

ЦЕРКОВЬ  
В ИСТОРИИ  
РОССИИ

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р  
И Н С Т И Т У Т И С Т О Р И И

ЦЕРКОВЬ  
В ИСТОРИИ  
РОССИИ

(IX в.—1917 г.)

Критические очерки



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
Москва 1967

В предлагаемой читателю книге освещается экономическое и политическое положение церкви, ее роль в колонизаторской и русификаторской политике царизма, в социальном и национальном угнетении народов, ее участие в подавлении освободительной борьбы и революционного движения, в подавлении свободы совести. В книге раскрывается реакционная деятельность церкви, направленная против просвещения, передовой науки и культуры. Книга послужит большим подспорьем в лекционной работе пропагандистов научного атеизма.

---

Ответственный редактор  
доктор исторических наук Н. А. С МИРНОВ

В истории дореволюционной России значительное место занимает деятельность церкви на службе царского самодержавия. Церковь распространяла и укрепляла в массах антинаучную и реакционную идеологию, она поддерживала и освящала господство эксплуататорских классов — помещиков и капиталистов, окружала ореолом «божественной благодати» самодержавный строй. «Святыня православия тем дорога, что учит „безропотно“ переносить горе! Какая же это выгодная, в самом деле, для господствующих классов святыня!» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 265).

Предлагаемая книга представляет собой обобщающий труд, в котором рассматривается история церкви с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции, впервые на деле осуществившей отделение церкви от государства и школы от церкви. В книге развенчивается распространяемый церковно-клерикальными кругами ложный взгляд на русский народ как на «народ-богоносец» и на церковь, якобы стоящую на страже интересов народа.

Излагая события в хронологической последовательности, книга на основе большого конкретного материала дает представление как о сущности церковной политики царизма, так и о политике высшего духовенства, направленной к защите своих привилегий, земельных владений и денежных богатств. Вместе с тем книга рассказывает об антицерковных выступлениях широких народных масс города и деревни, особенно во время крестьянских войн и в процессе революционной борьбы против самодержавия.

В настоящем труде освещаются экономическое и политическое положение церкви, ее связи с помещиками и буржуазией, ее роль в колонизаторской и русификаторской политике царизма, в социальном и национальном угнетении народов, ее участие в подавлении освободительного и революционного движения, в подавлении свободы совести, ее реакционная деятельность, направленная против просвещения, передовой науки и культуры.



В книге уделено большое внимание высказываниям В. И. Ленина о религии и церкви, особенно в годы первой русской революции и в период реакции. В. И. Ленин подчеркивал необходимость борьбы с религией, материалистического объяснения источника веры и религии у народных масс. Важное значение имеет разоблачение В. И. Лениным совместных с духовенством попыток буржуазии усилить религиозное влияние на массы путем замены слишком грубых и устарелых религиозных средств оглуления народа «более тонкими, более усовершенствованными средствами» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 435). В. И. Ленин отмечал, что российский клерикализм ставит церковь, «как вечное и божественное», выше государства. На этом основании «князья церкви» требовали для себя первенствующего и господствующего положения в стране даже после свержения самодержавия. Только Великая Октябрьская социалистическая революция положила конец надеждам церкви на вмешательство в дела государства, в политическую, экономическую и культурную жизнь.

В советской исторической литературе, помимо довольно многочисленных брошюр и статей по отдельным вопросам истории православной церкви в России, имеется лишь один, написанный в целом с марксистских позиций, обобщающий труд на данную тему — «История русской церкви» Н. М. Никольского. Труд этот, в первоначальной редакции появившийся в свет еще до революции (в приложении к «Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровского), был издан в последний раз в 1931 г. Однако изложение в нем доведено только до середины XIX в. и не охватывает многих важных проблем.

\* \* \* \* \*

Книга написана научными сотрудниками Института истории АН СССР, Института этнографии АН СССР и Московского университета им. М. В. Ломоносова. Авторы глав: гл. I — А. П. Каждан, гл. II — С. А. Токарев и А. М. Сахаров; гл. III, IV и V — А. М. Сахаров; гл. VI — В. И. Корецкий; гл. VII — А. А. Зимин и В. И. Корецкий; гл. VIII — В. И. Корецкий; гл. IX — А. М. Сахаров, А. А. Зимин и Е. Ф. Грекулов; гл. X — Ю. Я. Коган, Е. Ф. Грекулов и В. Ф. Миловидов; гл. XI — С. С. Дмитриев и В. Ф. Миловидов; гл. XII и XIII — Е. Ф. Грекулов и М. М. Персиц; гл. XIV — Е. Ф. Грекулов; гл. XV — Н. А. Смирнов; гл. XVI — Г. С. Лялина; гл. XVII — Е. С. Осипова.

Большую работу в качестве бригадира авторского коллектива и рецензента выполнил В. И. Корецкий. Активное участие в подготовке рукописи к печати приняла Г. С. Лялина.

Авторский коллектив выражает благодарность проф. Г. А. Новицкому, проф. Л. В. Черепнину и всем научным работникам, участвовавшим в рецензировании и обсуждении как отдельных глав, так и работы в целом.

**ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В IV—XII вв.  
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

---

Христианство сложилось в I в. н. э. в восточных областях Римской империи как религия рабов и бедноты, как выражение пассивного протеста трудящихся масс. Но обещанное идеологами христиан «царство божие», царство изобилия и справедливости, не наступало, и приверженцы нового бога постепенно потеряли надежду увидеть царство божие на земле. Они растеряли первоначальный бунтарский дух и стали мечтать о «царстве небесном», о посмертном воздаянии.

Утрата христианством былого бунтарства открывала дорогу для проникновения к христианам людей имущих. Вместо борьбы за царство божие лозунгом церкви стала борьба за земное господство. Тем самым были созданы предпосылки для союза церкви с рабовладельческой Римской империей. В 311 г. государство признало христианство равноправной религией, а на протяжении IV в. оно превратилось в господствующую, в единственную официальную религию империи. В первые столетия после признания христианства государственной религией были созданы как организационные основы церкви, так и основы ее вероучения.

Вначале единой церковной организации по сути дела не было: христианская церковь распадалась на множество самостоятельных общин с епископами (надзирателями) во главе. Лишь постепенно вырабатываются формы объединения этих независимых, хотя и тесно между собой связанных организаций.

Уже в III столетии отдельные общины, возглавляемые епископами, объединились в митрополии, центрами которых были обычно административные центры провинций Римской империи; постепенно митрополии стали консолидироваться в более крупные объединения — патриаршества.

Когда Римская империя (на рубеже IV и V вв.) распалась на Западную и Восточную (Византийскую), главой западного христианства стал епископ Рима, названный папой римским, а главой восточного или греко-восточного (византийского) христианства — патриарх константинопольский, получивший в VII в.

звание вселенского<sup>1</sup>. Еще раньше константинопольского титул патриархов присвоили себе епископы Александрии и Антиохии, а затем к числу патриархов был присоединен епископ иерусалимский. Все эти пять патриаршества сохранились и до настоящего времени, хотя значение патриархов существенно изменилось, а количество их увеличилось.

Основной ячейкой церковной организации была епископия, т. е. отдельная городская община, возглавляемая епископом. Первоначально избрание епископа носило демократический характер: в нем принимали участие все духовенство и все верующие общины. В IV в. епископальные выборы неоднократно приводили к ожесточенным вспышкам политической борьбы, завершавшейся кровопролитием. С укреплением своих позиций церковь отказалась от старых демократических принципов избрания епископа. На соборе в Лаодикии (IV в.) было принято постановление, запрещавшее «черни» участвовать в епископальных выборах: отныне духовенство и городская верхушка должны были выдвигать трех кандидатов и предлагать их митрополиту, чаще всего находившемуся в главном городе провинции; он обладал правом окончательного выбора епископа. Аналогичным образом происходило избрание и самого митрополита — с той только разницей, что окончательное утверждение принадлежало митрополичьему собору, а затем, по мере централизации церковного управления, патриарху. Что касается патриарха, то его назначал из числа представленных кандидатов сам император.

Епископ был в своей церкви верховным учителем, проповедником и толкователем «священного писания»; ему принадлежала дисциплинарная власть над всем духовенством его области; он рукополагал в диаконы и пресвитеры (священники). В распоряжении епископа находилось все имущество церквей, в управлении которым он никому не должен был давать отчет. Но епископ ведал не только церковными делами; он играл огромную роль и в гражданском управлении своего города: контролировал деятельность городских властей, разбирал кассационные жалобы, вмешивался в судебный процесс и налоговое обложение. Суд по делам духовенства (уголовным и гражданским) чинили исключительно церковные власти.

Епископальный суд мог передать виновного светской власти для казни или ссылки, но мог ограничиться и специфически церковными наказаниями: наложить покаяние (усиленный пост, молитвы и пр.), лишить сана, отлучить от церкви, т. е. запретить присутствовать при богослужении; отлучение — временное или пожизненное — практически ставило человека вне общества. Торжественное отлучение от церкви, сопровождавшееся проклятием, называлось анафемой; на протяжении всей истории церкви епископы широко использовали это средство в борьбе со своими идейными и политическими противниками.

В управлении церковью епископ опирался на иерархию должностных лиц, которая с течением времени все более разветвлялась и усложнялась. Епископия разделялась на приходы (так называемые парикии), объединявшиеся вокруг приходских церквей, расположенных как в городах, так и в селениях.

Важным средством сплочения христианской церкви были соборы. Раньше всего возник обычай созывать епископальные соборы, на которых духовенство и верующие избирали епископа или решали дисциплинарные вопросы. В III в. уже созывались митрополичьи соборы, но окончательно порядок их созыва был установлен лишь к концу VII в.: они должны были собираться не менее раза в год. Время от времени на собор съезжались епископы целого патриаршества (иногда в Александрии или Антиохии, чаще — в Константинополе), но особенно большую роль играли так называемые вселенские соборы, обсуждавшие наиболее важные вопросы, стоявшие перед церковью; на вселенских соборах председательствовал император или его представитель, который утверждал решения собора, придавая им тем самым значение общегосударственных постановлений.

Для нормального функционирования сложной церковной организации, какой она стала уже в IV—V вв., потребовалось огромное количество лиц, выполнявших богослужебные, административные и хозяйственные функции. Все эти лица назывались клириками, а в своей совокупности — клиром или причтом. В состав клира входили священнослужители, к которым относились епископы, священники и диаконы, и церковнослужители (клирики в узком смысле слова); последнюю группу составляли иподиаконы, чтецы, певчие, остиарии (привратники) и другие низшие должностные лица. Поставление священнослужителей называлось хиротонией (рукоположение); это слово означало буквально «голосование» и свидетельствовало о первоначальной выборности церковных должностных лиц. Только этому разряду клира было предоставлено право участвовать в богослужении: епископы и священники совершали церковные службы, а диаконы являлись их помощниками при совершении таинств.

Правом хиротонии обладал только епископ. Посвящение должно было производиться по определенным ступеням: никто не мог стать епископом, минуя сан священника и диакона. Никакого образовательного ценза для посвящения не существовало.

Византийская церковь не требовала от клира безбрачия; как церковнослужители, так и священнослужители могли оставаться в браке после посвящения, им запрещалось только заново вступать в брак после того, как над ними был совершен обряд хиротонии. Лишь к концу VII в. утвердился принцип безбрачия епископов, распространившийся на все черное духовенство (монашество).

Первое время на Востоке клириками могли быть и женщины: в Иерусалиме они были церковными певчими, а в сирийских церквях даже диаконами, чьи богослужебные функции, в частности, связывались с крещением женщин.

Византийский клир обладал различными привилегиями. Клирики были свободны от значительной части налогов, от ряда обременительных повинностей, от военной службы, исполнения муниципальных должностей. Церковные доходы обеспечивали, как правило, безбедное существование священнослужителей. Все это делало посвящение заманчивым для людей самых различных общественных слоев<sup>2</sup>.

Христианское богослужение, начиная с IV столетия, совершалось публично в специальных помещениях — храмах, важнейшей частью которых был алтарь, всегда располагавшийся в восточной стороне здания. В алтарь миряне не имели доступа — там священник совершал действия, лежащие в основе церковной службы. Западную часть храма составлял притвор, куда допускались во время богослужения люди, не принявшие христианства или отлученные от церкви.

Уже в V—VI вв. храмы, особенно в больших городах, начали украшать драгоценным мрамором и колоннами. Богослужебные книги переписывались на тончайшем пергамене; украшались миниатюрами и заставками, выполненными золотом и киноварью; священные сосуды изготовлялись чаще всего из серебра. Проповедники соревновались в искусстве с языческими риторамии, епископы гордились «сладкогласием» своих хоров.

Составные части христианского богослужения — это таинства, молитвы, священные песнопения, чтение «священного писания» и поучения. Наиболее существенной частью богослужения были таинства, т. е. действия, имеющие сверхъестественное значение, будто бы сообщающие верующему благодать — магический залог «спасения».

В настоящее время православная церковь насчитывает семь таинств. Важнейшие христианские таинства — крещение, причащение и покаяние. Крещение должно совершаться над человеком один раз, очищая его от греха и приобщая к сообществу «верных»; напротив, причащение и покаяние — повторяемые таинства, предназначенные укреплять веру и прощать грехи. Есть таинства, не обязательные для каждого верующего, — брака и священства.

Обряд христианских таинств во многом восходит к архаичнейшим языческим магическим действиям. Языческим по своему происхождению было таинство крещения: у многих народов задолго до христианства существовала вера в очистительную силу воды. Центральный момент христианского богослужения — причащение — также восходил к языческому обряду богоедства, торжественному поеданию плоти божества, магически обеспечивавшему благополучие народа.

Богослужение разделялось на повседневное и особое, обставлявшееся с большей пышностью. Повседневное богослужение складывалось из трех главных частей: проскомидии, литургии оглашенных и литургии верных. Его основным содержанием было приготовление к таинству причащения, которым и завершалась служба. Богослужение состояло из ряда магических действий священника, сопровождавшихся выходами его из алтаря, молитвами, песнопением, чтением отрывков из священных книг.

Христианская церковь установила ряд дней, когда богослужение носило особенно торжественный характер. Это были праздничные и постные дни. Церковные праздники устанавливались в воспоминание о мифических событиях из жизни Иисуса Христа и других новозаветных персонажей (позднее также в память лиц, объявленных святыми). Посты сводились к ограничениям в пище или воздержанию от нее, к покаянию и молитвам, имевшим целью якобы моральное очищение человека. Как большинство церковных праздников, так и посты связаны в своей основе с празднествами языческого земледельческого календаря — зимним солнцеворотом, весенним возрождением природы, окончанием уборки урожая и т. п.

Христианский календарь праздников и постов разделяется на две части: на неподвижные и подвижные праздники и посты. Дело в том, что наряду с торжественными днями, установленными по солнечному календарю (например, рождество Христово — 25 декабря), церковь отмечала ряд событий, датируемых по более архаичному, лунному календарю. Так, пасху — праздник воскресения Христова — после долгих споров решено было отмечать в первое воскресенье после полнолуния, приходящегося на день весеннего равноденствия или непосредственно после него. Следовательно, пасха могла праздноваться между 22 марта и 25 апреля (по старому стилю).

Огромную роль в укреплении церковной организации сыграло монашество. Оно возникло в Египте в конце III — начале IV в. и уже в IV в. широко распространилось в Палестине, Сирии и Малой Азии; в столице Византийской империи монашество появилось сравнительно поздно: первый константинопольский монастырь был основан лишь в 383 г.

Сущностью монашества (название это происходит от греческого слова «μόνος» — один, одинокий) является обособление человека или некоторого человеческого коллектива от общества. Такое бегство от мира было свойственно самым различным религиям древности. В Египте III в. бытовым явлением становится так называемая анахоресис, бегство; этим термином обозначали уход в пустыню людей, измученных податным гнетом, несправедливостью, насилиями власть имущих. Египетская анахоресис первоначально не имела в себе ничего религиозного — это была одна из форм классового протеста.

Церковь использовала анахоресис, лишив ее социального содержания, облачив в религиозные одежды и приспособив к собственным целям. Бегство в пустыню стало бегством «во имя господне», отшельничеством, анахореты превратились в слугителей божьих и своим «подвижничеством» поражали воображение верующих.

Наиболее изощренной формой монашеского самоуничужения было столпничество, развившееся в V в. На высокой башне устраивалась площадка, где столпник проводил в любую погоду день и ночь — «среди чистой воздушной стихии, рядом с птицами небесными». Подобным же образом отшельники-дендриты обречали себя на то, чтобы остаток жизни провести на дереве. Таким образом, монашество возводило подвижничество, аскезу, самоуничужение в идеал, хотя, разумеется, далеко не все монахи следовали этим крайним нормам. Этот монашеский идеал, превращавший (в самой откровенной форме) страдание в принцип человеческого бытия, объективно направлен был на то, чтобы примирить обездоленного человека с невзгодами и бедами.

Монашество дало церкви могучую, дисциплинированную организацию, способную фанатично отстаивать интересы религии. В различных частях империи существовали разрозненные монашеские общины (монастыри). Их устройство было двояким: одни представляли собой лавру, т. е. совокупность отшельнических келий, объединенных определенными богослужебными и дисциплинарными правилами; другие были киновиями, или общежительными обителями, где монахи — недавние земледельцы и ремесленники — жили и вели свое хозяйство совместно. Первоначально независимые, в V—VI вв. монастыри были подчинены епископату. Только с разрешения епископа в его области мог быть основан монастырь. В то же время монахам было воспрещено заниматься светскими профессиями, поступать на военную службу. При пострижении монахи давали обет целомудрия и бедности. Однако жизнь в ранневизантийских монастырях была весьма далека от этого идеала.

С течением времени монастыри превращались в экономически сильные учреждения. Они приобретали земли и получали регулярные выдачи от императора и знатных лиц деньгами, хлебом, воском и другими продуктами. Во главе монастыря стоял несменяемый игумен, избравшийся монашеской братией с ведома епископа. Монастыри могли быть мужскими, женскими и «двойными», где в двух близко расположенных зданиях или (реже) в двух половинах одного здания жили монахи и монахини. Монастыри имели свои уставы, образцом для которых послужил устав Василия Каппадокийского, прозванного церковью Великим (IV в.).

В IV—VII вв. закладывались не только организационные основы христианской церкви, но и основы ее вероучения. С торже-

ством христианства кончился период существования обособленных групп, отстаивавших собственные богословские принципы,—церковь превратилась в единое могущественное учреждение с едиными догматами. Все, что расходилось с церковными догматами, было объявлено ересью.

Рассматривая земное существование как преходящее, как своего рода подготовку к вечной жизни в загробном мире, церковь направляла внимание человека на сверхъестественное и потустороннее, а не на земное и реальное. Задачей христианского богословия было не изучение мира, ибо мир считался кратковременным местопребыванием человека, но познание бога, поскольку бог рассматривался как источник всего сущего.

Богословские принципы (догматы) христианства утвердились в ожесточенной идейной и политической борьбе, в ходе которой выдвинулось немало видных политиков и идеологов. Те из них, кто особенно много содействовал упрочению ортодоксального христианства, были удостоены церковью титула «отцов церкви». Наиболее видными отцами византийской церкви считаются Афанасий Александрийский (около 295—373 гг.), Василий Каппадокийский (около 330—379 гг.), Григорий Назианзин (около 329—около 390 гг.), Григорий Нисский (около 335—394 гг.) и Иоанн Златоуст (около 347—407 гг.).

Основной общественной проблемой Римской империи был в IV столетии вопрос о рабстве. Изжившая себя рабовладельческая система должна была рано или поздно рухнуть, однако господствующий класс всей мощью своих государственных и правовых учреждений стремился добиться укрепления умиравшего античного рабства. Какую позицию заняла в этом вопросе церковь? Использовала ли она свое колоссальное влияние для уничтожения рабства, для улучшения судьбы наиболее обездоленно населения Римской империи?<sup>3</sup>

Конечно, нет недостатка в высказываниях деятелей церкви, призывавших господ к милосердному обращению с рабами. Иоанн Златоуст, крупнейший церковный писатель на рубеже IV и V вв., бывший одно время константинопольским патриархом, провозглашал, что между свободным и рабом нет разницы, что «свободный» и «раб»—это лишь пустые имена, ибо нередко можно видеть, как господин в опьянении валяется на ложе, а раб, трезвый, стоит перед ним. Господа, заявлял Иоанн Златоуст, должны заботиться о душе раба, о его спасении, а если они не делают этого, никто не может принудить раба быть рабом.

Но когда мы обратимся от широковещательных речей к реальной деятельности церкви, то увидим, что христианство ничего не предприняло для улучшения положения рабов; напротив, выступая в интересах гибнущего класса рабовладельцев, христианство способствовало ухудшению участи рабов. Постановления церковного собора в Ганграх (середина IV в.) налагали



проклятие на тех, кто, прикрываясь религией, учил раба презирать своего господина, стремиться к избавлению от рабства или служить без охоты. Церковь, таким образом, открыто выступала против отпуска рабов на волю. Да и сам Иоанн Златоуст, несмотря на свои красивые фразы, осуждал сторонников освобождения рабов: по его мнению, «если бы у раба и была возможность стать свободным, то ему следует оставаться рабом»<sup>4</sup>.

Прежде языческие храмы обладали правом убежища: свободные спасались там от преследований, а раб мог искать у алтаря защиты от жестокости господина. С торжеством христианства право убежища было распространено на христианские церкви, но рабы уже не могли им пользоваться: священник в течение суток должен был известить господина о скрывающемся в церкви рабе, и если господин давал обещание простить беглеца, священник обязан был его выдать.

Не менее противоречиво формулировали идеологи церкви и свое отношение к богатству. Григорий Назианзин (названный «Богословом») рисовал древнейших людей идеальной общиной равных. Только греховность человечества, по мнению Григория, привела к уничтожению равноправия, к погоне за богатством. Однако ученый богослов не призывал к уничтожению неравенства и готов был удовлетвориться тем, что богач станет отличаться не только изобилием материальных благ, но и благочестием, не одним золотом, но и добродетелью. Иоанн Златоуст, неоднократно осуждавший богатство и неравенство, находил вместе с тем слова в защиту социальной несправедливости, без которой, оказывается, рухнул бы порядок. Будь все богатыми, рассуждал он, кто бы тогда захотел выполнять необходимый, но тяжкий труд кузнецов, сапожников, строителей? «Ведь чтобы строить, нужны не золото, серебро или жемчуг, но мастерство и руки, да и руки не простые, а мозолистые, сильные, с твердыми пальцами».

Действуя в условиях императорского деспотизма, отцы церкви произнесли немало речей о свободе и тирании, о независимости церкви. Но на практике церковь всем своим авторитетом содействовала упрочению императорской власти. Церковь объявила императора избранником божьим, получающим свою власть непосредственно от Христа. Широко распространялись изображения небесной десницы, благословляющей императора. Коронация была объявлена чудесным актом, освобождающим от всех грехов. За императором признавались известные священнические права (в том числе ему разрешалось вступать в алтарь), и что более важно — он распоряжался важнейшими делами церкви, назначал патриарха, председательствовал на соборах.

Таким образом, специфика христианства состояла в том, что оно не пренебрегало злободневными вопросами. Отцы церкви постоянно рассуждали о рабстве, богатстве, труде, тирании.

В отличие от идеологов античного полиса (города-государства), они прославляли физический труд и призывали не отворачиваться от перепачканных в саже кузнецов, от скромных сапожников и пастухов. Они осуждали — порой весьма красноречиво и убедительно — несправедливость, царящую на земле. Но они не шли дальше осуждения. Они не призывали к переустройству мира, к воплощению своих идеалов на земле. Переустройство мира отодвигалось на какие-то далекие времена, связывалось с грядущим, далеким божественным вмешательством.

Сделавшись к IV в. опорой господствующего класса рабовладельческого общества, вступив в тесный союз с государственной властью, церковь все более и более укрепляла свое положение. Она получила право приобретать имущество по завещаниям; церковные земли не могли быть проданы или обменены, оставаясь за церковью на вечные времена; строго ограничивалась и сдача церковных земель в аренду.

Христианское мировоззрение основывалось на противопоставлении тела и духа, земного и небесного. Этим оно коренным образом отличалось от античного монизма, сохранившегося даже в поздней неоплатонической философии. Этот монизм вытекал из особенностей античного полиса, из гармоничности его культуры. Античная религия, философия, искусство и т. д. были адресованы только свободному, полноправному гражданину полиса и полностью игнорировали рабов — основной слой непосредственных производителей рабовладельческого мира. Классическое античное мировоззрение не несло в себе утешения трудящимся и страждущим — оно просто не замечало их. Именно это обстоятельство позволило создать идеал гармонического развития тела и духа, лежащий в основе античного мировоззрения.

Напротив, христианство апеллировало к маленькому человеку, униженному и бесправному; оно убеждало его, что перед лицом божьим нет ни рабов, ни свободных, ни эллинов, ни иудеев; оно поднимало злободневные проблемы; оно проповедовало царствие небесное для бедняков, сулило праведникам блаженство в загробном мире. Следовательно, христианство не могло бы оставаться самим собой, если бы отказалось от противопоставления несовершенства реальной жизни и неизмеримого блаженства вечности.

Христианство противопоставляло чистый дух греховной плоти, но это противопоставление оказывалось непоследовательным. Последовательный дуализм с его осуждением земных порядков и не мог стать основой мировоззрения христианской церкви, которая являлась органом господствующего класса и принимала его общественные учредения, вплоть до рабства.

Христианское богословие стояло перед труднейшей задачей: необходимо было сохранить дуализм плоти и духа и вместе с тем

объявить преходящей противоположность земного и небесного. Необходимо было, другими словами, связать земное и небесное, соединить реальное со сверхъестественным. Это соединение и было достигнуто с помощью двух центральных идей христианства: христологии (учения о Христе как богочеловеке, носителя обоих начал — земного и небесного) и культа, в котором чувственно воспринимаемые символы (иконы, ритуальные действия, песнопения и пр.) оказывались наделенными сверхчувственными (мы бы сказали, магическими) свойствами, оказывались своего рода мостиком между земным и потусторонним миром.

Вот почему внутрицерковная борьба на протяжении IV—IX вв. сосредоточивается вокруг этих двух проблем — сперва христологии, затем вопроса об иконах. Разумеется, на конкретных исторических этапах и христологические споры и вопросы об иконах осложнялись разнообразными социально-политическими противоречиями, соперничеством отдельных центров империи, сепаратистскими тенденциями. Но все это не должно скрывать того, что богословские споры сами по себе, независимо от всевозможных дополнительных обстоятельств, были чрезвычайно существенными для людей той эпохи. Дискуссии о природе Христа и об иконах затрагивали самую суть христианства как мировоззрения господствующего класса — мировоззрения, активно приводящего к созданию у трудящихся масс иллюзорной надежды на потустороннее воздаяние. Не удивительно, что эти споры задевали самые широкие слои населения и сложные богословские вопросы живо обсуждались на улицах. Григорий Нисский в IV в. с насмешкой писал, что в Константинополе ростовщик не успевает разменять деньги, как уже принимается странно рассуждать, рожден ли Иисус Христос или сотворен; спросишь пекаря, почему булка, а он ответит, что бог-отец больше бога-сына.

Государство с пристальным вниманием следило за богословскими спорами, активно вмешиваясь в них: низложения, конфискации, ссылки и казни инакомыслящих были непременными следствиями церковных соборов.

Первый этап богословских споров (христологические споры) приходится на IV—VII вв. Он начинается с выступления (около 318 г.) александрийского священника Ария, который в своих рассуждениях использовал принципы аристотелевой логики, что позволило ему показать всю противоречивость традиционного христологического учения<sup>5</sup>. Действительно, учение о Христе как одновременно боге и человеке не выдерживало критики с позиций античного рационализма. Но Арий, опиравшийся на традиции античной науки, не понимал, что христианство по своей природе противоположно науке, не может быть примирено с ней и, более того, не нуждается в этом примирении, так как опирается на прямо противоположные принципы.

Арий исходил из представления о том, что бог един и что только этот единый, от всего отличный бог существует предвечно, все остальное в мире сотворено этим богом. Следовательно, и сын божий был сотворен. Сын божий, по Арию, есть особая, отличная от бога сущность, подобие бога, логос (т. е. слово или разум) и мудрость, но мудрость низшего порядка в сравнении с мудростью самого бога. Вместе с тем сотворенный сын божий — это «совершенное творение», и хотя от природы он не наделен божественными свойствами, но становится, благодаря своим достоинствам, с помощью бога божеством. Его земное существование, согласно Арию, было подлинным воплощением; крестные страдания Христа выдают неполноту его божественной природы.

Наиболее энергично против арианского учения выступал архидиакон Александрийской церкви Афанасий, в 328 г. ставший александрийским епископом. Сущность учения Афанасия может быть сведена к одному утверждению: бог сам нисходил к человечеству. Миссия Христа, согласно Афанасию, в том и состояла, чтобы поднять людей до общения с богом, сделать их сынами божьими, но Христос не мог бы этого достичь, если бы сам не был богом по природе. Поэтому хотя сын и создан богом-отцом, но это сотворение не следует представлять себе как однократный акт, ранее которого сын не существовал, а бог не был отцом: бог творит сына, подобно тому как солнце излучает свет и ключ порождает ручей. Конечный вывод учения Афанасия: логос (Христос) не демиург, не создатель грешной земли, не простой посредник между богом и людьми (именно так трактовали логос и христианские богословы и языческие философы-идеалисты III в.), но спаситель, мучения которого и воскресение суть залог воскресения людей.

В арианские споры, затрагивавшие существеннейшие стороны христианского мировоззрения, было втянуто не только духовенство, но и широкие массы горожан. В 325 г. император Константин созвал в Никее вселенский собор для решения затянувшегося спора. Этот Никейский собор, именуемый первым вселенским собором, осудил ересь Ария и признал Христа единосущным отцу. Решения Никейского собора составили так называемый «символ веры», т. е. ряд формул, принятие которых было обязательным для каждого христианина.

Общественные причины развернувшихся после Никейского собора споров по-прежнему заключались в разнородности социального состава христианской церкви и в политических противоречиях между отдельными епископиями. Внешним же идейным основанием для возобновления богословской борьбы послужила неточность определения сына божьего как единосущного отцу у Афанасия Александрийского. Действительно, подчеркивая в полемике с Арием тождество логоса с богом-отцом (именно это обстоятельство выражено в формуле единосущия), Афанасий не

останавливался на выяснении различия между ними; тем самым столь важное для христианской догматики положение о самостоятельном личном бытии бога-сына объективно оказывалось принесенным в жертву идее единства бога.

Последовательный сторонник формулы единосущия Маркелл Галатский приходил к разрушению того мистического единства бога и человека в Христе, которое рассматривалось церковью как сверхъестественный залог спасения; единосущный богу логос оказывался, согласно Маркеллу, лишь временной силой, протекающей от божественной сущности.

Большие споры вызывал также вопрос о святом духе, который в трудах Афанасия упоминается лишь попутно; был ли он тоже единосущным богу-отцу или нет.

Чтобы разрешить все эти противоречия, Василий Великий и его соратники (Григорий Назианзин и Григорий Нисский) развили учение о троице, составляющее поныне краеугольный камень христианства. Принимая догмат Никейского собора о единосущии (в том числе и единосущии святого духа), они дополнили его учением об «ипостаси», заимствованным из неоплатонической философии. По представлениям неоплатоников, божество выступало в трех ипостасях: бог — источник бытия, ум — миростроитель и душа, оживляющая все. Соответственно и христианская троица распалась на три ипостаси: бог-отец, логос и дух. Но если у неоплатоников три ипостаси были последовательным развитием божественной сущности, то отцы церкви отстаивали тезис о реальном существовании единой сущности, будто бы обладавшей особым реальным бытием, отличным от бытия ипостасей.

Учение Василия о троице, спасая тезис, что Христос — одновременно бог и человек, порождало, однако, новые трудности: как сочетать троичность с единобожием? Это учение не могло быть осмысленно с помощью логики — его можно было принять только на веру. Недаром Григорий Назианзин прямо писал, что надо отказаться от надежды познать природу божества — «неизглаголанную и неизъяснимую».

Новые споры были вынесены на Константинопольский вселенский собор 381 г., где был еще раз подтвержден никейский символ веры, дополненный формулой о единосущии святого духа с богом-отцом, а противники никейского учения были объявлены по приказу императора Феодосия I еретиками и подверглись репрессиям.

Расправа с антиникейскими течениями не могла привести к установлению прочного церковного мира, ибо она отнюдь не разрешала породивших эти течения идейных и политических противоречий. Церковная борьба особенно обострилась, когда антиохийский священник Несторий стал в 428 г. епископом, а затем патриархом Константинополя. Он был деятельным сторонником

союза с императорской властью, централизации империи и церкви; по преданию, он говорил императору Феодосию II: «Дай мне, государь, вселенную, очищенную от ересей, а я дам тебе царствие небесное. Помоги мне против еретиков, а я помогу тебе против персов». Централизация империи наталкивалась в это время на сопротивление Александрии, наиболее крупного экономического и церковного центра на Востоке. Борьба Нестория с александрийским патриархом развернулась по вопросу об Иисусе Христе, в котором он хотел видеть не только бога, но и человека. По мнению Нестория, Иисус был человеком, который через наитие святого духа стал Христом (мессией, помазанником), и его надо называть богоносцем. Поэтому Несторий отрицал, что страданиям и казни был подвергнут бог, а мать Христа Марию отказывался признавать «богородицей», но считал ее лишь «христородицей».

В истории несторианских споров политическая подоплека борьбы обнаруживается, пожалуй, более отчетливо, нежели в период арианства. Против Нестория немедленно выступил не только александрийский патриарх, но и папа римский. В сущности оба они были объединены стремлением воспрепятствовать превращению Константинополя в главенствующий центр христианской церкви. На третьем вселенском соборе в Эфесе в 431 г. Несторий был осужден и затем сослан в глухой египетский оазис. Было решено признавать в Христе одно лицо, в котором соединились два естества — божественное и человеческое, а деву Марию именовать богородицей. Был подтвержден символ веры, принятый на двух предшествующих соборах, и строго запрещено делать к нему поправки и добавления.

Разгром несториан явился большой политической победой Александрийской патриархии, стремившейся стать главнейшим церковным центром Востока и успешно соперничать с Римом. Проводником политики александрийского патриарха в Константинополе был архимандрит Евтихий, пользовавшийся огромным влиянием при дворе. Развивая антинесторианские положения, он допустил другую крайность, а именно, что человечество в Христе было поглощено божеством, что Христу после воплощения в нем логоса была присуща одна природа — божественная. Учение об одной природе Иисуса Христа (монофиситство — от греческих слов «монос», один, и «фисис», природа) было особенно популярно в Египте и энергично насаждалось монашеством. Императорский двор первоначально стал на сторону Евтихия, рассчитывая принятием монофиситства ослабить константинопольского патриарха, но затем изменил свою позицию.

На четвертом вселенском соборе 451 г., созванном в Халкидоне, неподалеку от Константинополя, происходила ожесточенная борьба и представители императора даже угрожали перенести собор на итальянскую почву, ближе к владениям римского папы.

Собор осудил монофиситство Евтихия и объявил Христа истинным богом и истинным человеком, т. е. богочеловеком, имеющим одно лицо и два естества, соединенные в нем. Собор был победой Константинопольской патриархии (именно с этого времени начинает употребляться и самый термин «патриархия»), которая была поставлена выше Александрийской. Вместе с тем собор был победой императорской власти, показавшей, что она является хозяином восточной церкви.

Хотя императорской власти и Константинопольской патриархии удалось одержать верх, но и четвертый вселенский собор отнюдь не принес с собой церковный мир. Напротив, постановления Халкидонского собора вызвали резкую реакцию, особенно в восточных областях империи. Эти постановления не были признаны в Армении; позднее (на поместном соборе 536 г.) армянское духовенство отвергло формулу Халкидонского собора и образовало особую (григорианскую) церковь. На базе монофиситства выросла также сирийская яковитская церковь. Особенно резким противодействием постановлениям Халкидонского собора было, естественно, в Египте, где монофиситство было усвоено коптской церковью, сохраняющейся поныне и пользующейся большим влиянием в Эфиопии.

Монофиситские споры носили в значительной степени политический характер. Они были религиозным выражением сепаратистского движения восточных провинций — и в этом-то как раз заключалась их сила. Что же касается самих богословских формул, то им постепенно перестали придавать большое значение, и нередко сторонники разных взглядов пользовались одними и теми же формулами, вкладывая в них противоположный смысл.

Официально монофиситство было осуждено на пятом вселенском соборе 533 г. в Константинополе. На шестом соборе в том же городе в 680 г., было осуждено монофелитство (от греческого «фелима», воля), которое представляло собой ослабленный вариант монофиситства: монофелиты утверждали, что Христос обладал лишь одной (божественной) волей.

В христологических спорах IV—VII вв. можно проследить три основных направления. Одно — победившее православие — исходит из двойственности Христа и видит в этой мистической двойственности залог спасения человечества, мост между греховным (земным) и безгрешным (небесным). Второе (арианство и в меньшей степени несторианство) — идейное движение, тесно связанное со старыми городами и использующее в качестве своего оружия аристотелеву логику, что неминуемо приводит к раскрытию непримиримых противоречий в самой сущности христианского учения. Третье (монофиситство и его продолжение — монофелитство) родилось в аграрном Египте и своим учением о распятии бога (не богочеловека) соприкасалось с древнейши-

ми аграрными верованиями; поддержанное фанатическим монашеством, оно вылилось у монофелитов в самые темные и нелепые суеверия. Вся эта социальная и идейная борьба переплеталась с борьбой политической — борьбой Александрии и Константинополя за первенство в империи, сепаратистским движением восточных городов, интригами папского престола и пр.

Христологические споры IV—VII вв. при всей их остроте не были направлены против христианской церкви как учреждения и сводились к выработке наиболее гибкого учения о спасительной миссии Христа. В это же самое время в различных провинциях Римской империи распространилось учение, таившее в себе гораздо больше опасностей для христианства. Этим учением было манихейство, возникшее как особая религия в III в. в Иране. Его основателем был перс Мани, казненный в 276/7 г. по приказанию шаха. Уже в конце III в. манихейство появилось на территории Римской империи<sup>6</sup>.

Христианские богословы IV в., полемизируя с манихейством, смотрели на манихеев, как за два столетия до этого просвещенные язычники смотрели на христиан: они считали манихейство наивным учением простаков. Манихейство выступало против богатства. Манихеи утверждали, что богач после смерти переселится в тело бедняка, чтобы изведать нищету на земле, а затем будет осужден на вечные муки. Особенный протест манихеев вызывало богатство высшей церковной иерархии.

Земное неравенство приобретало в учении манихеев космический характер. Зло, утверждали они, всегда существовало на земле, и его нельзя уничтожить. Корень зла они видели в дуализме всего сущего, в противоречии между светлым началом и тьмой. Это представление о царящей в природе борьбе света и тьмы казалось особенно опасным христианским богословам. Один из церковных авторов IV в., Епифаний Кипрский, писал, что учение о дуализме возбуждает «в мыслях людей обольщенных» представление о царящей во вселенной борьбе.

Манихейство отличала также простота культа, который сводился к молитвам, пению гимнов, несложным церемониям и праздникам. Манихеи разделялись на «избранных», которым предписывалась строжайшая праведность, и «послушников»; последние сохраняли свои светские занятия и привычки, но должны были материально поддерживать «избранных».

Православная церковь неоднократно осуждала манихейство, а с середины V в. начала энергично его преследовать; приверженность к манихейству каралась смертной казнью. Византийское государство и церковь всегда были далеки от мысли о сближении с манихейством, ибо последовательный дуализм манихейства и присущее этой религии осуждение богатства были выражением — пусть туманным и смутным — протеста народных масс.



С начала VIII в. борьба в византийской церкви разворачивается уже на иной идейной основе — вокруг вопроса о почитании икон<sup>7</sup>. К этому времени социальное и политическое положение Византийской империи существенно изменилось. Ее территория уменьшилась: земли Западной Римской империи были заняты германскими племенами, области на Востоке, служившие оплотом монофиситства (Египет, Сирия), оказались в руках арабских завоевателей, почти на всем Балканском полуострове расселились славяне. Рабовладельческая система производства была разрушена. Города — в прошлом основные центры рабовладения — потеряли значение. Ремесленное производство и торговля значительно сократились; центр хозяйственной жизни переместился в деревню. Старая античная культура (по своему происхождению — городская) пришла в упадок: были закрыты высшие школы, сожжены библиотеки — и надо сказать, монашество сыграло в этом немалую роль.

Перенесение центра хозяйственной жизни из города в деревню сказалось, естественно, и на положении церкви. В предшествующий период епископ был прежде всего главой городской общины, державшей в своем подчинении сельские приходские церкви; теперь интересы епископа все более сосредоточиваются на сельском хозяйстве. Церковный писатель VIII в. Иоанн Иерусалимский утверждал, что епископы не заботятся ни о чем, кроме земель, лошадей, овец, торговли пшеницей, шерстью, вином.

В этих условиях и разгорелся спор о почитании икон, продолжавшийся до середины IX в. Вопрос этот затрагивался идеологами церкви уже в предшествующие столетия. Но в VIII в. он превратился в общегосударственную проблему; императоры рассматривали его в своих законах, соборы — на своих заседаниях. Иконоборческие споры сопровождались лишением должностей и конфискацией имущества, ссылками и расправами. Начало иконоборчеству (борьбе против почитания икон) было положено византийским императором Львом III, который осудил, а затем указом 730 г. запретил культ икон.

Иконоборчество послужило средством для секуляризации движимого имущества церкви. Государство таким путем присваивало церковные сокровища, драгоценную утварь и одеяния; естественно, что в период упадка городского ремесла и торговли оно испытывало острую нужду в золоте и серебре. Понять сущность иконоборчества можно лишь в свете общего направления политики императоров-иконоборцев.

Основной задачей императоров было укрепление раннефеодального государства, осуществлявшего как натиск на свободное крестьянство, так и оборону границ империи от внешних врагов. В политике централизации императоры стремились опереться на церковь, используя ее как послушное орудие. Недаром Лев III в послании к римскому папе говорил о себе как об «императоре и священнике». Императоры-иконоборцы отказывались от выра-

ботанной церковью концепции, согласно которой Христос — владыка церкви, а император не имеет права вмешиваться в церковные дела. Молчаливо они отвергали и церковное учение о том, что Христос не только царь небесный, но и правитель земли.

В политике централизации иконоборцы не ограничивались укреплением культа императорской власти, но и стремились уничтожить почитание икон как выражение местного культа. Изъятие церковных сокровищ способствовало выполнению обеих задач.

Политика иконоборчества на первых порах встретила сочувствие основных группировок господствующего класса; большая часть церковной верхушки и особенно армия энергично поддерживали императоров-иконоборцев. Противниками иконоборчества были по преимуществу остатки городской знати, пытавшейся еще отстаивать местную автономию и видевшей в церковном имуществе материальные фонды, которые провинциальные власти могли использовать в случае необходимости. Однако в условиях общей аграризации и сокращения торговли городские власти не играли значительной роли; сама же конфискация церковных сокровищ ослабляла их еще больше.

После смерти императоров-иконоборцев Константина V и Льва IV оппозиция иконоборчеству все более усиливается, что приводит к временному (в 787 г. на седьмом вселенском соборе в Никее), а затем и к окончательному восстановлению иконопочитания (в марте 843 г.). Особенно деятельными противниками иконоборчества, защищавшими в своих сочинениях почитание икон, были Иоанн Дамаскин, патриарх константинопольский Никифор и игумен Студийского монастыря в Константинополе Феодор. Иоанн, один из виднейших христианских богословов, был вместе с тем крупным политическим деятелем при дворе омейядского халифа в Дамаске, откуда он направил в Константинополь несколько посланий, осуждавших иконоборчество.

Обосновывая необходимость иконопочитания, Иоанн Дамаскин опирался на слова псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>8</sup>: «Через чувственные образы мы возвышаемся, сколько в силах, к божественному созерцанию». Иоанн Дамаскин раскрывает богословский смысл иконопочитания: икона по своей сущности не тождественна изображаемому, но является лишь его подобием, икона — это символ, без которого нельзя воспринять бесплотное. Иными словами, икона есть предмет чувственного мира, при помощи которого верующий приобретает мистическую способность подняться до постижения божественного. Икона, следовательно, в построениях Иоанна Дамаскина оказывается средством мистической связи земного и божественного. Немаловажное значение для победы иконопочитателей имела поддержка, оказанная защитникам культа икон папством.

До конца VI в. римская церковь находилась под строгим контролем константинопольского императора, чиновники кото-

рого распоряжались в Риме. Когда же в Северной Италии утвердились лангобарды, связь между Римом и Византией стала постепенно слабеть. В условиях распада Европы на независимые варварские королевства церковь оставалась единственной силой. в какой-то мере поддерживавшей общность бывших частей Западной Римской империи. Рим, перестав быть столицей государства, похороненного в волнах варварского вторжения, сохранил, однако, значение церковной столицы. В то время как изнывавший от деспотического централизма Восток раздирался противоречиями между Константинополем, Александрией и Антиохией, Запад, гораздо острее ощущавший необходимость церковного сплочения, все теснее объединялся вокруг римского папы. Архиепископы стран Запада признали свою зависимость от него.

Экономически крепкое, обладавшее огромным авторитетом папство использовало иконоборческий конфликт для того, чтобы сбросить зависимость от Византии. Папство всеми силами поддерживало и ободряло византийских иконопочитателей, а одновременно подготавливало разрыв с Константинополем. В 754 г. папа добился от франкского короля Пипина Короткого признания своих светских прав. Этот момент явился начальной датой существования Папского государства. И в дальнейшем римские папы активно поддерживали иконопочитателей; папские представители, в частности, присутствовали на Никейском соборе 787 г.

В сущности седьмым и заканчивается список вселенских соборов, т. е. признанных законными как восточной, так и западной церковью. Постановления этих соборов приняты в качестве правил (канонов), имеющих обязательную силу для всех христианских церквей. Они и послужили основанием общего церковного (канонического) права. Последующие соборы, созываемые римскими папами, признаются вселенскими только на Западе — православная церковь не считает их таковыми.

Значительно более радикальным, чем иконоборчество, было павликианство — движение, охватившее по преимуществу восточные области Византийской империи со смешанным греко-армянским населением<sup>9</sup>. Павликианство зародилось на рубеже VII и VIII вв., но особенно массовый характер приобрело в IX столетии, когда на востоке империи сложилась даже независимая павликианская «республика» с центром Тефрике.

Некоторые особенности павликиан (по-своему толковавших послания апостола Павла) внешне роднят это движение с иконоборчеством. В действительности различие между тем и другим было гораздо существеннее, чем сходство. Иконоборчество являлось политическим и религиозным течением внутри господствующего класса, павликианство же выражало борьбу закрепощаемых крестьянских масс, отстаивавших свою свободу. Страх перед павликианством оказался одной из важных причин, содействовавших примирению иконоборцев и иконопочитателей.

Организация павликианской общины носила демократические черты. Священнослужители павликиан, так называемые синекдемы, ни одеждой, ни образом жизни не выделялись среди рядовых членов общины. Вожди павликиан (одного из них православные писатели называют ересиархом, другого — архонтом военных сил) были выборными. Ересиарха, который ведал делами культа, избирали синекдемы, военачальника-архонта — вся община. В соответствии со своим демократизмом павликиане отвергали иерархическую структуру христианской церкви, не признавая ни высшего духовенства, ни монашества. Павликиане требовали упрощения культа. Для них было неприемлемым почитание богородицы и креста; они отвергали иконы и основные христианские таинства — крещение и причастие. Павликиане отказывались видеть в Ветхом завете (также и в некоторых новозаветных произведениях) священную книгу и противопоставляли Ветхому завету Евангелия, усматривая в них документ, будто бы освящающий всеобщее равенство.

Учение павликиан опиралось в известной мере на манихейские традиции (недаром противники постоянно называли павликиан манихеями) и было в своей сущности дуалистичным. Павликиане различали «отца небесного», которому будет принадлежать власть в будущем, и Сатану, созданием которого является земной мир. В соответствии с этим павликиане расценивали материальную субстанцию как зло — в противоположность церковному оптимизму, воспринимавшему мир как совершенное божье творение.

Последовательно противопоставляя земное и небесное, павликиане не нуждались в том мистическом переходе от человеческого к божественному, который, как мы видели, лежал в основе церковного мировоззрения и нашел выражение как в православной христологии, так и в культе икон — чувственных символов сверхчувственного мира. Поэтому павликиане не нуждались в церкви как в особом учреждении; не нуждались они и в иконах или в изображениях креста. Иисуса Христа павликиане не поднимали до уровня божества (отсюда отказ от культа богородицы), но считали его праведником и смелым борцом, который после своей мужественной смерти стал «сыном божьим». Если церковь призывала к оправданию мира зла ради последующего «царства небесного», то павликианство звало к борьбе против созданного Сатаной зла во имя грядущей победы «отца небесного».

Павликианская «республика» была разгромлена в 872 г. Однако павликианство как гонимая секта сохранилось в Византии и дуализм павликиан оказал большое влияние на развитие еретических учений в соседних странах.

После победы иконопочитания все более и более интенсивно растет в Византии церковное и монастырское землевладение. Общая неустойчивость средневековой жизни, постоянные опасения

набега врагов, произвола чиновников и судей, внезапного дворцового переворота вызывали среди различных общественных группировок стремление обрести за монастырскими стенами иллюзию покоя. Одни постригались в монахи, передавая обители свои владения; другие совершали вклады в надежде в трудную минуту найти приют в облагодетельствованном монастыре. Но и сами монахи не оставались пассивными: они прикупали крестьянские надель, насилием и запугиванием принуждали крестьян совершать дарения, давали крестьянам денежные ссуды под залог их имущества и т. п. Монастыри приобретали не только земли, но и зависимых людей, которые должны были пасти монастырские стада, возделывать поля, ловить рыбу.

Однако процесс превращения византийских монастырей в феодальных земельных собственников оказался в Византии более замедленным, нежели за Западе. Размеры византийских монастырей и их угодий были сравнительно невелики; очень часто возникали здесь «крестьянские» монастырьки, основанные двумя-тремя земледельцами, продолжавшими и в монашеских рясах прежнюю крестьянскую жизнь. Источником монастырских доходов в не меньшей степени, чем недвижимость, были так называемые солемнии — пожалованные монастырям права на определенную долю государственных налогов, выдававшуюся непосредственно из казны. Число монастырских крестьян было строго ограниченным, и еще в XII столетии императорские чиновники проводили время от времени расследования, с тем чтобы вернуть казне монастырских присельников, «незаконно» появившихся на землях монастыря.

Не существовало в Византии и церковной десятины — всеобъемлющего налога в пользу церкви, утвердившегося на Западе. Долгое время в Византии вообще не было никаких регулярных приношений в пользу церкви. Только в конце X в. там был введен специальный церковный налог — каноникон, который взимали деньгами и натурой с каждой деревни пропорционально числу дворов.

Византийские монастыри не обладали судебным иммунитетом. Лишь в качестве особой привилегии они уплачивали налоги не податным сборщикам, а непосредственно в столичные учреждения, что избавляло их от необходимости принимать чиновников в своих владениях и от всевозможных злоупотреблений. Иногда они получали право быть подсудными только высшим судебным инстанциям. Но ни то, ни другое право не создавало судебно-административной независимости, столь характерной для средневековых монастырей Запада.

Византийская церковь отличалась от западной и в социальном отношении. Византийское духовенство не превратилось в такую замкнутую корпорацию, как западное. Оно не было столь резко отделено от мирян. Ярким выражением этого служило от-

сутствие принципа целибата (безбрачия клириков). Высшая церковная иерархия рекрутировалась в значительной степени из столичных чиновников, из преподавателей константинопольских высших школ. Занимать епископские посты могли здесь не только представители аристократических фамилий. К тому же и привилегии епископата не стали в Византии такими значительными, как на Западе.

Разумеется, церковь в Византии, как и на Западе, была учреждением, выражавшим интересы господствующего класса феодалов, хранителем идеологии феодального общества. Однако особенности социально-экономического развития Византийской империи отразились на специфике византийской церкви и привели к тому, что ее феодальная природа оказалась менее выраженной.

На восточной церкви сказались и особенности политического строя Византийской империи. В отличие от феодально-раздробленного Запада, Византия была централизованной монархией с сильным и разветвленным государственным аппаратом. Естественно, что воздействие этого аппарата на церковную организацию было более значительным, чем воздействие на церковь со стороны королевской власти в государствах Западной Европы. К тому же западная церковь могла опереться в своем противодействии королям на поддержку главы церковной иерархии — римского папы, который с VIII в. обладал политической независимостью, а к середине XI в. приобрел немалое политическое влияние.

Византийская церковь и императорская власть были связаны множеством прочных нитей. Дело не только в том, что императору были присвоены некоторые священнические права и, наоборот, высшие иерархи являлись непременными членами императорского совета. Более того, обе власти (императорская и патриаршая) взаимнодополняли друг друга и нередко функции их смешивались. Если император обладал решающим словом в выборе патриарха, то, начиная с IX в., патриарх приобретает право помазания на царство императоров; если императоры вмешивались в церковные дела и даже в богословские диспуты, то и патриархи бывали регентами, управлявшими политической жизнью государства.

Однако, коль скоро византийская церковь превращалась в крупную самостоятельную экономическую и политическую силу, она могла быть использована теми кругами феодалов, которые являлись сторонниками децентрализации. Как и на Западе, самодержавная политика императоров нередко наталкивалась на сопротивление церкви. Это бывало по большей части в тех случаях, когда константинопольскую церковь возглавляли идеологи провинциальной феодальной знати. Так, в IX в. патриархом Фотием при редактировании проекта новых законов — так называ-

емой «Эпанагоги» — был сформулирован принцип равенства властей, разделения функций между императором и патриархом. Он учил, что политическая власть не является божественным учреждением и нуждается в подкреплении со стороны власти духовной, т. е. власти патриарха. Однако практических результатов учение Фотия не имело. «Эпанагога» так и осталась проектом, а сам Фотий был низложен и сослан.

Процесс феодализации церкви неминуемо приводил к тому, что земные интересы становились центральными в ее деятельности, нанося известный ущерб ее идеологической функции. Это вызывало беспокойство в самом господствующем классе Византийской империи. Уже во второй половине X в. предпринимались попытки ограничить рост монастырского землевладения. Монастырям — крупным собственникам император Никифор Фока противопоставлял нищих монахов-отшельников, расселявшихся на горе Афон. Однако по иронии судьбы уже через столетие афонские монахи стали превращаться в богатейших землевладельцев и скотовладельцев, подчинивших себе значительные территории в Македонии.

Выступая против монастырских богатств, идеологи господствующего класса стремились к подчинению монастырей императорской власти. Именно с этих позиций солунский архиепископ Евстафий выдвинул в конце XII в. программу реформы монашества. Он требовал, во-первых, чтобы монашеская жизнь была пронизана нестяжательством, и, во-вторых, чтобы монашество подчинялось светским властям. Евстафий утверждал, что установление светской власти над монастырем будет благодеянием для самих монахов, ибо посланный императором управитель освободит их от мирских забот, в которых они погрязли.

Гораздо более последовательной была критика обмирщения церкви со стороны еретиков, выражавших ненависть народных масс к феодальным порядкам. Снова возрождается павликианство. На рубеже XI—XII вв. в Византии широко распространяется богомильская ересь, возникшая в соседней Болгарии в X столетии<sup>10</sup>.

В основе богомильства, как и в основе манихейства и павликианства, лежало дуалистическое представление о борьбе добра и зла, пронизывающей вселенную. Эта борьба в богомильской мифологии принимала форму столкновения сыновей божьих, Сатаны и Иисуса Христа: сперва Сатана одерживает верх, добиваясь распятия Иисуса, затем Иисус, воскреснув, низвергает Сатану в ад, после чего Сатана ускользает из заточения, возвращается на землю и снова начинает господствовать над людьми. Но власть Сатаны богомилы не считали вечной; они предрекали новое пришествие Иисуса и его торжество над Сатаной.

В соответствии со своими космогоническими представлениями богомилы не могли принять ни догматы, ни обряды право-

славной церкви. Они отвергали Ветхий завет, почитание храмов, важнейшие таинства — крещение и причастие. Они возмущались культом креста, считая его сатанинским орудием, с помощью которого был убит «спаситель человечества». Они порицали почитание икон и культ богородицы. Особенно резко нападали богомилы на церковную иерархию, на недостойное поведение высшего духовенства и монашества.

В социальной программе богомилов вполне отчетливо выражались антифеодалные требования. Богомилы прославляли бедность и аскетизм, осуждали богатство, призывали захватывать имущество церкви и монастырей. Они учили, что крестьяне не должны работать на феодалов, что следует уклоняться от государственных повинностей.

По приказу императора Алексея I Комнина начались гонения на богомилов и павликиан. Около 1110 г. был арестован, предан суду и приговорен к сожжению вождь богомилов Василий. Вслед за тем были брошены в тюрьмы 12 ближайших его учеников и многие другие его единомышленники.

Перед лицом народных движений, особенно охвативших балканских славян, византийская церковь в тесном союзе с императорской властью вступала на путь массовых казней, всевозможных расправ с инакомыслящими.

Расширяя свое могущество внутри империи, подавляя сопротивление инакомыслящих, византийская церковь вместе с тем стремилась распространить свое влияние на соседние области, а константинопольские императоры поддерживали ее экспансионистские устремления. При этом особенно большое внимание было обращено на Балканы.

Византийские миссии осуществляли тонкую и гибкую политику и, в частности, — в отличие от западного духовенства — не протестовали против введения богослужения на родном языке. Так, Кирилл (Константин) и Мефодий, используя греческий алфавит и, возможно, славянские традиционные значки («черты и резы»), создали новую азбуку, приспособленную для славянского языка, и перевели ряд богослужебных книг, положив начало распространению славянской письменности<sup>11</sup>.

Начиная с середины IX в. противоречия между римской и константинопольской церквями резко обостряются и приводят к их разделению, к так называемой схизме, одной из важнейших причин которой были политические противоречия Византии и Запада, в частности территориальные споры<sup>12</sup>. Папство претендовало на церковную супрематию (верховенство) над византийскими провинциями в Сицилии и Южной Италии; кроме того, возникали острые споры из-за господства над новой паствой юго-востока Европы (Болгария, Моравия), преимущественно славянской, среди которой в IX в. успешно распространялось христианство.



Помимо политических противоречий, разделению церковью способствовали серьезные идейные и организационные различия, постепенно сложившиеся между восточной и западной церквями. Западная церковь представляла собой значительно более обособленную корпорацию, чем восточная. Меньшая развитость церковной иерархии, отсутствие celibата (безбрачия), различий между мирянами и клириками в формах причащения (на Западе только клирики причащались и вином и хлебом — миряне же одним только хлебом) — все это служило выражением известной демократичности византийской церкви, показателем относительно меньшего проникновения в нее феодальных норм. На Западе господствовал разработанный еще Августином принцип, что вне церкви нет «спасения», что только духовенство как корпорация с помощью магических действий — таинств способна обеспечить верующим доступ в царство небесное. На Востоке же были широко распространены представления, по которым отдельный человек, благодаря личной добродетели и раскаянию, может удостоиться божественной милости и при жизни достичь «обоже-ния», т. е. слияния с божеством.

Внешне в центре церковной полемики находились принятое на западе дополнение к символу веры о том, что святой дух исходит не только от бога-отца, но «и от сына» (по-латыни — *filioque*), а также расхождение в способе приготовления «тела христового» для совершения причащения: следует ли для этого употреблять квасной хлеб, как это делалось в Византии, или опресноки, согласно новой (с VIII в.) практике западной церкви.

Разделение церковью произошло не сразу. Впервые открытый раскол имел место при папе Николае I и константинопольском патриархе Фотии. На Константинопольском соборе 867 г. учение об исхождении святого духа «и от сына» было объявлено еретическим. В свою очередь папа обвинял византийское духовенство в отказе от принципа celibата, в принижении роли епископов и в иных прегрешениях. Но схизма IX в. оказалась временной. Политические обстоятельства содействовали тогда сближению Рима и Константинополя. Во-первых, преемники Николая I уже не вели столь самостоятельной политики и скоро сделались послушными марионетками в руках римской знати; во-вторых, арабская угроза (арабы захватили в это время часть Южной Италии) заставляла римских пап искать защиты у византийского императора. Вскоре после смерти Фотия единство церковью было восстановлено.

Отношения обострились вновь в середине XI в., когда папство снова усилилось. 16 июля 1054 г. папский посол кардинал Гумберт возложил на престол храма Софии в Константинополе грамоту, отлучавшую от церкви патриарха Михаила Кирулярия. В ответ на это Константинопольский собор предал анафеме римского папу.

Но и раскол 1054 г. не был окончательным. В XII в. отношения обеих церквей опять улучшились. Богословская полемика, довольно оживленная в это время, не препятствовала поддержанию политического союза, который диктовался общностью интересов Византии и папства в борьбе против Германской империи. Только завоевание Константинополя крестоносцами в 1204 г. и своекорыстная политика западного духовенства в завоеванных областях привели к окончательной схизме.

Итак, в результате политической и идейной борьбы в IX—XII вв. единая христианская церковь раскололась. Западная ее ветвь получила название «вселенской» (католической), византийская — «православной» (ортодоксальной), тогда как прежде оба эти эпитета прилагались к официальной церкви в противоположность многообразным сектам и ересям. Восточные патриархи (александрийский, антиохийский, иерусалимский) присоединились к константинопольской православной церкви.

В XIII—XV вв. не раз делались попытки объединения церквей (особенную известность получила Флорентийская уния 1439 г.), но они не встретили поддержки в Византии, России и других странах, особенно у монашества, не желавшего поступиться своими привилегиями.

Раскол церквей имел далеко идущие последствия не только церковного, но и политического характера. Он создавал возможность для раздувания на Западе вражды к «схизматикам» — грекам, а после завоевания Византийской империи турками в 1453 г. служил препятствием для экономического и культурного общения Западной и Восточной Европы.

## РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН. ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

---

На огромном пространстве к северу от Черного моря в I тысячелетии н. э. жили различные племена восточных славян. Веками складывалась их материальная и духовная культура, имевшая, наряду с местными племенными особенностями, общие черты. В Среднем Поднепровье уже в III тысячелетии до н. э. существовало развитое земледелие, и эта давняя традиция земледельческой культуры стала прочной основой хозяйственной жизни многих восточнославянских племен. С отдаленных времен население Восточноевропейской равнины занималось также скотоводством. Немалую роль в жизни славянских племен, особенно живших в лесостепи и в лесах к северу от Среднего Поднепровья, играли охота, рыбная ловля, собирание дикого меда (бортничество).

До конца I тысячелетия н. э. у древлян, кривичей, вятичей и других восточных славян, ведших примитивное подсечно-земледельческое хозяйство, сохранялись патриархальные отношения. У более развитых племен, например у полян, обитавших вблизи большой днепровской торговой магистрали, преобладали территориальные объединения сельских общин («верви»). Выделялась племенная знать, богатевшая на торговле, владевшая рабами. Возникали княжества. Этот переходный общественный строй отразился в верованиях славянских племен.

Одна из древнейших форм верований восточных славян была связана с погребальными обычаями. Раскопки большого количества погребений VI—X вв. показывают, что ритуал захоронения был очень разнообразным и неодинаковым у разных племен и социальных слоев. Под большими насыпанными курганами хоронили племенную знать и дружинников, тела которых при этом обычно сжигались; с прахом умершего зарывали его оружие, ценные вещи, иногда убивали рабов. Арабский путешественник X в. Ибн-Фадлан описал виденный им на Волге обряд погребения «знатного русса»: на погребальном костре был сожжен умерший,

положенный в дорогих одеждах в ладью; с ним сожгли одну из его жен или наложниц. Простых людей хоронили в рядовых курганах со скудным набором вещей. Судя по этому погребальному ритуалу, славяне верили в посмертное существование души. Как представляли себе ее судьбу — трудно сказать. Но от той эпохи сохранилось слово «рай» (известное во всех славянских языках), означавшее вначале «прекрасный сад»; впрочем, не для всех он предназначался. Слово «пекло», означающее буквально «жар», «огонь», в дохристианскую эпоху прилагалось к подземному миру, где горят души злых.

Древних славян, видимо, интересовал не сам по себе вопрос о судьбе душ в загробном мире, а их отношение к живым. И в этом смысле умершие резко делились на две категории. С одной стороны были «чистые» покойники, умершие как бы естественной смертью, от старости или от болезни; с другой — «нечистые», погибшие насильственной или преждевременной смертью: утопленники, самоубийцы, убитые, умершие от пьянства, а также колдуны. К этой же категории впоследствии, под влиянием христианства, были отнесены и дети, умершие некрещеными.

«Чистые» покойники, называвшиеся также «родителями» (независимо от возраста и пола), были предметом религиозного почитания. Это был некогда родовой, а впоследствии семейный культ предков. Очевидно, именно этот культ имели в виду церковные писатели, обличая «двоеверцев», которые хотя и крестились, но продолжали молиться «Роду и рожаницам».

Обычай почитания «родителей» сохранился у восточных славян до новейшего времени. В особенно архаичном виде удержался он у белорусских крестьян, которые еще недавно справляли несколько раз в году праздник «дзядов» (т. е. дедов, предков). К этому празднику готовились очень тщательно, мыли и чистили хату, мылись сами, готовили обильное угощение; приглашали самих дзядов прийти и принять участие в трапезе. У русских крестьян есть обычай поминать родителей в «родительскую субботу» — в начале весны (перед масленицей) и в начале лета (перед троицей). У южных славян такой же обычай поминания умерших называется «задушницей». Несомненно, что на «родителей» прежде смотрели как на покровителей семьи и молились им.

Следы семейно-родового культа сохранились до наших дней в народных верованиях русских и белорусов (у украинцев слабее) в образе «домовых». Домовой (доможил, дедушка, хозяин, соседко и пр.) считался невидимым покровителем семьи; он живет где-нибудь под печкой или за печкой, в подполье, на чердаке и т. п.; его представляли себе в человеческом образе, иногда в образе умершего или даже живого главы семьи; он печется о благополучии семьи и хозяйства, но только если хозяева сами трудолюбивы, бережливы, соблюдают обычаи и оказывают уважение своему незримо покровителю. Если же его рассердить или если

хозяева сами ленивы, нерадивы,— домовый не даст им покоя, будет пугать по ночам, мучить скот, особенно лошадей, доведет до разорения. Мифологический образ домового — суеверное олицетворение семейного благополучия.

К этому же семейно-родовому культу относилось и почитание огня. Намеки на него есть в церковных текстах, в которых говорится о молениях «огневи под овином», где сушили огнем хлеб, и о том, что огонь называли «Сварожичем».

Наконец, слабый след древнего культа предков сохранился до сих пор в языке: это слово «чур», которое известно теперь в смысле детского или шутливового восклицания «чур меня!», «чур не игра!» и т. п. — нечто вроде заклинания, словесного оберега. У украинцев, как и у поляков, выражение «цур тобі!» сохранило тоже смысл заклинания. Вероятно, раньше Чур мыслился как некий хранитель родовых рубежей, родовой земли (отсюда и выражение «чересчур» — слишком). А что это, может быть, был образ именно предка, видно из слова «пращур» (прапредок).

Совсем другим было отношение к «нечистым» покойникам. Их не почитали, но очень боялись. В древних текстах сохранилось два названия, видимо, относившихся именно к таким умершим: «навьи» и «упыри».

О навьях упоминается в Начальной летописи: под 1092 годом там помещен рассказ о каком-то «предивном чуде», случившемся в Полоцке.

Некие невидимые существа «рыскали» по улицам, сначала по ночам, а потом и днем, «и не бе их видети самех, но конь их видети копыта», и они «уязвляли» жителей Полоцка, которые от того умирали; летописец называет этих невидимых убийц «бесами», но народ думал, «яко навье бьют Полочаны» (мертвецы убивают полочан).

Слово «навье» сохранилось в славянских языках и теперь: у болгар «навии» — это души некрещеных детей; видимо, таково же украинское поверье о «навках» или «мавках».

Другое название — «упырь» — видимо, тоже относилось к покойникам, которых боялись. В Начальной летописи говорится, что славяне, прежде чем чтить Перуна, «клали требу упирем и берегиням» (женским божествам).

Вера в упырей сохранялась у славянских народов до недавнего времени. Упырь — это нечистый мертвец, выходящий по ночам из могилы, чтобы вредить живым людям. Вообще же само слово «упырь» не совсем ясного происхождения. Представления об упырях сохранились и в новейшее время в верованиях украинцев и белорусов (в великорусских упырю соответствует «еретник», «еретик»).

Народные поверья (видимо, очень древние) приписывали «нечистому» мертвецу способность вызывать засуху. Для ее предотвращения иногда откапывали труп «упыря», обливали его во-

дой или бросали в болото. Применялись и другие, еще более дикие способы «обезвреживания» упырей.

Бессилие человека перед силами природы — один из древнейших и устойчивых корней религии. Как и у других народов, знахарство у славян было связано с народной медициной, но пропитано религиозно-магическими представлениями и действиями. Сведения о подобных обрядах и верованиях в древних текстах весьма скудны. Упоминается употребление каких-то «наузов», т. е. лечебных амулетов или ладанок; применение их сочеталось с представлениями о духах, вызывающих болезни.

Олицетворение болезней в виде «немогного беса», «трясовиц», «лихорадок» или под иными именами сохранялось в народных верованиях вплоть до недавнего времени. В русских «заговорах», хорошо изученных этнографами и фольклористами, нередко перечисляются имена «лихорадок» или «трясовиц», которые под влиянием христианства стали называться зачастую «дочерями» или «послушницами» царя Ирода. Образы духов, олицетворявших болезни, принадлежат к числу самых устойчивых суеверных представлений. Они известны у всех народов.

Наличие у славян земледельческих обрядов отмечает составитель Начальной летописи, обличая (под 1068 годом) своих земляков в языческих обычаях: по его словам, дьявол соблазняет людей «трубами и скоморохи, гуслями и русальи: видим бо игрища утолочена и людии много множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленного дела». Судя по упоминанию «русалий», это были русальные обряды, которые до сих пор известны у болгар и македонцев как весенне-летние праздники, связанные с магическим вызыванием плодородия.

Из названия праздника или обряда родился олицетворенный образ «русалки» — туманный, очень сложный и фантастический, известный по литературе только с XVIII в. (упоминание у В. Н. Татищева). Русалка — не то водяная, не то лесная или полевая дева, как-то связанная, по поверьям, с урожаем полей. «Где они бегали и резвились, — говорится о русалках в русских поверьях, — там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее».

Сохранившиеся до недавнего времени пережитки древних обычаев позволяют думать, что уже в древности религиозно-магические аграрные обряды и верования были приурочены к важнейшим моментам сельскохозяйственного года: к зимнему солнцевороту (святочно-новогодний цикл), к началу весны (масленица), к пахоте и севу, к началу лета (троица, семик, Иванов день), к уборке урожая.

Другие стороны хозяйственной деятельности древних славян тоже находили отражение в религии. С женскими работами — особенно с прядением и ткачеством — был связан образ богини Мокоши. Это женское божество было, видимо, одним из главных

предметов почитания. О Мокоши имеется очень много упоминаний и в летописи и в церковных поучениях. Культ Мокоши оказался одним из самых устойчивых в народе. Из церковных текстов XVI в. видно, что священник должен был спрашивать исповедующихся женщин: «не ходила ли еси к Мокоше?» Мало того, до 20-годов XX в. в некоторых северных местностях сохранялось поверье, что «Мокоша великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин». Если пряжи дремлют, а веретено их вертит, то говорили, что за них «пряла Мокошь». Если линяли неостриженные овцы, то считалось, что «Мокошь стрижет овец»<sup>1</sup>.

Культ Мокоши был преимущественно женским культом. А в том факте, что изображение Мокоши было вместе с изображениями главных богов воздвигнуто князем Владимиром в 980 г. на видном месте в Киеве, сказалось, может быть, наличие сильных еще матриархальных пережитков на Руси того времени. В этой связи надо подчеркнуть наличие и целого ряда других женских религиозно-мифологических персонажей как предметов почитания у древних славян: таковы, хотя и не совсем для нас ясные, рожаницы, вилы, берегини и пр.

У древнейших славян не было общих богов, потому что славяне жили отдельными независимыми племенами, не подчиняясь никакой единой власти, не вступая в прочные союзы. Поэтому не удивительно, что источники называют у западных славян одни имена богов, вероятно, в большинстве племенных (Радагаст, Святовит, Яровит, Ругевит, Триглав), у южных — другие (Дажьбог). Быть может, лишь образ бога грома и молнии Перуна (или по крайней мере это имя) был известен большинству славянских племен. В церковных поучениях имя Перуна упоминается рядом с другими именами богов без всяких пояснений. Интересно, впрочем, что авторы поучений считали Перуна более поздним предметом почитания, чем Род, рожаницы и пр.: «И ти начаша требы класти роду и рожаницам преже Перуна, бога их; а преже того клали требы упирем и берегыням». В летописи Перун фигурирует прежде всего в качестве княжеского и дружинного бога: его именем клялись русские дружинники, заключавшие торговые договоры с греками при князьях Олеге, Игоре, Святославе. Культ Перуна был не только княжеским, государственным: Перун пользовался большим почитанием и среди народа. Ведь для земледельца гроза — это и дождь, приносящий урожай, и опасность пожара от молнии, и град, губящий тот же урожай. Еще Прокопий Кесарийский в VI в. писал, что славяне почитают верховного бога, «творца молний», и приносят ему в жертву быков. С принятием христианства Перун исчез, но появились новые божества с его функциями.

Широко известен был у славян и бог Волос (Велес). В летописях и поучениях, обычно рядом с Перуном, имя его сопровождается определением — «Волос, скотий бог». Естественно видеть

в нем бога — покровителя домашнего скота. Но так как слово «скот» в то время имело и другое значение — богатство, имущество, деньги, то Волосу могли поклоняться торговцы и дружинники, искатели военной добычи. Недаром дружинники Олега, а позже Святослава клялись перед греками не только Перуном, но и «Волосом, скотым богом». В христианскую эпоху Волоса заменил святой Власий, взявший на себя его функции: «власьев день — коровий праздник» (11 февраля ст. ст.), «у Власия и борода в масле». Замена Волоса Власием произошла, вероятно, по простому созвучию имен, но Власия не могли бы наделить «скотоводческими» функциями, не принадлежи они раньше Волосу.

В числе других божеств восточнославянского пантеона упоминаются Хорс, Дажьбог, Стрибог. Хорса обычно считают солнечным богом, Дажьбога — тоже; Стрибога — олицетворением ветра («ветры — Стрибожи внуки», — говорится в «Слове о полку Игореве»).

В старой научной и популярной литературе упоминаются и другие имена якобы древнеславянских божеств, которым приписываются чаще всего функции божеств плодородия, солнца, весны, любви: это Ярило, Купала, Лель, Лад, Авсень и др., а также Коледа — будто бы божество зимы. Но более серьезное критическое изучение источников заставляет современных историков и этнографов с большим сомнением отнестись к этим именам. Они не засвидетельствованы ни в одном древнем памятнике. Этимология же многих из них ясна: Купала — это олицетворение летнего праздника солнцестояния, приуроченного к церковному дню Иоанна Крестителя (крестить — купать); Лель — из игрового хороводного припева («люли-лель»); Лад значит «возлюбленный» или «супруг»; Ярило — от древнеславянского «яр» — весна (отсюда «яровой хлеб»); Коледа — олицетворение зимнего праздника и обряда «колядования».

Вообще само представление о боге у древних славян связывалось прежде всего с жизненной удачей, счастьем, везением. Слово «бог» — общее всем славянским языкам — означает именно удачу, счастье. Отсюда и прилагательное «богатый», т. е. имеющий бога, счастье. Слово «бес» и «черт» — тоже общеславянские; ими обозначались грозные или злые божества.

Существовали ли у славян мифы — рассказы о богах? До нас не дошел ни один из них, и многие исследователи предполагали, что их не было, и на этом основании считали древнеславянскую религию вообще «жалкой» и «убогой» в сравнении с религиями других народов. Однако данные этнографии показывают, что решительно у всех народов, где исследователи давали себе труд серьезно изучить верования, они везде наталкивались на мифы о богах, духах, героях. Древнеславянские мифы никем не были записаны, потому что на Русь письменность пришла, по крайней мере в развитой форме, вместе с христианством, которое сразу



же начало истреблять местные верования. Церковным писателям не могло и в голову прийти записывать рассказы о языческих богах. Но мифы были: в церковных поучениях упоминаются не раз какие-то «кошюны» — и словом этим переводится, видимо, греческое слово «миф». Эти «кошюны» и были, как можно думать, повествованиями о богах.

Обряды семейно-родового культа у славян совершались по-домашнему и руководили ими, как и у всех народов, глава семьи или родовые старейшины. Но общинные и племенные культы отправлялись публично в особых культовых сооружениях и святилищах. В древних текстах имеется ряд упоминаний о «храмах идольских», «капищах», «требищах», которые были разрушены проповедниками христианства.

Богам приносили жертвы, «клали требы» — кур или быков. Имели место и варварские человеческие жертвы. В «Повести временных лет» рассказывается о том, как киевляне приводили к поставленным на холме изображениям богов «сыны своя и дъшери и жряху (приносили в жертву.— С. Т.) бесом». В другом рассказе говорится, что после успешного похода князя Владимира на ятвягов «старци и боляре» решили (видимо, по старинному обычаю) принести человеческую жертву богам и наметили ее по жребию.

Большую роль в религиозном культе играли волхвы, авторитет которых среди народа и дружинной аристократии был велик. Известно летописное предание о том, как волхв предсказал князю Олегу смерть от собственного коня. Впоследствии волхвы отстаивали старую веру и яростно сопротивлялись замене ее христианством.

Некоторое участие в религиозном культе принимали и женщины. В летописи о них не говорится, но церковные проповеди, а позже и судебные документы многократно и настойчиво, вплоть до XVII в., упоминают о «бабах богомерзких».

Отдаленными потомками волхвов и «баб богомерзких» были, несомненно, колдуны и колдуньи, а у украинцев и белорусов — ведьмаки и ведьмы, сообщениями о которых полна этнографическая и художественная литература. Им приписывалась способность сноситься с нечистой силой — бесами, чертями, которые также были потомками древних славянских богов.

Можно считать, что древняя восточнославянская религия выросла на почве общинно-родового и патриархально-семейного строя и соответствовала этому уровню социального развития. Но по мере разложения этого строя, в связи с классовым расслоением и появлением первых государственных объединений — княжеств старая религия переставала удовлетворять новым условиям.

Упрочение княжеской власти, особенно после объединения Руси, повело к централизации религии. Уже князь Владимир

попытался превратить родо-племенной культ в государственный. Но этот культ был плохим средством укрепления княжеской власти, а вся его организация, находившаяся в руках волхвов и «богомерзких баб», была не пригодна для торжественного культа Киевского государства. Для этой цели было использовано христианство, давно уже ставшее государственной религией в Византии и других странах.

Христианство, распространявшееся на Руси насильственными мерами, не уничтожило древних верований, но видоизменило их. Как и в Западной Европе, главные божества слились с образами христианских «святых», а другие попали в разряд «нечистой силы».

Что же касается древних обрядов и праздников, связанных преимущественно с сельским хозяйством, с заботой об урожае, то церковь узаконила их и постаралась приурочить к торжественным дням православного календаря: рождеству, пасхе, троице, дню Иоанна Крестителя (Иван Купала) и пр. Самыми устойчивыми из образов народной религиозной фантазии оказались образы так называемой низшей мифологии: мелкие духи природы (водяной, леший, полудница), домашние духи (домовой, ови́нник, гуменник, банник), духи болезней (трясовицы, лихорадки). Они были ближе суеверному крестьянину, так как выросли из забот и нужд его повседневной жизни. Христианство так и не могло их вытеснить.

\* \* \* \* \*

Развитие \* производительных сил восточных славян в VIII—IX вв. медленно, но неуклонно подтачивало старые отношения первобытнообщинного строя. Возникло имущественное неравенство, зарождалась частная собственность, и вместе с этим углублялись трещины, разделявшие общество на различные по своему положению группы. Все более обособливалась общественная верхушка — родо-племенная знать, постепенно узурпировавшая права, которые раньше принадлежали всей племенной организации. Стремление к обогащению, охватившее знать, вызывало частые войны с целью приобретения богатств и пленных. Захваченные в войнах пленные становились рабами; возникло первое деление на эксплуататоров и эксплуатируемых. Правда, у восточных славян, как и у многих других народов, не сложился рабовладельческий способ производства. Однако рабов у знати было много. Рабы («челядь») были одним из главных предметов торговли с Византией.

С другой стороны, участвовавшие войны приводили к массовому разорению земледельческого населения, что ставило его

---

\* Текст до конца главы написан А. М. Сахаровым.

в зависимость от знати. Общество все более раскалывалось на богатых и бедных, на господ и зависимых; шел процесс формирования общественных классов. Достигшая большой силы племенная знать начинала постепенно обращаться к эксплуатации труда попадавших к ней в подчинение смердов-крестьян. В условиях восточнославянского общества такая форма эксплуатации оказывалась наиболее эффективной. Образование классового общества у восточных славян пошло, как и у многих других народов, по пути формирования феодальных отношений.

К IX в. образование классов зашло так далеко, что возникла объективная необходимость создания новых форм общественной организации, которые отвечали бы потребностям укрепления власти знати над массой населения и содействовали дальнейшему развитию формирующегося господствующего класса. Во второй половине IX в. возникло государство с центром в Киеве; в X в. власть киевских князей распространилась на огромную территорию, занятую восточными славянами и соседними с ними народами.

Развивавшийся господствующий класс нуждался в идеологических и политических средствах для укрепления новых порядков. Наиболее важной в этом отношении была потребность в новой религии. Древние культы восточных славян не годились для закрепления отношений господства и подчинения. Не соответствовали они и идее единства страны, так как в большинстве имели местное распространение. Для укрепления Киевского государства нужна была единая религия, которая обожествляла бы не столько и не только силы природы, но прежде всего новый общественный строй с его частной собственностью, с делением на богатых и бедных, на господ и эксплуатируемых. Потребность в новой религии — такой, какая уже утвердилась в крупных соседних государствах, вызывалась также необходимостью вступления Руси в более тесное политическое и культурное общение с другими странами и усиления ее международного авторитета и положения.

Вопрос о новой религии возникал, таким образом, под воздействием совершенно реальных обстоятельств исторического развития Киевского государства. Такими же конкретными условиями определялось и то, какую именно религию должны были принять киевские князья.

Киевская Русь имела оживленные связи со многими странами. В Киеве были хорошо осведомлены о характере господствовавших в них религий. Так, сведения об иудаизме могли проникать из Хазарского каганата, где эта религия была государственной; Русь была связана со странами Закавказья, находившимися под владычеством Арабского халифата с его религией исламом; из стран Востока приходили купцы-мусульмане. Но и иудаизм и ислам были распространены в культурно-исторических

обществах, весьма отличавшихся от Киевской Руси; культы этих религий носили особый отпечаток, ограничивавший пределы их распространения. Вместе с тем международное положение Руси требовало укрепления связей прежде всего с европейскими странами, в большинстве которых утвердилось тогда христианство. К тому же христианство ко второй половине IX в. имело уже приверженцев и на Руси. О славянах-христианах упоминал в 40-х годах IX в. Ибн Хордадбех, а византийский патриарх Фотий в своем послании 867 г. утверждал, что «так называемые русские... приняли пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды»<sup>2</sup>.

Следует иметь в виду, что не только восточнославянская знать искала новую религию, но и христианская церковь активно стремилась расширить сферу своего влияния на востоке Европы, преследуя как политические, так и материальные цели. Попытки насаждения христианства на Руси предпринимались со стороны как византийской, так и римской церковной организации. Этому способствовали постоянные уже в IX в. сношения Руси со странами «латинского» Запада и «православного» Востока. Мимо Новгорода и Киева, по торговому пути «из варяг в греки», двигались торговые караваны. Таким образом, христианство проникало на Русь и с севера Европы, где утверждалось влияние римской церкви, и главным образом с юга, где господствовало византийское православие.

Римский папа Николай I в своем послании византийскому императору Михаилу III в 865 г. проявил интерес к распространению христианства на Руси<sup>3</sup>. Примерно к этому же времени должна относиться и посылка туда епископа из Византии, о которой упоминает константинопольский патриарх Фотий в послании 867 г. В том же году византийским патриархом сделан ставленник римского папы Игнатий, который направил на Русь какого-то архиепископа или митрополита, о чем свидетельствуют источники X в.<sup>4</sup> Возможно, что этим митрополитом был болгарин Михаил, крестивший киевского князя Аскольда. Каждое из этих сведений не может быть точно проверено. Во всяком случае в 879 г. в Приазовье была епархия, числившаяся в списках Константинопольской патриархии. Несколько позднее, в византийском церковном уставе конца IX — начала X в., Русь была упомянута как 61-я по счету митрополия константинопольского патриарха. Однако этот факт не может свидетельствовать о широком распространении христианства на Руси. Византийские иерархи направляли на Русь своих ставленников с целью охватить своим влиянием в первую очередь местную знать. Были христиане и среди варягов-дружинников, пришедших на Русь с севера Европы.

На протяжении X в. христианство все более проникало в среду восточнославянской знати. Правда, закрепилось оно не сразу.

Так, христианина Аскольда сменил варяг-язычник Олег, в договоре которого с греками в 912 г. нет никаких упоминаний о христианах. Но при преемнике Олега, князе Игоре, в договоре уже прямо говорится о христианах на Руси, «елико их крещение прияли суть». По-видимому, к середине X в. процесс христианизации захватил уже заметную часть князей, бояр и дружинников, многие из которых были одновременно и купцами. В 945 г. в Киеве была какая-то церковь св. Ильи, где должны были присягать на верность заключенному с Византией договору христиане, тогда как другие клялись на холме, где стоял Перун.

Важно подчеркнуть, что проникновение христианства в древнерусское общество шло через верхние его слои. И это вполне закономерно, — не потому, что общественные верхи были, как это объясняет клерикальная историография, более «просвещенными», а потому, что христианская идеология соответствовала прежде всего их интересам, что подтверждается принятием христианства княгиней Ольгой в середине X в. Как известно, княжение Ольги началось в условиях восстания древлян против власти киевских князей, против разорительных сборов дани ими и их дружиной. Ольга жестоко подавила это восстание, но дело было, видимо, не в одних древлянах, поскольку ей пришлось объехать всю подвластную страну и установить там оброки и погосты. Наряду с этим она устраивала и собственное хозяйство: у нее уже было село Воляжичи, но она основала новые «становища» и «ловища», типичные для процесса феодализации общественных отношений. В этих условиях ее крайне интересовала проблема новой религии, посредством которой можно было удержать в повиновении подвластное население, не допустить восстановления местной племенной власти. Укрепление господства киевской знати зависело также и от сношений с Византией, куда нужно было сбывать дань (меха, шкуры, мед, воск) и захваченных рабов — пленных.

Не случайно княгиня Ольга в 957 г. с огромной свитой отправилась в Византию, где была удостоена торжественного и пышного приема. Стремясь укрепить отношения с Византией, Ольга совершила важный шаг — приняла христианство. Но поездка Ольги не дала ожидаемых результатов; византийские правители были неуступчивы по отношению к ее требованиям относительно развития торговли. Неудовлетворенная исходом переговоров, Ольга в 959 г. отправила послов на Запад, к германскому императору Оттону I.

Это было время, когда стал развиваться пресловутый «Дранг нах остен» немецких феодальных завоевателей. Вместе с мечом немецкие рыцари несли в славянские земли католический крест. В Магдебурге была учреждена специальная епископия, которая должна была стать очагом распространения католицизма на востоке Европы. Посольство Ольги было использовано немецкими

феодалами и западной церковью для проникновения на Русь. С послами беседовал бенедиктинский монах Альберт, сам отправившийся в 960 г. на Русь. Но попытка оказалась неудачной — в Киеве, видимо, быстро распознали всю опасность притязаний католического посланца, и менее чем через год Альберт был вынужден уехать<sup>5</sup>.

В конце X в. наступил решающий этап христианизации Руси. Посольства следовали одно за другим и в Византию и на Запад; часто являлись послы из Византии и Рима на Русь. Активность папской курии на Руси усиливалась вследствие того, что в конце X в. полабским славянам удалось одержать победу над немцами и изгнать их из своих земель. Потребность в удержании позиций на Востоке была чрезвычайно важной для западной церкви, которой вскоре удалось утвердиться на польских землях.

Во главе Киевского государства с 980 г. стал князь Владимир Святославич, которому и предстояло решить вопрос о новой религии. Несомненно, что окончательное решение было принято им и киевской знатью не сразу; уверенность в безусловном «превосходстве» восточного православия над католической религией выработалась на основе глубокого политического расчета. У Владимира Святославича была даже вначале мысль бойтись реформой существующих восточнославянских культов. На холме, около своего дворца, Владимир устроил нечто вроде объединенного пантеона богов. Об этом повествует летопись под 980 годом: «И нача княжити Володимер в Киеве един, и постави кумиры на холму, вне двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь, и жряху им, наричюще я [их] богы»<sup>6</sup>. Тем самым Владимир пытался сконструировать иерархию богов во главе с Перуном.

Очень скоро, однако, стала ясна несостоятельность этой попытки: система почитания старых богов во главе с Перуном не отвечала ни классовым потребностям феодализирующейся знати, ни укреплению международного положения Киевского государства. Владимиру и его боярам пришлось задуматься над поисками другой религии.

В знаменитом древнерусском летописном своде — «Повести временных лет», возникшей в начале XII в. приведен рассказ о принятии христианства. «Повесть временных лет», произведение, выдающееся в средневековой общественной мысли, является не только историческим повествованием, но и своеобразным манифестом христианства, оружием в борьбе за его окончательное утверждение и за уничтожение языческих верований. Поэтому рассказ о принятии христианства оказался главным в сюжете «Повести временных лет» наряду с историей княжеской власти в Киеве. Но благодаря крайней тенденциозности этот рассказ мало что может дать для выяснения действительных обстоя-

тельств принятия христианства в древней Руси. До предела идеализируя христианство в его греко-православной форме, летопись объясняет принятие его Владимиром исключительно духовными соображениями. В летописи содержится эпизод об «испытании вер» Владимиром, заполненный наивными подробностями. Рассказывается, например, о том, что при знакомстве с мусульманской верой (исламом) Владимиру понравилось разрешенное Кораном многоженство, но зато никак не нравилось ему запрещение пить вино: «Руси есть веселие пшти, без того не можем жити»,— сказал будто бы Владимир мусульманским посланцам. Однако многие ученые высказали сомнение в достоверности самого факта выбора веры, по крайней мере в том виде, в каком он изображен в «Повести временных лет». Киевские князья, и в первую очередь канонизированный церковью Владимир Святославич, отнюдь не так бесповоротно связывали свои убеждения с православием, как это изображалось в клерикально-литературной традиции, а если и связывали, то не потому, что признавали православие некоей высшей религией, а потому, что православие более соответствовало вполне реальным земным отношениям. Византийская система, построенная на зависимости церкви от светской власти, была более привлекательна для киевских князей, которые могли не опасаться особенно сильной конкуренции с ее стороны.

В то же время киевские князья были заинтересованы в поддержке и развитии связей со странами Центральной и Западной Европы, где утверждалась римская церковь. Эти связи были необходимы не только в экономическом, но и в политическом отношении, так как создавали хороший противовес византийскому стремлению подчинить Русь своему влиянию.

Однако как ни важны были связи Руси с западной церковью, киевские князья и феодальная знать не могли пойти на принятие христианства из рук римского папы. В Киеве очень хорошо знали о положении тех соседних славянских народов, где утверждалась западная церковь. В Польше и Чехии вводилось богослужение на чужом, латинском языке. Властные римско-католические политики прибегали к самым различным средствам, чтобы полностью подчинить своему влиянию народы и страны, куда проникала католическая церковь. Угрозу зависимости от Рима в случае принятия католичества ощущали в Киеве совершенно определенно, и именно потому Владимир предпочел принять предложение из Византии, тем более, что это предложение было сделано в обстановке, очень выгодной для Руси и невыгодной для Византии, обратившейся к киевскому князю за военной помощью против своих вассалов.

Внутри Византийской империи бушевал мятеж Варды Фоки — полководца, поднявшегося против императора Василия II. Последнему пришлось прибегнуть к помощи могущественного се-

верного соседа. Владимир Святославич послал шеститысячную дружину в Болгарию, и мятеж Варды Фоки был подавлен. Поскольку же византийский император не спешил с выполнением условий договора (выдать за Владимира свою дочь Анну, что сильно возвысило бы киевского князя среди европейских государей), Владимир осадил в 988 г. византийскую крепость Корсунь (в Крыму) и взял ее. После этого княжна Анна отправилась на Русь, а Владимир принял христианское крещение под именем Василия и отдал Корсунь обратно в качестве «вена» за невесту. Вопрос, где именно произошло крещение киевского князя: в Корсуни или в Киеве, а если в Киеве, то на Днепре или на Почаине, вызывал споры еще в древности. Вряд ли можно при имеющихся источниках решить этот вопрос. Главное же заключается в том, что с этого времени началось распространение христианства на Руси в качестве государственной религии.

В Киеве старый Перун был низвергнут, и на его месте построена церковь св. Василия. Несколько лет спустя при участии греческих мастеров была воздвигнута громадная по тем временам церковь, получившая название Десятинной, так как ей была отдана десятая часть всех доходов, поступавших в княжескую казну. С помощью явившихся из Византии священников (по мнению ряда исследователей, во главе их был назначенный на Русь митрополит Михаил, вероятно, болгарин) князь начал принуждать население стольного города переходить в новую веру. Дело это, однако, сразу же встретило противодействие народа. Князь пригрозил, что всякий противящийся крещению будет ему врагом<sup>7</sup>. Затем князь послал дружинников крестить население на севере. Двигаясь по водному пути, дружина и священники силой заставляли народ отказываться от прежней религии.

Принятие христианства было далеко не мирным и совсем не добровольным актом — оно проходило при упорном сопротивлении, что можно рассматривать как одно из ранних проявлений классовой борьбы в Киевской Руси. Об этом свидетельствуют, например, события, которыми сопровождалось в 991 г. крещение Новгорода, куда был назначен епископом Иоаким Корсунянин. Новгородцы собрались на вече, поклялись не пускать епископа и сопровождавшего его воеводу Добрыню в город, разметали мост через Волхов и вышли с оружием им навстречу; даже выкатили каменные машины. Сопротивлением руководили Богсмил Соловей, языческий жрец, и тысяцкий Угоняй, которые призывали народ лучше умереть, чем креститься. Находившийся в Новгороде на Софийской стороне дом Добрыни был разрушен, его жена и родственники убиты. Епископу пришлось на первое время довольствоваться деятельностью на Торговой стороне, где ему удалось заставить креститься несколько сот человек. Чтобы сломить сопротивление новгородцев Софийской стороны, тысяцкий князя Владимира Путята с небольшим отрядом ночью



переправился через Волхов вдали от города и подошел к нему с другой стороны. Путята обманом проник внутрь города, схватил Угоня и некоторых других вожаков восстания и отправил их за реку к Добрыне. Тогда восстание вспыхнуло с новой силой. Пять тысяч новгородцев разметали построенную ранее в Новгороде церковь Преображения и начали теснить христиан. На рассвете Добрыне удалось переправиться через реку и, чтобы отвлечь людей от восстания, поджечь их дома на берегу. Люди бросились тушить пожар, а новгородская знать отправилась к Добрыне просить мира, стремясь прежде всего обеспечить сохранение своего положения и богатства.

Участие новгородской знати в восстании объясняется тем, что дело шло не просто о принятии новой веры, но и о закреплении тем самым зависимости Новгорода от киевского князя. В этой связи необходимо подчеркнуть, что насаждение христианства, производившееся, как видим, нередко силой оружия, являлось в то же время важнейшим средством усиления власти киевского князя над территорией и населением древней Руси. Идеологические и политические цели христианизации переплетались неразрывно.

Наиболее решительно выступали против новой религии народные массы. В эту борьбу народ вкладывал всю силу стихийного протеста против новых эксплуататорских порядков.

Когда Добрыня в Новгороде приказал сжечь деревянных идолов, а каменных бросить в реку и когда по его приказу посадник Воробей Стоянов пошел на торг уговаривать креститься, то оказалось немало людей, которых воинам-дружинникам пришлось тащить силой к реке для совершения обряда. Многие пытались уклониться, заявляя, будто они уже крещены. Тогда было приказано всем крещеным носить кресты, а тех, у кого их не было, крестить повторно. Окончив крещение и заново построив церковь Преображения, киевские дружинники ушли. Новгородцам надолго запомнились эти события; они с полным основанием говорили, что их «Путята крестил мечом, а Добрыня огнем»<sup>8</sup>. По-видимому, повсюду крещение проводилось с большим трудом и насильственными мерами.

Христианство распространилось на Руси не сразу и уж во всяком случае не могло полностью вытеснить языческие верования. Письменные источники того времени вышли из церковных кругов, и трудно поэтому ожидать в них сколько-нибудь полного освещения того противодействия, которое встречало христианство в народе. Но и в них встречаются порой яркие рассказы, вроде только что приведенного описания крещения в Новгороде, а также упоминания об отдельных фактах живучести старых культов.

Вполне вероятно, что христианство распространялось при Владимире лишь по узкой полосе, прилегавшей к главному вод-

ному пути Киевской Руси от Киева к Новгороду, а также в так называемой Червенской земле, где Владимиру основал в 992 г. город своего имени и поставил там деревянную церковь Богородицы. Но и в тех местах, где христианство считалось принятым, народ сопротивлялся новой вере. В летописи имеется рассказ о том, что при Владимире Святославиче «умножились» какие-то разбойники. Когда князь стал было уклоняться от наказания этих разбойников, ссылаясь на христианские правила, церковники быстро его успокоили, решительно заявив, что князь поставлен от бога карать злых и миловать добрых<sup>9</sup>.

В XI в. продолжали вспыхивать восстания, которые носили антифеодальный и антихристианский характер. Таким было движение в Суздальской земле в 1024 г., когда во время сильного голода была «избита» «старая чадь» (знать). Во главе восстания оказались волхвы. Князь Ярослав «изымав волхвы, расточи, а другыя показни», сопроводив эту расправу нравоучительным рассуждением о том, что в голоде никто не виноват, так как всякие бедствия происходят по воле божьей и не могут, следовательно, вызывать гнева на «старую чадь»<sup>10</sup>. Спустя почти полстолетия произошло новое крупное восстание, на Ростовской земле, описанное в летописи под 1071 годом. Во главе восставших снова оказались волхвы, причем они были смердами, т. е. крестьянами. Здесь, на северо-востоке Руси, языческие верования держались особенно упорно и долго. В Ростове епископы Федор и Илларион вынуждены были уйти, а епископ Леонтий и его преемник Исайя подверглись нападениям со стороны местного населения, не желавшего принимать христианство. Жители Мурома не пустили к себе князя Глеба, принявшего новую веру. Когда поднялось восстание 1071 г., «кудесники» организовали выступления против знати на Волге и Шексне. Находившемуся здесь для сбора дани по поручению князя Святослава Яну Вышатичу пришлось выдержать тяжелую борьбу с волхвами, опиравшимися на местное население. Только угрозой остаться на все лето, обращенной к жителям Белоозера, Ян Вышатич заставил выдать волхвов на расправу. Любопытно, что в составе дружины Яна был некий «попик», убитый волхвами.

Появился в 1071 г. какой-то волхв и в Новгороде. Летописец сообщает, что новгородское население разделилось тогда на две части: князь Глеб и дружинники приняли сторону новгородского епископа, а простой народ, «людье», — волхва. Лишь решительное вмешательство князя, убившего волхва, положило конец волнениям горожан<sup>11</sup>.

Антицерковные выступления имели место и во время киевского восстания 1068—1069 гг. По-видимому, в этой связи находится убийство в Киеве новгородского епископа Стефана, прибывшего туда по какому-то делу, его собственными холопами, а также нападение «разбойников» (очевидно, окрестных крестьян)

на Киево-Печерский монастырь, о чем мы узнаем из Печерского патерика<sup>12</sup>.

Конец 60-х — начало 70-х годов XI в. были временем обострения классовой борьбы в Киевской Руси. Об этом свидетельствуют и киевское восстание 1068 г. и появление новой «Русской Правды», так называемой «Правды Ярославичей», целиком направленной на защиту жизни и имущества представителей господствующего класса и явившейся ответом этого класса на сопротивление народных масс феодализации и христианизации Руси.

Одной из форм народного протеста были «ереси» — своеобразные толкования религиозных догматов, возникшие вскоре после появления христианства на Руси. Характерной чертой ересей в Киевской Руси было наличие в них старославянских (языческих) и сходных с византийским богомилством представлений. Ереси в богомильской окраске получили распространение среди низшего духовенства и крестьян-общинников, выступивших против феодальных порядков и новой государственной религии. Источники не позволяют составить сколько-нибудь определенное мнение о взглядах этих древних русских еретиков. Известно только, что они, как и богомилы, считали, что мир и человек сотворены не одним, а двумя, притом непримиримо враждебными друг другу началами — богом и дьяволом, благодаря которым и в мире и в человеке «доброе» и «злое» находятся в непрерывной борьбе.

Так, в обстановке сопротивления народных масс протекала христианизация Руси в первое столетие после официального принятия новой веры. Христианизация и феодализация были неразрывно связаны между собой. Распространение христианства являлось важным средством упрочения раннефеодальных порядков. В этом заключается внутренняя социально-экономическая предпосылка введения христианства в древней Руси. Как и в других странах, христианская церковь занимала на Руси положение в качестве «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»<sup>13</sup>.

Церковь играла уже тогда очень значительную роль в развитии феодальных отношений. Ее протест против рабства на деле не мешал ей использовать холопский труд. Церковь получала не только свою долю из доходов княжеской казны, но, по мере своего укрепления, сама эксплуатировала население, попадавшее к ней в зависимость. Наконец, церковь оказывала сильное идеологическое влияние на народные массы. Все средства воздействия были направлены к тому, чтобы привить людям сознание покорности перед судьбой и недопустимости общественного протеста.

Активно содействуя формированию феодального строя в древней Руси, церковь в то же время сама находилась в стадии

становления, и если ее роль во внутреннем развитии страны определилась достаточно отчетливо, то сложнее происходило складывание ее внешних связей. Хотя христианство было принято из Византии, римская церковь не оставляла своих замыслов в отношении Руси — тем более, что, несмотря на углублявшийся раскол между западной и восточной церквами, формально они вплоть до 1054 г. не разделялись. Так, в 1000 г. вместе с дочерью польского князя Болеслава, вышедшей замуж за сына киевского князя Владимира — Святополка, в Киев приехал епископ города Кольберга (Колобжега) Рейнборн, который сейчас же завел интриги против князя Владимира, принявшего христианство из Византии. Рейнборн склонил Святополка к заговору против отца. Заговор был раскрыт, и все трое — Святополк с женой и Рейнборн — были арестованы<sup>14</sup>. Все это должно было еще более усилить настороженность киевских политиков по отношению к римско-католической церкви.

В первой половине XI в. борьба между римско-католической и греко-православной церквами за Русь еще более обострилась. Князю Святополку, связавшему свою политическую ориентацию с католическим Западом, удалось при поддержке тестя, польского короля Болеслава, завладеть в 1018 г. Киевом. В городе началось избиение католиков, пришедших с новым князем, и они вскоре ушли. После этого в Киеве утвердился князь Ярослав Владимирович, также связанный с католиками (он был женат на католичке, дочери шведского короля). Ярослав княжил в период подъема могущества Киевской Руси и поэтому добивался независимости церкви от Византии. В 1021 г. он попросил папу Бенедикта VII прислать на Русь своего епископа. Однако присланный в качестве епископа болгарский монах Алексей не смог удержаться на Руси ввиду сильного сопротивления со стороны греческого духовенства и русских противников западной ориентации<sup>15</sup>. Тогда в 1036 г., без санкции византийского патриарха, новгородским епископом был поставлен Лука Жидята, но вскоре пришлось пойти на сближение с Византией вследствие усилившихся нападений печенегов на Русь. В 1037 г. Ярослав воздвиг Софийский собор в Киеве и начал строительство одноименного собора в Новгороде, что должно было символизировать равенство церковных центров на Руси и в Константинополе. Ярослав демонстративно возводил в своей столице и другие одноименные с Константинополем здания — храмы Ирины, Георгия, Золотые ворота.

В 1039 г. на Русь пришел греческий митрополит Феофемпт, и, по-видимому, при его участии были предприняты какие-то шаги к созданию общерусской церковной организации. Формально же она была составной частью Константинопольской патриархии. Однако Ярослав не оставлял своих замыслов в отношении церковной самостоятельности. В 1051 г. он поставил во главе

церкви своего священника Иллариона. Это был первый русский митрополит. Его яркое публицистическое произведение «Слово о законе и благодати» явилось своеобразным манифестом независимости русской церкви. Князь Владимир сравнивается в нем с римским императором Константином, что должно было подчеркнуть самостоятельность принятия христианства Русью и, следовательно, ее вполне равное положение среди других христианских стран. Возможно, что именно тогда возникла внесенная затем в древнейшую часть летописи легенда об апостоле Андрее, якобы бывшем на Руси еще в период первоначального распространения христианства (по церковной традиции) и предсказавшем возникновение Киева как центра, «осиянного божьей благодатью». Так обосновывалась мысль о церковной независимости Руси от Византии.

Значительный успех в этом отношении связан с 1072 годом, когда русской церкви удалось добиться канонизации князей Бориса и Глеба, убитых в свое время князем Святополком. Этот акт, во-первых, означал решительное осуждение княжеских распрей и междоусобиц, особенно важное в момент усиления народных выступлений. Далее, этот акт положил начало формированию собственных, отличных от византийского пантеона святых. Наличие богослужения на русском языке и своих святых делало русскую церковь самостоятельной в обрядовом отношении. Наконец, канонизация Бориса и Глеба, память которых отмечали тогда шесть раз в году, означала решительное осуждение связей с римско-католической церковью, использованных Святополком «окаянным». В то же время на Руси стали распространяться полемические сочинения, направленные против «латинства», т. е. римско-католической церкви. Усиление этой борьбы не было случайным. Против киевского князя Святослава боролся князь Изяслав, искавший помощи то у германского императора Генриха IV, то у его врага — папы Григория VII. Сын Изяслава Ярополк обещал папе сделать Русь католической. В 1076 г. Святослав умер и Изяслав легко сел на киевское княжение.

В последующие годы развернулась ожесточенная борьба между папой и императором, в которой обе стороны пытались использовать Русь. Когда в 1080 г. папа Григорий VII отлучил своего противника, Генриха IV, от церкви, тот поставил так называемого антипапу Климента III. Последний послал в Киев кардинала с предложением о воссоединении церквей. Одновременно Генрих IV женился на дочери князя Всеволода, сменившего в 1078 г. Изяслава. Генрих явно хотел иметь могучего тестя в союзниках. Но Киев не помог Генриху, тем более, что Всеволод придерживался византийской ориентации<sup>16</sup>. Православие окончательно утвердилось на Руси.

В условиях раннего средневековья принятие христианства имело в целом положительное значение для роста культуры на Руси. С распространением христианства было связано развитие письменности, хотя само ее появление на Руси не было следствием введения христианства в качестве государственной религии. Установлено, что письменность существовала в древней Руси и ранее конца X в. Текст договоров с Византией, составленных в 912 и 944 гг., был тогда же переведен на русский язык; в этих договорах есть упоминания о «харатях» — написанных на пергамене завещаниях русских купцов. Имеется и археологическое свидетельство, подтверждающее наличие письменности на Руси в X в. (сосуд с надписью начала X в., найденный под Смоленском), но несомненно, что церковь способствовала в то время росту письменности и книжности на Руси, без чего нельзя было проповедовать христианское вероучение. Вместе с последним на Русь проникали из Византии сведения, относящиеся к материальной и духовной жизни византийского, восточных и античных обществ. Византия того времени оставалась едва ли не единственным центром в Европе, в большой мере сохранившим античное культурное наследие.

В русских соборах и монастырях стали собираться библиотеки как из греческих, так и из переводных рукописей, что дало толчок развитию древнерусской литературы. Появились летописи, торжественные проповеди, жития святых и различные сказания. «Книги суть реки, напоющие вселенную» — так образно и сильно выразил древнерусский писатель интерес к книге, распространившийся на Руси.

Для церкви были необходимы культовые здания, храмы, монастыри-крепости, которые самым своим видом должны были повышать ее авторитет, равно как и служить интересам княжеской власти. Так возникли выдающиеся произведения искусства — Десятинная церковь в Киеве, Софийские соборы в Киеве, Новгороде, Полоцке и др. Первые образцы каменных строений сооружались не без помощи византийских и грузинских мастеров; но русские люди были способными учениками и сумели вскоре выработать оригинальные приемы зодчества и вырастить своих архитекторов. То же следует сказать о фресковой росписи.

Необходимо подчеркнуть, что все эти древнерусские памятники нельзя оценивать только с точки зрения их непосредственного назначения. Одно дело — потребность церкви в тех или иных произведениях культуры, другое — их объективное содержание, которое выходило далеко за рамки узко утилитарных культовых целей. Сооружение храмов стимулировало развитие технических строительных знаний, а храмовая архитектура воплощала эстетические представления людей средневековья, их художественные вкусы. Некоторые произведения церковного искусства,

созданные в то время, давно пережили свое религиозное значение. Они дошли до нашего времени как замечательные памятники культуры русского народа. Потребности культа способствовали развитию ремесел, необходимых для изготовления различных культовых предметов (сосудов, крестов, икон). Многие ремесла достигли высокого технического и художественного совершенства.

В истории русской средневековой культуры церковь играла весьма противоречивую роль. С одной стороны, она была вынуждена способствовать культурному развитию, с другой — всячески преследовала передовую мысль и стремилась всю духовную жизнь общества подчинить своей идеологии, поставленной на службу господствующему классу. Это нанесло огромный ущерб средневековой русской культуре, определило трудный и мучительный путь ее развития.

## ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД ФЕОДАЛЬНОЙ РАЗДРОБЛЕННОСТИ

---

В XI в. отчетливо наметились черты нового устройства русских земель. Феодальный строй полностью утвердился. С упрочением феодальных отношений становилось закономерным политическое расчленение государства. Наступил период феодальной раздробленности, появились независимые княжества. К этому времени церковь оформила свою внутреннюю структуру; вместе с тем определились сферы ее влияния на различные стороны общественной жизни.

Во главе церкви на Руси стоял митрополит, назначавшийся константинопольским патриархом. Русская церковь была составной частью византийской, «греко-православной» церкви.

Попытки киевских князей добиться создания самостоятельной церковной организации оказались в конечном счете неудачными. В период феодальной раздробленности византийской церкви удавалось, за немногими исключениями, сохранять за собой контроль и управление русской церковью через посылаемых в русские города епископов и митрополита. Для византийских политиков обладание русской митрополией имело важное значение, потому что международное положение Византийской империи заметно ухудшилось. С переносом, в результате крестовых походов, торговых путей с Запада на Восток монополия Византии в восточной торговле была нарушена. Между тем русская церковь давала самые большие доходы Константинопольской патриархии. Назначавшийся из Константинополя митрополит был политическим агентом империи и действовал в ее интересах. Вмешиваясь в политические отношения на Руси, он стремился поддерживать те силы, которые ориентировались на Византию.

Русская митрополия делилась на епископии. По правилам византийской церкви церковная структура должна была соответствовать структуре светской власти. В начале XI в. образовались епископии в Новгороде, Чернигове, Переяславле, во второй половине XI в.— во Владимире Волынской, Полоцке.



Туровске. В XII в. из переяславской выделилась смоленская епископия, из черниговской — рязанская, из владимирской — галицкая; в XIII в. из галицкой — перемышльская, луцкая и самборская, из ростовской — суздальская и т. д. Новые епископии возникали лишь с образованием новых княжеств. Старые епископии сопротивлялись выделению из них новых, так как это уменьшало их доходы. Всего до монгольского нашествия на Русь было не более 16 епископий, многие из которых охватывали большие территории<sup>1</sup>.

С появлением новых епископий усиливалось влияние местных князей на церковь, ослабевала власть киевского митрополита. Князья настойчиво добивались поставления удобных им кандидатов на епископство в своих землях, и митрополитам нередко приходилось считаться с волей князей. Поставление на епископию сопровождалось солидной мздой (до 1000 гривен серебра) митрополиту и другим лицам, от кого это поставление могло зависеть.

Епископам принадлежала вся полнота церковной власти в их области, право суда над духовенством, а также суд по многим гражданским делам, находившимся в компетенции церкви. Митрополиты созывали поместные соборы из епископов для решения догматических и обрядовых вопросов. Епископами могли быть только лица, постриженные в монашество. Если кандидат в епископы происходил из «белого» духовенства и был женат, то его жена должна была уйти в отдаленный монастырь.

Низшей церковной ячейкой являлся приход, центром которого была церковь. Церкви строились на средства епископов, а также светских феодалов, купцов, различных объединений горожан (например, жителей одной улицы, одной слободы). Городские церкви часто строились из камня и были не только культовыми учреждениями, но и хранилищем товаров и имущества купеческих и других городских корпораций. В крупных храмах имелись библиотеки и хранилась казна. Каменные церкви имели еще и военное значение, являясь убежищем во время обороны городов, местом хранения боеприпасов и оружия. Во главе прихода стоял священник, назначавшийся епископом. Священники и дьяконы принадлежали к «белому» духовенству и должны были состоять в браке; вдовым попам рекомендовалось уходить в монастырь.

Наряду с «белым» существовало «черное» духовенство. Монастыри появились на Руси в XI в. и создавались большей частью в непосредственной близости от городов. Монашеская жизнь формально руководствовалась суровыми уставами, обет безбрачия был необходимым условием монашества. Некоторые из монастырей стали весьма крупными церковными корпорациями — киевские: Печерский, Дмитриевский, Михайлов Выдубицкий, Кирилловский; новгородские: Антониев, Юрьев, Хутын-

ский и др. В XI—XII вв. были основаны монастыри в Турове, Переяславле, Чернигове, Владимире Волынском, Полоцке, Смоленске, Ростове. Часто монастыри основывались как семейные святыни княжеских родов. Большое влияние приобрел киевский Печерский монастырь, из которого в XI—XII вв. вышло не менее 15 епископов. Появились также и женские монастыри (в 1086 г. — Андреевский в Киеве). Во главе монастырей стояли игумены (игуменьи), которые выбирались монахами и утверждались (ставились) митрополитом. Значительную роль играли в монастырях экононы и келари, заведовавшие монастырским хозяйством и казной.

Могущество церкви основывалось прежде всего на ее быстро увеличивавшихся материальных средствах. Еще князь Владимир Святославич установил «десятину» — отчисление десятой части княжеских доходов в пользу церкви; этот же порядок поддерживался и другими князьями. Например, князь Андрей Юрьевич Боголюбский, основавший церковь Успения богородицы во Владимире, дал ей десятину от торговых пошлин. Церквям принадлежали крупные недвижимые имущества, многочисленные села, слободы и даже целые города. Киевская Десятинная церковь владела городом Полонным, владимирский Успенский собор — городом Гороховцом и т. д. Церкви имели большие доходы от церковных служб, от ведения судебных дел, в иных случаях от выполнения общественных функций — например контроля за торговлей (церковь Ивана на Опоках в Новгороде).

Церковь не только щедро одаривалась князьями и другими феодалами, жаловавшими ей земли и доходы с целью привлечь ее на свою сторону в междоусобной борьбе. Она и сама была активным стяжателем. Так, смоленский епископ Мануил получил около 1150 г. грамоту князя Ростислава, предоставившего вновь учреждаемой епископии право суда над должниками и по другим делам, отданным под надзор церкви, со сборением соответствующих пошлин, а также десятину «от всех даней Смоленских» в сумме 4000 гривен. Новая епископия получила также несколько сел с крестьянами, землями и угодьями<sup>2</sup>.

Как сообщают источники, «многие от вельмож» давали киевскому Печерскому монастырю от своих имений «некакову часть». Этот монастырь получил много земель «с челядью», золота и серебра от князя Изяслава Ярославича; три волости дал монастырю князь Ярополк Изяславич, его дочь — пять сел, а суздальский епископ Ефрем пожаловал тому же монастырю дом в далеком Суздале, церковь и села. Князь Мстислав Всеволодович одарил в 1125—1132 гг. новгородский Юрьев монастырь селом Буйце, правом получать часть княжеских доходов в свою пользу («осеннее полюдь» в размере 25 гривен) и серебряным блюдом стоимостью в 30 гривен. В 1146—1155 гг. князь Изяслав

Мстиславич передал новгородскому Пантелеймонову монастырю село Витославиц со смердами, пашенные земли, рыбные ловли. Аналогичные пожалования земель и угодий получили в XII—XIII вв. и другие новгородские монастыри.

Церковь лицемерно утверждала, что ее имения — это «нищих богатство», предназначенное для помощи сиротам, старикам, больным, вдовам на случай пожаров, голода и других бедствий, на выкуп пленников в чужих землях. В действительности было, конечно, не так. Стяжая богатства, церковь получала прочную основу для усиления своего влияния на верующих, на государственные дела. Не случайно церковь решительно и беспощадно осуждала любое посягательство на свою собственность, грозя суровыми карами покушавшимся на нее: «повелевает наша власть огнем тех сожещи, дома же их божием церквам дати». Из стен Печерского монастыря вышло целое произведение — «Печерский патерик», в котором утверждалась «праведность» вклада земли, золота, серебра и других ценностей в монастырь.

Богатства церкви распределялись внутри нее отнюдь не равномерно. Митрополиты и епископы представляли богатейшую церковную аристократию, тогда как приходские священники по своему имущественному положению зачастую мало чем отличались от массы городского и сельского населения. Даже в монастырях, которые номинально являлись корпоративными собственниками, была немалая разница между выходцами из богатой и бедной среды. Первые приходили в монастыри со щедрыми пожалованиями и находились, как правило, в привилегированном положении, причем сохраняли у себя кое-какое имущество. Рядом с ними жили бедные монахи, которые не пользовались уважением у «братии». В Печерском патерике рассказывается, что, когда умер один из таких бедных монахов, никто из «братии» даже не захотел его похоронить.

Опираясь на свои материальные богатства, церковь приобрела большое влияние на экономическую и политическую жизнь, на быт населения.

Церковь стремилась выступать в качестве гаранта между княжеских соглашений, закреплявшихся «крестным целованием», вмешивалась в ведение переговоров, причем ее представители нередко выполняли роль послов. Впрочем, князья зачастую не питали никакого уважения к религиозным клятвам и к самим церковным деятелям, используя их лишь постольку, поскольку это соответствовало интересам княжеской власти. Князь Мстислав Храбрый намеренно оскорбил духовное лицо, посла князя Андрея Боголюбского: остриг ему голову и бороду, что считалось высшим бесчестьем и каралось по церковному уставу князя Ярослава штрафом в 12 гривен<sup>3</sup>. Сам Андрей Боголюбский, а также Даниил Галицкий, Александр Невский и другие князья

не раз круто обращались с представителями церкви, в том числе и с епископами.

Наибольшее влияние на государственные дела приобрел новгородский епископ. С установлением республиканского строя его стали избирать по жребию из трех кандидатов. С 1165 г. он приобрел сан архиепископа. Глава новгородской церкви был не только независим от княжеской власти, но фактически возглавлял новгородское правительство. В руках архиепископа находились софийская государственная казна, право суда, контроль над торговыми мерами. Грамоты Великого Новгорода скреплялись архиепископской печатью. Двор новгородского владыки был организован подобно княжескому двору — у архиепископа были свои чашники, ключники, казначеи, кравчие, приставы, борцы (сборщики дани), свое войско (полк); при его дворе велось летописание, имелись библиотека, «дружины» иконописцев и зодчих.

Вместе с тем новгородский архиепископ находился в сильной зависимости от местной знати, не стеснявшейся сменять неудобных ей духовных лиц под любым предлогом. В 1228 г. был изгнан епископ Арсений якобы за то, что долго стояла дождливая погода, а в действительности, видимо, за плохое содействие в восстановлении независимости Новгорода от суздальских князей и их ставленников. Феодальная знать использовала в своих интересах народное восстание, направив его против главы новгородской церкви, которого «какы злодея пхающе за ворот выгнаша»<sup>4</sup>. Киевскому митрополиту не оставалось ничего другого, как переместить новгородского архиепископа.

Тесно связанное с боярскими кругами, духовенство играло большую роль во всех сферах жизни Новгородской республики. Так, церковь Ивана на Опоках являлась центром корпорации новгородских купцов-вощаников. По грамоте князя Всеволода Мстиславича эта церковь получала большие доходы от взвешивания воска, которое должно было производиться только в ней за соответствующую пошлину. В церкви Ивана на Опоках хранились эталоны мер веса и длины. Дела торговой общины управлялись несколькими старостами от купцов и посадских людей. Новгородские посадники и бояре не вмешивались в ее дела. Члены торговой корпорации должны были вносить большие вклады серебром и сукнами, причем часть этих вкладов шла в пользу церкви. Церковное здание служило и местом хранения товаров<sup>5</sup>.

Средневековая русская церковь играла большую роль в судебных делах. Церковной юрисдикции подлежали прежде всего люди, непосредственно причастные к церкви (игумены, монахи, священники, дьяконы, пономари и их семьи), затем те, кто жил при церквях и монастырях (нищие, калеки, странники, больные, церковные «лечцы», т. е. врачи), и, наконец, жители сел

и городов, находившихся во владении церкви. Но, кроме того, церковь имела широкие судебные права и в отношении всего остального населения. Устав князя Владимира Святославича дал церкви «по всем градам... и по погостом и по слободам, где христиане суть» монопольное право судить по делам о разводах, супружеской неверности, насилиях над женщиной, кровосмешениях, решать споры об имуществе между супругами и о наследстве между детьми<sup>6</sup>. В юрисдикцию церковных властей входили и все дела, связанные с нарушением церковных правил и религиозных обрядов, с покушениями на жизнь и имущество церковников и церкви, дела о пережитках языческих верований («колдовстве», «чародействе» и т. п.).

Руководством для церковных судов служили переведившиеся с греческого языка «номоканоны», известные на Руси под наименованием «кормчих книг», а также уставы, данные князьями. Эти нормы церковного права охраняли не только церковь и религию, но и княжескую власть. Церковный устав князя Ярослава Владимировича грозил, например, насильственным разводом, если жена услышит «от иных людей, что думают на царя или на князя» и не расскажет об этом. В том же уставе предусматривались совместные наказания светской и духовной властью за поджоги, бывшие в средние века нередко проявлением стихийного протеста народных масс. При этом наказание виновного производил князь, а церковь налагала покаяние. В ее пользу шел налагаемый на виновного штраф в 40 гривен<sup>7</sup>. Церковь наживалась на всем, на чем только было возможно, и сосредоточение в ее руках широкого круга судебных дел было одним из важных источников ее обогащения. Нормы церковного права имели ярко выраженный классовый характер и были весьма далеки от идеи равенства всех людей перед богом, официально проповедовавшейся христианским вероучением. Так, за насилие над дочерью боярина полагался штраф в 5 гривен золотом потерпевшей и столько же митрополиту. Но за насилие над «простой чади» полагалось 3 гривны серебра штрафа. Однако «сельской жене» платили всего немногим более 1 гривны, тогда как и в этом случае митрополит получал 3 гривны.

Особенно настойчиво церковь вела борьбу против распространения неправославных религий и в этих целях всячески ограничивала контакты с «иноверцами». Даже стремление к паломничеству в Иерусалим, к главной христианской святыне — «гробу господню», было затруднено церковью из-за опасения общения с иноверцами и «латинянами». Купцы и путники, побывавшие в «латинских» странах, должны были принести специальное покаяние. Игумен Печерского монастыря Феодосий поучал, что с «латинянами» нельзя вступать в брачные и родственные связи потому, что «вера их — зло и закон их не чист». С ними нельзя есть и пить из одного сосуда; если же предоставлять им

посуду, то после употребления над ней надо прочесть очистительные молитвы. Все это должно было психологически воздействовать на людей и затруднять проникновение на Русь влияния извне.

Церковь использовала различные способы для проповеди православного вероучения и утверждения своего авторитета. Не последнюю роль играло в этом отношении возведение храмов, архитектурные формы и внутренняя роспись которых должны были символизировать «земной» и «небесный» миры.

С той же целью религиозного воздействия на сознание людей совершались богослужения и обряды — в честь христианских праздников и «святых», по случаю крестин, бракосочетаний и похорон. В церквях служили молебны о выздоровлении, о спасении от стихийных бедствий, о победе над врагами, произносили проповеди и поучения. Церковные службы были своего рода театрализованными представлениями и уже с XI в. сопровождались стройным пением. Торжественная обстановка в храме резко контрастировала с тяжестью повседневной жизни и быта народных масс и этим привлекала верующих. При помощи обязательной исповеди церковники проникали во внутренний мир людей, воздействовали на их психику и поступки и в то же время выведывали сведения о всяких замыслах, направленных против церкви, господствующего класса и существующего общественного строя.

Несмотря на то, что христианство в период феодальной раздробленности охватило уже значительную часть населения, даже среди феодальной знати проявлялись открытое пренебрежение новой религией и неуважение к ее служителям. Тем более сопротивлялись христианству в народе. Недаром особая статья церковного устава (конца XII — начала XIII в.) карала за то, что «кресть посекут ... или что неподобно в церкви подеет». Нередко уничтожались кресты, стоявшие на возвышениях, у дорог и на кладбищах.

Не отличались строгостью поведения и религиозностью и некоторые представители церкви. Под предлогом праздников в монастырях зачастую устраивались пиры с приглашением «мирских людей», в том числе и женщин. Из одного поучения XII в. известно, что в монастырях завязывались интриги, образовывались группировки, стремившиеся захватить власть в монастыре. Сопротивление христианству продолжалось. Особенно значительным оно было в северо-восточных землях, где наряду со славянским населением жили финно-угорские народы. Еще в самом конце XI в., в 1091 г., было отмечено появление волхва в Ростове, там же упорно сохранялось почитание языческого бога Велеса; языческие верования долго держались в Муроме. Проповедники-волхвы появлялись в конце XI в. и в Киеве, угрожая страшными пророчествами. В массе людей, формально крещен-

ных, продолжали бытовать старые обычаи и верования. Во многих случаях люди уклонялись от церковного брака, считая его обязательным лишь для князей и бояр. Больных детей по-старому носили к волхвам. Киевский летописец сетовал на то, что во время богослужения церкви оставались пустыми, тогда как на народные «игрища» со скоморохами, гуслими, трубами, плясками собирались толпы. Традиционный кулачный бой тоже привлекал куда больше, чем церковь. Недаром она всячески осуждала народные празднества, преследовала скоморохов, а народ запугивала «дьявольской силой», якобы устраивающей все эти зрелища. Любопытно, что уже в первые века христианства на Руси возникло поверье, будто встреча с монахом или священником предвещает неудачу. Послания и поучения церковных руководителей XI—XII вв. пестрят упоминаниями о несоблюдении «мирян» постов и других обрядов. Однако это не мешало христианству продвигаться в новые места. В XII в. оно уже распространилось в районах Вологды, Северной Двины, Камы. В первой половине XIII в. были крещены многие карелы.

Церковные руководители активно старались упрочить позиции церкви. Киевский митрополит Иоанн II (1080—1089 гг.) в своих посланиях и поучениях обрушивался на языческие верования. Не в меньшей степени его беспокоили и отступления в сторону «латинства», грозившие ослаблением византийского влияния на Русь. Митрополит осудил даже выдачу замуж русских княжон за «латинских» правителей. Сильной опорой византийского влияния стал киевский Печерский монастырь. Среди монахов этого монастыря были знаменитый Нестор, автор «Повести временных лет», живописец Алипий и другие видные представители культуры своего времени. Летописи, составлявшиеся в Печерском монастыре, проводили идею о том, что христианство пришло на Русь из Византии благодаря греческим церковникам. Князь Владимир Святославич изображался теперь уже не как инициатор крещения Руси, равный по заслугам Константину, а как князь-язычник, крестившийся под воздействием греческих миссионеров.

Такая позиция печерских монахов не соответствовала политическим интересам многих киевских князей. В начале XII в. летописание было передано Владимиром Мономахом в Михайлов Выдубицкий монастырь, где была создана новая редакция «Повести временных лет», подчеркивающая прежде всего значение Киева в истории русских земель как центра государства. Но времена величия Киева уходили в прошлое, слабела власть киевских князей и вместе с ней ослабевал и авторитет и влияние киевского митрополита. Все активнее вмешивались князья в церковные дела в своих землях.

Церковь в свою очередь лавировала между борющимися группировками князей и всеми силами старалась упрочить свое

положение во все более осложнявшейся обстановке феодальной раздробленности.

Киевский митрополит Михаил, занявший митрополичью кафедру в 1131 г., стремился укрепить византийское влияние в церкви и ставил епископами преимущественно греков. Одновременно он поддерживал ту группировку князей, которая ориентировалась на Византию (так называемых «мономашичей»). Когда Киев достался их противнику, князю Всеволоду Ольговичу, митрополит покинул город и запретил службу в Софийском соборе.

Но далеко не все князья поддерживали византийских церковников на Руси. В 1147 г., воспользовавшись тем, что киевская митрополия оказалась вакантной, князь Изяслав Мстиславич собрал епископов и предложил им избрать митрополитом русского монаха Климента Смолятича, который «бысть книжник и философ, якоже в русской земле не башет»<sup>8</sup>. Действительно, это был очень образованный человек, знавший греческий язык: в его сочинениях есть ссылки на Гомера, Аристотеля, Платона. Однако ему не удалось стать митрополитом всей Русской земли, потому что в Новгороде, Смоленске, Суздале, Пскове и Полоцке не согласились с решением собора. Русская церковь оказалась разделенной на противостоящие друг другу группировки, тесно связанные с враждовавшими княжескими группировками. Поддерживая Климента, князь Изяслав Мстиславич заключил его противника, новгородского епископа грека Нифонта, в киевский Печерский монастырь. Но в 1149 г. Киев оказался в руках князя-«мономашича» Юрия Долгорукого. Нифонт был освобожден и вернулся в Новгород, а Клименту пришлось бежать вместе с Изяславом. Церковь была глубоко захвачена политическими распрями и выступала в них активной силой. С другой стороны, князья все более энергично стремились к созданию такой церковной организации, которая была бы зависима только от них и служила им надежной опорой в политической борьбе.

Во второй половине XII в. княжеская власть быстро усиливалась на северо-востоке, во Владимиро-Суздальской Руси, и именно здесь князья особенно стремились создать «свою» церковь. Трижды прогонял от себя епископа грека Леона князь Андрей Боголюбский и добился своего: владимирским епископом стал угодный ему русский монах Федор. Андрей Боголюбский на этом не остановился, настаивая на ликвидации зависимости русской церкви от Византии и поставлении митрополитом того же Федора. Федор хорошо знал нравы Константинопольской патриархии и, готовясь ехать к патриарху на поставление, стал «собирать» деньги. По словам летописи, в средствах Федор не стеснялся. Он отбирал у церквей и монастырей не только деньги, но также села, коней, оружие, а непокорных подвергал



заточению, грабил и церковных людей и мирских, «иным же очи выжигая и язык урезая, а иные распияя по стене и муча немилостивне, бе бо не сят»<sup>9</sup>. Однако все усилия оказались напрасными. Патриарх отклонил домогательства Андрея Боголюбского и Федора. Находившийся в Киеве митрополит грек Константин приказал схватить Федора, которому отрезали язык, отрубили правую руку и выкололи глаза.

В 1169 г. Андрей Боголюбский овладел Киевом и с титулом великого князя вернулся во Владимир, ставший теперь центром великого княжения. Тогда же на Русь прибыло посольство римского папы, желавшего использовать антивизантийские устремления нового великого князя. Княжескую столицу — Владимир — украшали прибывшие из каких-то «латинских» стран мастера-архитекторы. Но стремление папской курии распространить свое влияние на Русь и на этот раз не имело успеха. Хотя северо-восточные князья практически подчинили себе церковь в подвластных им землях и даже в Новгороде одно время епископом был ставленник владимирского князя Митрофан, они не были еще достаточно сильны, чтобы объединить Русь и प्रति-поставить русскую церковь Византии.

Таким образом, история русской церкви в период феодальной раздробленности свидетельствует о теснейшей связи ее с политикой. Наравне со светскими феодалами церковь выступала активной силой в междоусобной борьбе, отстаивая свои интересы и притязания.

Будучи расколотой на враждующие политические группировки, церковь, однако, выступала единым фронтом против ересей, подрывавших ее авторитет и вероучение. Еще в начале XI в. был заключен в тюрьму монах Адриан, проповедовавший идеи богомилов, имевшие ярко выраженную антифеодальную окраску. Спустя 100 с лишним лет богомильская ересь вновь стала распространяться неким Дмитрием, названным в летописи «злым еретиком». В 1123 г. митрополит Никита заточил Дмитра в темницу. В конце XII — начале XIII в. появилась ересь Авраамия Смоленского. Он читал «отреченные» книги (т. е. признанные официальной церковью противоречащими ее догматам), вел беседы с мирянами и «уже весь град к себе обратил есть». Привлекает внимание то обстоятельство, что Авраамий проповедовал среди «рабов» и «рукодельных» (ремесленников), что может указывать на причастность к ереси горожан Смоленска.

Все это свидетельствует о существовании уже в то время организованных течений, направленных против церкви. Не случайно церковники неистово требовали во время суда, устроенного над Авраамием, пригвоздить его к стене, сжечь или утопить. Авраамий был заточен в монастырь.

Церковь не останавливалась ни перед какими жестокостями, чтобы расправиться с инакомыслящими и прочно держать в своих руках верующих. Ее авторитет в период феодальной раздробленности был настолько велик, что князья искали у нее поддержки в междоусобной борьбе.

**ЦЕРКОВЬ  
В ПЕРИОД МОНГОЛО-ТАТАРСКОГО ИГА  
И ОБЪЕДИНЕНИЯ РУССКИХ ЗЕМЕЛЬ  
В ЕДИНОЕ ГОСУДАРСТВО**

---

Разорение и уничтожение тысяч сел и городов, истребление населения в годы монгольского нашествия привели к упадку хозяйства и культуры русских земель. Значительная территория страны запустела, уцелевшее население уходило в глухие лесные районы.

Русь была отброшена назад. Государственная власть ослабла, усиливались раздробленность и сепаратизм отдельных княжеств. В этих условиях возросло значение церкви, оставшейся единой феодальной организацией, с которой считались и завоеватели и русские князья.

Главной заботой церкви стало восстановление и рост ее материального могущества. Дело облегчалось тем, что завоеватели наделили церковь известными привилегиями, освободили ее от уплаты дани и установили неприкосновенность церковных владений. Все это было сделано из расчета получить в лице церкви могущественного союзника. Да и сама церковь старалась наладить хорошие отношения с монгольскими ханами.

В 1263 г. была учреждена особая епископия в столице Золотой Орды Сарае, а в 1267 г. митрополит Кирилл получил от хана Менгу-Тимура ярлык, оградивший церковь и ее владения от посягательств со стороны монгольских властей. При посредстве сарайского епископа были установлены прямые отношения между ордынским ханом и византийским императором.

Укрепление отношений между церковью и Ордой преследовало еще и другую цель. Дело в том, что ослаблением Руси немедленно попыталась воспользоваться католическая церковь. Папская курия рассчитывала переложить на Русь всю тяжесть борьбы с угрожавшими Европе монголами и облегчить тем самым агрессию Ливонского ордена в Прибалтике.

В сложной политической обстановке, созданной монгольскими ханами и агрессией венгерских и других феодалов против Юго-Западной Руси, в 1245 г. между галицким князем Даниилом Романовичем и папой Иннокентием IV начались переговоры

о военном союзе и церковной унии. Одновременно папская курия попыталась наладить непосредственные отношения с Ордой, направив туда через Русь своего посла Плано-Карпини. Союз с папской курией давал галицкому князю определенные политические выгоды; однако все домогательства католической церкви относительно унии были отвергнуты.

Папская курия пыталась склонить к католицизму и новгородского князя Александра Невского, пообещав ему в 1248 г. поддержку в борьбе против татар. Но и эта попытка успеха не имела.

Центром исторического развития русских земель во второй половине XIII в. окончательно стали Северо-Восточная Русь и Новгородско-Псковская земля. Митрополит Кирилл в 1250 г. отправился в Суздальскую землю, затем посетил Новгород и в последующие годы часто находился в Северо-Восточной Руси. В 1283 г., после смерти Кирилла, на Русь из Византии прибыл новый митрополит, грек Максим, который продолжал ту же церковно-политическую линию на укрепление связей с северо-восточными князьями.

К концу XIII в. в Северо-Восточной Руси главным политическим центром стала Тверь, с которой митрополит Максим установил тесные связи. В 1289 г. он утвердил на тверскую епископию присланного князем Михаилом Ярославичем кандидата — сына одного из литовских князей, игумена Андрея. В 1299 г. Максим «не терпя насилия татарского, остави митрополию иже в Киеве» и «седе в Володимери и со всем клиросом своим». В Киеве же остался митрополичий наместник.

С переносом центра русской церкви в Северо-Восточную Русь, что было логическим следствием изменившейся политической обстановки, церковь стала активным и влиятельным участником политической борьбы, развернувшейся в XIV—XV вв. в связи с процессом объединения русских земель.

В 1304 г., когда решался вопрос о великом княжении, митрополит Максим поддержал тверского князя Михаила Ярославича и пытался воспрепятствовать выступлению московского князя Юрия Даниловича, начавшего борьбу за великокняжескую власть. Но в 1305 г. Максим умер. Стремясь сохранить в своих руках такое влиятельное средство политической борьбы, каким была церковь, князь Михаил Ярославич выдвинул своего кандидата на митрополию — игумена Геронтия и послал его на поставление в Константинополь. Одновременно из Галицкого княжества был послан другой кандидат — игумен одного из монастырей близ Львова, Петр. Константинопольский патриарх остановил свой выбор на Петре, под властью которого вновь объединилась русская митрополия.

В 1308 г. митрополит Петр прибыл на Русь и был враждебно встречен тверским князем Михаилом Ярославичем. С помощью

тверского епископа Андрея Михаил Ярославич предпринял даже попытку свергнуть Петра, направив патриарху совместное с епископом послание, обвинявшее Петра в каких-то церковных преступлениях. Прибывший на Русь представитель патриарха созвал в 1311 г. собор в Переяславле Залесском. Собор этот был крупным политическим событием. По своему составу он не походил на обычные соборы: на нем присутствовало только два епископа, тверской и ростовский, а остальными участниками были игумены, монахи, священники и светские лица. Собор проходил в бурных спорах и закончился полным оправданием митрополита. Победа Петра была достигнута при поддержке светских лиц, возглавленных московским князем.

Московские князья умело воспользовались конфликтом между митрополитом и тверским князем и привлекли главу церкви на свою сторону. Это имело большое значение для исхода борьбы за политическое первенство в Северо-Восточной Руси в пользу Москвы. Не случайно «Повесть об убиении Михаила Ярославича», составленная в Твери уже в то время, когда митрополит Петр стал приверженцем московских князей, особенно подчеркивала заслуги прежнего митрополита, союзника Твери Максима, называя его «блаженным и приснопамятным», и совсем не упоминала Петра: в Твери хотели представить истинным мучеником за христианство тверского князя и подчеркнуть заслуги Максима в противовес Петру. Противник Петра, тверской епископ Андрей, вынужден был оставить епископию. Его преемник Варсонофий, ведя в 1321 г. от имени Твери переговоры с Москвой о заключении мира, согласился с условием, чтобы тверскому князю «не подимати» великого княжения под Юрием Даниловичем.

В 1313 г., по-видимому, в связи с вступлением на ханский престол нового правителя, Узбека, митрополит Петр совершил поездку в Орду и получил там подтверждение широких привилегий церкви, в том числе полной независимости суда над церковными людьми. По словам летописи, Петр был принят Узбеком с большим почетом. Хотя он ездил вместе с Михаилом Ярославичем, можно думать, что установление дружественных отношений с могущественным Узбеком имело немаловажное значение и для склонения ордынского хана на сторону московских князей. Между митрополитом Петром и московскими князьями установились тесные связи.

К исходу первой четверти XIV в. Москва значительно усилилась. Московский князь Иван Данилович, преследуя далеко идущие политические и идеологические цели, начал строительство в Москве каменных храмов. В 1325 г. была заложена соборная церковь Успения, одноименная с главной церковной святыней того времени — Успенским собором во Владимире. Смерть и погребение митрополита были широко использованы

московскими князьями в политических целях. Духовенство усленно распространяло вымыслы о чудесах, якобы происходивших у гробницы Петра. Рассказы о них тщательно записывались по приказанию князя Ивана Калиты. Вскоре Петр был объявлен «святым». Еще не став стольным городом великого княжения, Москва уже сделалась общерусским церковным центром; туда была перенесена митрополия. Союз церкви с московскими князьями был окончательно закреплен, и Москва приобрела мощного и весьма влиятельного союзника.

С 1328 г. московский князь занял великокняжеский престол. В том же году в Москву прибыл новый митрополит — грек Феогност. Он всецело поддерживал московского князя. Чтобы добиться изгнания из Пскова бежавшего туда тверского князя, Феогност отлучил весь Псков от церкви и запретил там богослужения. Цель была достигнута — тверскому князю Александру Михайловичу пришлось бежать из Пскова в Литву. В Пскове и Новгороде епископами были поставлены сторонники Москвы.

Установление тесных связей с новгородской церковью было выгодно для московского князя в борьбе с Тверью. Но когда в начале 40-х годов между Новгородом и новым московским князем Семеном Ивановичем возник острый конфликт из-за Торжка, митрополит Феогност отправился в Новгород, «и тяжек бысть приход его владыце и монастырем кормом и дары»<sup>1</sup> — он карал Новгород и даже самого новгородского архиепископа за то, что там произошло выступление против великого князя московского.

Вторая четверть XIV в. была временем дальнейшего укрепления русской церкви, связавшей свою судьбу с наиболее сильными из русских князей — московскими князьями. Феогносту удалось вновь добиться ликвидации возникшей было Галицкой митрополии. Немалое внимание было им уделено отношениям с Золотой Ордой. В 1343 г. он вместе с великим князем отправился в Орду к новому хану Джанибеку, который потребовал от митрополита уплаты ежегодной дани. Феогност сумел откупиться, и это требование было снято.

Весной 1353 г. во время «морového поветрия» Феогност и князь Семен Иванович умерли. В течение целого года патриарх решал вопрос о поставлении митрополитом московского кандидата Алексея, который настаивал на целостности русской митрополии. Благоприятное для него решение вряд ли могло быть принято без больших подарков императору, патриарху и их чиновникам. Но митрополичья казна к этому времени была уже достаточно богата, чтобы не жалеть денег, добываясь своих целей. В 1357 г. Алексей посетил Золотую Орду, где добился подтверждения всех привилегий церкви, и был отпущен «с великой честью».

Попытка новгородской аристократии ослабить Москву окончилась неудачей. Великое княжение осталось за Москвой. Противник Москвы и митрополита Алексея новгородский архиепископ Моисей вынужден был в 1360 г. отказаться от сана и уйти в монастырь.

В 60-х годах XIV в. усилились Тверское, Суздальско-Нижегородское и Рязанское княжества. Борьба за политическое первенство в Северо-Восточной Руси вступила в новую фазу. Ввиду малолетства князя Дмитрия Ивановича правительство в Москве фактически возглавлял митрополит Алексей. В результате его решительных действий суздальскому князю Дмитрию Константиновичу пришлось отступить от посягательства на великое княжение и даже стать союзником Дмитрия московского. Когда в 1365 г. среди суздальских князей возник конфликт, авторитетный церковный деятель Сергей Радонежский был послан великим князем для переговоров с князьями Нижнего Новгорода. Вся сила церковного влияния была употреблена для поддержки московского князя. Сергей Радонежский закрыл церкви в Нижнем Новгороде, чтобы добиться удовлетворения московских требований. Митрополит Алексей отлучил от церкви тверского князя Михаила Александровича и его союзника, смоленского князя Святослава.

Великий князь литовский Ольгерд упорно добивался поставления над западнорусскими землями отдельного митрополита, чтобы тем самым противодействовать митрополиту московскому. Против Алексея были возбуждены жалобы перед константинопольским патриархом. В 1375 г. патриарх поставил митрополитом Литвы Киприана с условием, что, если подтвердятся обвинения против Алексея, Киприан станет общерусским митрополитом. Прибыв в Литву, Киприан прежде всего попытался подчинить своему влиянию Новгород. Он послал новгородскому архиепископу патриаршие грамоты и потребовал признания себя митрополитом. Но ему было сказано: «Шли к великому князю на Москву, и аще ты приметь митрополитом на Русь, то ти нам еси митрополит»<sup>2</sup>. Этот ответ указывает на явную зависимость церкви от великокняжеской власти. Обращаться в Москву Киприан не решился, и попытка его отколоть в церковном отношении Новгород от Москвы не удалась.

События ближайших лет еще более показали стремление великокняжеской власти полностью лишить церковь независимости. В 1377 г. митрополит Алексей умер. Еще при его жизни великий князь выдвинул кандидатом на его место Митяя, своего духовника, близкого помощника и советчика в государственных делах. Подготавливая его выдвижение, Дмитрий возвел его в архимандриты кремлевского Чудова монастыря. Это было явным нарушением церковных традиций. По этому поводу враждебный Митяю автор возмущался: «Иде до обеда белец сый, а

по обеде архимандрит, до обеда мирянин, а по обеде мнихом начальник и старцем старейшина, и наставник, и учитель, и вожь, и пастух». Митрополиту Алексею, при всей его готовности поддерживать великокняжескую власть, все же, видимо, не нравилось такое бесцеремонное вмешательство великого князя в церковные дела, и он уклонялся от благословения Митяя своим преемником, ссылаясь на то, что Митяй — «новук» в монашестве и не имеет права ставить после себя митрополита.

Сразу же после смерти Алексея Митяй по приказанию великого князя поселился на митрополичьем дворе. Сначала он намеревался ехать в Константинополь к патриарху для поставления, но затем заявил великому князю, что достаточно пяти-шести епископов, чтобы избрать митрополита. Дмитрий согласился с этим и приказал епископам собраться. Тем самым московской великокняжеской властью была предпринята первая попытка освободиться от подчинения константинопольскому патриарху.

Однако выборы Митяя не состоялись, так как против выступили некоторые высшие церковные иерархи, и ему пришлось отправиться к патриарху. Собрав много денег с монастырей и церковей для «подарков», он взял еще и чистую «харатью» (кусок пергамена) с великокняжеской печатью, чтобы от имени великого князя брать займы у константинопольских ростовщиков. Но в пути Митяй умер и между сопровождавшими его иерархами разгорелись бурные споры — кому быть претендентом на митрополию. Одного из них, московского архимандрита Ивана, связали по рукам и ногам и положили на дно ладьи, а на «харатье» написали подложное письмо от имени великого князя с просьбой о поставлении на русскую митрополию переяславского архимандрита Пимена. В конце концов подкупы сделали свое дело, и патриарх назначил Пимена. Но его не захотел принять великий князь, который приказал сразу же по возвращении Пимена отправить его в ссылку в Чухлому. Великий князь настойчиво стремился подчинить церковь своей власти, а это было одним из тех элементов государственной централизации, которые начали проявляться в княжение Дмитрия Донского.

Дмитрий приказал пригласить на митрополию Киприана, который прибыл в Москву в 1381 г. Однако и тот скоро почувствовал властную руку московского князя. Через год на Москву внезапно напал Тохтамыш. Дмитрий Донской отправился на север собирать ополчение, а столицу оставил на попечение бояр и митрополита. Но Киприан струсил и бежал в Тверь. Туда же отправился и Сергей Радонежский. Когда великий князь вернулся, Киприану пришлось уехать в Киев, «разгнева бо ся на него великий князь Дмитрей того ради, что не седел в посаде на Москве»<sup>3</sup>. В Москву был возвращен из заключения митрополит

Пимен. Однако кризис русской митрополии этим не кончился. В 1383 г. с великим князем сблизился нижегородский архиепископ Дионисий, который был вскоре послан в Константинополь и возвращался оттуда в сане митрополита. Но до Москвы Дионисий не доехал: сторонник Киприана князь Владимир Ольгердович задержал его в Киеве, где Дионисий и умер. Попытка Пимена упрочить свое положение поездкой к патриарху не увенчалась успехом. Дела в русской митрополии все более запутывались.

Лишь в 1390 г., уже после смерти Дмитрия Донского, в Москву снова прибыл митрополит Киприан, под властью которого вновь объединилась русская церковь, в том числе и на землях, входивших в состав Великого княжества Литовского. Позиции церкви стали усиливаться. Великокняжеской власти тогда не удалось склонить чашу весов на свою сторону. Тринадцатилетний кризис русской митрополии, развязанный резким вмешательством великого князя в церковные дела, окончился победой церкви. Киприан сменил почти всех епископов и взял курс на укрепление независимого положения церкви и ее связей с Константинопольской патриархией. Более того, теперь церковь далеко не безоговорочно выступала на стороне московской великокняжеской власти в ее борьбе с соперниками.

Борьба с Новгородом, достигшая большой остроты в 90-х годах XIV в. из-за Подвинья, не была поддержана церковью. Не поддержал Киприан великого князя и в конфликте с Литвой; наоборот, он дважды ездил в Литву и всячески стремился наладить дружественные отношения с литовскими князьями. Киприан добивался гарантий независимого положения церкви и заключил договорную грамоту с великим князем «о домах церковных и о волостях, и о землях, и о водах, и о всех о пошлинах о церковных»<sup>4</sup>, которая закрепляла большие привилегии за церковными владениями. Согласно грамоте, церковь освобождалась от обязанностей военного характера, кроме тех случаев, когда в войне принимал непосредственное участие сам великий князь.

В свою очередь великокняжеская власть не оставляла своих попыток ослабить церковь. Великий князь Василий Дмитриевич недаром добивался исключения из богослужебного ритуала упоминания о византийском императоре, которое символизировало тесную связь церкви с Византией. Обстановка благоприятствовала великому князю, тем более, что сама Византия находилась тогда в затруднительном положении вследствие нападения на нее турецкого султана Баязида.

Светские феодалы также попытались ограничить возросшее к тому времени церковное землевладение. Когда после смерти Киприана в Москву в 1410 г. прибыл новый митрополит, грек Фотий, он застал церковные земли в значительной части расхи-



щенными князьями и боярами и принялся энергично восстанавливать владения церкви. Фотий потребовал, чтобы великий князь вернул церкви ее земли. В результате в 1413 г. возник открытый конфликт между великим князем и митрополитом.

Усилия Фотия были направлены на сохранение единства русской церковной организации, нарушенного в 1414—1420 гг. поставлением отдельного митрополита для русских земель в Великом княжестве Литовском — Григория Цамблака.

После смерти Фотия на московскую митрополичью кафедру в 1436 г. был прислан из Константинополя грек Исидор, с которым византийская церковь связывала далеко идущие планы. В XV в., в обстановке угрозы турецкого нашествия, ослабевшая Византия искала союзников и соглашалась на соблазнительные предложения о заключении церковной унии с римской церковью, рассчитывая получить поддержку европейских католических стран в борьбе с турками. Для византийских политиков было очень важно сохранить в орбите своего влияния и богатую русскую церковь, к которой они не раз обращались за помощью, а также втянуть Московское великое княжество в борьбу с Турцией. Митрополит Исидор и должен был содействовать выполнению этой задачи. Вскоре по прибытии на Русь он, вопреки воле великого князя, отправился на Феррарский собор, на котором стоял вопрос об унии между римско-католической и византийско-православной церквями. Однако проект унии встретил решительное противодействие со стороны представителей ряда православных церквей. Собор, перенесенный затем во Флоренцию, затянулся. Лишь в 1439 г. уния была подписана византийским императором и Исидором. Митрополит эфесский Марк, иверский митрополит Григорий и другие православные иерархи унии не подписали и покинули собор. В марте 1441 г. Исидор вернулся в Москву, объявил о происшедшем соединении православной и католической церквей и передал великому князю послание папы Евгения IV с просьбой о поддержке его, Исидора.

Великий князь Василий Васильевич, «скоро обличив» Исидора и назвав его «латынским злым прелесником» и «волком», приказал заточить его в монастырь. Есть основания полагать, что высшее духовенство занимало в тот момент иную позицию. Оно не предпринимало активных шагов против Исидора, хотя о заключенной им унии было хорошо известно и русская церковь являлась противницей католицизма. Церковников беспокоило другое — прямое вмешательство великого князя в дела церкви и разрыв отношений с Константинопольской патриархией, на которую они до сих пор опирались в своих конфликтах с великокняжеской властью<sup>5</sup>. Спротивлением духовенства следует объяснить непоследовательность в действиях великого князя, который, арестовав Исидора, дал ему возможность

бежать («нощию бездверием ишед», как сказано в летописи) <sup>6</sup>. Одновременно великий князь обратился к патриарху с резким осуждением унии и с просьбой разрешить избрать своего митрополита. Тем самым был предreshен вопрос о самостоятельности русской церкви: либо патриарх должен был уступить и дать просимое разрешение, либо великий князь получал безусловное с точки зрения «защиты православия» право порвать с патриархом — «вероотступником». Великокняжеская власть добилась своего. Русская церковь отрывалась от константинопольской церковной организации и оставалась «один на один» с крепнувшей властью великого князя.

Однако церковники продолжали упорно сопротивляться. Это было время длительной феодальной войны, развернувшейся в Московском великом княжестве между сторонниками и противниками государственной централизации. Если митрополит Фотий, потерпев поражение в столкновениях с великим князем, оказывал ему поддержку в феодальной войне, то теперь отношения между ним и церковью развивались иначе. Несмотря на то, что церковь, казалось бы, должна была благодарить великого князя Василия за устранение угрозы католицизма, она не всегда его поддерживала, а нередко даже оказывалась в стане противников московского князя. Когда в 1446 г. возник новый заговор удельных князей против великого князя, то «бе же и от чернцов в думе тои» <sup>7</sup>. Василий попытался укрыться от врагов в давней опоре московских князей — Троице-Сергиевом монастыре, но попал в ловушку. При участии монастырских властей он был схвачен заговорщиками и ослеплен. Троицкие монахи конвоировали отправленного в ссылку великого князя. Его противникам активно помогал и рязанский епископ Иона. За это враг великого князя Дмитрий Шемяка «повеле ему идти к Москве и сести на дворе митрополиче, Иона же тако сотвори» <sup>8</sup>. В том же году состоялся церковный собор, оказавший поддержку Дмитрию Шемяке. И лишь когда узурпировавший великокняжеский престол Шемяка был изгнан из Москвы, высшее духовенство предпочло перейти на сторону великого князя. Иона был поставлен митрополитом теперь уже по воле великого князя. Однако противоречия между церковью и великокняжеской властью в процессе образования единого Русского государства не только не были исчерпаны, но и продолжали углубляться.

Новгородские церковники, активно сопротивляясь объединительному процессу, старались использовать выгодную прежде всего местной знати идею независимости Новгорода. В 30-х годах XV в. при архиепископе Евфимии была организована целая серия «чудес» и религиозных демонстраций. «Открывались» чьи-то «мощи» и появлялись новые новгородские «святы»; широко распространялся культ первого новгородского архиепископа Иоанна, с которым связывалось спасение Новгорода в XII в.

от вторжения владими́ро-суздальского войска, между тем как московские князья считались прямыми преемниками владимирских князей; сеялись всякие слухи о «видениях»: говорили, например, будто некий пономарь Аарон видел, как ночью вошли в Софийский собор прежние архиепископы и молились о спасении Новгорода. Новгородские церкви стали строиться в подчеркнуто архаических формах, что должно было напоминать о древности и самобытности Новгородской земли.

Были, впрочем, среди новгородских церковников и сторонники Москвы — вроде некоего Михаила Клопского, «предсказывавшего» падение Новгорода. Но в целом новгородская церковь сопротивлялась великокняжеской власти, а когда перевес последней стал очевиден, перешла к лавированию, стараясь и сохранить независимость Новгорода и наладить отношения с великим князем. Особую роль новгородской церкви в отношениях с Москвой следует подчеркнуть потому, что новгородский владыка был фактически главой правительства.

В 1469 г. умер новгородский архиепископ Иона и на его место был избран Феофил. Характерно, что просьба о его утверждении была направлена в Москву не митрополиту, а великому князю Ивану III. Последний согласился на поставление Феофила, но назвал при этом Новгород исконным владением «бывших всех великих князей». В ответ на это группа новгородских бояр потребовала, чтобы Новгород перешел под власть польского короля и великого князя литовского Казимира IV. На вече разгорелись бурные споры, но все же новгородские представители поехали к Казимиру с просьбой, чтобы их епископ был поставлен обособленной в то время западнорусской митрополией. Тем самым новгородская церковь должна была отделиться от общерусской. Как бы в подкрепление этой позиции в Новгороде вновь начались «чудеса»: «потекли слезы» у иконы богородицы в церкви Евфимия, в церкви Николая «выступила кровь» на гробах новгородских владык. Сложилась напряженная обстановка, и снова дело решилось вмешательством светской власти. Иван III отправился в военный поход на Новгород. Митрополит Филипп благословил великого князя и направил новгородцам грамоту, в которой обвинял их в отступлении от православия к «латинству».

Церковь позаботилась о том, чтобы дать соответствующую идеологическую окраску войне, которую московский великий князь начал против Новгородской республики. Летопись сравнивает поход Ивана III на Новгород с походом Дмитрия Донского на Мамаю и поясняет, что «пойде на них князь велики не яко на христиан, но яко на иноязычник и на отступник православия»<sup>9</sup>. Таким образом, борьба за объединение русских земель была придана идеологическая форма борьбы за чистоту веры. Полк новгородского архиепископа отказался воевать про-

тив московского войска в сражении на реке Шелони в сентябре 1471 г. После победы над Новгородом митрополит Филипп торжественно встретил великого князя в Москве. С этой крупнейшей победой великокняжеской власти было связано решение о строительстве Успенского собора в московском Кремле.

Новгородская знать пыталась и в последующие годы препятствовать распространению власти великого князя на Новгород. В этих попытках принял участие и архиепископ Феофил. В 1476 г., во время пребывания Ивана III в Новгороде, Феофил взял на поруки обвиненных великим князем бояр и просил об их помиловании. Однако Иван III не внял многократным и настойчивым заступничествам новгородского архиепископа. Не помогли ни торжественные обеды, ни богатые подарки. Дело кончилось тем, что после присоединения Новгорода великий князь приказал в 1479 г. отправить Феофила в Москву в Чудов монастырь, где он и оставался до смерти.

История русской церкви в XIV—XV вв. показывает, что она отнюдь не занимала позиции безоговорочной поддержки объединения русских земель. Церковь лавировала, внутри нее шла острая борьба, причем различные группировки прежде всего добивались укрепления собственного положения. Что касается великокняжеской власти, то она, будучи вынужденной считаться с церковью, упорно стремилась к ее подчинению. Сотрудничество церкви с великокняжеской властью было полно противоречий и конфликтов.

\* \* \* \* \*

В XIV—XV столетиях церковь, особенно в Северо-Восточной Руси, стала крупнейшим феодальным собственником. Со второй половины XIV в. получили распространение монастыри нового типа — с крупным землевладением и хозяйством, основанным на труде зависимых крестьян. В XIV в. было открыто 42 таких монастыря, в XV в. — 57<sup>10</sup>.

В актах, закреплявших земельные владения за церковью, обычно писалось, что земля принадлежит, собственно, не монастырю, а «пречистой богородице», «святой троице» и т. д. Жалованная грамота рязанского князя Олега Ивановича Ольгову монастырю (вторая половина XV в.) была богато украшена изображениями Христа, богородицы, апостолов, святых, что символизировало священность церковных владений. Во многих случаях княжеские грамоты лишь оформляли права церковников на уже захваченные ими крестьянские земли.

Источниками роста церковного землевладения были также покупки, обмена, вклады «по душе», причем и в этих случаях нередко лишь оформлялся каким-либо образом происшедший захват церковью земли. Известны многочисленные подделки церковниками актов на земельные владения. В конце XV в. архи-

мандрит Чудова монастыря был бит кнутом за то, что подделал грамоту умершего вологодского князя Андрея.

Крупнейшим землевладельцем сделался на протяжении XIV—XV вв. Московский митрополичий дом. Самые значительные его владения образовались в 30—70-х годах XIV в., когда московские князья, борющиеся с тверскими и суздальскими князьями за великокняжескую власть, нуждались в митрополичьей кафедре в Москве и привлечении митрополитов на свою сторону<sup>11</sup>.

Около 1337 г. был основан Троицкий монастырь близ города Радонежа (позже по имени его основателя Сергия Радонежского он стал называться Троице-Сергиевым). В конце XIV в. возникли в Белозерском крае Ферапонтов и Кирилло-Белозерский монастыри, а в 1429 г. на Соловецком острове в Белом море — Соловецкий монастырь. В этих монастырях сосредоточились обширные земельные и промысловые угодья.

Разновидностью монастырей были возникавшие в XIII—XV вв. многочисленные «скиты» и «пустыни» в малонаселенных местах. Как правило, из скитов вырастали монастыри, подчинявшие себе окрестные земли и население. Со второй половины XIV в. усилилась монастырская колонизация в отдаленных районах Заволжья и Поморья.

Монастыри существовали также в городах и близ городов, являясь военно-оборонительными центрами. Не случайно в XIV—XV вв. Москва была опоясана цепью монастырей. С юга ее прикрывал Симонов монастырь, которому большое внимание уделял Дмитрий Донской. При основании в 70-х годах XIV в. Серпухова по просьбе князя Владимира Андреевича было положено начало Зачатьевскому монастырю; Голутвин монастырь усилил оборонительное значение Колсмны и т. д.<sup>12</sup>

Церковь владела плодородными пашенными землями; в городах ей принадлежали дворы и целые слободы, а некоторые города, например Алексин на Оке и Гороховец, находились в полной собственности церкви. Церковные хозяйства (монастырские, митрополичьи и др.) имели соляные, рыбные и другие промыслы и, пользуясь княжескими льготами, вели широкую торговлю на внутреннем рынке. Церковные хозяйства, как правило, освобождались от уплаты различных таможенных сборов. Они торговали также хлебом и другими сельскохозяйственными продуктами, наживая огромные по тем временам деньги. Кроме того, церковь являлась крупным ростовщиком.

Княжеская власть, заинтересованная в поддержке церкви, закрепляла за ее владениями довольно широкий податной и судебный иммунитет. Картину самостоятельности церковной вотчины рисует уставная договорная грамота великого князя Василия Дмитриевича и митрополита Киприана от 28 июня 1404 г. «О людех и о волостех церковных»<sup>13</sup>. Согласно этой грамоте,

ставшей в дальнейшем образом, по которому заключались аналогичные договоры, митрополит имел полное право суда над населением принадлежавших митрополичьему дому земель. Боярам и слугам великого князя было запрещено покупать митрополичьи земли, а ранее купленные предлагалось возвратить. Митрополичий дом имел своих вооруженных людей.

На основе собственности на землю церковь эксплуатировала жившее в ее владениях население. Податные и судебные льготы, которыми располагали церковные феодалы, являлись важным средством, с помощью которого они привлекали население на свои земли и тем различными путями закабаливали. Предоставляя крестьянам земельные участки, орудия производства, разного рода ссуды, церковные феодалы обязывали их работать на себя. Помимо того, значительная часть крестьян попадала в феодальную зависимость от церкви вместе с теми землями, которые переходили в ее владение путем пожалований, вкладов и т. п. Уставная грамота митрополита Киприана Константино-Еленинскому монастырю от 21 октября 1391 г. обязывала монастырских крестьян строить церкви, монастырские здания и укрепления, пахать, сеять и жать на монастырской пашне, косить сено, ловить рыбу, охотиться на бобров, молотить рожь, печь хлебы, молоть солод, варить пиво, пряхать лен, делать сети и, кроме того, отдавать на пасуху по телке и делать другие подношения игумену.

Сохранившиеся грамоты позволяют думать, что первые мероприятия по юридическому оформлению крепостного права в России были осуществлены на церковных землях. Таковы грамоты верейского и белозерского князя Михаила Андреевича Ферапонтову монастырю в 50-х годах и указная грамота ярославскому наместнику великого князя относительно крестьян Троице-Сергиева монастыря в 60-х годах XV в. В этих грамотах впервые утверждается правило, ограничившее право «выхода» крестьян от своих владельцев Юрьевым днем. Таким образом, церкви, как феодалу, принадлежала важнейшая роль в развитии крепостнических отношений.

Церкви и монастыри часто получали право сбора пошлин в свою пользу. Например, Ипатьевский монастырь в Костроме собирал пошлину за проезд через реку Кострому.

Материальное могущество церкви значительно выросло на протяжении XIV—XV вв. и усилило ее влияние во всех сферах общественной жизни.

Церковь вела миссионерскую деятельность с целью христианизации русского и нерусского населения на окраинах. Так, во второй половине XIV в. в Пермскую землю отправился известный миссионер Стефан Храп, который разрушал и сжигал там языческих идолов, крестил местных жителей и основал Пермскую епархию. Христианизация встречала нередко упорное сопротивление нерусского населения.

Церковь стремилась к обращению в христианство народов Поволжья. Этим занималась, в частности, Сарайская епархия. В мордовской земле в начале XV в. уже существовала православная церковь св. Николы. Большое значение придавалось крещению татарской знати, переходившей на службу к русским князьям. В 1393 г. трех знатных татар крестил на Москве-реке сам митрополит Киприан.

\* \* \* \* \*

Поскольку господствующая церковная идеология санкционировала и освящала феодальный строй, естественно, что «все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь... должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси» и что для самой возможности таких нападков на существующие общественные порядки «нужно было сорвать с них ореол святости»<sup>14</sup>.

В начале XIV в. в Новгороде возникла ересь, которая порицала монашество, называя его «бесовским учением», выступала против некоторых ортодоксальных догматов. Ересь была осуждена на церковном соборе 1311 г.

В одном из источников упоминается, что при Иване Калите прекратились «безбожные ереси». Но это утверждение выдавало желаемое за действительное. Выступления против церкви не прекращались на всем протяжении XIV в. В середине столетия возник богословский спор между тверским епископом Федором и новгородским архиепископом Василием Каликой на тему о том, существует ли где-нибудь на земле рай. Федор считал, что рая на земле нет, что он погиб вследствие грехопадения Адама и Евы и существует лишь «мыслен». Напротив, Василий Калика доказывал, что рай на земле есть и что его даже видели новгородцы, доходившие до «края земли». Заметим, что и Колумб полтора года спустя писал о том, что рая он не видел лишь потому, что не пробирался в отдаленные от морей земли, где якобы он находится. В средние века упорно верили в реальное существование рая. Отвлеченный на первый взгляд религиозно-богословский спор был, однако, в условиях того времени проявлением религиозно-критической мысли. В противовес ортодоксальному пониманию рая как конкретной реальности тверской епископ представлял рай как духовное состояние самого человека. Более того, он указывал на расхождения в «священном писании» по вопросу о рае, и это было уже зародышем рационалистической критики церковных воззрений. Примечательно, что московские политики поддерживали тверского епископа, видя в его выступлении средство углубить противоречия между Новгородом и Тверью, а может быть, и ослабить позиции церкви, бывшей не только союзником, но и соперником.

Наиболее крупной была ересь так называемых стригольников, возникшая в Новгороде в середине XIV в. Стригольники выступали с критикой официальной церкви в отношении как ее догматов, так и внутренней организации. Они обличали нравы духовенства, стяжательство и мздоимство церковных верхов, отрицали вообще священническую иерархию. К основам веры стригольники, в противоположность ортодоксальным представлениям об абсолютной непогрешимости текстов «священного писания», требовали критического подхода. Стригольники отвергали таинство причащения как действие, необъяснимое разумом и к тому же совершаемое такими безнравственными людьми, как священники; они не признавали церковной исповеди, ибо отказывались видеть в священниках особых людей, наделенных «божественной благодатью». Кроме того, стригольники отрицали таинства и обряды, связанные со смертью.

Псковские стригольники первой половины XV в. обрушились не только на духовенство, но и на монашество, а наиболее радикальная их группа отрицала важнейший религиозный догмат о воскресении мертвых и, следовательно, существование загробной жизни. Ересь стригольников нашла сравнительно широкий отклик в различных слоях новгородского и псковского населения и, несмотря на жестокие преследования, держалась довольно длительное время. Будучи в основном выражением антифеодальных настроений горожан, ересь стригольников вместе с тем проникала и в другие социальные слои. Ее сторонники имелись даже среди части духовенства и монашества, недовольной церковными порядками, в частности, среди монахов псковского Снетогорского монастыря<sup>15</sup>.

Церковь принимала самые крутые меры для подавления еретических выступлений. В 1375 г. в Новгороде была произведена казнь еретиков: «стригольников побиша, дьякона Микиту, дьякона Карпа и третье человека его, и свергоша их с мосту». В 1386 г. туда прибыл Стефан Пермский, составивший специальное поучение против стригольников. Даже константинопольский патриарх Нил посылал в 1382 г. в Новгород грамоту с обличением ереси и требованием утвердить «истинную христианскую веру». Четырежды направлял грамоты, осуждавшие стригольников, митрополит Фотий.

Церковь вообще резко клеймила народные выступления против феодалов, рассматривая их как отступничество от христианства. Описывая крупное восстание в Новгороде в 1418 г., летописец заявляет, что оно произошло «научением дияволим», и при этом старается подчеркнуть влияние церкви, отмечая, что восстание это якобы было прекращено владыкой Семеном, который вышел с крестом к народу. В явно недоброжелательных тонах описал летописец восстание 1382 г. в Москве, упрекая его участников за то, что они «ни самого митрополита не постыдешася,



ни бояр великих не усрамишася, но на всех огрозашеся». Восставшие брянцы, убившие князя Глеба Святославича в 1340 г., названы церковью «злыми коромольницами». Но, конечно, церковные репрессии не могли прекратить классовую борьбу. Напоминающая о мнимом единстве всех христиан, летописец с горечью отмечал под 1367 годом: «Вси бо сии един род и племя адамово, цари и князи, и бояре, и велможи, и гости, и купцы, и ремесленники и работни люди, един род и племя адамово, и забывшися, друг на друга враждуют, и ненавидят, и грызут, и кусают»<sup>16</sup>.

Обличая и преследуя уклонение от религиозных правил, осуждая антифеодалные выступления, церковь в своей идеологической деятельности в то же время стремилась возвеличить духовных и светских феодалов, подчеркивала их верность христианству и изображала их образцом служения вере.

При этом исторические факты нередко подвергались весьма тенденциозному истолкованию. Так, в момент нашествия монгольских ханов на Рязань местный епископ бежал из города. В летописи можно найти оправдание этому поступку: оказывается, что сам господь бог «епископа ублюде» от гибели.

Церковь старалась изобразить борцами за веру популярных князей, мужественно отстаивавших родину от иноземных захватчиков. Летописцы расточали похвалы Александру Невскому за то, что он иереям (попам) «любец, нищелюбец и мнихолюбец, митрополиты и епископы чтяше акы самого творца», и особенно за его отказ от предложений римского папы. Однако далеко не всегда Александр Невский чтит «митрополиты и епископы»: когда в 1255 г. новгородцы послали к нему владыку Далмата с просьбой отложить гнев на посадника Онанью, то «не послушаша князь молбы владычне». Столь же искаженно изображен в церковной литературе образ героя освободительной борьбы против монгольского ига — Дмитрия Донского. Житие его настоятельно подчеркивает его глубокую приверженность к церкви. История же бесцеремонного вмешательства Дмитрия в церковные дела, его резких отношений с митрополитами вовсе не упоминается в житии.

Церковники использовали любое значительное событие социальной жизни для упрочения своего влияния и религиозной веры в народе.

Рассказ о монгольском нашествии летописцы сопроводили поучением о том, что оно ниспослано в наказание за небрежение к религии и церкви. Не стойкостью и героизмом народа, а вмешательством «сил небесных» объясняют «Слово» Серапиона и другие церковно-публицистические произведения успехи в отражении захватчиков. В них говорится, что захватчики не дошли до Новгорода якобы благодаря заступничеству «святой» Софии, что богородица помогла спасти Русь от Тамерлана, что

победа над шведами в 1240 г.— результат божьей помощи и прямого содействия святых Бориса и Глеба, а Куликовская победа — дело святых Георгия Победоносца, Дмитрия и тех же Бориса и Глеба.

Неурожай, голод, эпидемии и наводнения церковь постоянно использовала для укрепления своего авторитета. В связи со стихийными бедствиями усиленно подчеркивалось значение всяких «знамений», совершались молебны и крестные ходы, строились «обетные» храмы и всячески внушалась мысль о «крепости» веры для избежания несчастий.

Отстаивая свое монопольное положение в области идеологического воздействия на народные массы, русская церковь вела в средние века упорную борьбу с другими религиями, насаждая представление об «искключительности» православия. Она проповедовала враждебность к другим народам и странам, ненависть ко всему иноземному. Церковники, по существу, осуждали всю западную культуру того времени, «обличая» ее как «латинство».

Особую нетерпимость проявляла церковь к мусульманству, ставшему со времени хана Узбека официальной религией Золотой Орды. Положение церкви в этом вопросе было сложным, потому что она была заинтересована в привилегиях, получаемых от ордынских ханов. Но чем успешнее была борьба с монголо-татарскими захватчиками и чем больше слабела Орда, тем решительнее выступала церковь против мусульманства.

Религиозная идеология проникала во все области духовной культуры. Еще в XIV—XV вв. просвещение и образование находились преимущественно в руках духовенства. Правда, после находок берестяных грамот при раскопках в Новгороде стало ясным, что степень грамотности городского населения была выше, чем считалось прежде.

Под церковным влиянием находилась и древнерусская литература. В церковной среде возник ряд значительных литературных произведений: «Житие Александра Невского», проповеди Серапиона Владимирского, жития Авраамия Смоленского, митрополита Петра, Сергия Радонежского, Стефана Пермского и др. При посредстве церкви на Русь проникали некоторые иноземные книги, в особенности с конца XIV в., когда оживились связи с южнославянскими землями. Эти связи стали особенно расширяться с приходом на Русь Пахомия Логофета и выходца из Болгарии митрополита Киприана.

Было бы, однако, неправильным сводить русскую литературу XIV—XV вв. исключительно к церковной. Во многих произведениях немалое место занимали светские мотивы. Ярким примером является написанная рязанским старцем Софонием поэтическая «Задонщина» (XV в.), повествующая о Куликовской битве в традициях и художественной манере «Слова о полку Игореве».

То же следует сказать о летописании, хотя оно в основном велось духовенством. Первый общерусский летописный свод возник при дворе митрополита Петра. Большинство летописных сводов составлялось в монастырях. Центрами летописания были Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Рождественский во Владимире и некоторые другие монастыри. Суздальский монах Лаврентий в 1377 г. переписал по заказу князя Дмитрия Константиновича летопись, получившую в исторической литературе название «Лаврентьевской». Наиболее заметна светская струя в повгородских летописях. Не случайно некоторые новгородские летописцы сочувственно относились к народным движениям. На протяжении XIV—XV вв. в летописании усилился интерес к событиям внецерковной жизни. В летописях появляются даже довольно точные наблюдения над природой, описания признаков и хода эпидемических болезней и т. п.

Изобразительное и строительное искусство было в XIV—XV вв. также неразрывно связано с церковью. Каменное зодчество удовлетворяло прежде всего потребности церкви. У митрополита, а также в крупных монастырях находились церковные «здатели», овладевшие высокими для своего времени художественными и техническими приемами строительного дела. Там же существовали «дружины» иконописцев, расписывавших фресками храмы. Летопись называет по именам (Захар, Иосиф, Николай) «митрополичьих писцов», работавших в 1344 г. в московском Успенском соборе. В Троице-Сергиевом монастыре развился талант гениального русского художника конца XIV — начала XV в. Андрея Рублева, ставшего позднее монахом московского Андроньева монастыря, откуда вышел и его сподвижник Даниил Черный. С церковью была связана деятельность и таких крупных живописцев, как Феофан Грек, Прохор и др. Хотя живописная манера Андрея Рублева была позднее установлена церковью в качестве образца иконописания, его творчество, как и творчество других выдающихся художников XIV—XV вв., выходило за рамки узкоцерковного мировоззрения. Произведения этих крупнейших русских художников отличались глубиной мысли и чувства, внутренним благородством, мастерством композиции и колорита.

Играя определенную роль в развитии культуры на Руси в XIV—XV вв., церковь вместе с тем серьезно тормозила ее. Слепое преклонение перед церковными авторитетами, неприязнь к рационалистическому мышлению и насаждение схоластики, проповедь религиозного мировоззрения — все это сковывало творчество передовых русских людей того времени.

**ЦЕРКОВЬ И ОБРАЗОВАНИЕ  
РУССКОГО ЦЕНТРАЛИЗОВАННОГО  
ГОСУДАРСТВА**

---

В конце XV — начале XVI в. русские земли были объединены московской великокняжеской властью в одно государство. В 1463 г. прекратило существование Ярославское княжество, в 1474 г. — Ростовское, в 1478 г. была ликвидирована Новгородская феодальная республика. В 1485 г. была присоединена Тверь, а в 1500—1503 гг. в состав Русского государства вошли земли по течению Десны, находившиеся ранее под властью Великого княжества Литовского. В 1510 г. Москве подчинилась Псковская феодальная республика, в 1514 г. вернулся из-под власти Литвы Смоленск, в 1520 г. к Москве перешла Рязанская земля. Так в течение полувека возникло крупнейшее в тогдашней Европе Московское государство. Однако государственная централизация не была полной и последовательной, так как еще долго сохранялась экономическая и политическая сила феодальной знати и церкви — самого крупного в государстве феодального собственника.

Церковь настойчиво добивалась руководящего влияния на государственные дела. Но великие князья преследовали свои интересы, которые далеко не всегда совпадали с интересами церкви. В условиях, когда церковь владела колоссальными земельными богатствами, вполне естественным стремлением князей было разрешать земельные трудности за ее счет и тем самым подрывать основу ее притязаний на самостоятельное положение в государстве.

Противоречия между светской и духовной властью отчетливо проявились во время княжения Ивана III, на решающем этапе образования централизованного государства. Это нельзя считать случайным, как и нельзя представлять церковь силой, будто бы покорно и неотступно служившей прогрессивной идее объединения русских земель. У церкви сложились свои собственные интересы, и церковные иерархи проводили свою линию в зависимости от них и от реального соотношения политических сил.

Иван III хотел иметь в лице церкви послушное орудие своей политики. Когда в 1473 г. умер митрополит Филипп, его верный союзник в трудной борьбе с Новгородом, по желанию Ивана III на митрополичий престол был возведен коломенский епископ Геронтий, который, однако, меньше всего был склонен способствовать вмешательству великого князя в церковные дела.

После падения в 1478 г. Новгородской феодальной республики Иван III отобрал не только земли новгородских бояр, но и часть земельных владений новгородской церкви. Удар, нанесенный этой последней, мог стать прологом гораздо более широких действий по отношению к церковному землевладению вообще и настораживал церковников. В том же году между великим князем и митрополитом произошло столкновение по поводу управления Кирилло-Белозерским монастырем. В следующем году великий князь обвинил митрополита Геронтия в том, что он неверно совершил крестный ход при освящении Успенского собора (пошел против движения солнца). Митрополит не признавал своей ошибки. Тогда Иван III запретил ему производить освящение новых церквей в Москве. Геронтий уехал в Симонов монастырь и пригрозил, что не вернется, если великий князь ему не «добьет челом». Положение было сложным. Великому князю, только что с трудом ликвидировавшему мятеж братьев — удельных князей, приходилось лавировать. Он послал сына на переговоры к митрополиту, но тот почувствовал силу и был неуступчив. Теперь отступить пришлось Ивану III; он обещал впредь слушать митрополита, а в дела церкви не вмешиваться.

Геронтий, видимо, оказал влияние и на характер московского летописания 70—80-х годов XV в., где была резко осуждена уже известная нам попытка Дмитрия Донского поставить во главе церкви Митяя. Этот эпизод был представлен как поучительный пример недопустимости вмешательства княжеской власти в церковные дела. Церковь попыталась приписать себе успех в освобождении страны от монголо-татарского ига в 1480 г. и в этой связи представить Ивана III якобы нерешительным и трусливым деятелем. Со своей стороны великокняжеская власть стала поддерживать силы, которые выступали против официальной церкви.

Борьба церковников со светской властью и их взаимные обличения способствовали развитию критического отношения к церкви. Религиозные вопросы стали в конце XV в. предметом широкого обсуждения. Один из видных церковных деятелей того времени, Иосиф Волоцкий, с неудовольствием писал, что «ныне и в домах и на путях и на торжищах иноки и мирские и все сомняются, вси в вере пытаются».

В этих условиях произошла активизация еретически настроенных групп. Центром распространения ереси, как и столетием раньше, явился Новгород. Противники новой ереси назвали ее участников «жидовствующими». Иосиф Волоцкий, яростно

обличавший новгородских еретиков, указывал, как на основателя ереси, на некоего «жидовина Схарию», приехавшего в Новгород из Литвы.

В сущности здесь имело место явление, сходное с городскими еретическими выступлениями в Западной Европе, во главе которых стояли представители низшего городского духовенства. Из 27 известных по именам участников новгородской ереси не менее 22 принадлежали к попам, дьяконам, клирошанам и членам их семей<sup>1</sup>. Они были близки по образу жизни к простым горожанам и крестьянам и разделяли их настроения.

О содержании их учения можно судить на основании сведений, имеющихся в выступлениях противников ереси. В их взглядах было немало общего с воззрениями стригольников. Как и стригольники, новгородские еретики конца XV в. отвергали церковные обряды и иерархию, обличали церковное стяжательство и поставление священнослужителей «по мзде». Некоторые из них не признавали догмата о троичности бога как противоречащего тезису о единобожии. В этом проявилась рационалистическая критика христианского вероучения. Еретики отказывались признавать «священными» иконы, мощи и вино, употреблявшееся для причастия, как сделанное человеческими руками.

«Ересь городов...» — говорит Энгельс, — была направлена главным образом против попов, на богатства и политическое положение которых она нападала... Реакционная по форме, как и всякая ересь, которая в дальнейшем развитии церкви и догматов способна видеть только вырождение, бюргерская ересь требовала восстановления простого строя ранне-христианской церкви и упразднения замкнутого сословия священников<sup>2</sup>. Но вместе с тем вольнодумно настроенные еретики подходили критически к религиозным суевериям. Таково было, например, их отношение к оживленно обсуждавшейся идее «конца света». Завершалось седьмое тысячелетие церковного счета времени от «сотворения мира» (по новому летосчислению в 1492 г.), и во многих странах распространилась молва о скором «светопреставлении». Еретики же были убеждены в том, что ничего подобного не случится. «Критический» 1492 год благополучно прошел, и церковникам пришлось изощряться в объяснении своего просчета — заявлять, например, что понятие «века» является «неопределенным» и что календарные выкладки людей бессильны раскрыть предначертания бога. Но ничто не могло затемнить того факта, что правы оказались еретики.

У отдельных рационалистически мыслящих людей даже возникли сомнения в учении о «страшном суде» и «загробной жизни». Такие сомнения намечались уже у псковских еретиков XV в. Теперь, в конце века, весьма смелое суждение на эту тему высказал — если верить свидетельству его противников — сам еретический московский митрополит Зосима, заменивший

Геронтия; «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то вокресение мертвым? Ничего того несть — умерл кто ин, то умер, по та места и был!»<sup>3</sup>.

Еретики уделяли большое внимание занятиям астрономией. Они пользовались таблицами для определения лунных фаз и затмений. Между тем астрономические знания обскуранты-церковники объявляли «чернокнижием» и «чародейством».

Новгородским еретикам были известны отрывки из произведений античной философии и «Логика» еврейского философа XII в. Моисея Маймонида в компиляции с работ арабского ученого Газали. Это сочинение содержало сведения об основах логики и некоторых вопросах теоретической математики. Свободная мысль развивалась в конце XV — начале XVI в. не только в Новгороде, но и в Москве.

Выступление еретиков было использовано Иваном III в своих целях: оно облегчало ему борьбу с претензиями церкви. Руководители новгородской ереси Алексей и Денис легко завязали дружеские отношения с великим князем, который перевел их в 1479 г. в Москву. Около середины 80-х годов XV в. образовался московский кружок еретиков во главе с Федором Курицыным, приближенным Ивана III, выполнявшим сложные дипломатические поручения. В состав кружка входили также дьяки Истома и Сверчок, брат Федора Курицына дьяк Иван-Волк Курицын, Иван Черный, купцы Зубов и Семен Кленов и др. К еретикам была близка сноха Ивана III Елена, дочь молдавского господаря Стефана. Им покровительствовал и сам Иван III.

Взгляды московских еретиков в некоторых вопросах отличались от новгородской ереси. Московский кружок имел иной социальный облик — он состоял преимущественно из представителей светских феодалов, связанных с великокняжеской властью. В нем участвовали купцы, но не было значительного слоя низшего духовенства, столь характерного для новгородских еретиков. Московские еретики больше связывали свои идеи с задачами государственной централизации. Наиболее характерной чертой их взглядов было отрицание монашества, вытекавшее из их критического отношения к церковно-монастырским богатствам.

Московские еретики высказывали интересные соображения по философским и иным вопросам. В так называемом «Лаодикийском послании», принадлежащем Федору Курицыну, звучит мысль о «самовластии души», т. е. о свободе воли, причем непосредственно связываемой с грамотностью, образованностью человека. Такой взгляд решительно противоречил ортодоксальным богословским воззрениям о полном подчинении человеческой личности божественному провидению. Иван-Волк Курицын составил сборник «Мерило праведное», содержащий различные законы (среди них «Русская Правда»), что свидетельствует о

повышенном интересе к вопросам судопроизводства, возникшем с особой остротой в связи с централизацией государственной власти<sup>4</sup>. Участник кружка профессиональный переписчик Иван Черный скопировал крупнейшее историческое произведение средневековья, так называемый «Еллинский летописец», посвященный событиям всемирной истории<sup>5</sup>.

Выступление еретиков конца XV — начала XVI в. было одним из интереснейших явлений русской общественно-политической и философской мысли периода образования централизованного государства. Новгородско-московская ересь развивала идеи, которые в конечном счете могли привести к реформации церкви. Было бы неправильным представлять еретиков как противников религии и церкви вообще. Их цели, особенно у москвичей, непосредственно связывались с большими политическими задачами, возникавшими в ходе централизации государственной власти и выдвигавшими необходимость серьезных изменений в положении церкви. При всем этом объективное значение выступления еретиков было значительно шире. Рационалистическая критика богословских догм открывала путь к подрыву основ религиозного мировоззрения. Выступление против официальной религии и церкви, какими бы целями ни руководствовались сами еретики, неизбежно приобретало характер антифеодалного протеста.

Понятно, что официальная церковь враждебно встретила новое оживление еретических движений и сосредоточила все силы на борьбу с ними. По инициативе новгородского архиепископа Геннадия был созван церковный собор для расправы с еретиками.

Геннадий требовал жечь или вешать еретиков. Характерно, что этот православный иерарх прямо ссылался на «опыт» католической инквизиции. В послании к митрополиту Зосиме он писал: «Ано фрязове по своей вере како крепость держат! Сказывал ми посол цесарев про шпанского короля, как он свою землю очистил, и аз тех речей и список к тебе посылал»<sup>6</sup>. Иван III не согласился с требованиями смертной казни еретикам, прозвучавшими на соборе 1490 г. в Москве; часть обвиненных была сразу отслана в заключение в отдаленные монастыри, другая — отправлена обратно в Новгород. Там еретиков посадили на лошадей лицом к хвосту, в одежде рукавами назад, в шутовских шапках из бересты и с надписью: «Се есть сатанинино воинство». Их водили по городу, причем жителям было велено плевать на них. Затем одних заточили в монастыри, а других подвергли телесным наказаниям. Кое-кому из еретиков все же удалось бежать в Литву.

В 1494 г. был отставлен и покровитель еретиков — митрополит Зосима, обвиненный в «непомерном питии». Но споры по церковным делам продолжались. Внутри самой церкви разгорелась распря между так называемыми «нестяжателями» и «иосифля-



нами». В условиях обострения антифеодальной борьбы и еретических движений задача укрепления авторитета церкви сильно беспокоила ее деятелей. Среди них выдвинулся своими поучениями видный знаток церковной литературы Нил, уединившийся в далеком скиту на реке Сорке близ Кирилло-Белозерского монастыря.

Нил Сорский хотел реформировать монашество, избавить его от тех пороков, которые вызывали протест и осуждение со стороны верующих. Хотя Нил прямо и не высказывался против церковного землевладения, тем не менее общее направление его взглядов приводило к выводу о недопустимости для церкви владеть «земными богатствами». Его выступление субъективно преследовало весьма консервативные цели: оно было попыткой отвлечь массы от классовой борьбы, отдалить от жизни и увести их в мир аскетизма. Но критика Нилом Сорским существующих в церкви порядков приобрела довольно широкий общественный резонанс.

«Нестяжатели», естественно, нашли поддержку у великого князя. Зато они встретили резко враждебное отношение со стороны других церковников. Среди них особенно выдвинулся Иосиф Санин, игумен Волоцкого монастыря. В начале своей деятельности он был в оппозиции к великокняжеской власти, противился ее укреплению. Он развивал взгляд о безусловном превосходстве духовной власти над светской, оправдывал наличие у церкви материальных богатств. Вместе с тем Иосиф Волоцкий, как и Нил Сорский, стоял за реформу монастырей для поднятия их авторитета. Но если Нил видел выход в аскетизме и нравственном самоусовершенствовании монахов, то у Иосифа на первый план выдвигалась необходимость строжайшей монастырской дисциплины.

Характерно, что Иосиф Волоцкий в своих сочинениях коснулся и крестьянского вопроса. Это объясняется той борьбой за рабочие руки, которая все более разгоралась среди феодалов. Имея в виду, с одной стороны, изобразить церковные земли как «убежище» для бедных и разоренных крестьян и тем самым привлечь их к переходу во владения церкви, а с другой — призвать феодалов к известной осторожности в обращении с ними в условиях обострения классовой борьбы, Иосиф писал о «гладе и наготы» крестьянского населения. Это был демагогический прием, направленный к укреплению церковного авторитета. Взгляды Иосифа Волоцкого разделялись высшими иерархами.

Решительное столкновение с «нестяжателями» произошло на соборе 1503 г., на котором Иван III поставил перед церковными властями вопрос об отобрании церковных земель в общегосударственном масштабе. По другим данным, непосредственно с этим предложением выступил Нил Сорский, но его выступление, по всей вероятности, было инспирировано великим князем, нуждав-

шимся в землях для обеспечения дворянства. Главным противником Нила на соборе был Иосиф Волоцкий. Он горячо защищал права церкви на земли, ссылаясь, в частности, на то, что если у монастырей не будет таких прав, то не смогут постригаться знатные люди, владеющие землей, а в этом случае, во-первых, им трудно будет обрести посмертное спасение и, во-вторых, без них не из кого будет ставить церковных руководителей. Идеолог воинствующей церкви и не мыслил какого-либо иного порядка, кроме того, при котором руководство его принадлежало бы феодалам.

С Иосифом были вполне согласны церковные иерархи с митрополитом Симоном во главе. Они резко высказывались против секуляризации церковных земель, доказывая, что «вся стяжания церковна — божья суть стяжания». В сложной внутривластной обстановке Иван III был вынужден примириться с постановлением собора, хотя и приказал дать наследникам право обратного выкупа земель, отошедших к церкви по завещаниям, а также запретил без своего согласия отдавать церквям земли во вновь присоединенных княжествах. На том же соборе по инициативе великого князя было решено отказаться от взимания платы за поставление священников (решение это действовало, впрочем, недолго — до смерти Ивана III в 1505 г.). Далее собор постановил в целях пресечения возмущавшего верующих непристойного поведения вдовых священников лишать их сана либо отправлять в монастыри; монахам и монахиням запрещалось жить в общих монастырях. Добившись, таким образом, небольших уступок, великокняжеская власть предпочла не идти на обострение отношений с церковью, рассчитывая использовать ее в борьбе с противниками централизованной власти. Не случайно во время собора произошло сближение Ивана III с Иосифом Волоцким.

Теперь церковь перешла в решительное наступление против еретиков. В конце 1504 г. в Москве состоялся новый церковный собор для суда над еретиками. Воинствующие церковники во главе с Иосифом Волоцким и митрополитом Симоном теперь уже имели большую силу. Иосиф написал специальное противоеретическое сочинение — «Просветитель». Собор с согласия великого князя приговорил еретиков к смертной казни. В специально построенную клетку заключили Ивана-Волка Курицына, Дмитрия Коноплева и Ивана Максимова и сожгли их вместе с клеткой на льду Москвы-реки. Так русская церковь, подобно католической инквизиции, с чудовищной жестокостью расправлялась со своими противниками. Не только в Испании, Италии и других странах Запада, но и в России пылали зажженные церковниками костры, на которых гибли смелые вольнодумцы. Отсутствие широкой социальной базы для антицерковных выступлений, обусловленное неразвитостью социально-экономических отношений, предопределило поражение тех, кто открыто шел

против официальной церкви. Как сторонники Нила Сорского, так и иосифляне одинаково ненавидели всякое вольномыслие<sup>7</sup>. Поражение еретиков и укрепление позиций церкви в начале XVI в. отрицательно отразились на судьбах русской культуры в XVI столетии, оказавшейся под сковывающим влиянием церковников.

После казни еретиков Иосиф Волоцкий стал решительно поддерживать великого князя в борьбе с его противниками, особенно из числа удельных князей. Именно этой поддержки и искала великокняжеская власть, идя навстречу иосифлянам. Иосиф развивал взгляды, согласно которым власть великого князя имеет божественное происхождение, что не только укрепляло ее авторитет, но и усиливало роль церкви в государстве: если великий князь получает власть от бога, то перед богом он несет и ответственность за нее, за надлежащую заботу о богатствах и процветании церкви. Иосиф Волоцкий был идеологом воинствующей церкви, шедшей на союз с самодержавной властью, поддерживавшей ее при условии сохранения и укрепления своих позиций в государстве<sup>8</sup>.

Тогда же, в начале XVI в., оформилась тесно связанная с версией о происхождении московских великих князей от римских императоров идея о Москве как «третьем Риме». Эту идею сформулировал игумен псковского Елеазарова монастыря Филофей в своих посланиях великому князю Василию III. Согласно его взглядам, прежде существовало два мировых христианских центра: сначала древний Рим, который пал ввиду отхода от «истинного христианства», затем Византия. Но византийские правители тоже изменили христианству, пойдя в 1439 г. на унию с католической церковью. Следствием этого было падение Византии, завоеванной турками в 1453 г. Москва же не признала Флорентийской унии 1439 г. и теперь является мировым центром христианства. Так как только православное христианство является «истинным», а все другие веры ложны и «богопротивны», то Москва, рассуждал Филофей, «избрана богом» и является единственным законным наследником древнего Рима; «четвертому же Риму не бывать», так как могут быть только три мировых царства, после чего наступит «конец света».

Тезис о «Москве — третьем Риме» был призван служить не только обоснованию мирового значения Русского государства, но и прежде всего обоснованию исключительного значения церкви. В нем ярко воплотились враждебное отношение ко всему иноземному, проповедь религиозной нетерпимости, стремление к безусловной незыблемости существующих порядков, освящаемых тезисом о «богоизбранном» царстве, принципиальное неприятие чего-либо нового в идеологии и общественной жизни. Этот тезис был одним из наиболее законченных проявлений церковного консерватизма и реакционности.

Поддерживая союз с иосифлянами, великий князь некоторое время не порывал отношений и с «нестяжателями». Среди них видное место занял Вассиан Патрикеев, представитель княжеско-боярской знати, который за сопротивление государственной централизации был в 1499 г., по приказу Ивана III, вместе с отцом насильно пострижен в монахи и отправлен в Кирилло-Белозерский монастырь. Но в 1508 г. он был возвращен из ссылки Василием III, пытавшимся создать некоторый противовес официальной церкви. Вассиан Патрикеев в своих сочинениях продолжал развивать идеи Нила Сорского, подвергая критике современное ему монашество.

Главным несоответствием церковной практики принципам христианства являлось, по мнению Вассиана, стяжательство монастырей. При этом он указывал на тяжелое положение монастырских крестьян под властью монахов. Но рассуждения о крестьянах были для него лишь средством в полемике с иосифлянами, которых он упрекал в нарушении моральных принципов христианства. Более того, Вассиан не протестовал против церковного землевладения в целом, но лишь считал, что монастыри не должны использовать земли для собственного обогащения. Вместе с тем, полемизируя с иосифлянами, он высказал ряд критических мыслей в отношении ортодоксального понимания некоторых богословских догм. Вассиан не был согласен с политикой жестоких репрессий по отношению к еретикам<sup>9</sup>.

Примерно к 1511—1512 гг. относится поворот великокняжеской власти навстречу требованиям церкви. Это нашло выражение в некотором изменении политики в области церковного землевладения. Церковь стала получать большие имущественные привилегии, становясь «государством в государстве» и сохраняя независимость своих владений от государственной власти<sup>10</sup>. Взамен великокняжеская власть хотела получить от церкви полную поддержку в своих делах. Однако сочувствовавший «нестяжателям» митрополит Варлаам (с 1511 г.) сопротивлялся великому князю.

Позиции «нестяжателей» усилились, когда в 1518 г. с Афона прибыл Максим Грек, приглашенный для исправления и перевода богослужебных книг. Широко образованный и талантливый публицист, он сошелся с «нестяжателями» и представителями боярско-княжеских кругов. Рационалистические идеи «нестяжательства» были близки Максиму Греку, недовольному застывшими догмами официальной церкви.

В своих произведениях (числом свыше ста) Максим Грек также решительно обличал монахов, писал о тяжелом положении монастырских крестьян. Хотя, как и Вассиан Патрикеев, он выступал, в сущности, в интересах господствующих групп, его критика стяжательства официальной церкви имела положительное значение в истории русской общественно-политической мысли.

Максим Грек доказывал неправомочность попыток иосифлян ссылками на греческие тексты писаний «святых отцов» обосновать права церкви на владение землями и селами. Переводя заново Кормчую книгу (собрание церковных законов), Максим Грек вместо обычного в русских кормчих выражения «сѣла с крестьянами» поставил «пашни и виноградники». «Богомерзким» пороком называл он ростовщичество, которым занимались монастыри. В этой связи он раскрывал бедственное положение крестьян на церковной земле,— беспощадно эксплуатируемых, опутанных долгами. Неприглядная картина русской церкви XVI в. возникает на страницах сочинений Максима Грека: монахи ссорятся, ведут длительные тяжбы из-за сел и земель, бражничают, растрачивают церковные богатства в собственное удовольствие.

Максим Грек обращался и к вопросу о государственной власти. Резко осуждая произвол бояр-наместников и беззаконие в стране, он писал о божественном происхождении царской власти, настаивал на необходимости ее тесного союза с церковью, причем оговаривал, что царь должен править вместе с «мудрыми советниками». Но церковь, по его мнению, не должна быть простым орудием княжеской власти: вот почему он возражал против автокефалии русской церкви, против узурпации великим князем права поставления митрополитов без санкции константинопольского патриарха. Москва, заявлял Грек,— не «третий Рим», потому что греческая церковь существует и нисколько не опозорена. Царю Грек вменял в обязанность руководствоваться нормами христианской морали, обуздывать свои страсти, быть хотя и грозным, но справедливым, устанавливать твердые законы, назначать «праведных судей», любить войско, заботиться о крестьянах. Это была довольно отвлеченная программа патриархального государственного устройства. Идеология Максима Грека в целом отражала интересы боярско-княжеских кругов, причем именно той их части, которая признавала необходимость централизации государственной власти при сохранении своего привилегированного положения.

В переписке с Максимом Греком находился боярин Федор Карпов, видный дипломат первой четверти XVI в. Как и Максим Грек, он мечтал об идеале «христианского царя», наделенного мудростью и добродетелями, возмущался пороками церковной жизни. Федор Карпов был пытливым человеком: «Аз ныне изнемогаю умом, в глубину впад сомнения»,— писал он Максиму Греку, сетуя на то, что Библия не дает ответа на возникающие недоуменные вопросы о мироздании. Живой интерес к познанию окружающего мира отличал тех, кто был неудовлетворен официальной церковью.

Деятельность Максима Грека вызвала сильное раздражение иосифлян, которые всячески старались препятствовать распространению его взглядов и добиться отъезда его из России.

Ведущую роль в этой борьбе играл новый митрополит Даниил, преемник Иосифа в Волоцком монастыре. Человек честлюбивый и ловкий, он оказывал немалую помощь Василию III во внутриполитических делах, имея в виду в соответствии с доктриной иосифлянства утвердить положение церкви в государстве, а заодно и обеспечить себе влияние на нуждавшегося в поддержке царя.

Даниил обличал и всячески порочил еретиков, требуя от государственной власти выполнения «божьей воли» в борьбе с инакомыслящими. Как и другие иосифляне, он предостерегал от чрезмерной эксплуатации крестьян, видя в ней источник народных волнений, нарушающих «внутреннее спокойствие». Даниил осуждал разврат, сквернословие и пьянство (впрочем, по его мнению, умеренное употребление вина «в скорбех, в болезнех и от трудов покой в меру и в старости — полезно есть»). Но эти пороки он ставил в один ряд со светскими развлечениями, гневно нападая на духовных лиц, позволяющих себе играть на гусях и домрах, играть в шахматы, петь «бесовские» песни и т. п. Раздражение воинствующего церковника вызывали светские пиры и празднества, даже вид веселящейся и «наряжающейся» молодежи. В писаниях этого главы церкви сквозят ненависть и страх перед живой, не скованной религиозной догмой жизнью. Однако сам он отнюдь не отказывался от вполне земных удовольствий и слыл чревоугодником. Сохранилось известие, что, готовясь к богослужению, он окуривался серным дымом, чтобы придать своему пышущему здоровьем лицу бледность и изможденность. Между прочим, Даниил помог Василию III уладить щекотливое дело с разводом. С его благословения жена князя Соломония Сабурова, с которой тот прожил 20 с лишним лет, была отправлена в суздальский Покровский монастырь под предлогом ее бесплодия, а сам Василий женился на Елене Глинской.

В феврале 1525 г. стараниями митрополита Даниила Максим Грек был арестован. Его обвинили в ереси, ссылаясь на погрешности при переводе церковных книг, допущенные вследствие недостаточного знания русского языка, а также за высказывания против поставления митрополитов, минуя патриарха. Кроме того, он без всякого основания был заподозрен в сношениях с турецким султаном, которого якобы подбивал на войну с Россией. Максима Грека отлучили от церкви и отправили в Волоцкий монастырь, где он содержался в тяжелых условиях.

Через шесть лет, в 1531 г., Максим был вновь вызван на суд, на этот раз вместе с Вассианом Патрикеевым: митрополит Даниил добивал своих противников. Теперь Максима обвиняли в том, что, находясь в монастыре, он не только не покаялся, но еще и говорил о своей невинности. Далее ему снова приписывали ересь на основании неточных выражений и даже описок в переводах. Нашлись и какие-то «свидетели», которые лживо улича-

ли Максима в совершенно нелепых высказываниях. Применяя грубый произвол и подтасовку фактов, воинствующие церковники злобно преследовали одного из образованнейших людей того времени, человека большого ума и яркого таланта. Сломленный Максим попытался смягчить свою участь частичным признанием «вины». Но и это не помогло: он был приговорен к пожизненному заключению в тверском Отрочь монастыре. Только при Иване IV Максиму Греку вернули свободу<sup>11</sup>.

Примерно такого же характера обвинения были предъявлены и Вассиану Патрикееву. Осуждению подверглись его работа по составлению новой Кормчей, а также высказывания против церковных правил и почитания некоторых «святых». Подобно Максиму Греку, Вассиан оказался в заключении в Волоцком монастыре. Так церковь расправилась к 30-м годам XVI в. со своими наиболее опасными противниками.

Пытаясь убить всякое стремление к свободомыслию, церковь преследовала малейшие отступления от буквы «священного писания», с нетерпимостью относилась к любой критике, направленной против нее. Воинствующие церковники проповедовали отказ от рационального знания и даже похвалялись своим невежеством. Тот самый Филофей, который разрабатывал тезис о «Москве — третьем Риме», писал, что он «человек сельский и невежа в премудрости, не в Афинах родился, ни у мудрых философов учился, ни с мудрыми философами в беседе не бывал. Учился есмь книгам благодатного закона, чим бо моя грешная душа спасти и избавитися вечного мучения»<sup>12</sup>. Не случайно в XVI в. старались даже не читать проповедей в церквях, чтобы избежать возможных оговорок и неточностей, а в одной из летописей того времени были прямо осуждены диспуты по религиозным вопросам как подрывающие веру. Все это тяжело сказалось на судьбах русской культуры в XVI в.

Между тем взаимоотношения церкви с великокняжеской властью продолжали оставаться сложными. Осуществленные в годы правления Елены Глинской (1533—1538) многие важные мероприятия, направленные к укреплению централизованного государства, коснулись и церкви. Во время интенсивного возведения городских укреплений в Москве и Новгороде духовенство, в нарушение прежних традиций, было, наряду с другими слоями населения, обложено сбором на постройку. Позже с новгородского архиепископа и его монастырей взяли большую сумму денег на выкуп русских людей из татарского плена. Затем власти отписали все пожни, принадлежавшие городским церквям и подгородным монастырям Новгорода, и заставили арендовать их у государства. Все эти меры были попыткой светских властей привлечь средства церкви и ограничить ее богатства.

Во время острой борьбы за власть между различными группировками светских феодалов в конце 30-х — начале 40-х годов

XVI в., после смерти Василия III, церковь лавировала, выбирая наиболее выгодную позицию. Митрополит Даниил стал было на сторону бояр Бельских, но когда к власти пришли их противники Шуйские, он был возвращен (в 1539 г.) в Волоцкий монастырь, а митрополичью кафедру занял ставленник князя Ивана Шуйского, игумен Троице-Сергиева монастыря Иоасаф.

\* \* \* \* \*

История русской церкви в конце XV — первой половине XVI в. показывает, что она, как и прежде, руководствовалась практическими интересами и побуждениями, направленными к увеличению своих богатств и усилению своего влияния. Именно этим определялось отношение церкви к централизации Русского государства. Сложность внутривосточной обстановки, потребность в союзнике для борьбы с феодальной знатью в конечном счете вынудили великокняжескую власть пойти на уступки воинствующим церковникам, однако при сохранении своего главенствующего положения. В свою очередь, и церковь нуждалась в поддержке со стороны государственной власти, и это обусловило союз между ними. Всеми средствами, вплоть до прямого насилия, церковь охраняла и укрепляла развивавшийся феодально-крепостнический строй.



Одна из попыток урегулировать взаимоотношения между государством и церковью в середине XVI в. была сделана на Стоглавом соборе, на котором воинствующим церковникам — иосифлянам удалось отстоять свои огромные земельные богатства от секуляризационных устремлений царя Ивана IV. В дальнейшем, в ходе церковных соборов 50-х годов, разногласия ослабели, поскольку церковь и государство рука об руку выступали против общих классовых противников. Стоглавый собор был подготовлен событиями в истории церкви, имевшими место в предшествующее ему десятилетие.

В 1542 г. московским митрополитом стал Макарий, бывший архиепископ новгородский, связанный с князьями Шуйскими. Почитатель и ревностный сторонник Иосифа Волоцкого, Макарий был не столько богословом, сколько политиком и церковным организатором. Правда, и в бытность свою новгородским архиепископом, и в качестве московского митрополита Макарию приходилось выступать с проповедями и составлять поучения. Однако как церковный писатель он значительно уступал своим видным современникам — Максиму Греку, Зиновию Отенскому, Ермолаю-Еразму.

В дореволюционной литературе, особенно клерикальной, личность и деятельность Макария сильно идеализировались. Ему приписывались благотворное нравственное влияние на Ивана IV, инициатива венчания Ивана на царство, побуждение молодого царя к завоеванию Казани, распространение на Руси культуры и просвещения. В действительности же участие Макария в «мирских делах» не было определяющим: он подвизался прежде всего как церковный деятель. Его инициатива явственно ощущалась во всех важнейших мероприятиях, направленных на укрепление церкви. Государственную же власть он поддерживал до тех пор, пока она не посягала на церковные prerogatives и привилегии.

Макарий занял митрополичью кафедру в трудное время. Его предшественник, митрополит Иоасаф, был с «великим бесчестием» согнан боярами: митрополичий дом подвергся настоящей осаде, в него бросали камни. Бежавший митрополит не мог найти убежища ни на Троицком подворье, ни даже в великокняжеском дворце. Его едва не убили. За три года до этого бояре свергли митрополита Даниила. Теперь оба предшественника Макария находились в ссылке.

Избрание Макария митрополитом было устроено Шуйскими, которые хотели иметь на митрополичьей кафедре своего человека, архиепископа Новгорода — города, издавна к ним расположенного. Однако Макарий не оправдал их надежд. В центре своего внимания он поставил отнюдь не боярские, а церковные интересы, сознавая, что для укрепления позиций русской церкви необходимо укрепить государственную власть, расшатанную во время боярского правления. Но эта программа таила в себе глубокое противоречие: усиливающаяся государственная власть со временем должна была попытаться (и действительно попыталась) подчинить себе церковь, чему последняя всячески противилась, особенно во время опричнины.

Макарий был далек от крайностей своих предшественников по митрополичьей кафедре. Но было бы неправильно представлять его «кротким и милостивым», вовсе отдаленным от мирских дел. Фигура митрополита отчетливо видна среди самых различных политических событий. Гибкий политик, он не жалел сил, чтобы сгладить противоречия внутри господствующего класса, а по отношению к еретикам он был беспощаден.

В Новгороде Макарий впервые столкнулся с секуляризационными попытками центральной власти, когда была проведена частичная секуляризация монастырских земель. Это, однако, нисколько не помешало ему в 1537 г. решительно выступить против «государева мятежника» — удельного князя Андрея Старичкова, приняв сторону великокняжеской власти.

Здесь же в Новгороде Макарий приступил к составлению «Великих Четий-Миней» («месячных чтений» — от греческого «мине» — месяц) — своеобразной богословско-церковной энциклопедии, в которой он намеревался собрать и переписать, по его словам, «все святые книги, которые в русской земле обретаются».

«Великие Четьи-Минеи» составлялись более 20 лет. Первый список был передан Макарием в 1541 г. в новгородский Софийский собор, второй — в 1552 г. в московский Успенский собор, третий был им вручен Ивану IV в 1554 г. Это собрание включает в себя 13 528 листов большого формата, переписанных от руки, и состоит из 12 огромных фолиантов в кожаных переплетках.

В «Великие Четьи-Минеи» вошли некоторые книги «священного писания» с толкованиями, все апостольские послания

и деяния, прологи, патерики, переводные и оригинальные русские жития, сочинения Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и других «отцов церкви», сочинения русских церковных писателей — послания Феодосия Печерского, «Слова» Кирилла Туровского, «Просветитель» и «Устав» Иосифа Волоцкого и т. д. Сюда же вошли популярные на Руси сборники духовного содержания — «Пчела» и «Златая цепь», а также «Иудейская война» Иосифа Флавия, путевые записки палестинских паломников и, наконец, Кормчая книга и многочисленные церковные акты.

Вокруг Макария группировались церковные писатели открыто иосифлянского направления или сочувствующие иосифлянам — как из высшей церковной иерархии, так и из рядового духовенства. Сын боярский Василий Тучков сочинил по поручению Макария особую редакцию жития Михаила Клопского, известного сторонника Москвы. В его житии подчеркивалась выдающаяся роль русской церкви среди других православных церквей: хотя она и выступила в истории в «единонадесятый час» (т. е. после других восточных церквей), но преуспела «усердием делателей от первого часа», о чем свидетельствует большое число появившихся в ней святых. Не случайно Макарий обратил особое внимание на включение в «Великие Четьи-Минеи» русских житий.

Составление «Великих Четий-Миней» было предпринято для обобщения русской духовной литературы, централизации культа русских «святых» — вообще для укрепления церковной идеологии. В соответствии с этим подбирались и материалы.

В 1547 г. в Успенском соборе венчался на царство шестнадцатилетний Иван IV. Митрополит Макарий в торжественной обстановке возложил на молодого царя венец, золотую цепь и бармь Мономаха. При этом он говорил об Иване IV как о «богом возлюбленном и богом избранном», «богом венчанном» царе.

Чин венчания на царство, составленный митрополитом, был проникнут иосифлянским духом. Макарий включил в него целые куски из сочинений Иосифа Волоцкого, доктрина которого получила официальное признание. Макарий вознес молитву о даровании царю «ужаса для строптивых», «милости для послушных» и любви к церкви. Макарий предостерегал Ивана IV от советов «льстецов» и «клеветников»: собственная мудрость — вот чем должен руководствоваться царь в государственных делах.

Роль Макария в венчании Ивана IV на царство несомненна. Но при этом надо иметь в виду, что, отвращая царя от Глинских, пытавшихся использовать акт венчания в своекорыстных интересах, Макарий хотел в то же время упрочить свое собственное влияние на него, а вместе с тем и усилить влияние церкви в политической жизни страны.

Не случайно среди «святых», канонизированных церковным собором в том же 1547 г., на первом месте значился московский митрополит Иона, с именем которого связывалось установление фактической независимости русской церкви от константинопольских патриархов. Так, одновременно с укреплением самодержавной власти и признанием ее авторитета на международной арене укреплялся и авторитет московских митрополитов и русской церкви в целом. С венчанием Ивана IV на царство идея «Москвы — третьего Рима» получила реальное воплощение.

Участие церкви в создании идеологии самодержавной власти не ограничилось в середине XVI в. составленным Макарием чином венчания на царство. Прославлением сотрудничества между государственной властью и церковью проникнуты обширный летописный свод (позже названный Никоновской летописью) и «Степенная книга», вышедшие также из макарьевского окружения. Родословная Ивана IV выводится в Никоновской летописи от римских и византийских императоров: он в ней оказывается потомком Августа. Вся история возвышения Москвы, превращения ее в могучую державу трактуется в летописи как история воззрения и расцвета находящейся под божественным покровительством династии Рюриковичей, достойным продолжателем которой является царь Иван Васильевич. Идее союза царской власти и церкви подчинена даже сама структура «Степенной книги», составленной по поручению Макария царским духовником Андреем. Изложение здесь ведется по «степеням» (ступеням), т. е. по великим княжениям, причем каждой ступени соответствуют жившие тогда митрополиты. Их жизнь и дела также описываются и прославляются в назидание потомству.

Церковные соборы 1547 и 1549 гг. способствовали централизации культа и церковного управления. Канонизации новых «святых» был придан массовый характер. За какие-нибудь два-три года к прежнему 22 святым было присоединено 39 новых. До конца же XVI в. были канонизированы еще 25 святых и среди них Иосиф Волоцкий.

Прославляя новых «святых-чудотворцев», русская церковь в наглядной форме демонстрировала свое особое место, подтверждая идею о Руси как единственной наследнице Рима и Византии. Один из литературных сотрудников митрополита Макария, псковский священник Василий, говоря в житии Саввы Крыпецкого о соборах 1547 и 1549 гг., вновь считал нужным обратиться к наследию уже известного нам Филофея. По его мнению, русская земля и русская церковь сияют православием, «якоже второй великий Рим и царствующий град; тамо бо вера православная испроказися Махметовою прелестию от безбожных турок, где же в Рустей земли паче просия святых отец наших учением»<sup>1</sup>.

Но дело не ограничивалось чисто количественным ростом святых и поднятием авторитета русской церкви на международной арене. С объединением русских земель вокруг Москвы в единое государство пришла очередь и для централизации культуры. Местные святые стали переводиться в ранг общецерковных, стал складываться общерусский пантеон святых. При этом явное предпочтение отдавалось святым из епископов, монахов и юродивых, а не из удельных князей. Правда, в 1549 г. были канонизированы некоторые муромские князья и Михаил Ярославич тверской, убитый в Орде. Но это диктовалось восточной политикой, направленной на завоевание Казани. Через Муром шли русские войска, а Михаил Ярославич прославлялся как «мученик», принявший смерть от «безбожных татар».

В связи с канонизацией велась большая литературная работа по написанию житий, служб и похвальных слов новым чудотворцам, начатая еще при составлении макарьевских «Великих Четий-Миней». Унифицировался стиль житий, приобретая вычурный, официальный характер. Из житий изгонялись политические тенденции, чуждые московским взглядам. Вслед за собором 1547 г. Макарий поручил написать похвальные слова в честь московского митрополита Ионы и Александра Невского, в которых они прославлялись как общерусские деятели.

На отбор святых для канонизации оказали определенное влияние иосифлянские взгляды большинства церковников, присутствовавших на соборах 1547 и 1549 гг., а также личные вкусы митрополита Макария. На первом месте среди новых святых оказался московский митрополит Иона, отстаивавший независимость русской церкви от константинопольского патриарха: он был назван «великим чудотворцем». Так же именовались Пафнутий Боровский и Макарий Калязинский, особо почитаемые иосифлянами. Остальные святые, канонизированные на соборах 1547 и 1549 гг., назывались просто «новыми чудотворцами».

Соборы 1547 и 1549 гг. знаменовали усиление централизации в церковном управлении. Если прежде канонизация какого-нибудь святого производилась местным епископом, то теперь она могла совершаться лишь по решению митрополита и собора. Были унифицированы правила проведения канонизации, действовавшие и прежде, но не санкционированные центральной церковной властью. На местах производились опросы местных жителей о «чудесах», якобы совершенных кандидатом в чудотворцы.

Массовая фабрикация святых вызывала недовольство в народной среде. Возникли сомнения в «святости» тех или иных епископов и игуменов, которые сохранились в памяти народной как захватчики крестьянской земли, угнетавшие население поборами, известные своими разгульными пирами. Канонизация

нового святого обычно влекла за собой расширение владений того монастыря, где он был погребен.

В ряде случаев население, особенно крестьяне, не признавало за прославляемыми церковью «чудотворцами» способность творить чудеса, видело в них обыкновенных людей. Более того, в житии Макария Калязинского, канонизированного в 1547 г., рассказывается о крестьянине Никифоре, хулившем не только людей (надо думать, монахов и других церковников), но и самого бога: «Не лепа глаголаше не точию на человеки, но и на самого бога». В житии Григория и Касьяна Авнежских также приводится случай богохульства: «Стефан некто именем, сын Иванов, бе же художеством ковач..., в него же всельшуся духу нечистому, и не токмо хулу на человеки глаголаше, но и на самого бога и на святых его, яко же есть обычай беснующимся творити»<sup>2</sup>.

Недовольных и сомневающихся церковники жестоко наказывали, посылали «на смирение» в монастыри, объявляли их одержимыми. Жития XVI в. тенденциозно рисуют устрашающий образ еретика из крестьян, подвластного «бесовским страстям», внушающего ужас окружающим.

Церковные соборы 1547 и 1549 гг. не могли, конечно, устранить все местные особенности культа. Почитание местных святых, как свидетельствуют жития Прокопия Устюжского и Нифонта Новгородского, продолжалось и после этих соборов.

В 50-х годах XVI в. правительство Ивана IV провело судебную, финансовую и военную реформы, призванные способствовать централизации Русского государства, укреплению государственного аппарата. Целям проникновения государственной власти в церковные дела должна была служить реформа церкви. Царь хотел получить санкцию церкви на государственные преобразования и в то же время принять меры к подчинению церкви и ограничению ее привилегий и земель, необходимых для обеспечения энергично создававшегося дворянского войска.

Общерусская церковная реформа была проведена на Стоглавом соборе, названном так по сборнику его постановлений, состоящему из ста глав («Стоглав»). Собор открылся 23 февраля 1551 г. в царских палатах в торжественной обстановке. На нем присутствовали, помимо митрополита, архиепископов, епископов, игуменов и архимандритов, сам царь, князья, бояре и думные дьяки.

Стоглавый собор прежде всего заслушал две речи царя, в которых он обвинял бояр в «самовластии» и своеволиях в дни его малолетства, предлагал обсудить меры для искоренения беспорядков в церковных и мирских делах, вспоминал о соборах 1547 и 1549 гг., рекомендовал рассмотреть и утвердить Судебник 1550 г. и примерную уставную грамоту.

В дальнейшем работа собора протекала следующим образом: царь задавал вопросы, заранее составленные его приближенны-

ми, собор, возглавляемый митрополитом Макарием, давал на них ответы. Вопросы Ивана IV относились и к чисто церковной области: царь хорошо разбирался в тонкостях церковной догматики и обрядности и, судя по его посланиям, был начитан в церковной истории.

Собору предстояло заняться самыми различными сторонами церковной жизни — обсудить меры по укреплению дисциплины среди духовенства, унификацию обрядов, моральное состояние служителей церкви и т. д. Ряд вопросов, поставленных царем, затрагивал вполне мирские дела, а главный из них — об устройстве служилых людей — упирался в проблему церковного землевладения и привилегий церкви.

Председательствующий на соборе митрополит Макарий опирался на подавляющее иосифлянское большинство, представленное прежде всего высшими церковными иерархами, которым принадлежал решающий голос. Только епископ рязанский Кассиан выражал «нестяжательскую» оппозицию. Получилось так, что собор энергично готовили «нестяжатели» — Сильвестр, Артемий, Кассиан и др., влияние которых сказалось весьма ощутимо на задаваемых царем вопросах, а проведен он был под иосифлянским флагом, что доказывали принятые собором постановления.

Следует отметить, что одновременно со Стоглавым собором на Западе заседал Тридентский собор с аналогичными задачами (применительно, конечно, к католической церкви). Сохранилась грамота папы Пия IV, свидетельствующая о намерении папы просить Ивана IV прислать своих послов на возобновившиеся в 1561 г. соборные заседания. В 1565 г. папа послал или только собирался послать Ивану IV деяния Тридентского собора. Однако независимо от того, были ли посланы эти документы в Москву или остались в ватиканском архиве, можно сказать, что никакого практического значения попытки Пия IV не имели.

На первый план в работе Стоглавого собора были выдвинуты вопросы внутрицерковного порядка и прежде всего связанные с жизнью и бытом низшего духовенства, с отправлением им церковной службы. Иван IV, не жалея красок, рисовал неприглядную картину невежества, порочности и грубости русского духовенства, которое недостойным своим поведением отнюдь не служило примером для прихожан. По словам царя, «попы и церковные причетники в церкви всегда пьяны и без страха стоят и бранятся и всякие речи неподобные всегда исходят из уст их и миряне, зря на их бесчиние, гибнут, также творят»<sup>3</sup>. Вопиющие пороки духовенства, небрежное выполнение церковных обрядов, к тому же лишенных какого-либо единообразия, — все это вызывало в народе отрицательное отношение к служителям церкви, порождало вольномыслие.

Чтобы пресечь эти опасные для церкви явления, рекомендовалось усилить контроль над низшим духовенством. С этой целью создавался особый институт протопопов, назначаемых «по царскому велению и благословлению святительскому», а также поповских старост и «десятских священников». Все они обязаны были неустанно надзирать за тем, чтобы рядовые священники и дьяконы исправно отправляли богослужение, в церквах «стояли бы со страхом и трепетом», читали там евангелия, Златоуста, жития святых, прологи и «прочие святые душеполезные книги», служили молебны о царском здравии, а не «бранились и не сквернословили бы и пьяными бы в церковь и во святыи алтарь не входили и до кровопролития не билися бы»<sup>4</sup>.

Священники и дьяконы должны были беспрекословно подчиняться протопопам, в противном случае им грозило отлучение. Хотя и предписывалось назначать протопопов «искусных, добрых и житием непорочных», но церковные власти не особенно надеялись, что это будет исполнимо на практике. Поэтому священникам в свою очередь вменялось доносить епископам о неблагоприятных поступках протопопов.

Собор вводил некий род духовной цензуры. Протопопы, поповские старосты и десятские священники должны были наблюдать за перепиской книг, в которые писцами иногда вносилась отсебятина, подчас, по мнению церковных властей, еретическая. Только после просмотра переписанные книги могли быть использованы в церковном богослужении. Наблюдение протопопов установлено было и над иконописью. Собор предлагал писать иконы по старинным образцам, «как греческие иконописцы писали и как писал Андрей Рублев и прочие пресловущие иконописцы..., а от своего замышления ничтоже предтворяти». Сам Макарий, увлекавшийся иконописью и почитавший себя знатоком в этом деле, не поспешил на наставления: «Подобает бо быти живописцу,— читаем в «Стоглаве»,— смиру и кротку, благоговейну, не празднословцу, ни смехотворцу, ни сварливу, ни завистливу, ни пьяницу, ни убийцу (т. е. драчуну.— В. К.), но же всего хранити чистоту душевную и телесную со всяким опасением». Только таких «живописцев» царь будет жаловать, а «святители» — беречь и почитать «паче простых человек». Все же прочие, пожелавшие писать «самосмышлением», обречены «в этом веке» на отлучение, а в будущем — на вечные муки. Епископы же обязаны их «в запрещение полагати и от дела иконного отнюдь отлучати и касатися того не велети»<sup>5</sup>. Эта жесткая мелочная регламентация, установление незыблемых образцов религиозной живописи, особенно византийских, столь чуждых русскому искусству, отрицательно сказались на его развитии в XVI в. Обучение в частных школах отдавалось под опеку протопопов и старост-священников, которые должны были находить грамотных священников и обязывать их учить детей грамоте, письму и церковному пению.



Собор унифицировал церковные обряды. Он официально узаконил под страхом анафемы двуперстное сложение при совершении «крестного знамения» и «сугубую аллилуйю». Между прочим, на эти его решения позднее ссылались старообрядцы в оправдание своей приверженности старине.

Продажа церковных должностей, взяточничество, ложные доносы, вымогательства стали столь распространенными в церковных кругах, что Стоглавый собор вынужден был принять ряд постановлений, несколько ограничивавших произвол как высших иерархов по отношению к рядовому духовенству, так и последнего по отношению к мирянам.

Осуждению собора подверглась симония. Епископам предлагалось поставлять архимандритов и игуменов «ни по страсти, ни по любви, ни по мзде» (за исключением установленных сборов), «также и в попы и во дьяконы ставити безо мзды, даже и до самого ключаря и прочих причетников». Пошлина с церковей отныне должна была собираться не десятниками, злоупотреблявшими своим положением, а земскими старостами и «десятскими священниками», назначаемыми в сельских местностях.

Не случайно в Стоглав была включена грамота митрополита Макария от 26 июня 1551 г. по челобитию новгородских священников о несправедливых поборах архиепископа Феодосия. Церковь была явно обеспокоена ростом недовольства среди низшего духовенства. Новгородские священники жаловались на своего владыку и, как показали последующие события, какая-то их часть порывала с церковью, примыкая к еретикам из народа, последователям Феодосия Косого.

Стоглавый собор пытался принять в расчет и настроения простых верующих, избираемых священниками. Так, например, устанавливалась твердая пошлина за совершение обряда бракосочетания («венечное»).

Перечисленные мероприятия и частичные уступки не могли, однако, сколько-нибудь разрядить напряженную обстановку в стране и в самой церкви. Предусмотренная Стоглавым собором реформа и не ставила своей задачей глубокое преобразование церковного устройства, а лишь стремилась укрепить его путем устранения наиболее вопиющих злоупотреблений.

Своими постановлениями Стоглавый собор пытался наложить печать церковности на всю народную жизнь. Под страхом царского и церковного наказания запрещалось читать так называемые «отреченные» и еретические книги, т. е. книги, составлявшие тогда почти всю светскую литературу: «Аристотелевы врата», содержавшие сведения по медицине и астрологии, «Шестокрыл» — астрономические таблицы Иммануила бен-Якова и др. Церкви предписывалось вмешиваться в повседневный быт людей — отворачивать от бранения, от шахмат, от игры на музыкальных

инструментах и т. д., преследовать скomoroxов, этих носителей чуждой церковности народной культуры.

Одно из постановлений собора было направлено против «лживых пророков» — «мужиков и жонок и девок и старых баб», которые «наги и босы и волосы отрастив и распустя трясутся и убиваются», призывая крестьян «в среду и в пятницу ручного дела не делать и женам не прясти и платья не мыти». Дело в том, что такая проповедь против «ручного дела» наносила ущерб землевладельцам, в том числе и церковным, переводившим крестьян на барщину. Поэтому собор ее и осуждал.

Запрещалось общение с иностранцами, которые во времена Грозного стали все чаще приезжать в Россию. Русские люди, говорилось в Стоглаве, «разных стран беззаконии осквернихомся, обычая злая от них приимше, и сего ради казнит нас бог за таковыя преступления». Такая консервативная позиция церкви могла способствовать лишь культурному застою.

С особой силой Иван IV в своих вопросах собору обрушивался на монашество. В монахи постригались, по его словам, «покою ради телесного, чтобы всегда бражничать»; среди них царит «упивание безмерное», разврат, «содомский грех»; у игуменов и архимандритов «по келиям инде жонки и девки небрежно приходят, а робята молодые по всем келиям живут невзбранно»; монахи обитают в одних монастырях с монахинями со всеми вытекающими отсюда для «ангельского чина» соблазнами; «отцы-пустынники» ходят с иконами, якобы собирая деньги на постройку монастыря, а на самом деле затем, чтобы их пропить.

Царь отмечал, что монахи раздают деньги в рост под высокие проценты, что крестьяне бегут из их вотчин и монастырские села пустеют, бесчинства монашествующей братии вызывают удивление и порицание в народе, а также у иноземцев, чем подрывается престиж Русского государства.

В ответ на эти обличения Стоглавый собор принял ряд решений, направленных на укрепление дисциплины и усиление аскетического начала среди монашества. Предусматривалась выборность архимандритов и игуменов самой «братией» с последующим утверждением царем и епископами. Архимандриты и игумены должны были заботиться о «монастырском строении», не брать «посулов» и не злоупотреблять властью. Совместное проживание монахов и монахинь в одних монастырях не допускалось. Пить монахам разрешалось «житные и медвяные квасы» и «фрязские вина», если где раздобудут, притом в меру, «во славу божию, а не в пианство».

Но эти решения, как, впрочем, и подавляющее большинство других соборных постановлений, остались пустой декларацией. Англичанин Ричард Ченслер, посетивший Россию после Стоглавого собора, так характеризовал русских монахов: «Что касается

разврата и пьянства, то нет в мире подобного, да и по вымогательствам это самые отвратительные люди под солнцем»<sup>6</sup>.

Царь не случайно обратил особое внимание на обличение монашества. Испытывая острую нужду в деньгах и землях для создания дворянского войска, Иван IV покушался на церковные доходы и владения, составлявшие весьма значительную часть земель тогдашней России. Воинствующие церковники, разумеется, упорно сопротивлялись.

Борьба эта вспыхнула еще накануне Стоглавого собора. В 1550 г. появился «Ответ» митрополита Макария, в котором говорилось о принципиальной допустимости для церкви владеть недвижимым имуществом. Макарий приводил многочисленные исторические примеры — от поддельной грамоты императора Константина папе Сильвестру («Константинов дар») до подложного ярлыка хана Узбека митрополиту Петру, подчеркнув при этом, что даже «неверные» и «нечестивые» цари не отнимали у церкви ее владений.

Поднимая на Стоглавом соборе вопрос о монастырском землевладении, Иван Грозный указывал на огромные монастырские вотчины, которые все разрастались и кое-где начинали запускать, на тарханские и несудимые льготы, многочисленные земельные тяжбы монахов и вопрошал: «Где те прибыли и кто тем користуется?» и «Достбит ли то?».

Собор счел нужным отметить, что «достбит». Соборные отцы повторили аргументы Макария о том, что «никто же их (монастырские земли. — В. К.) [не] может от церкви божию восхитить или отъяти, или придати, или отдати». Подложная грамота Константина была включена в Стоглав. Сюда же был включен и фальсифицированный церковниками устав великого князя Владимира, на который также ссылался в своем «Ответе» царю Макарий. Посягавшим на монастырское землевладение, будь они из церковной среды или «цари и вельможи», грозило «страшное запрещение», отлучение от церкви. Они назывались «хищниками» и «разбойниками».

Секуляризационные попытки Грозного провалились. Не могла и посылка решений Стоглава на просмотр бывшему митрополиту Иоасафу, близкому к «нестяжателям», доживавшему теперь свои дни в Троице-Сергиевом монастыре.

Все же на соборе был достигнут известный компромисс. Сохраняя свои основные позиции, церковь пошла на некоторые уступки: рост церковных земель несколько ограничивался, положения царского Судебника распространялись и на «святительский» суд, отнимались денежные пожалования («руга») из царской казны монастырям, имевшим значительные земельные владения. Монастыри получили право приобретать новые земли лишь с «доклада» Ивану IV; те же земли, которые отошли к церкви во время боярского правления, отписывались на царя.

В основе этого компромисса лежала обоюдная боязнь антифеодалного движения, против которого государство и церковь стремились объединять свои силы.

В мае 1551 г. царь удалил с епископских кафедр наиболее ярых защитников монастырского землевладения из числа иосифлян — новгородского архиепископа Феодосия и епископа суздальского Трифона. Но и нестяжателям пришлось не сладко. Иосифляне затаили злобу, ища только повода, чтобы расправиться с ними. Старец Артемий вскоре после Стоглавого собора писал, что «все ныне враждуют против меня». Борьба между иосифлянами и нестяжателями поутихла только на время. Вскоре она вспыхнула снова, осложненная новой ересью.

В середине XVI в. по стране прокатилась волна антифеодалных городских восстаний. Среди восставших имели место и антицерковные настроения. Князь Юрий Васильевич Глинский, ненавистный временщик, пытался спрятаться в митрополичьем Успенском соборе, но был извлечен оттуда восставшими и убит на площади. По другой версии, с ним расправились даже в самой церкви. Жители Коломны забросали камнями своего владыку.

Неспокойно было и в деревне. Крестьяне вели активную борьбу с монастырями. В XVI в. вместо 100 прежних насчитывалось уже 200 монастырей. Едва возникнув, монастыри начинали расширять свои владения, покупать и вымогать под видом вкладов земельные участки, требовали государственных пожалований, а то и прямо захватывали окрестные волостные земли. Не удивительно, что между монастырями и крестьянами возникали острые конфликты.

Яркий рассказ о разгроме крестьянами монастыря (в Пошехонье, на реке Вотхе) содержит рукописное житие Адриана Пошехонского. Этот монастырь, основанный им в 1549 г., быстро расширял свои вотчины, что вызывало у крестьян опасения за свои земли. 5 марта 1550 г. крестьяне соседней Белосельской волости, вооружившись и получив подкрепления из других волостей, ворвались в монастырь. Крестьяне отобрали у игумена Адриана 40 руб., а его слова о том, что эти деньги предназначены на сооружение большой новой церкви, встретили репликой: «Мы тебе созиждем [церков] своей силою часа сего». Просьба Адриана отпустить его «спасать душу» вызвала иронический ответ: «Мы тебе воздадим шлем спасения и пошлем тебя к царю небесному». Угрозу привели в исполнение — Адриана убили. Автор повести, враждебно настроенный к восставшим, сообщает, что крестьяне «не пощадили церкви божи, затвор выломих и царскими дверми внидох во олтарь..., учеников преподобного извлекаху»<sup>7</sup>. Монастырское имущество было захвачено и поделено между крестьянами. Кстати сказать, их поддержал сельский священник по имени Косарь, который благословил нападение своих прихожан на монастырь.

Дело о разгроме Пошехонского монастыря расследовалось в Разбойном приказе. Предводителя восставших Ивана Матренина подвергли пытке и затем повесили. Остальные были брошены в тюрьму, а их имущество конфисковано.

В происходившей классовой борьбе церковь, крупнейший феодальный собственник, естественно, стояла на стороне феодалов. Она призывала господ к умеренности, а народ к смирению, терпению и покаянию. В XVI в. широкое распространение получили иконы, изображающие «Чудо Михаила Архистратига в Хонех»: грозный небесный воевода расправляется с местными жителями, осмелившимися выступить против церкви. Так церковники внушали крестьянам мысль о «греховности» их борьбы.

Однако борьба продолжалась, и в ходе ее в сознании крестьян зарождались семена сомнения и даже неверия. Борясь с тем или иным монастырем, крестьяне начинали враждебно относиться к монастырям вообще; прогоняя или убивая монахов, они начинали сомневаться в целесообразности самого института монашества; отрицая чудодейственную силу местного святого, они переставали слепо верить в учение православной церкви о святости.

Эти оппозиционные настроения получили обобщение и развитие в «новом учении» Феодосия Косого, который выступил как идеолог крестьянства и низов посада в их борьбе против усиления феодального гнета и растущего закрепощения.

Беглый холоп одного из московских дворян, Феодосий Косой создал учение, поставившее его в один ряд с выдающимися мыслителями XVI в. В конце 40-х годов он бежал из Москвы на Белоозеро, в центр «заволжских старцев» — «нестяжателей», и, утаив свое холопское происхождение, постригся там в монахи. Затем он обосновался на Новоозере, откуда начал пропагандировать свои взгляды. Феодосий отвергал не только феодальную церковь с ее иерархией, догматами и обрядами, но и всю систему феодальной эксплуатации, господства и подчинения. «В церквах же, — говорил он, — попы учат по книгам и по уставам их человеческая преданий, и повеливают себя послушати, и земских властей бояться и дани даяти им, не подобает же в христианах влаstem быти и воевати»<sup>8</sup>. Обличитель «нового учения», церковный писатель XVI в. Зиновий Отенский, упрекал сторонников Феодосия Косого в том, что они не хотят «от господ владымы быти». Выступая с требованием равенства, Косой, чуждый национальной ограниченности, приветствовал вольнолюбивых людей всех народов и стран.

Одновременно Феодосий Косой подверг критике основные догматы православной церкви — учил, что Христос был только человеком, что не следует верить в посмертное воскресение, и т. д. Отвергая церковное учение об искупительной жертве Христа, он убеждал угнетенных «разумом и мужеством» добыть свободу здесь, на земле. Косой отрицал святых и чудеса, необходимость

поста, поклонения иконам и кресту и призывал к уничтожению монашества и всех монастырей, как «стяжательных», так и «нестяжательных».

Будучи религиозным реформатором, Косой хотел и самую идею бога использовать для обоснования социальных выступлений народных масс, для оправдания «выхода» из «египетского плена» крепостничества. Бог в проповеди Косого говорил крестьянам и холопам: «Аз, господь, бог твой, изведь ты из земли египетской...»<sup>9</sup>. Религиозная оболочка, в которой соответственно условиям времени выступали идеи Феодосия, конечно, мешала осознанию народными массами своих классовых интересов. Но вместе с тем его резкая критика церкви, широкое гуманистическое звучание его проповеди, намечающийся рационализм его воззрений способствовали подрыву церковного авторитета в глазах народа. Учение Феодосия Косого свидетельствовало об идейном оформлении крестьянско-плебейских еретических движений.

Более умеренный характер носила ересь Матвея Башкина, служилого сына боярского, организовавшего в конце 40-х — начале 50-х годов XVI в. московский кружок вольнодумцев. Объективно отражая интересы бюргерства, Башкин критиковал религиозные обряды, подобно Косому отрицал божественную природу Христа, необходимость церкви и иконопочитания. Институт холопства представлялся ему несовместимым с евангельской проповедью любви к ближнему: своих холопов он отпустил на волю.

В середине XVI в. еретическим движением были захвачены Москва, Новгород, Псков, Тверь, Заволжье, Подвинье. Еретические взгляды проникли в самые различные слои русского общества — в среду горожан, черносошных крестьян, низшего духовенства, особенно в районах Новгорода и Заволжья. Их разделяли даже отдельные представители дворянства. Церковь, всерьез встревоженная широким размахом ересей, обрушила в союзе с государственной властью жестокие репрессии на еретиков.

Первый церковный собор против еретиков открылся в Кремле, в Грановитой палате, в конце 1553 г. и продолжался в 1554 г. На нем предстояло осудить еретиков и подвести итоги претворения в жизнь постановлений Стоглавого собора, со времени которого истекло около трех лет. В центре внимания соборных отцов в основном находилось дело Матвея Башкина.

Проповедовать свои взгляды Башкин начал, по-видимому, еще в 1551 г., но только летом 1553 г. после весеннего кризиса в верхах, вызванного болезнью царя, был привлечен к следствию. За год до того датский король Христиан послал к Ивану IV типографа Ганса Миссенгейма с Библией и двумя протестантскими книгами, предлагая напечатать их в России. Миссия Миссенгейма, безусловно, заставила церковь и царя задуматься над тем,

нет ли в самой России сторонников реформации, на сочувствие которых мог рассчитывать датский король.

Обличителем Матвея Башкина выступил дьяк Иван Висковатый, ведавший иностранными делами. По его словам, Башкин уже давно «возмущал народ» рассуждениями об иконописании, о том, что нельзя изображать на иконах бесплотные небесные силы, и т. п. Обильный материал для критики давали Висковатому новые росписи кремлевских храмов и царского дворца, сделанные после пожара 1547 г. новгородскими и псковскими мастерами под руководством протопопа Благовещенского собора Сильвестра и с благословения митрополита. На почве иконопочитания Висковатый с Башкиным «брань въздвигл».

Ревнитель чистоты православия вполне уживался в Висковатом с политиком. Указывая на Башкина, он одновременно указывал и на Сильвестра, к которому через своего духовника, благовещенского же попа Симеона, якобы был близок Башкин. Он стремился использовать дело Башкина, чтобы скомпрометировать, а то и свалить Сильвестра. Так борьба с ересью, как это уже неоднократно бывало, переплеталась с борьбой в придворных сферах за власть.

Опасаясь за себя, Сильвестр и Симеон поспешили донести на Матвея Башкина царю. Иван IV приказал посадить Башкина в подклеть на царском дворе и поручил вести следствие «презлым иосифлянам» — Герасиму Ленкову и Филофею Полеву. Матвей Башкин был осужден и в декабре 1553 г. отослан в строгое заключение в Иосифо-Волоколамский монастырь. Его имя было предано церковью проклятию.

Наряду с осуждением Матвея Башкина церковный собор занялся розыском и в отношении Висковатого. Его обвинения задевали руководство русской церкви в целом и даже самого митрополита. Кроме того, борьба с ересями считалась прерогативой церковников и потерпеть непрошенное вмешательство светского лица митрополит не мог. Макарий недвусмысленно намекнул не в меру ретивому дьяку, что если он не перестанет соваться в церковные дела, то и сам попадет в еретики<sup>10</sup>. Перепуганный дьяк стал каяться, замечать следы, клясться, что он полностью признает символ веры. Не желая обострять отношения с Иваном IV, собор принял покаяния Висковатого и ограничился наложением на него епитимьи.

В процессе расследования, производившегося иосифлянами с пристрастием и сопровождавшегося пытками, Башкин назвал выходцев из Литвы, аптекаря Матюшку и Андриюшку Хотеева, как лиц, от которых он почерпнул свое «учение», а также указал на своих единомышленников — братьев Борисовых-Бороздиных и оговорил старца Артемия, бывшего троицкого игумена, жившего теперь в Заволжье. Вызванный на собор, Артемий приехал в Москву, но, узнав, что ему предстоит публично опровергать

Башкина, бежал назад в Заволжье. Тогда за ним послали вторично и привезли в столицу уже в оковах. Иосифлянское большинство собора ничем не брезговало, чтобы расправиться с «нестяжателем» Артемием, столь досадившим иосифлянам накануне и во время Стоглава. Ему были предъявлены явно сфабрикованные обвинения в еретичестве, и хотя Артемий их упорно отвергал, а свидетелей отводил, его признали виновным и сослали в Соловецкий монастырь с запрещением читать, писать и общаться с кем-либо из монастырской братии. Вместе с Артемием были осуждены и другие «заволжские старцы», привезенные с ним в Москву, — Савва Шах и Порфирий Малый. Из Соловецкого монастыря Артемий удалось бежать в Литву, где он активно поддерживал православие и боролся как против местных сторонников реформации — «литовских братьев», так и против последователей «нового учения» Феодосия Косого.

Вслед за Артемием из Заволжья был доставлен в Москву со своими учениками Вассианом и Игнатием и сам Феодосий Косой, наиболее опасный для церкви идейный противник. В царском архиве хранилось следственное дело о Феодосии Косом. Однако неизвестно, подвергся ли он осуждению церковным собором или успел вместе с учениками бежать в Литву еще до соборного разбирательства. Во всяком случае для Зиновия Отенского, обличителя ереси Косого, первая версия не вызывала сомнений.

Осуждением Матвея Башкина, Феодосия Косого и Артемия с их единомышленниками соборная деятельность в 50-х годах XVI в. не ограничилась. Помимо 1553—1555 гг., церковные соборы собирались в 1556—1558 гг. по делам монаха Ионы и попа Оникая, привезенных с Новоозера, Федора Шорина «с товарищи» — жителей Торопца и других «старцев». Три ящика царского архива были забиты соборными делами. Списки еретиков, осужденных на соборах 50-х годов и разосланных «по монастырям, и в заточенье, и под начало», составили четыре тетради.

Воинствующие церковники во главе с Макарием и царь воспользовались процессами над еретиками для расправы с любыми оппозиционными элементами внутри церкви. Так, были разгромлены нестяжатели. На соборе 1553—1554 гг. иосифляне вспоминали московских еретиков конца XV — начала XVI в., давали читать царю «Просветитель» Иосифа Волоцкого и всячески его превозносили. Когда же Кассиан, епископ рязанский, присутствовавший на соборе, отозвался о «Просветителе» без должного уважения, то через некоторое время ему пришлось оставить свою епископию и доживать дни в одном из монастырей под присмотром.

Заключению подвергались не только нестяжатели и сочувствующие им лица, вроде Кассиана. Накануне введения опричнины Иван Грозный начал расправляться с неугодными ему



высшими иерархами-иосифлянами. Решительная борьба за полное подчинение церкви государству, заполнившая собой вторую половину XVI в. и достигшая наибольшей остроты во время опричнины, была не за горами.

Истребляя ереси, митрополит, да и сам царь, понимал, что нельзя ограничиться лишь их осуждением и голой руганью по их адресу. Для полного торжества церкви необходимо было наряду с карательными мерами постараться опровергнуть еретиков с ортодоксально церковных позиций. Церкви нужна была победа, или хотя бы видимость ее, в идеологической борьбе. Не случайно поэтому Иван Грозный в 1554 г., в разгар соборной деятельности против ереси, с ведома митрополита обратился к Максиму Греку с посланием, в котором просил его написать полемическое сочинение с опровержением еретических взглядов.

Однако Максим Грек, не без оснований побаиваясь, что вышедшие из-под его пера произведения могут быть использованы недругами для вовлечения его в процесс Матвея Башкина, по видимому, не спешил откликнуться на царский призыв. Но то, что не сделал Максим Грек, умерший в 1556 г., взял на себя его ученик Зиновий Отенский, несколько позже написавший «Многословное послание», «Истины показание» и ряд сочинений, направленных на обличение ереси Феодосия Косого. С подробной критикой взглядов Матвея Башкина выступил в «Книге о троице» связанный с Макарием писатель-публицист Ермолай-Еразм. Опровергая суждение еретиков о Христе как простом человеке и обосновывая догмат о троичности божества, он развернул целую богословскую концепцию, представляющую мир лишь в качестве отражения божественной троицы.

К мерам по усилению религиозного воздействия на народные массы следует отнести «обретение» в 50-х годах в Новгороде мощей епископа Никиты и архиепископа Ионы: ведь именно там ересь Феодосия Косого получила самый горячий отклик. Идеологи православия произносили похвальные слова, в которых главное место отводили «посрамлению» Косого.

Одновременно церковь продолжала укреплять свою организацию. Выполнение решений Стоглава на этот счет неоднократно подвергалось проверке. Так, в Никоновской летописи, как мы уже знаем, вышедшей из окружения митрополита Макария, говорится, что в 1555 г. на соборе вновь рассуждали «о многоразличных чинах церковных» и о многих делах «ко утверждению вере христианской».

Одним из таких «дел» — притом далеко не маловажных с точки зрения политических интересов царских властей и устремлений самой церкви — была ее миссионерская деятельность, особенно усилившаяся после успешных походов Ивана IV на Казань и Астрахань и имевшая целью обращение в православие нехристианских народов Поволжья, прежде всего татар.

Центром миссионерства стала основанная в 1555 г. Казанская архиепископия, во главе которой был поставлен убежденный русификатор, иосифлянин Гурий, постриженник самого Иосифа Волоцкого. Следует отметить, что наиболее охотно переходили в православие татарские феодалы, стремившиеся таким путем сохранить свои привилегии. Еще в 1553 г. митрополит Макарий крестил Утемыш-Гирея, а вскоре и взятого в плен казанского царя Едигер-Махмета, названного Симеоном.

Хотя в наказах Гурию царя и митрополита и содержались советы проводить христианизацию по преимуществу мирными средствами, но практика была от этого весьма далека. У татар отнимались земли под церкви и монастыри. Отказывавшиеся креститься жители Казани выселялись в особую слободу за городом. Все это рождало острое недовольство местного населения, проявившееся в повседневной борьбе татарских, мордовских, чувашских и марийских крестьян с появившимися на их земле монастырями, а через 50 лет в их участии в Крестьянской войне под предводительством Ивана Болотникова.

В середине XVI в. резко усилился консерватизм церкви, обрушившейся против первых признаков освобождения общественной мысли от гнета церковного авторитета. Пробудившуюся в русском обществе тягу к знаниям и образованию церковники во главе с митрополитом Макарием стремились направить в русло мертвящей схоластики. В этом они всегда имели поддержку со стороны правящих кругов и самого царя.

Опираясь на свою экономическую и политическую силу, церковь, как и прежде, старалась упрочить свое влияние на самые разнообразные стороны духовной и материальной культуры.

Даже такой могучий фактор прогресса, как книгопечатание, введенное в 1553 г., она старалась подчинить своим целям. «Книгопечатание,— писал советский историк М. Н. Тихомиров,— призвано было служить укреплявшемуся самодержавию в его борьбе с попытками вольнодумного толкования церковных текстов»<sup>11</sup>. Книгопечатание давало возможность положить конец произвольным изменениям в церковных книгах и произвести их унификацию. Кроме того, церковь рассчитывала с помощью книгопечатания удовлетворить свои нужды в богослужебной литературе, необходимой ей, в частности, в связи с ее миссионерской деятельностью. Громадное культурное значение имела деятельность замечательных русских первопечатников Ивана Федорова и Петра Мстиславца, которая вызвала в конце концов ненависть косного и невежественного духовенства, вынудившего их бежать за границу. Но, вопреки намерениям церкви, книгопечатание ломало возведенные ею преграды, постепенно становясь проводником светской образованности и подрывая церковную монополию в культурной жизни.

**БОРЬБА ЗА ПОДЧИНЕНИЕ ЦЕРКВИ  
ГОСУДАРСТВУ. УЧРЕЖДЕНИЕ ПАТРИАРШЕСТВА**

---

Одним из самых драматических эпизодов истории России XVI в. были годы опричнины (1565—1572). Вводя в стране опричные порядки, правительство Ивана IV ставило перед собой задачу искоренения «боярской крамолы». По существу же дело шло о борьбе с последними уделами и другими остатками феодальной раздробленности. Борьба с удельной децентрализацией в годы опричнины не была последовательной. Это сказалось и на отношении правительства Ивана IV к русской церкви.

Образование единого государства в конце XV в. поставило на повестку дня вопрос об уничтожении в стране последних очагов политической обособленности. Полунезависимая церковь с ее огромными земельными владениями, включавшими до трети всех населенных мест России, была своеобразным феодальным образованием внутри государства. Широкие иммунитетные права, которых светские землевладельцы в то время, как правило, были лишены, препятствовали осуществлению государственных финансовых и судебных полномочий в вотчинах духовных феодалов. Идеологи сильной воинствующей церкви склонны были отводить монарху подчиненную роль по сравнению с высшими духовными иерархами. Сходство социально-экономического положения крупных церковников и светской феодальной аристократии порождало между ними идеологическую близость, с чем московские государи не могли и не хотели мириться. Между тем высшие церковнослужители — епископат — сопротивлялись ликвидации материальных основ идеологического и политического престижа церкви. Епископат обладал не только крупными земельными владениями. В его распоряжении был значительный штат военных слуг — бояр и детей боярских. Особенно много вассалов находилось при дворе московского митрополита. Возглавляла их своеобразная митрополичья боярская дума, ведавшая хозяйством митрополии. Особые наместники и другие должностные лица составляли аппарат главы русской церкви, который по

своему могуществу не уступал крупнейшим удельным князьям. Поэтому правительству прежде всего нужно было сломить сопротивление руководства русской церкви. Сам царь Иван IV уже в 1564 г. отчетливо сознавал, что церковники должны быть отстранены от управления страной. «Нигде же обрящещи,— писал он Курбскому,— не разорится царству, еже от попов владому».

Таковы были реальные предпосылки неизбежного столкновения Ивана Грозного с руководством русской церкви в годы опричины.

Спустя некоторое время после смерти митрополита Макария (1563 г.) митрополичью кафедру занял энергичный политический деятель в рясе Филипп, происходивший из боярской семьи Колычевых. Стремясь подчинить церковь государственной власти, Иван IV не склонен был ставить во главе русской церкви кого-либо из иосифлянских воинствующих церковников. Филипп Колычев был близок к «нестяжателям», и царь, казалось бы, мог рассчитывать на его невмешательство в государственные дела.

Однако уже при возведении на митрополичью кафедру в 1566 г. Филипп выступил против опричины. Упрямый и резкий бывший соловецкий игумен грозил даже не подчиниться решению собора, если царь не примет его требования об отставке опричины. Царь милостиво «гнев свой отложил», но решительно заявил, чтобы игумен Филипп «в опричину и в царской домовою обиход не вступался, а на митрополю бы ставился». Церковному собору и боярам (по свидетельству жития) удалось упросить Филиппа не отказываться от митрополичьей кафедры.

Главное, что побудило митрополита столь настойчиво противоборствовать опричнине,— это сопротивление руководства церкви централизаторской политике правительства Ивана IV, посягнувшего на церковные богатства и привилегии.

В. И. Ленин отмечал следующие характерные черты «чистого клерикализма»: «Церковь выше государства, как вечное и божественное выше временного, земного, Церковь не прощает государству секуляризации церковных имуществ. Церковь требует себе первенствующего и господствующего положения»<sup>1</sup>. Эти характерные для церкви черты проявились в ее программе уже в XVI в., когда она выступила против попыток Ивана Грозного покончить с пережитками феодальной раздробленности. Опричина отталкивала своенравного Филиппа не только как главу русской церкви, но и как одного из тех Колычевых, которые уже давно были известны своими удельными и децентрализаторскими симпатиями.

Филипп неоднократно выступал с осуждением опричных порядков, и дело кончилось тем, что он был обвинен в «порочном поведении». На импровизированном заседании земского собора, состоявшемся 4 ноября 1568 г., его лишили сана, а вскоре сосла-

ли в тверской монастырь, где он был во время карательной экспедиции Ивана IV на Новгород в декабре 1569 г. задушен Малютой Скуратовым. Гибель Филиппа сопровождалась почти полным «перебором» церковных иерархов.

Опала постигла как сторонников митрополита, так и его противников из среды высших церковных кругов, и это показывает, что дело Филиппа нельзя сводить к конфликту между ним и Иваном IV. Это была борьба сначала великокняжеской, а потом царской власти за включение церкви в государственный аппарат. Неизбежность и закономерность исхода этой борьбы определялась тем, что русская церковь в XVI в. представляла собой один из наиболее ярких рудиментов феодальной раздробленности, без трансформации которого не могло быть и речи о полном государственном единстве. Союз с представителями сильной воинствующей церкви на Руси существовал лишь до тех пор, пока он был необходим московским государям в их борьбе за установление единой державы. Как только эта задача была выполнена, практика монастырей-вотчинников (их крупное землевладение) и церковно-политическая теория (превосходства духовной власти над светской) вошли в резкое противоречие с теорией и практикой русского самодержавия и этот союз дал глубокую трещину.

Вместе с тем степень последовательности политики Ивана IV по отношению к церкви нельзя переоценивать. Борясь с феодальной аристократией и высшими церковными иерархами, Грозный искал поддержки в различных социальных слоях. Отсюда и его стремление опереться на монастыри-вотчинники.

Годы опричнины и связанных с нею народных бедствий были временем роста могущества русских монастырей. Резко возросло число земельных вкладов в монастыри. Если (по неполным данным С. Б. Веселовского) в 50-х — начале 60-х годов ежегодно ими совершалось в среднем по 13 сделок на землю, то в 1564—1572 гг. — уже 30<sup>2</sup>. Этот скачок объясняется рядом причин, в частности, опричными переселениями. Служилые люди, изгнанные с насиженных мест, очень часто получали в виде компенсации земли малоплодородные, иногда просто заброшенные, находящиеся в отдаленных местах. Поэтому многие из переселенцев предпочитали отдавать эти земли монастырям — «на помин души», чем переезжать на чужбину, полагая, что лихое время минует и им будут возвращены их «отчины» и «дедины». «На помин души» в опричное лихолетье приходилось делать вклады часто: то и дело карающая секира опричников кончала земной путь вельможи или даже обыкновенного дворянина, показавшегося подозрительным царю. Наконец, нередко те из служилых людей, которым грозила опала, спешили предотвратить конфискацию своих владений, передав их в монастыри и выговорив себе право жить в них до смерти.

Союз Ивана IV с монастырями принимал различные формы. Одной из них было зачисление наиболее «надежных» монастырей в состав «опричных государевых богомольцев». Так, в 1569 г. опричным стал крупный землевладелец — Симонов монастырь в Москве. Возможно, опричным или во всяком случае близким к опричнине был московский Чудов монастырь. Его архимандрит Левкия принадлежал к числу лиц, наиболее приближенных к царю. Это, однако, не спасло его от опалы, в которую он попал в 1570 г. В Чудов монастырь делали земельные и денежные вклады видные опричники (Б. Я. Бельский, А. Д. Басманов, М. А. Безнин и др.). Иосифо-Волоколамский монастырь в 60—70-х годах терял свое былое значение. Сыграли в этом роль и его запустение во время морового поветрия, и изменившееся отношение царя к иосифлянам. Переход монастырей в опричнину сопровождался выдачей им судебных и финансовых льгот.

Опричные монастыри находились в наиболее привилегированном положении. Однако и другие духовные корпорации в 60-х — начале 70-х годов получали подачки от правительства. Нередко их земли, городские дворы и слободы «обелялись», т. е. освобождались от уплаты податей. Это «обеление» было или бессрочным, или временным (на пять-шесть лет) и, помимо политического расчета, имело целью восстановление хозяйства, подорванного экономическим кризисом.

В то время как в 50-е годы XVI в. правительство настойчиво стремилось ограничить преимущества духовных феодалов, теперь оно временно отказалось от этого курса, начав широко выдавать им грамоты с податными и судебными привилегиями. Так царь выбирал старые формы для новых целей. А одной из новых задач, поставленных в опричные годы, было полное подчинение церкви государству. Поэтому в практике раздачи льгот духовным феодалам нельзя не увидеть стремления Ивана IV привязать к себе монастыри-вотчинники, противопоставить их высшей церковной иерархии — митрополиту и епископату: митрополиту царь так и не выдал ни одной жалованной грамоты. После 1563 г. была отменена подсудность монастырских властей в светских делах митрополитам и епископам, провозглашенная Стоглавом. Отныне тяжбы настоятелей со светскими лицами подлежали царскому суду.

Террористический режим опричнины помешал антицерковной борьбе, подъем которой был отмечен в середине XVI в. И все же «рабье учение» Феодосия Косого продолжало привлекать к себе сторонников главным образом в северо-западных районах страны. Глава «нового учения» в это время проживал в Литве (в районе Витебска), вблизи русской границы и пользовался огромной популярностью у простого люда. Написанный в 1565—1566 гг. Зиновием Отенским большой трактат «Истины показание», «изобличающий» Феодосия Косого и его учеников в богоотступниче-

стве, содержит признание, что даже в опричные годы «мнози похвалят» учение Косого. Уже тот факт, что Зиновию Отенскому приходилось не просто обличать новую ересь, а конкретно и подробно опровергать каждый из доводов основателя «рабьего учения», показывает, что оно получило широкое распространение, особенно в приграничных районах Новгородской земли, пока Иван IV в 1570 г. не разгромил Новгород, что нанесло серьезный ущерб и движению Феодосия Косого.

Возможно, в эти годы были и другие формы антицерковных выступлений. Так, сохранилось неясное сведение Альберта Шлихтинга, прожившего несколько лет в России, что именно во время опричины было велено «Федора Башкина» (видимо, Матвея Башкина) «посадить в деревянную клетку и сжечь»<sup>3</sup>. Опасностью распространения реформационных идей объясняется и резкая полемика Ивана IV с протестантским проповедником Яном Ракитой, приехавшим в Москву в составе польского посольства 1570 г. Антипротестантский трактат, составленный от имени царя, должен был показать недопустимость всяких отклонений от «правой веры». К 70-м годам XVI в. правительству Ивана IV и официальной церкви удалось временно покончить с наиболее опасными проявлениями еретического вольномыслия. Причина этого заключалась в том, что по уровню социально-экономического развития Россия XVI в. отставала от передовых западноевропейских стран. Идеологами «плебейской» ереси фактически на Руси выступали представители передовых дворянских кругов. Учение Феодосия Косого, выражавшего умонастроение холопов и крестьянской бедноты, хотя и имело успех, однако не проникло в глубинные слои русского крестьянства. Все это ослабило на время антифеодальную борьбу крестьян и городской бедноты.

\* \* \* \* \*

В 1570 г.\* был нанесен серьезный удар новгородскому духовенству, сохранявшему следы автономии. Захват Новгорода царем и опричниками сопровождался разгромом новгородских монастырей; местные «святыни» были вывезены в Москву, а новгородский архиепископ Пимен обвинен в измене, лишен сана и заключен в тюрьму. Заодно из Новгорода была вывезена и церковная казна.

Указ от 9 октября 1572 г. запретил земельные вклады в крупные монастыри во всем государстве и установил правило обязательного «доклада» правительственным органам в случае мелких приношений монастырям. В основе этих ограничений лежало стремление правительства не допустить выхода земли из

---

\* Текст до конца главы написан В. И. Корецким.

«службы» и утечки вотчинных земель служилых людей в монастыри, что было особенно пагубным для государства в обстановке тяжелой и изнурительной Ливонской войны. Испытывая острую нужду в деньгах для продолжения этой затянувшейся войны, государственная власть рассчитывала получить их из монастырских сокровищниц. Однако «непогребенные мертвецы» отнюдь не склонны были добровольно делиться своими богатствами даже с государством.

В 1573 г. Иван IV направил в Кирилло-Белозерский монастырь знаменитое послание, которое грозным эхом отозвалось во всех других монастырях Российского царства. В этом послании царь, не жалея сарказма, обвинял монахов в многочисленных «послаблениях иноческого жития» — чревоугодии, пьянстве, заносчивости, сребролюбии и лицемерии. За эффектными обличениями скрывалась реальная угроза отнять у монастырей неправедно нажитые сокровища.

Новая попытка секуляризации церковных богатств была принята Иваном IV в связи с земским собором 1575 г. и назначением крещеного татарского царевича Симеона Бекбулатовича «великим князем всеа Руси». Церковники упорно защищали свои привилегии, но в ходе вспыхнувшей борьбы Иван Грозный применил свои излюбленные приемы подавления политических противников — опалы и казни. Среди казненных представителей оппозиции, выступивших на земском соборе, были как светские, так и духовные лица. Новгородский архиепископ Леонид подвергся еще более печальной участи, чем его предшественник Пимен, конфликтовавший с царем. По свидетельству летописи, царь приказал зашить Леонида в медвежью шкуру и затравить собаками. Тогда же было казнено несколько видных архимандритов и игуменов. Ряд высших церковных иерархов был обвинен в различных предосудительных для их сана поступках, и на них были заведены судебные дела. Столичный крутицкий владыка Тарасий уличался в беспробудном пьянстве и в пренебрежении своими обязанностями, архимандрит Симонова монастыря — в нарушении обряда причастия. Под подозрение подпал и сам московский митрополит Антоний: на него совместно с Тарасием было заведено сыскное дело. К митрополичьему двору, как и к дворам князей И. Ф. Мстиславского и И. В. Шереметева и дьяка Андрея Щелкалова, «метали» головы казненных участников дворянского выступления 1575 г.

С поставлением Симеона Бекбулатовича великим князем потеряли силу прежние жалованные грамоты великих князей монастырям, а прав выдавать новые этот «великий князь» не получил. Через год, когда Симеон Бекбулатович был отстранен от «великого княжения», Грозный вернул церковникам их привилегии, но в урезанных размерах и за крупные вознаграждения.



Хотя англичанину-протестанту Джерому Горсею, сохранившему известия об этих действиях царя, они и представлялись следованием примеру Генриха VIII, осуществившего секуляризацию церковных владений в Англии, однако ни о какой общей секуляризации монастырских имуществ в Русском государстве в этом случае говорить не приходится. Грозный лишь одновременно изъям у духовенства крупные денежные суммы, необходимые ему для ведения Ливонской войны. Флетчер пишет, что таким путем у епископов и монастырей каждый раз отбиралось в царскую казну по 40—50, а то и по 100 тыс. руб. Горсей называет общую сумму, полученную царем в результате этой операции, в 300 тыс. фунтов.

Нажимом государственной власти на монастыри в 70-х годах XVI в. не преминули воспользоваться крестьяне. В это время вновь обострилась борьба между ними и монастырями за землю. В 1574 г. крестьяне Ростовской волости сожгли важский Клоновский монастырь, с которым у них велись многолетние поземельные споры. Крестьяне дворцовой Аргуновской волости захватили земли у Троице-Сергиева монастыря; монахам удалось вернуть эти земли лишь после смерти Грозного. В 1577—1578 гг. произошли волнения крестьян в Антониево-Сийском монастыре, куда для наведения порядка был даже прислан из Москвы специальный «государев посланник». Внешним поводом для этих волнений послужило составление жития Антония Сийского с целью его канонизации: таким путем монастырь хотел поднять свой авторитет и усилить свои позиции в Подвинье. Соседние волостные крестьяне справедливо усмотрели в действиях монахов опасность для себя. К ним примкнул и их сельский священник по имени Харитон. По словам монаха — автора жития, некоторые из выступавших против монастыря «крамолующе на святого хулу дерзнуша глаголети»<sup>4</sup>, т. е. не верили в чудеса и святость Антония.

Несмотря на все старания Ивана Грозного выиграть Ливонскую войну и получить выход к Балтийскому морю, к концу 70-х годов XVI в. обозначилось военное поражение России. Столкнувшись с военными неудачами, Иван IV в 1578 г. направил в Рим гонца Истому Шевригина, надеясь обрести в конфликте с польским королем Баторием, этим «ставленником султана», посредничество папы Григория XIII. С прибытием московского посольства в Ватикане ожили заветные планы о соединении церквей под верховенством католического Рима.

В 1581 г., когда войска Батория осадили Псков, в Россию прибыл иезуит Антонио Поссевино. Это был дипломат изощренный, наблюдательный и — как это и полагается иезуитскому ученику — не очень щепетильный в выборе средств. Он добивался от русских уступок, а от кичливого завоевателя, не желавшего примириться с мыслью, что героическая оборона Пскова уже

поставила предел его честолюбивым планам в России,— сокращения его чрезмерного воинственного пыла и appetитов. Делал он это, то прибегая к сладкой лести в беседах с коронованными особами, то пуская в ход кулаки против несговорчивых московских послов.

Не дипломатические переговоры, как бы сложны они ни были, составляли истинную цель миссии Поссевино. Цель ее заключалась в делах церковных. В наказе, полученном им в Ватикане, предлагалось употребить все усилия к тому, чтобы склонить Ивана IV к духовному союзу с католицизмом. Приобретя расположение и «доверие» царя, Поссевино обязан был внушить ему, что «такому великому государю» неприлично признавать константинопольского патриарха, «раба турок», и что России необходимо войти в союз католических государств против Турции. Воспламеняя желания Ивана IV к славным подвигам, папский посол снова и снова должен был возвращаться к главному — церковному объединению, памятуя, что на худой конец следовало добыть хотя бы разрешение на открытие в Москве одной или нескольких католических церквей.

Иван IV добивался посредничества папы при заключении мира и готов был поступиться ливонскими городами, но о том, чтобы идти на уступки по вопросам вероисповедания, он и слышать не хотел. Когда же папский посланец стал просить царя говорить с ним наедине о вере, тот ограничился шутками, сведя разговор к манере Поссевино стричь бороду, к обычаю у католиков носить крест ниже пояса и т. д. Впрочем, царь не устоял при этом от соблазна уколоть папу, назвав его «волком, а не пастырем», хотя это и могло помешать в отношениях с Римом. Позднее в царском наказе гонцу, отправлявшемуся в Рим вместе с Поссевино, предлагалось в случае необходимости отвечать, что тех слов ему слышать не довелось.

Царь использовал пресловутую мечту римских пап о соединении церквей в своих дипломатических целях — и только. Заключив мир, он не разрешил ни строительства католических церквей, ни посылки молодых людей в Рим учиться латинскому языку (на чем настаивал Поссевино), ни чего-либо другого, что могло нанести урон православию. Ограждая интересы русской церкви, московские представители в ходе мирных переговоров особенно добивались возвращения церковных имуществ, которые находились в многочисленных православных церквях, построенных в свое время в восточной части Ливонии, отходившей теперь к Польше.

Двадцатипятилетняя война привела к хозяйственному разорению страны. Поместья и вотчины служилых людей пустели, а их владельцы все чаще «сказывались в нетях», избегая военной службы. Разоренные вотчинные земли переходили к церкви. По данным С. Б. Веселовского<sup>5</sup>, с 1552 по 1582 г. церковь полу-

чила 621 вотчинное владение, причем 99% всех вкладов приходилось на монастыри и только 1% на иерархов, возглавлявших белое духовенство и извлекавших доходы главным образом не путем непосредственной хозяйственной эксплуатации земель и крестьян, а в виде поборов с населения. Землевладение митрополичьего дома сформировалось в основном в XV в. и в XVI столетии сколько-нибудь значительно не расширялось.

Отставка опричнины и указ 1572 г. о запрещении вкладов в крупные монастыри несколько замедлили приток сюда земель, но вскоре он снова усилился. К концу XVI в. монастырское землевладение стало весьма существенным фактором экономической жизни страны, с которым правительство должно было считаться во всех своих попытках «устроения земли» с целью прекратить «всеконечное оскудение воинского чина». Земельные владения монастырей были огромны. Обладая податными привилегиями и хорошо налаженной вотчинной администрацией, монастыри не только ассимилировали служилое вотчинное землевладение путем вкладов, но и переманивали крестьян с земель, находившихся в руках светских владельцев. Поэтому не удивительно, что вопросы о монастырском и церковном землевладении, церковных податных льготах и о крестьянском выходе, вокруг которых в 80—90-х годах XVI в. развернулась борьба, оказались тесно между собой связанными.

Первым актом в ряду мероприятий, направленных против монастырей, явился церковный собор 1580 г., созванный в Москве «некоих царских ради вещей». На этом соборе Ивану IV при поддержке церковных иерархов и белого духовенства удалось провести решение о безусловном запрещении вкладов в монастыри. Было отмечено, что служилые люди «в оскудения приходят велия», а виновниками их столь бедственного положения были объявлены монахи, которые «ради пьянственного и непотребного слабого жития» привели в запустение многие земли.

Таким образом, в тяжелую пору вражеского нашествия и хозяйственного разорения Грозный продолжал свою линию в отношении монастырей, наметившуюся еще в 70-х годах. Церковь и монастыри, согласно приговору собора 1580 г., лишались права каким бы то ни было путем приобретать частновладельческие земли: принимать их «на помин души», покупать, брать в залог. Светская власть, перетянув на свою сторону высших иерархов и белое духовенство, одержала победу над монашеством, однако далеко не полную. Монашество шло на уступки неохотно, тут же выторговывая себе компенсацию в виде включенного в приговор решения не выкупать из монастырей вотчин, которые перешли туда до 15 января 1580 г. Недовольство черного духовенства и его сила были столь велики, что приговор этот нуждался в новом подтверждении, которое и было сделано уже в следующем году,

причем с некоторыми ограничениями в интересах монастырей-вотчинников.

В 1581 г. власти предприняли общее описание всех земель и ввели «заповедные годы», в течение которых крестьянам запрещалось менять своих владельцев. Монастырские привилегии — тарханы — стали серьезным препятствием на пути проведения в жизнь этих правительственных постановлений.

20 июля 1584 г., уже при царе Федоре, был созван еще один церковный собор. Подтвердив вновь решение 1580 г. о запрещении монастырям приобретать земли, собор этот, сверх того, отменил монастырские тарханы и запретил монастырям держать избегавших государева тягла закладчиков. Тарханы отменялись в интересах служилых людей, но временно, «покамест земля поустроится», «чтобы воинство конечно от того (от тарханов. — *В. К.*) во оскуднении не было». Особый интерес, как и следовало ожидать, проявил собор 1584 г. к крестьянскому вопросу. Его решения об отмене тарханов мотивировались, в частности, тем, что крестьяне, «вышед из-за служилых людей, живут за тарханы во льготе, и оттого великая тощета воинским людям прииде»<sup>6</sup>.

Сразу же после принятия приговора от 20 июля 1584 г. особые «государевы посланники» начали взимать с монастырей государственные налоги, даже за прошлые годы. Отпал целый ряд затруднений, связанных с подготовкой и проведением описаний монастырских земель. Однако отмена тарханов была временной мерой и вскоре монастырские привилегии начали восстанавливаться на практике. Тем не менее в 1592—1594 гг. правительство Бориса Годунова произвело ревизию вотчин крупнейших монастырей — Троице-Сергиева, Кирилло-Белозерского, костромского Ипатьевского и др. Некоторые земли были отписаны «на государя» и лишь позднее возвращены старым владельцам.

\* \* \* \* \*

Церковь сыграла важную роль в процессе закрепощения крестьян. Запрещение в общегосударственном масштабе в 1592—1593 гг. крестьянского выхода было достигнуто главным образом в результате компромисса между дворянством и духовенством. Этому запрещению противилась вельможная знать, владевшая крупными вотчинами и занимавшая основные позиции в государственном аппарате, что позволяло ей укрывать беглых и вывезенных крестьян и выигрывать о них тяжбы. Церковь, как крупный феодальный землевладелец, казалось бы, должна была принять сторону вельможной знати. Однако этого не произошло. Отменяя, а затем восстанавливая тарханы, отписывая и возвращая монастырские земли, государственная власть, отстаивавшая прежде всего интересы дворянства, воздействовала на церковь, заставляя ее быть более покладистой в решении других внутри-

политических вопросов, в частности крестьянского. Стремясь сохранить свои огромные земельные владения и привилегии, церковь в этом последнем вопросе пошла на уступки дворянству, причем не упустила возможность использовать прикрепление крестьян в целях усиления их эксплуатации.

Рост закрепощения и феодального гнета вызывал обострение классовой борьбы в деревне. Показательны в этом отношении волнения крестьян Иосифо-Волоколамского монастыря в 90-х годах XVI в. Они явились одним из предвестников Крестьянской войны.

В эти годы в монастыре, вотчинные владения которого находились в пяти центральных уездах и достигали более 36 тыс. дес., была проведена хозяйственная реформа, сильно ухудшившая положение крестьян. Их перевели с оброка на барщину и заставили брать у монастыря в долг деньги под высокие проценты.

Проводивший эту ростовщическую реформу старец Мисаил Безнин, стоявший во главе монастырского хозяйства, выдавал кредитование крестьян за богоугодное дело. «А зделано то,— писал он,— ни корысть себе, ни славы получаючи, зделано то все бога ради»<sup>7</sup>. Так именем бога прикрывались и оправдывались мероприятия, направленные на усиление эксплуатации крестьян.

В монастырских вотчинах начались волнения настолько серьезные, что для подавления потребовался приезд из Москвы специальной комиссии в составе А. Я. Измайлова и подьячего Казарина Петрова. Крестьяне отказывались выполнять монастырские повинности, убирать урожай, молотить хлеб, платить оброки и т. д., убивали наиболее ненавистных монастырских приказчиков. Столкнувшись с упорным сопротивлением крестьян, монастырские власти вынуждены были пойти на уступки, отменить принудительное кредитование и принять меры по строгой регламентации крестьянских повинностей на началах «старины». Есть основания полагать, что во время этих волнений недовольство крестьян не ограничивалось лишь одной монастырской реформой, но распространялось и на закрепостительное законодательство 90-х годов XVI в., запретившее крестьянский выход в Юрьев день.

В конце XVI—начале XVII в. волнения крестьян происходили не только в Иосифо-Волоколамском, но и в других монастырях.

\* \* \* \* \*

Важной вехой в истории русской церкви было учреждение патриаршества. Во времена Грозного сильно возросло значение Русского государства на международной арене. Сильные удары, нанесенные Грозным церковной автономии в период

опричины и в 70-х годах, сделали церковь более послушным орудием в руках государственной власти, принявшей в России теократический характер. Могучее государство, где православие было официальной религией, претендовало заменить собой Византийскую империю, оказавшуюся под властью турецких завоевателей. Величию государственному должно было соответствовать величие церковное, царству — патриаршество.

Церковь, освящавшая власть московских государей, играла, как мы видели, крупную роль во внутриполитической жизни страны. Это стало особенно очевидным в свете соборов 80-х годов, без которых немислимо было бы принять сколько-нибудь действенные меры по ликвидации тяжелого хозяйственного разорения страны. Однако по отношению к православному Востоку русская церковь, несмотря на свою экономическую и политическую силу, внешне продолжала находиться как бы в подчиненном положении. Хотя восточные иерархи и ездили в Москву за «милостыней» (так называли тогда денежные субсидии) и здесь же искали защиты от «агарянских» (турецких) властей, все же в Москве была лишь митрополия, тогда как на Востоке — патриархии, среди которых первенствующее место занимала патриархия Константинопольская. Необходимо было ликвидировать эту номинальную зависимость, привести правовое положение русской церкви в соответствие с ее фактическим положением в системе других православных церквей. Учреждение патриаршества диктовалось также и угрозой православию со стороны католицизма, которая нависла над Юго-Западной Русью, входившей в состав Польско-Литовского государства. Тамошней унии, т. е. объединению церквей, которое католицизм использовал в экспансионистских целях, надо было поставить какие-то пределы. С установлением в России патриаршества Киевская митрополия подпадала как бы под эгиду русской церкви и получала защитника.

Переговоры с православным Востоком носили затяжной характер. Повод для серьезного зондирования представил приезд в Москву в 1586 г. антиохийского патриарха Иоакима, намеревавшегося получить 8 тыс. золотых в покрытие долгов антиохийской церкви. Московское правительство воспользовалось приездом Иоакима, чтобы прощупать почву относительно своих давно вынашиваемых планов учредить в России патриаршество.

Борис Годунов, уполномоченный царем на переговоры с патриархом, вел их в глубокой тайне. Можно предполагать, что Иоакиму было предложено либо, вопреки каноническим правилам, своей волей поставить кого-нибудь из высших русских церковных деятелей в патриархи, либо самому занять русский патриарший престол, как это предлагалось позднее патриарху Иеремии. Иоаким, опасаясь противодействия со стороны Константинополя, отказался, ссылаясь на то, что это дело «всего священного собора».

Положение осложнялось также заносчивостью московского митрополита Дионисия, относившегося к пришельцу-греку с явным пренебрежением. Честолюбивый и властный Дионисий, догадывавшийся о намерениях Бориса Годунова, с которым он находился во враждебных отношениях, пытался оттеснить Иоакима, неизменно подчеркивая свое превосходство перед патриархом, хотя и занимавшим более высокое место в церковной иерархии, но приехавшим в Москву в неудобной роли просителя. Он не считал нужным ни лично посетить патриарха, ни послать к нему кого-либо из своих приближенных, а когда Иоаким приехал на богослужение в Успенский собор, то первым благословил его, а затем уже сам принял благословение от патриарха. Такое поведение Дионисия не могло не задеть Иоакима; однако он сдержался и внешне вида не подал, а только заметил «слегка» Дионисию, что «пригоже было митрополиту от него благословение приняти наперед, да и перестал о том»<sup>8</sup>.

Каких-либо дружественных контактов между митрополитом Дионисием и Иоакимом не было установлено и в дальнейшем. Патриарх уехал из Москвы, так и не попрощавшись с митрополитом.

Заносчивость Дионисия вносила лишь ненужные осложнения в и без того щекотливые переговоры, которые вел с Иоакимом Борис Годунов. Единственное, о чем, по-видимому, удалось тогда с ним договориться, — это, чтобы он согласился помочь московскому правительству в поставлении патриарха и передать его просьбу об этом другим восточным патриархам. Дело двинулось вперед, когда в 1588 г. в Москву приехал — возможно, не без содействия Иоакима — сам константинопольский патриарх Иеремия.

Тем временем в Москве произошли серьезные перемены. Митрополит Дионисий был отстранен от должности и находился в одном из новгородских монастырей. В развернувшейся после смерти Ивана Грозного борьбе за власть он примкнул к боярской группировке Шуйских. В 1587 г. Шуйские составили заговор, рассчитывая развести Федора Ивановича с Ириной Годуновой, сестрой Бориса, ради ее «неплодия» и тем самым подорвать раз и навсегда позиции ее брата при дворе. План этот был поддержан митрополитом Дионисием, соперничавшим с Борисом Годуновым во влиянии на слабовольного и набожного царя Федора. Шуйские потерпели поражение и были сосланы. Разбираясь более в церковной книжности (его называли «мудрым грамматиком»), чем в тонкостях политической борьбы, Дионисий разделил их участь. Он и близкий к нему архиепископ крутицкий Варлаам были лишены кафедр и отправлены в новгородские монастыри. Митрополитом стал ростовский архиепископ Иов, верный сторонник Бориса Годунова. С этого момента первенствующее положение Бориса Годунова уже ни у кого не вызывало

сомнений. Удаление Дионисия и поставление митрополитом Иова развязывало ему руки и в переговорах с Иеремией.

Иеремии была оказана в Москве еще более торжественная встреча, чем Иоакиму. Он приехал за «милостынею», но попал в сети, расставленные Борисом Годуновым. Когда выяснилось, что константинопольский патриарх отказывается поставить в русские патриархи московского митрополита, у Бориса Годунова возник хитроумный план. Было решено не выпускать Иеремию из России до тех пор, пока он не даст согласия на учреждение здесь нового патриаршества, причем в качестве приманки было пущено в ход пустое обещание сделать московским патриархом его самого. На это предложение «Иеремия — неосмотрительно и неблагоразумно, ни с кем не посоветовавшись, отвечал: остаюсь»<sup>9</sup>.

Как только слово «остаюсь» было промолвлено, переговоры, безнадежно перед тем заглохшие, быстро пошли вперед. Однако в дальнейшем дело приняло иной поворот. Иеремии предложили жить не в Москве, а в некогда «начальном месте», но теперь захолустном Владимире, мотивируя это незнанием им русского языка и местных обычаев, а также нежеланием царя отпускать из Москвы митрополита Иова. Одураченный патриарх отказался, заявив в сердцах: «То что патриаршество, что жити не при государе? Тому статья никак невозможно!»<sup>10</sup>.

После отказа Иеремии поселиться во Владимире всякая маскировка была отброшена и царь заявил в Боярской думе, что будет просить патриарха поставить на патриаршество митрополита Иова и учредить в России митрополии, дополнительные архиепископии и епископии, чтобы в будущем избрание русских патриархов совершалось местным церковным собором без какого-либо участия Константинополя.

В январе 1589 г. в Москве был созван церковный собор из высших церковных иерархов, на котором были выдвинуты три кандидата в патриархи, указанные ранее царем: митрополит Иов, архиепископ новгородский и псковский Александр и архиепископ ростовский и ярославский Варлаам. Окончательный выбор царя, руководимого Борисом Годуновым, пал, естественно, на Иова. Александр стал митрополитом новгородским, а Варлаам — ростовским. Встреча Иова с Иеремией в отличие от встречи Дионисия с Иоакимом протекала исключительно дружелюбно: Иов принял благословение константинопольского патриарха, а затем расцеловался с ним.

Поставление в патриархи было обставлено с исключительной торжественностью, сопровождалось приемами во дворце и царскими обедами. По церковному установлению, патриарх Иов под колокольный звон объезжал Москву «на осляти», раздавая благословения и «освящая» город. Среди высших должностных лиц, которые вели патриаршего осла, был и правитель Борис Годунов.



Теперь надо было составить и подписать уложенную грамоту на патриаршество и учредить, кроме двух уже основанных митрополий — новгородской и ростовской, еще две новые — казанскую и крутицкую. Помимо митрополий, были основаны шесть новых архиепископий и шесть новых епископий, впрочем в дальнейшем так и оставшихся незамещенными.

«Соборное уложение» предписывало избирать русских патриархов собором русского духовенства. Избранный в патриархи подлежал окончательному утверждению царем. Вселенский патриарх впредь никакого участия в поставлении русского патриарха не должен был принимать: его нужно было лишь извещать об избрании. Русский патриарх, как и другие патриархи, получал право поставлять в митрополиты, архиепископы и епископы. Принцип самостоятельности русской церкви по отношению к константинопольскому патриарху был последовательно проведен, но зато в уложенной грамоте отчетливо указывалась зависимость ее от государственной власти.

Только после того как Иеремия и сопровождавшие его лица подписали совместно с патриархом Иовом и другими высшими деятелями русской церкви грамоту об учреждении в России патриаршества, они были с богатыми подарками отпущены в Константинополь. Среди даров выделялась своей ценностью митра, усыпанная жемчугом и драгоценными камнями. Она была собственноручно поднесена Иеремии царем. Надпись на ней жемчугом гласила: «От царя — патриарху».

Наконец, следовало оформить акт учреждения в России патриаршества на соборе высших восточных иерархов и определить место новой патриархии среди других. Такой собор был созван в Константинополе в 1590 г. Он утвердил поставление в России патриарха, но отвел ему не третье место среди патриархов, как хотели в Москве, исходя из того, что русская столица стала «третьим Римом», а пятое, «под иерусалимским». Это обидело московское правительство, и оно стало прилагать усилия изменить решение собора. На Восток один за другим отправлялись послы с грамотами и подарками. Однако и состоявшийся в Константинополе в 1593 г. новый собор оставил в силе постановление предыдущего. Тем не менее в Москве упорно продолжали считать русского патриарха не пятым, а третьим — за константинопольским и александрийским, носившим громкий титул «папы и судьи вселенной», но перед антиохийским и иерусалимским.

Учреждение патриаршества и избрание первым русским патриархом Иова было крупным успехом государственной власти и Бориса Годунова в частности. Дьяк Иван Тимофеев, относившийся к Борису резко отрицательно, не преминул заметить, что «устройство се бысть начало гордыни его».

Иов, происходивший из посадских людей, рано испытал на себе благоволение Ивана Грозного. Молитвы, даже длиннейшие,

он читал наизусть, артистически, «аки труба дивная всех веселя и услаждая». Грозный не мог его не заметить. Стремительное же восхождение Иова по степеням церковной иерархии определялось уже другими, политическими мотивами. Во время опричнины, когда в вакансиях не было недостатка, Иов, заявивший себя почитателем Иосифа Волоцкого, последовательно становился архимандритом, а затем и епископом в Коломне. Сумел Иов ориентироваться и в сложной политической обстановке 80-х годов, когда после смерти Ивана Грозного в придворных кругах вспыхнула ожесточенная борьба за власть.

Если митрополит Дионисий склонен был поддерживать боярские группировки, оппозиционные Борису Годунову, то Иов неразрывно связал свою судьбу с Годуновым, также сделавшим свою карьеру во время опричнины. Новый патриарх поддерживал и закрепостительную политику Бориса, а в 1598 г. помог ему занять царский престол. По его инициативе был двинут крестный ход московского населения и духовенства к Новодевичьему монастырю, где находился Борис Годунов, упрашивать его сделать царем. Весьма значительной была роль Иова и в ходе земского собора 1598 г., избравшего Бориса Годунова на царство, и в составлении избирательной грамоты, и в измышлении оснований, по которым Годунову следовало стать преемником Рюриковичей. Им же был совершен торжественный обряд венчания Бориса в Успенском соборе.

Создание патриаршества было делом рук царской власти. Оно имело большое значение не только для внутренней политики московского правительства, все более и более подчинявшего церковь государству, но знаменовало и важный этап в истории самой русской церкви, повышение ее роли как в стране, так и на международной арене, среди других православных церквей.

Теория, согласно которой Москва единственно сохранила чистоту православия и призвана заменить некогда погибшую Византию, исподволь, на протяжении XVI в., подготавливала умы к тому, что царская власть должна «освящаться» патриархом. Теперь это было достигнуто. Была закреплена и оформлена в нормах канонического права старинная независимость русской церкви от константинопольского патриарха. Она стала автокефальной формально и юридически и вместе с тем приобрела большую централизацию.

Правда, на первых порах централизованная церковная власть и не помышляла вступать в какие-либо конфликты с государством, которому была подчинена в своих действиях. Но впоследствии наличие патриаршества дало возможность церкви в лице патриарха Никона начать соперничество со светской властью, а во времена проведения петровских реформ стать центром реакционной оппозиции новым преобразованиям.

**КРЕСТЬЯНСКАЯ ВОЙНА НАЧАЛА XVII в.  
И ЦЕРКОВЬ**

---

В начале XVII в. Россию постиг страшный голод. Прозливные дожди и ранние заморозки погубили урожай в 1601 г. Два последующих года также выдались неурожайными. Голоду сопутствовали эпидемии чумы и холеры. Страдания народных масс достигли невиданных размеров. По свидетельству одного наблюдателя, тогда «вымерла треть царства Московского голодною смертью»<sup>1</sup>.

Люди массами гибли от голода, а между тем хлебные запасы в стране были. Побывавший в Москве голландец Исаак Масса указывал в своих записках, что «у знатных господ, а также во всех монастырях и у многих богатых людей амбары были полны хлеба, часть его уже погнила от долголетнего лежания»<sup>2</sup>.

В монастырях и в самом деле находилось много хлеба. Так, по описи, составленной в 1601 г. по распоряжению Бориса Годунова, в житницах Кирилло-Белозерского монастыря лежало 22 910 четвертей «старого хлеба». Не меньшие хлебные запасы хранились в Иосифо-Волоколамском и других крупных монастырях. Много хлеба имели светские феодалы, купцы и зажиточные крестьяне.

Однако владельцы хлеба, стремясь взвинтить и без того высокие по тому времени цены (стоимость четверти ржи доходила до 3 руб.), скрывали свои запасы. В стране процветала спекуляция хлебом, которую не могли остановить самые строгие царские указы. Автор известного «Сказания об осаде Троице-Сергиева монастыря» Авраамий Палицын укоряет тех, кто, скупая хлеб, получал от его перепродажи прибыль «десяторицею и вяще». Он не скупится на обличения светских землевладельцев в сребролюбии, но, вполне понятно, предпочитает не касаться поведения духовенства. Лишь в одном месте он глухо говорит, что во время голода «злые и лукавые дела» совершали «не токмо простые, но и чин священствующих»<sup>3</sup>. Между тем духовные феодалы в погоне за наживой не отставали от купцов. Посадские и волостные

люди Соли Вычегодской обвиняли осенью 1601 г. архимандритов и игуменов местных монастырей в том, что они, столкнувшись со скупщиками, «хлеб у себя затворили, и затаили, и для своих прибылей вздорожили в хлебе великую цену». Красноречивым комментарием к этим обвинениям могут служить записи о покупке и продаже хлеба в приходо-расходных книгах Соловецкого монастыря, где, кстати сказать, келарем в это время был сам «обличитель сребролюбцев» Авраамий Палицын. В декабре 1601 г. монастырь купил 2100 четвертей ржи, заплатив 72,5 коп. за четверть. В монастырских же вотчинах летом 1602 г. хлеб «для крестьянской нужи» продавался уже по 1 р. 32 к. за четверть, т. е. почти вдвое дороже.

То, что старательно скрывал замешанный в хлебной спекуляции келарь Авраамий Палицын, рассказал Исаак Масса. Не стесняясь в выражениях, он бичует в своих записках русское духовенство за его стремление нажиться на народном несчастье. Беспощадную оценку дает он главе православной церкви патриарху Иову, отмечая, что на патриарха смотрели в Москве как на «вместилище святости», а он, обладая огромными запасами хлеба, не хотел продавать его, выжидая дальнейшего повышения цен. «И у этого человека,— едко пишет Масса,— не было ни жены, ни детей, ни родственников, никого, кому он мог бы оставить свое состояние, и так он был скуп, хотя дрожал от старости и одной ногой стоял в могиле»<sup>4</sup>. В народе осуждали патриарха за беспримерную жадность. В составленной позднее духовной грамоте Иов счел нужным оправдываться от этих обвинений, заявляя, что огромные средства патриаршей казны употреблялись им не в личных целях, а на «строение» и «украшение» церкви. Между тем в голодные годы патриарх усердно молился по умершим от голода, которым не было числа, проливал слезы, увещевая народные массы воздерживаться «от всякого зла», но не хотел отказываться даже от ничтожной доли своих богатств, чтобы помочь голодающим людям.

Голодные годы были использованы духовными вотчинниками для усиления феодальной эксплуатации. В монастырях осуществлялся массовый перевод крестьян с денежного оброка на барщину, усиливалось их долговое закабаление. За хлеб на семена, за деньги, выданные крестьянину-погорельцу, брались долговые кабалы, хранившиеся в монастырской казне до тех пор, пока крестьянин не выплачивал полностью свой долг. Насколько крепка была эта долговая пегля, можно судить на примере Иосифо-Волоколамского монастыря, в казне которого осенью 1601 г. хранилось 548 долговых кабал и памятей на сумму в 1431 руб.

Свое безудержное стяжательство церковники стремились прикриты милостыней. По мысли церковных идеологов, милостыня должна была оправдать несметные богатства церкви («церковное богатство — нищих богатство»), завалулировать феодальную

эксплуатацию, примирить голодных с сытыми, бедняков с богатыми. С этой целью церковь узаконивала нищенство и всячески укореняла в народе представление, будто истинное человеколюбие равнозначно подаению. Однако, когда во время неурожая тысячи голодных вынуждены были просить хлеба, чтобы не погибнуть, церковь со всей жестокостью отказывала им в помощи.

Лицемерие церковной милостыни отчетливо выступает при сравнении средств, выделенных церковью на благотворительные нужды, с общими доходами духовенства. Согласно смете Кирилло-Белозерского монастыря на 1601—1602 гг., предлагалось израсходовать на нищих ничтожное количество ржи — всего 306 четвертей, тогда как в монастырских житницах хранилось свыше 31 тыс. четвертей хлеба. Однако иосифо-волоколамские монахи ухитрились быть еще более скупыми. С 1 сентября 1601 г. по 1 сентября 1602 г. в монастырскую казну поступило 1760 руб. 14 алтын 4 деньги, а нищим и голодающим было роздано всего 10 руб. 4 алтына 2 деньги. Остальные деньги монахи предпочитали тратить на себя или ссужать в долг под высокие проценты.

В голодающей стране, где отчаявшиеся люди ели траву, кору, падаль и доходили до людоедства, монахи Волоколамского монастыря закупали для себя огромное количество продуктов, в частности рыбы и икры. В декабре 1602 г., накануне рождественских праздников, в Москве было куплено на монастырский обиход: «двеста осетров осенних», «двеста осетров астраханских», «десять бочек сигов», «три кошеви икры, а в них сорок девять пуд», «две бочки потрохов», «пятьсот пучков вязиги» — всего на 154 руб. 16 алтын. Так пиروвали благочестивые старцы, глухие к страданиям голодных людей. Выделяя на благотворительные нужды жалкие крохи, церковь отрицательно отнеслась и к попыткам Бориса Годунова организовать голодающим государственную помощь с целью предотвратить взрыв народного возмущения. Церковники саботировали и распоряжение Годунова о продаже излишков хлеба в боярских вотчинах и монастырях по половинной цене. Столкнувшись с сильным противодействием своей политике со стороны церкви, союзом с которой он дорожил, Борис Годунов вынужден был отступить.

Упорно отказываясь поступиться для борьбы с голодом своими огромными богатствами, церковь в то же время стремилась усилить свое идеологическое воздействие на массы. В летописных записях и публицистических произведениях церковных писателей первопричиной голода объявлялись «людские грехи». Чтобы удержать народные массы от активных выступлений, церковь прибегла к молитвам, проповедям, крестным ходам. Сохранилось известие о большом крестном ходе в районе Пскова, организованном в 1602 г. по инициативе епископа псковского Геннадия, в котором приняли участие не только посадские люди,

но и многочисленные крестьяне из окрестных волостей. Чем сильнее становился голод, чем труднее приходилось народу, тем настойчивее церковь призывала крестьян и холопов уповать на «царство небесное» как на единственное место, где они могут найти избавление от своих страданий.

Однако народные массы становились на реальный путь облегчения своей участи — на путь борьбы против светских и духовных угнетателей и развернули в 1601—1603 гг. широкое антифеодальное движение. Монастырские крестьяне приняли в нем активное участие. На это время приходится крестьянские волнения в вотчинах Новодевичьего, Иосифо-Волоколамского и других монастырей. Наблюдались острые столкновения между монастырями и волостными крестьянами за землю. Земельный спор, сопровождавшийся «бранями великими», происходил в 1602—1603 гг. между властями Ново-Печерского Свенского монастыря и крестьянами дворцовой Комарицкой волости, впоследствии ставшей одним из главных очагов восстания Ивана Болотникова. В этой борьбе монастырские крестьяне добивались снижения и даже полной отмены на время феодальных повинностей. Не царь и не церковь спасли страну от голода. Голод был преодолен мужественной борьбой и тяжелым трудом русского крестьянина.

Во время голода в стране резко обострились классовые противоречия. В 1603 г. вспыхнуло восстание Хлопка, охватившее центральные районы России. Разгром этого восстания правительственными войсками не привел, однако, к затуханию классовой борьбы. На южных окраинах зрел новый взрыв Крестьянской войны, на сей раз совпавшей с авантюрой Лжедмитрия I и иностранным вмешательством.

Народные выступления 1605 г. в ряде случаев приобретали и антицерковную окраску. При приближении к Москве Лжедмитрия I в столице возникло движение городских низов, в ходе которого были разгромлены дворы Годуновых, многих бояр, дворян и дьяков. Пришлось поплатиться и патриарху Иову. Поведение патриарха во время голода было еще свежо в памяти москвичей. Позднее Иов вспоминал, как восставшие ворвались «со оружием и дреколием» в Успенский собор, прервали богослужение и, извлекая его из алтаря, «во церкви и по площади таская позориша многими позоры». Из «Повести о первом патриархе Иове московском» мы узнаем, что восставшие явились не только в собор, но и на патриарший двор, где оставили охрану («поставиша сторожей»). В соборе они, несмотря на уговоры священников, схватили Иова и потащили его к лобному месту, «бесчестиша и биша его». Жизнь Иова висела на волоске. Его спасли, как это ни странно, сторонники Лжедмитрия I, прельстившие народ огромными богатствами патриарха. С криками: «Богат, богат, богат Иов-патриарх!» москвичи оставили Иова, бросились

к патриаршему двору и разгромили его до основания. Все имущество патриарха, включая «святые вещи», было забрано восставшими. О том, как поступили они со «святыми вещами», благочестивый автор «Повести» не считал даже, «срама ради», возможным рассказывать. «Бесчестя» патриарха, громя его двор, расхищая «святые вещи», московские посадские люди были, конечно, весьма далеки от того, чтобы видеть в Иове «вместилище святости». Но дело не ограничилось «бесчестием» патриарха и разгромом его двора. Восставший народ разрушил в царских палатах какое-то церковное сооружение, изображающее, по словам Иова, «подобие Христова тела и пречистыя богородицы и архангелов». «Золотые чеканные образа», украшенные бисером и самоцветами, посадские люди, воткнув на копыя и рогатины, носили по «граду и по торжищу... позорююще, забыв страх божий»<sup>5</sup>.

То, что народное выступление в Москве в 1605 г. приняло резко выраженный антицерковный характер, в значительной мере объясняется возмущением той своекорыстной политикой, какую проводило православное духовенство в лице патриарха и высшей иерархии в голодные годы.

Антицерковные настроения проявились в это время не только в Москве. Так, в 1605 г. астраханские посадские люди подняли восстание против архиепископа Феодосия, присланного в Астрахань патриархом Иовом. Приехав в Астрахань в 1602 г., Феодосий обнаружил здесь, по словам его жития, «многу неверию сущу». Он ревностно боролся за «чистоту веры»: «Многих от неверствия и от всякого нечестия на истинный путь привлече»<sup>6</sup>. Инквизиторская деятельность Феодосия вызвала возмущение астраханских посадских людей. Они разгромили его двор, перебили многих его людей, а самого Феодосия заточили в монастырь и затем выслали в Москву к самозванцу.

Лжедмитрий I, связанный с Польшей и Ватиканом, использовал народное движение в целях достижения московского престола. Религиозная политика самозванца была целиком подчинена его общеполитическим планам. Стремясь получить помощь короля Сигизмунда III и влиятельных польских магнатов, Лжедмитрий I постарался заручиться поддержкой католической церкви, представлявшей в Польше могущественную силу. Он обещал не только расчленить Россию, передав Польше западные области Русского государства, но и осуществить соединение церквей под главенством католического Рима, а также организовать крестовый поход против турок. Тайно от своих русских приверженцев самозванец вступил в Польше в сношения с иезуитами и принял католичество. С помощью иезуита Савицкого им было написано письмо к римскому папе Клименту VIII, помеченное 24 апреля 1604 г., в котором намекалось на приверженность претендента католицизму и на готовность его служить целям Ватикана. В Польше Лжедмитрий делал все, чтобы в глазах

окружавших его иезуитов и папского нунция Клавдия Рангони прослыть ревностным неопитом: интересовался особенностями католического вероисповедания по сравнению с православным; высказывая в религиозных диспутах какие-либо сомнения, не забывал вовремя признать себя побежденным; изъявлял полную готовность следовать католическим обрядам (конечно, сохраняя это в глубокой тайне) и т. п. Самозванец смиренно просил у папы сохранить патриаршество (по крайней мере до освобождения им Константинополя из-под власти турок), сознавая всю важность этого института для укрепления своего положения в стране. Он заранее оговаривал, что при коронации ему придется совершить обряды и причащаться по православному обычаю, чтобы не возбудить подозрения у своих подданных.

Однако по мере быстрого продвижения Лжедмитрия в глубь России его католический пыл быстро умерялся. Понимая, что успех ему принесли не польские отряды, таявшие на глазах, а массовое народное движение, к которому примкнули даже южные помещики, самозванец начал склоняться на сторону официального православия. В Путивле он еще подолгу беседовал с отцами-иезуитами, приставленными к нему в качестве советников, громил тунеядство православных монахов, с бытом которых, как оказалось, был хорошо знаком. Он намекал иезуитам на то, что им задумана какая-то радикальная реформа монастырей, но одновременно не забывал показать себя усердным приверженцем православия. По его приказу из Курска в Путивль была доставлена икона богоматери. Самозванец вышел навстречу крестному ходу, сопровождавшему икону, поместил ее в своей палатке и хранил ее при себе во время похода на Москву, молясь перед нею о даровании победы.

В столицу самозванец вступил 20 июня 1605 г. под звон московских колоколов, приветствуемый высшим духовенством, встречавшим его на Лобном месте. Он приложился по обычаю к кресту и иконам, посетил кремлевские соборы — Успенский и Архангельский. Держа при себе иезуитов, самозванец завел себе и православного духовника — архимандрита владимирского Рождественского монастыря.

Обосновавшись в Москве, Лжедмитрий I лишил сана патриарха Иова, ставленника Бориса Годунова, как заявившего себя ярым противником претендента. В своих грамотах, рассылаемых по всей стране, Иов разоблачал самозванца как «страдника, вора, беглеца государства нашего, чернеца, расстригу Гришку Отрепьева», который пришел в Россию, чтобы «церкви божие разорити и костелы латынские и люторские учинити и веру крестьянскую попати и православных крестьян в латынскую и в люторскую ересь привести и погубити»<sup>7</sup>.

Иов по своей инициативе производил расследование о самозванце. В присутствии патриарха допрашивались товарищи



самозванца, те, кто помог ему бежать из России в Литву и «в Литве с ним знали»: постриженник Днепрового монастыря чернец Пимен, постриженник Троице-Сергиева монастыря чернец Венедикт, сбежавший в Киев из Смоленска, и ярославский посадский человек Степанко-иконник, видевший Григория в Киеве в окружении запорожских казаков.

В канцелярии патриарха была создана официальная версия о происхождении и жизни самозванца в России и Литве. Согласно этой версии, самозванца в миру звали Юшкой Богдановым, сыном Отрепьева, галичского помещика. Он жил во дворе у бояр Романовых, но заговорал и, скрываясь от наказания («смертные казни»), постригся в монахи. В дальнейшем он скитался по многим русским монастырям, жил в Чудове монастыре в дьяконах, одно время был даже во дворе у патриарха, занимаясь перепиской книг, после чего сбежал из Москвы в Литву вместе с чудовскими монахами — попом Варлаамом Яцким и крылошанином Мисаилом Повадиным. В Литве, со слов Венедикта, странник обнаружился сначала в Киеве, пожил в Киево-Печерском и Никольском монастырях и был в дьяконах у православного князя Василия Острожского. В это время начало проявляться «еретичество» Григория — он стал дружить с запорожскими казаками, а возможно, и с арианами, перестал соблюдать пост и допускал другие вольности. Старец Венедикт донес об этом игумену Киево-Печерского монастыря, который хотел «изымать» Григория у казаков и подвергнуть наказанию. Тогда тот бежал к князю Адаму Вишневецкому и «по сатанинскому учению, по Вишневецких князей воровскому умышлению и по королевскому велению, учал называться князем Дмитрием».

Одновременно патриарх выступал против бытовавшей в народе молвы о чудесном спасении царевича Дмитрия, вместо которого будто бы был убит в Угличе в 1591 г. какой-то другой мальчик, или даже о его воскресении. «Статочное ли то дело,— вопрошал Иов,— что князю Дмитрию из мертвых воскреснути прежде общего воскресения и страшного суда владыки Христа бога нашего воскресения?»<sup>8</sup> Патриарх Иов «соборне и всенародне» неоднократно предавал Лжедмитрия и всех, кто к нему пристал и пристанет, анафеме «в сем веце и будущем».

Ясно, что самозванец не мог оставить на патриаршем престоле церковного деятеля, трудившегося над его разоблачением и представлявшего оппозицию его власти. Патриарха Иова лишили сана, одели в монашескую рясу и на простой телеге отправили в старицкий Успенский монастырь. Однако внешне самозванец не проявлял какого бы то ни было неудовольствия поведением Иова и изобразил его ссылку как акт добровольный, вынужденный болезнью и слепотой престарелого патриарха. В грамоте Лжедмитрия I по поводу его «восшествия» на престол

выдвигалась даже версия о покорности Иова и признании им в лице самозванца «прирожденного государя».

Скорее всего это заявление Лжедмитрия означало не что иное, как попытку воздействовать на широкие слои русского общества путем апелляции к авторитету патриарха, якобы осознавшего свои заблуждения и «добившего челом». Однако заявление самозванца о покорности Иова, бывшее по отношению к нему пустой формальностью, несколько не повлиявшей на его участь, по отношению к другим высшим церковным иерархам вполне соответствовало действительности. Большинство иерархов, стоявших у кормила русской церкви, сочло возможным хотя бы на время примириться с самозванцем, приведшим в Москву поляков, лишь бы сохранить свои высокие посты и привилегии. Со своей стороны Лжедмитрий I предпочитал не трогать высших церковных деятелей, проявлявших к нему лояльность, раздавал им земли, выдавал тарханные и несудимые жалованные грамоты. Но когда ему было нужно, он обращался с ними подчас так же бесцеремонно, как и его предшественники на русском престоле. Вернув из ссылки Федора Никитича Романова, насильственно постриженного при Борисе Годунове в монахи и получившего в схиме имя Филарета, он предложил ему ростовскую митрополискую кафедру, а занимавший ее Кирилл Завидов был отослан «на покой» в Троице-Сергиев монастырь.

Место патриарха Иова занял архиепископ рязанский Игнатий, из приезжих греков, прижившихся в России. Он первый среди высших церковных иерархов учуял настроение своей паствы и перешел на сторону самозванца еще при движении его на Москву. По рекомендации Лжедмитрия I церковный собор утвердил Игнатия в сане патриарха. Истинная природа нового главы церкви, для которого были характерны полная беспринципность и неприязнь к католицизму, не были тайной для самозванца. Такой человек на патриаршем престоле вполне устраивал Лжедмитрия, потому что мог служить для него своеобразным прикрытием от обвинений в пристрастии к латинству. В то же время Игнатий, податливый и менее, чем кто-либо другой, связанный с русской церковной традицией и местным клиром, обещал быть (и действительно оказался) послушным орудием в руках самозванца. Всегда ставя во главу угла личную выгоду, Игнатий впоследствии служил тушинскому «царику», а закончил карьеру в Польше, где «забыл» свою былую ненависть к католицизму, признал унию, за что и получил от Сигизмунда III пожизненную пенсию.

Игнатий, поставленный в патриархи самозванцем, делал лишь то, что было угодно последнему. Именно он, поддержанный «Освященным собором», высказался за смертный приговор Василию Шуйскому, составившему заговор против Лжедмитрия I, едва тот вошел в Москву. Именно он короновал самозванца на

царство, приобщив его к таинствам по православному обряду и произнеся по этому случаю торжественную речь. И он же выступал за разрешение самозванцу жениться на Марине Мнишек — католичке, без ее перекрещивания.

Обосновавшись в Москве, Лжедмитрий I не спешил с выполнением ни своих территориальных обещаний, ни своих обещаний о перемене веры. Самозванец охотно беседовал с прибывшими в Москву иезуитами о пользе просвещения, но открывать католические школы в России воздерживался. Далек он был и от того, чтобы обращать русское население в католическую веру. В то же время он не порывал связи с Ватиканом, рассчитывая получить поддержку нового папы Павла V в своем споре с польским королем о признании за собой императорского титула. Папа предпочел обойти этот щекотливый вопрос молчанием, зато в своих посланиях к самозванцу, Марине и ее отцу Юрию Мнишку он настойчиво проводил мысль о подчинении Риму русской церкви. Папа предлагал самозванцу стать «вторым Константином» и распространить в России католицизм. Однако эта политика Ватикана успеха не имела. Принять папские требования было равносильно для самозванца самоубийству. Поэтому в своих ответных посланиях к папе он не шел дальше двусмысленных обещаний.

Несмотря на то, что самозванец проявлял сдержанность к предложениям Ватикана и отдавал предпочтение, хотя бы внешне, официальному православию, стараясь не ссориться с высшим духовенством и сохранять его привилегии, отношения его с русской церковью резко осложнились. Немаловажную, если не основную роль в этом сыграла попытка самозванца посягнуть на материальные богатства церкви.

Раздавая деньги дворянству, отправляя немалые суммы в Польшу на уплату долгов, тратя огромные средства на строительство нового дворца в Кремле, на подготовку похода против турок и другие свои затеи, царь-авантюрист вскоре оказался перед пустеющей казной. Тогда он, подобно своему названному «отцу» Ивану IV, запустил руку в монастырские сокровищницы. Сохранились известия, что из Иосифо-Волоколамского и Новодевичьего монастырей было взято по 3 тыс. руб., как бы «в долг» на царский обиход, из Кирилло-Белозерского — более 5 тыс., а из Троице-Сергиевского — 30 тыс. Решив усилить свою охрану, Лжедмитрий I, не задумываясь, приказал выселить всех священников из их домов вблизи Кремля, поселив там своих алебардчиков.

Не нравилось русскому духовенству и пренебрежение, прорывавшееся подчас у Лжедмитрия по отношению к церковным уставам и обычаям, его нежелание соблюдать пост, разрешение иезуитам устроить костел в Москве, а католикам и протестантам входить в московские церкви с саблями. Самозванец, руковод-

ствовавший в своих религиозных симпатиях и антипатиях исключительно политическими соображениями и своей личной выгодой, подчас допускал высказывания, повергавшие в ужас православных ревнителей благочестия. Так, он, по свидетельству автора «Хронографа» 1617 г., критически отзывался о семи вселенских соборах, утверждал равенство православной и католической вер. Взаимное недоброжелательство самозванца и русских церковных иерархов еще больше возросло после тайного доноса епископов львовского и перемышльского о нем как о враге православной церкви.

Авантюризм самозванца в вопросах внутренней и внешней политики вызвал раздражение не только в церковных кругах, но и в широких слоях господствующего класса. Против самозванца готовился заговор. Приезд Марины с многочисленной и пышной польской свитой, среди которой находились и представители католического духовенства, ускорил развязку.

2 мая Марина торжественно въехала в Москву. Через неделю в Успенском соборе состоялась коронация, а затем церковная свадьба. Женитьба на католичке и присутствие в Успенском соборе еретиков-латынян всем бросались в глаза. К тому же приехавшие с Мариной шляхтичи вели себя в Москве вызывающе — пьянствовали, буянили, стреляли и рубили, приставали на улицах к женщинам.

На рассвете 17 мая в Москве ударили в набат, вспыхнуло восстание против поляков. Самозванец был убит. Церковь одобрила переворот и поддержала руководителя заговора князя Василия Шуйского, выведившего свою родословную от Рюриковичей, в его притязаниях на царский престол.

Эта поддержка церкви была для Василия Шуйского особенно ценной потому, что он, «выкрикнутый» в цари небольшой группой своих московских приверженцев, не получил сколько-нибудь широкого признания в стране. Сразу же стали распространяться слухи о новом «чудесном» спасении Дмитрия. Чтобы пресечь их и утвердить свою власть, Василий Шуйский с помощью церкви решил причислить царевича к лику святых. При этом ни Шуйского, ни церковь не смущало то обстоятельство, что в свое время он, как глава угличской следственной комиссии, признал, а церковь в лице митрополита Геласия и патриарха Иова подтвердила, что маленький Дмитрий зарезался в припадке падучей болезнью. Теперь была официально выдвинута другая версия — о заклании царевича наемниками Бориса Годунова. Новая версия делала возможным придать Дмитрию облик мученика и канонизировать его. С этой целью в Углич была отправлена специальная комиссия во главе с митрополитом Филаретом. Не удивительно, что комиссия при вскрытии гроба «обнаружила» тело младенца нетленным, испускающим благоухание, а в ручке ребенка не нож, а зажатые орешки. У гроба царевича,

разумеется, не замедлили совершиться «чудеса». Мощи Дмитрия были торжественно перенесены 13 июля 1606 г. в Москву, встречены царем и духовенством при огромном стечении народа и положены в царской усыпальнице — Архангельском соборе. Инокня Марфа, мать царевича, всенародно каялась в том, что признала в самозванце сына, испугавшись его угроз. Однако эти церковные торжества не произвели на народ большого впечатления. Слышались голоса сомневающихся в «чудесах», происходивших как бы по заказу.

Между тем летом 1606 г. на юге страны поднялось восстание под предводительством Ивана Болотникова, явившееся кульминационным пунктом Крестьянской войны. В начавшейся ожесточенной борьбе церковь предоставила в распоряжение правительства Шуйского все свои средства — идеологические и материальные, чтобы добиться победы над народом. Едва в Москву поступили известия о восстании на юге, как туда был срочно направлен крутицкий митрополит Пафнутий для увещевания восставших. Однако те отказались его принять. Когда же отряды Болотникова подходили к Москве, от того же митрополита Пафнутия в их стан посылались лазутчики «проведовать» про царя Дмитрия.

Непримиримым врагом восставших крестьян и холопов был патриарх Гермоген, назначенный Шуйским на место низвергнутого Игнатия. Гермоген, происходивший, по-видимому, из посадского населения Казани, долгое время был там священником. Постригшись в монахи, он стал игуменом, а затем архимандритом казанского Спасо-Преображенского монастыря, одного из главных центров миссионерской деятельности в колонизируемом Казанском крае. Там же он получил и звание митрополита и на этом посту неизменно содействовал русификации и насильственной христианизации местного населения. По отзывам современников, он отличался крутым, «грубым» нравом, упорством в гневе и опалах. Выдвижению Гермогена на пост патриарха способствовал его конфликт с самозванцем.

С целью дискредитации восстания Болотникова Гермоген непрерывно рассылал по городам Русского государства грамоты, в которых поднявшиеся на борьбу крестьяне и холопы назывались не иначе, как «злыми разбойниками» и «еретиками», отступившими «от бога и православные веры». Цели восстания и действия его участников излагались в этих грамотах исключительно тенденциозно. Так, говоря о прокламациях — «письмах» Болотникова к жителям Москвы, Гермоген не жалел черных красок, чтобы опорочить восставших: «А стоят те воры под Москвою, в Коломенском, и пишут к Москве проклятые свои листы, и велят боярским холопам побивати своих бояр, и жены их и вотчины и поместья им сулят и шпыням (сброду. — *В. К.*) и безымянным вором велят гостей и всех торговых людей побивати и животы

(имущество.— В. К.) их грабители, и призывают их воров к себе и хотят им давать боярство и воеводство, и окольниковство и дьячество...»<sup>9</sup>

Действия восставших представлялись патриархом как чисто разрушительные, несущие стране анархию и хаос. Между тем известно, что в районах, охваченных восстанием, организовывалось управление, создавалось войско, велось делопроизводство, чинился суд, но все это делалось с классовых позиций, неприемлемых для Гермогена и русской церкви.

Не довольствуясь рассылкой грамот, читавшихся в церквях, Гермоген призывал священников и игуменов, оказавшихся под властью восставших, выступать против них. И его призывы охотно подхватывались православным духовенством. Так, в 1607 г. некий монах Иов «унимал и наговаривал» жителей Царьгорода, чтобы «против вора («царевича» Петра; под этим именем выступал Илейка Муромец, один из главных деятелей восстания Болотникова.— В. К.) стояли»<sup>10</sup>. Нужно сказать, что царьгородцы не последовали этому совету. В Путивль, где обосновался затем «царевич» Петр, был прислан из Москвы с «чудотворным образом» игумен Дионисий, который также порочил «царевича», — впрочем и на этот раз безрезультатно.

Такая враждебность православного духовенства к восстанию Болотникова объясняется тем, что, будучи направлено против феодальных порядков, оно наносило удар и православной церкви. Известно, что в восстании Болотникова религиозные лозунги не играли сколько-нибудь существенной роли.

Наоборот, отрицательное отношение к церкви как крупному собственнику, как силе, выступившей на стороне правительства крепостников, проявилось в ходе восстания совершенно определенно. Враждебная деятельность церковников встречала отпор со стороны восставших. Столкнувшись с подрывной агитацией игумена Дионисия, «царевич» Петр приказал сбросить его с башни.

Громя поместья и вотчины, восставшие не щадили и церковные владения. Игумен Саввино-Сторожевского монастыря в челобитье на имя царя Василия Шуйского сообщал о том, что «монастырь и монастырский их деревнишки, приехав в Веземы, Северских городов воры разорили, монастырский казенные деньги, и лошади, и всякое монастырское строение и хлеб поимали, и его игумена Исаия с братьею ограбили и огнем жгли»<sup>11</sup>. Власти Иосифо-Волоколамского монастыря, опасаясь ущерба для своих владений, раздавали начальникам казачьих отрядов деньги, чтобы те «монастырских сел не жгли и людей не грабили»<sup>12</sup>.

Дело не ограничивалось разгромом монастырских имений. Восставшие уничтожали документацию, удостоверяющую право монастырей на земли, выражая, таким образом, свое отношение к самому принципу церковного землевладения. В этом плане интересно известие о том, что «царевич» Петр, прежде чем казнить

игумена Дионисия, монастырские жалованные грамоты «взяв у него, изодрал». Захватывая земли Пурдышского монастыря, крестьяне перепахивали межи, «выметывали» межевые столбы, выжигали «границы» на деревьях, чтобы не оставить и следа от монастырского владения землей. Крестьяне, напавшие на Адрианову пустынь Елатомского уезда, разорили монастырь и «прежние-де государей жалованные грамоты тут же поймали»<sup>13</sup>.

Выступления крестьян против монастырей происходили и в районах, непосредственно восстанием не захваченных Так, обострились отношения между властями Троице-Сергиева монастыря и крестьянами черной Вотцкой волости Галичского уезда, которые воспользовались моментом, чтобы вернуть земли, отнятые у них монастырем еще в 90-х годах XVI в. Упорную борьбу с троюцкими монахами вели за землю в это время и галичские посадские люди.

Неспокойно было даже в вотчинах далекого Антониево-Сийского монастыря, игумен которого в челобитной на имя царя писал, что «монастырские крестьяне ему, игумену, учинились сильны, наших (т. е. царских.— В. К.) грамот не слушают, дани и оброку и третного хлеба им в монастырь не платят, и монастырского изделия не делают, и ни чем его, игумена с братъею, не слушают»<sup>14</sup>. На годы восстания падают массовые побеги крестьян из вотчин Троице-Сергиева, Иосифо-Волоколамского и других монастырей.

Особенно усилилась идеологическая и политическая деятельность церкви в критический момент восстания, когда войска Болотникова осенью 1606 г. подошли к Москве и осадили ее. В обороне столицы активно участвовали монахи Симонова и Данилова монастырей — этих важных форпостных укреплений. Тогда же архиепископ тверской Феоктист, «положа упование на бога и на пречистую богородицу и на всех святых», возглавил борьбу против восставших в районе Твери<sup>15</sup>. Если верить грамоте патриарха Гермогена, Феоктист, «призвав к себе весь освященный собор и приказных государевых людей и своего архиепископья двора детей боярских и града Твери всех православных христиан... тех злых врагов и грабителей и разорителей под градом Тверью много злой их проклятой скоп побили и живых многих злых разбойников и еретиков, поймав к Москве прислали»<sup>16</sup>.

Церковники использовали в борьбе с восстанием самые разнообразные, подчас исключительно коварные приемы. Драматические события произошли в Иосифо-Волоколамском монастыре. Расположившиеся там казаки, участники восстания, были перепояны монастырскими властями, а затем частью перебиты, часть пленены и отосланы в Москву<sup>17</sup>.

Осенью 1606 г. протопоп кремлевского Благовещенского собора Терентий сочинил «Повесть о видении некоему мужу духовну», в котором восстание Болотникова рассматривалось как

наказание божье «за грехи». Повесть эта «по царскому велению» была оглашена в Успенском соборе «вслух во весь народ», а затем церковными властями был объявлен всеобщий пост и покаяние. Все это имело целью предотвратить присоединение московского населения к восставшим.

В центре «Повести» находится «чудо», якобы случившееся с неким «духовным мужем», поведавшим затем о нем Терентию. «Духовному мужу», говорится в «Повести», довелось чудесным образом присутствовать на беседе между Христом и богородицей. Христос гневался на москвичей, грозил предать их восставшим, которых называл, совсем как патриарх Гермоген, «кровоядцами и немилостивыми разбойниками». Богородица же заступалась за москвичей, просила простить их, и Христос, наконец, внял ее мольбам, но при одном условии: «Тебе ради, мати моя, пощажу их, аще покаются; аще ли ж не покаются, то не имам милости сотворити над ними»<sup>18</sup>.

Как замечает И. И. Смирнов, автор капитального исследования о восстании Болотникова, «эпизод с Повестью протопопы Терентия показывает, насколько широко и умело правительство Шуйского использовало силу и влияние церкви для целей политической борьбы»<sup>19</sup>. Однако в народной среде перетолковали «Повесть» по-своему. Сохранился список, содержащий другую, антиправительственную ее редакцию. Там говорится, что «несть истины во царе же и патриарсе». В этих словах был недвусмысленный намек на Василия Шуйского и Гермогена.

Другое шумное церковное выступление было организовано в связи с затянувшейся осадой Калуги. Войска Болотникова потерпели в декабре 1606 г. под столицей поражение, будучи преданными дворянами южных уездов, которые вначале присоединились к восстанию, но потом, увидя его социальную направленность, переметнулись на сторону правительства Шуйского. Болотников с остатками своего войска ушел в Калугу, где организовал оборону и стойко отбивал попытки царских войск взять город штурмом. Исход борьбы был еще неясен, и церковь опять вмешалась в нее, чтобы склонить чашу весов на сторону крепостников.

Москвичи, как известно, «целовали крест» то Борису Годуну, то его семье, то самозванцу, но потом нарушали клятву. «Целовали крест» они и Василию Шуйскому, и царь не без оснований опасался, что и его может постигнуть та же участь. Чтобы укрепить шаткое положение царя, была организована торжественная церемония «разрешения» москвичей от прежних клятв, состоявшаяся в феврале 1607 г.

В Москву привезли из Старицы дряхлого, ослепшего патриарха Иова, чтобы тот в торжественной обстановке Успенского собора в присутствии царя, патриарха Гермогена, царского двора и московских жителей подал своей бывшей пастве «благосло-



вение и прощение». Иов, перечисляя вины москвичей, вспоминая, как его били и бесчестили во время восстания 1605 г., увещевал московских жителей «впредь... да не покушаться таковыя творити, еже крестное целование переступати»<sup>20</sup>.

Служили оба патриарха — Иов и Гермоген. Они молились об «устройении государства от непотребного сего разделения (восстания Болотникова.— *В. К.*) в прежнее благое соединение и мирный союз». Купцы и «торговые люди» Москвы подали Иову покаянную челобитную, оглашенную здесь же в соборе. В заключение была зачитана прощальная и разрешительная «от грехов» грамота Иова.

20 февраля 1607 г. в Успенском соборе происходило это «разрешение» москвичей от клятв, а 9 марта было издано «Соборное уложение», призванное сплотить господствующий класс вокруг правительства Шуйского и обеспечить разгром восстания. Церковь приняла самое активное участие в составлении этого документа. Во вступительной части «Уложения» говорилось, что оно было принято царем совместно «с отцом своим Гермогеном патриархом со всем освященным собором и с своим царским сигклитом (Боярской думой.— *В. К.*)». Церковные верхи и бояре «уложили по святым вселенским соборам и по правилам святых отец» о восстановлении нарушенного в ходе Крестьянской войны закона 1592—1593 гг. о запрещении крестьянского выхода. Срок сыска беглых крестьян был продлен до 15 лет.

Однако попытка играть на религиозности народных масс не дала ожидаемых результатов. Восставшие и не думали покоряться Шуйскому. Напротив, 5 мая 1607 г. на реке Пчельне они нанесли тяжелое поражение правительственным войскам, что дало возможность Болотникову перебраться в Тулу и объединить свои силы с войсками «царевича» Петра.

Церковь поддерживала Шуйского и на этом этапе восстания. Монастыри посылали царю деньги, собирали своих крестьян и слуг для ведения вспомогательных работ в правительственном войске, осаждавшем Тулу. В свою очередь правительство Шуйского щедро раздавало монастырям различные привилегии. Так, собираясь в поход на Тулу, Шуйский дал Серпуховскому женскому монастырю жалованную грамоту на луга и рыбные ловли по рекам Таре, Оке, Протве и Тарусе.

Тулу удалось взять только после длительной осады, устроив запруду на реке Упе. Вода хлынула в город, затопила склады пороха и продовольствия. В строительстве плотины деятельно участвовал Иосифо-Волоколамский монастырь, откуда поступали деньги на покупку мешков для запруды, точку топоров и т. д. Посылалась из монастыря и рабочая сила.

Среди тех, кто с повинной переходил на сторону правительственных войск в городах и селах, на первом месте были священ-

ники и игумены. В царской грамоте от 29 июня 1607 г. упоминается «села Курбакина поп Петр, а был он на Михайлове с воры и в сидельцах, и в распросе бояром нашим тот поп сказал, что михайловские посадские всякие люди хотят нам добити челом»<sup>21</sup>.

Когда 10 октября 1607 г. восставшие, поверив лживым обещаниям царя даровать им свободу, открыли ворота Тулы, над ними была учинена жестокая расправа. «Царевича» Петра повесили, Болотникова сослали в далекий Каргополь, где утопили в проруби, предварительно выколов ему глаза. По всей стране совершались благодарственные молебствия. Но тогда же обнаружили и некоторые разногласия между царем и патриархом. Гермоген предлагал разгромить восставших крестьян до конца, царь же, опасаясь, что правительственное войско после длительной осады Тулы не способно к тяжелому зимнему походу, распустил его по домам на отдых.

Летом 1607 г. появился новый самозванец. Как и его предшественник, он пытался использовать народное движение в своекорыстных целях. Но в отличие от Лжедмитрия I, Лжедмитрий II был личностью совершенно ничтожной, пьяницей, человеком необразованным, целиком находившимся под влиянием сопровождавших его начальников польских отрядов. Этим немедленно воспользовались иезуиты. Ими был составлен специальный наказ, предусматривавший полное подчинение Лжедмитрия II Ватикану. Учитывая печальный опыт первого самозванца, наказ рекомендовал готовить дело унии исподволь, с осторожностью. При этом иезуиты предлагали самозванцу широко прибегать к социальной демагогии: намекнуть черному духовенству о льготах, белому о наградах, народу о свободе. Русские люди должны были допускаться на католические богослужения, а молодежь отправляться в Рим для обучения. Среди прочих имелся и пункт о переносе столицы из Москвы в какой-либо другой город, где бы «царь» и его католическое окружение могли чувствовать себя в большей безопасности от событий, аналогичных московским событиям 17 мая 1606 г.

Лжедмитрий II, подойдя летом 1608 г. к Москве, обосновался в селе Тушине, в непосредственной близости от столицы. Туда к нему была привезена перехваченная по дороге в Польшу Марина Мнишек, которая по совету католического духовенства в «тушинском воре» признала «своего мужа». Фанатичная католичка была готова всеми силами способствовать церковной унии.

Самозванец заводил в Тушине свое управление, давал перебежавшим к нему из Москвы дворянам боярство и дьячество. Завел он и своего патриарха. Им стал Филарет, митрополит ростовский, враждовавший с Шуйским.

Не имея сил овладеть Москвой штурмом, самозванец решил взять ее измором. Чтобы окончательно перерезать пути, соеди-

няющие столицу со страшой, и лишить ее подвоза продовольствия, в тушинском стане было решено захватить Троице-Сергиев монастырь. В сентябре 1608 г. сюда подошло войско под командой польских военачальников Сапеги и Лисовского, насчитывавшее, по некоторым данным, до 30 тыс. человек. Но засевшие в монастыре стрельцы, монахи и крестьяне, сбежавшиеся с семьями под защиту монастырских стен из окрестных деревень (всего до 2300 человек), оказали полякам и «тушинцам» стойкое сопротивление. Несмотря на тяжкие лишения, они 16 месяцев отражали нападения осаждавших.

Келарь Авраамий Палицын в своем «Сказании об осаде Троице-Сергиева монастыря» представляет оборону монастыря как подвиг духовенства. Эта версия была воспринята всеми дворянскими и клерикальными историками. Однако в действительности знаменитая оборона Троице-Сергиева монастыря — прежде всего героический подвиг крестьян, составлявших большинство его защитников. Монахов в монастыре было менее 300, и далеко не все они принимали участие в обороне. Сам Авраамий Палицын проживал в то время на монастырском подворье в Москве.

Сопротивление «тушинцам» и польским авантюристам было оказано не только под стенами Троице-Сергиева монастыря, но и в целом ряде северных и центральных уездов. Царь Василий Шуйский попытался, опираясь на народное недовольство, нанести удар польским захватчикам. Испытывая недостаток в обученных войсках, он ценой уступки города Корелы с уездом договорился со шведами о присылке подкреплений.

Сигизмунд III воспользовался договором Шуйского со Швецией как предлогом для начала открытой интервенции. Когда польские войска во главе с королем перешли русскую границу, римская курия окончательно забыла о своих планах мирного окатоличивания России. В канун 1609 г. Павел V благословил меч и шлем новоявленного крестоносца, горячего католика. 17 августа 1611 г. папа направил Сигизмунду III послание, в котором излагал свои вождедения относительно России. «Возлюбленному во Христе сыну» рекомендовалось всеми средствами насаждать в России католицизм. Папа извещал, что к королю из Ватикана со специальной миссией на этот счет послан епископ фульшнатский Франциск. Но Сигизмунду III нужны были для продолжения интервенции прежде всего деньги. Однако Павел V, не в пример Сиксту V, ссужавшему Стефана Батория, не склонен был открывать для польского короля сокровищницы Ватикана.

Если против восстания Болотникова православная церковь выступала безоговорочно и непреклонно, то этого нельзя сказать о ее действиях в период иностранной интервенции. Здесь были колебания, попытки заигрывать с интервентами, явный антипат-

риотизм. Польский король осадил Смоленск, гарнизон которого мужественно отверг все предложения о сдаче, а «нареченный» тушинский патриарх Филарет и тушинские бояре, покинувшие самозванца, бежавшего в Калугу, поспешили договориться с Сигизмундом. 4 февраля 1610 г. был заключен договор, согласно которому русский престол отдавался польскому королевичу, сыну Сигизмунда III Владиславу, при условии перехода его в православную веру. К этому договору присоединился после свержения в июле 1610 г. царя Василия Шуйского и патриарх Гермоген. Разделяя антипатриотические взгляды той части боярства, высшего духовенства и дворянства, которая считала, что лучше служить польскому королевичу, чем быть побитыми своими же холопами, он примкнул к сторонникам передачи русского престола Владиславу и одобрил новый договор бояр с поляками от 10 августа 1610 г., составленный на основе предыдущего. Население Москвы в присутствии патриарха Гермогена стало приходить к крестному целованию на верность Владиславу, а уже в сентябре польское войско гетмана Жолкевского вступило в Москву. После этого патриархом Гермогеном и «всеми московскими боярами большими» была направлена грамота в Псков, мужественно противостоявший шведским интервентам, в которой псковичам предлагалось присягать королевичу Владиславу. При этом патриарх в первую очередь ориентировался на псковское духовенство. Однако верх взяли патриотические элементы, и псковичи отказались целовать крест королевичу Владиславу.

Изменнические действия церковников не укрылись от современников. Так, автор «Новой повести о преславном Российском царстве и великом государстве Московском» бичует столичное духовенство за его прислужничество захватившим город полякам. По его словам, московские попы и монахи «к тем врагам преклонились и творят их волю».

Даже тогда, когда при переговорах под Смоленском «великого посольства» из бояр, дворян и духовенства с Сигизмундом III выявились безудержные захватнические устремления Польши (польский король отказался отпустить на русский престол Владислава и предложил свою кандидатуру), часть дворян и духовных лиц, и в их числе Авраамий Палицын, сочли возможным принять сторону короля. Но приверженцы польской ориентации в «великом посольстве» оказались в меньшинстве. Стоявшие во главе его Филарет и князь В. В. Голицын не решились принять домогательства польского короля, ведущие к потере Россией национальной независимости, насаждению в ней католичества, ущемлению интересов господствующего класса феодалов и православной церкви. Они были задержаны поляками в качестве заложников.

Позиция высших кругов русской церкви по отношению к иностранной интервенции менялась по мере развития в стране

народного национально-освободительного движения. Церковники боялись потерять свое влияние в народных массах, решительно выступавших с оружием в руках против иноземных захватчиков. Не могла примириться церковь и с проникновением протестантских и католических взглядов. Кроме того, в связи с интервенцией под угрозу ставился не только моральный престиж церкви, но и ее материальные богатства, становившиеся добычей завоевателей. В этих условиях патриарх Гермоген стал призывать русских людей отказываться целовать крест польскому королю, проповедуя, таким образом, вначале лишь пассивное сопротивление интервентам. Изменению позиции патриарха способствовала также смерть 11 декабря 1610 г. в Калуге от руки одного из своих приближенных Лжедмитрия II. До этого патриарх опасался, что открытое выступление против поляков может усилить самозванца, опиравшегося все более и более на казачество. Поэтому лишь в грамотах, относящихся ко второй половине декабря, Гермоген стал призывать к вооруженной борьбе с интервентами. Тогда поляки заключили Гермогена в захваченном ими Кремле.

\* \* \* \* \*

Рост национального самосознания русского народа в ходе освободительной борьбы тенденциозно сводится клерикальными историками лишь к борьбе за православную веру, против иноверных захватчиков — католиков и протестантов. Согласно этой концепции, решающая роль в освобождении страны отводится церкви, патриарху Гермогену и другим церковным деятелям. Грамоты Гермогена, конечно, в какой-то мере способствовали развитию борьбы против интервентов, но не патриарх явился инициатором освободительного движения. Еще раньше призывов Гермогена и независимо от него в Рязани, Ярославле, Нижнем Новгороде и других городах зародилось движение против иноземных поработителей, возглавляемое Прокопием Ляпуновым, Иваном Заруцким и Дмитрием Трубецким, — первое ополчение, распавшееся из-за обострившихся внутри него классовых противоречий. Точно так же не может быть принята точка зрения, восходящая к Авраамии Палицыну и Симону Азарьину, которые связывали начало второго ополчения с грамотами, посланными Троице-Сергиевым монастырем в Нижний Новгород, и с легендой о «чудесном явлении» Сергия Радонежского одному из главных организаторов этого ополчения — Кузьме Минину. Второе ополчение, руководимое Кузьмой Мининым и Дмитрием Пожарским и освободившее Москву, организовалось в обстановке патриотического подъема, приняло всенародный характер. Церковь, опасаясь отстать от развивавшихся событий, лишь позднее примкнула к народному движению.

Семнадцатый век занимает особое место в истории России феодального периода. Это было время, когда в экономике страны стали намечаться сдвиги, сущность которых состояла в появлении первых элементов буржуазных отношений. Однако их развитие было еще очень незначительным. По-прежнему безраздельно господствовал и еще более укреплялся феодально-крепостнический строй. Тяжесть крепостнического гнета возрастала. Это привело к небывалому еще в России обострению классовых противоречий. Две мощные крестьянские войны — во главе с Иваном Исаевичем Болотниковым и Степаном Тимофеевичем Разиным, крупные восстания в Москве, Новгороде, Пскове и других городах, массовые побеги крестьян — все это было ярким проявлением антифеодальной борьбы народных масс.

Церковь, как и раньше, оставалась крупнейшей экономической, политической и идеологической силой. Ее богатства были огромны.

В первые годы после интервенции царская власть пыталась урезать привилегии церковных владений и привлечь их к несению государственных повинностей. Но после возвращения из польского плена патриарха Филарета (1619 г.), отца нового царя Михаила Романова, положение церкви даже стало укрепляться. Патриарх не только управлял церковью, но с титулом «великого государя» разделял с сыном и высшую светскую власть, активно занимаясь государственными делами. Под влиянием Филарета попытки ограничить церковное землевладение в интересах дворянства наблюдались реже. В 1628 г. была вновь разрешена передача вотчин в монастыри «на помин души». Росло землевладение монастырей. Велик был удельный вес церковных земель в городах, где они назывались «белыми слободами» (освобожденными от государственных повинностей). По данным на середину столетия, церковь имела в городах около 5 тыс. дворов. Эти владения монастырей, церквей, епископов, митрополитов, патриарха стали серьезным тормозом развития городских посадов.

В дополнение к разнообразным доходам от своих владений церковники получали немало денег за совершение обрядов и служб, а высшее духовенство обогащалось еще путем поборов с приходских священников. Последние не только отдавали епископам десятую часть своих доходов, но и оплачивали расходы по сбору этой «десятины», размеры которой епископы определяли по своему усмотрению. Не меньшую сумму, чем десятина, составляли доходы от духовных судов, от штрафов за нарушения прихожанами церковных правил и обрядов, от назначения и перемещения священников. Низшее духовенство немало терпело от произвола князей церкви. По своему материальному положению сельские и городские священники порой не отличались от трудового населения городов и сел, но, разумеется, не сливались с ним, так как кормились не только своим трудом на полях, но и за счет посадских людей и крестьян. Известная близость приходских священников к посадским людям и крестьянству обусловила, как всюду в Западной Европе, активное участие многих из них в антифеодальных и даже антицерковных выступлениях.

Сохраняя автономное управление, церковь представляла собой настоящее государство в государстве. Патриарх, митрополиты, архиепископы имели своих дворян и детей боярских, у церкви была своя поместная система. Патриарх имел свои высшие учреждения — приказы («дворца», разрядный, казенный и судный). Можно сказать без преувеличения, что и в XVII в. не было в России большего пережитка феодальной раздробленности, чем привилегии, богатства, независимое управление церкви.

Все это вызывало недовольство дворянства и верхушки горожан — купцов, которые требовали использовать «лежачую» церковную казну и тем самым облегчить тяжесть лежавших на них государственных повинностей.

На земском соборе 1642 г. в связи с острым спором между представителями сословий — кому оборонять взятый донскими казаками Азов, дворяне и купцы потребовали, чтобы церковь участвовала в выполнении государственных обязанностей. Лавировавший между группировками царь Михаил Федорович тогда уклонился от решения и предпочел возвратить Азов Турции. Прошло несколько лет. В 1648 г. прокатилась волна городских восстаний. В этой обстановке вновь собрался земский собор, на котором требования сословий выдвинуты были еще более определенно. Горожане решительно протестовали против городских «белых слобод», принадлежавших в большинстве церкви. Правительство со своей стороны было заинтересовано в том, чтобы подорвать мощь своих соперников — духовных и светских феодалов, а заодно расширить контингент налогоплательщиков. Поэтому «Соборное уложение» 1649 г. отписало все «белые слободы» на государево имя. Тем самым церковь лишилась доходнейших своих владений. Впоследствии патриарх Никон резко осуждал

«Уложение», упрекая царя за то, что тот дал его «боязни ради междоусобия от всех черных людей, а не истинные правды ради».

Дворяне и купцы требовали вообще отобрать церковные земли. Но царь не решился на конфликт с церковью, которая была не только идеологической опорой самодержавия, но и ссужала государственную казну. Ссориться с ней было опасно, особенно если учесть рост как раз в это время массовых народных выступлений. Однако дальнейшее приобретение церковью земель было все же запрещено. Более того, решение судебных споров из-за церковных и монастырских земель передавалось во вновь созданный орган государственной власти — Монастырский приказ. За церковью сохранялись лишь суд по духовным делам и гарантия завещаний. Теперь только патриарх мог самостоятельно управлять своими вотчинами и осуществлять право суда над их населением.

Однако церковь разными путями продолжала умножать свои богатства. Если до издания «Уложения» во владениях патриарха было 6432 двора, то к концу столетия их стало 9326; у монастырей и церквей количество дворов за 1649—1678 гг. выросло с 88 до 98 тыс. Всего к 1678 г. в руках церкви находилось 116 тыс. дворов, что составляло 13,3% всех дворов в стране<sup>1</sup>. В то же время так называемые «черные» (т. е. принадлежавшие государству) дворы составляли 10% общего числа дворов (остальные принадлежали различным категориям светских феодалов, дворцовому ведомству и т. д.). Таким образом, положение церкви как крупнейшего земельного собственника и феодального эксплуататора оставалось непоколебленным в течение всего XVII в.

Тем не менее церковный вопрос приобрел большое значение. Не только противоречия внутри господствующего класса, но в первую очередь обострение классовой борьбы поставили церковь перед новыми проблемами. Борьба народных масс против церкви, не прекращавшаяся со времени принятия христианства на Руси, вступила в XVII в. в новый этап, для которого было характерно небывалое до того падение авторитета церкви.

Антицерковные настроения в народе были прямо связаны с ростом городов и их демократической ремесленно-посадской средой, в которой все более развивались светские элементы культуры. Народное творчество и литература того времени были в значительной степени проникнуты этими настроениями. Именно в XVII в. возникли и распространились в народе выразительные пословицы: «из одного дерева икона и лопата», «молебен пет, а пользы нет», «кому тошно, а попу в мошно» и т. д.<sup>2</sup> Повсюду появились язвительные и веселые скоморохи. Любимый народом Петрушка не щадил ни богачей, ни попов. Все больше людей предпочитало угнетавшей душу церковной службе народные празднества и представления.



Патриарх Иосиф в 40-х годах констатировал, что даже в Москве чинится «мятеж», «соблазн и нарушение веры», что «мирские люди стоят в церквах со всяким небрежением», «беседы творят неподобные с смехотворением». Во время праздников народ, вместо того чтобы идти в храм, «затевают игры бесовские». Находятся люди, которые «приказывают медведчикам и скоморохам на улицах, торжищах и распутиях сатанинские игры творить, в бубны реветь, в ладоши бить и плясать».

На помощь церкви пришли царские власти. Указ 1648 г. требовал неукоснительного посещения церкви в воскресные и иные праздники. Предписывалось скоморохов и ворожей в дома не призывать, олову и воску не лить, зернью, шахматами, картами не играть, медведей не водить, на свадьбах песен «бесовских» не петь, на качелях не качаться, личин на себя не наряжать. Тут упомянуто все, что мешало духовенству держать паству под своим влиянием: и живучие остатки языческих обрядов и верований, и народные игры. Указ запрещал «позорища» (зрелища), а «хари» (маски) и «бесовские гудебные сосуды» (домры, сурны, гудки, гусли) требовал ломать и жечь, скоморохов же вообще не пускать в города и села. В росписи храмов большое место отводилось изображению «страшного суда» с грешниками, терзаемыми в аду: церковь страшила тех, кто выходил из-под ее влияния. И все же никогда до того равнодушие к церкви и духовенству не выражалось столь открыто.

Антифеодальные и антицерковные тенденции народного творчества оказывали воздействие и на письменную литературу. Появились произведения, остро критиковавшие церковь и ее служителей. Широкое распространение получило в первой половине XVII в. «Сказание о куре и лисице», в котором обличались лицемерие и стяжательство духовенства. Открытые нападки на церковь содержатся в «Службе кабаку», пародирующей ритуал всеобщей. Еще более ярко возмущение против церковников проявилось в «Калязинской челобитной», где высмеиваются монастырские порядки, пьянство и распущенность монахов. Распутство церковников обличается в «Повести о Карпе Сутулове», «Сказании о попе Савве» и в других произведениях. Насмешкой над религиозными проповедями пронизана веселая и остроумная «Повесть о бражнике», доказывающая, что герой ее имеет не меньше прав на «царство небесное», чем «святые».

Все эти сатирические насмешки над духовенством вместе с тем неизбежно развенчивали «святость» самой церкви и в какой-то мере задевали идеи, которые она проповедовала.

В обстановке широкого недовольства церковью перед ней с особенной силой встал вопрос об укреплении своего авторитета и влияния на народные массы.

Царские и церковные власти пытались рядом указов воздействовать на возмущавшее народ поведение «духовных пастырей».

Такие указы невольно выявляли неприглядную картину быта последних, распространенное среди них пьянство и мздоимство. Новгородский митрополит, например, требовал: «сделать заказ крепкий, чтобы игумены, черные и белые попы и дьяконы, и старцы, и черницы на кабак пить не ходили и в мире до великого пьянства не упивались и пьяные по улицам не валялись бы».

Однако одними указами нельзя было обойтись: требовались более серьезные меры для укрепления церковной организации в целом.

Помимо внутренних причин, необходимость реформы церкви вызывалась еще и причинами внешнеполитического характера.

Воссоединение Украины с Россией в 1654 г. выдвигало задачу объединения русской и украинской церквей; но их разделяли накопившиеся за несколько веков различия в обрядах и правилах. Унификация церковных норм была нужна и для осуществления далеко идущих замыслов в отношении православных народов Балканского полуострова, находившихся под владычеством султанской Турции. Без упорядочения церковной жизни в Российском государстве нельзя было рассчитывать на успех церковно-политического влияния вне его пределов.

Уже со времени Стоглавого собора 1551 г. незыблемая верность старине в обрядах и правилах считалась опорой истинного православия. Церковники, вынужденные теперь приняться за реформы, оказались расколотыми на две группы. Одна группа считала, что реформы должны быть сведены к проверке и исправлению богослужебных книг по старым греческим образцам. В 1649—1650 гг. к такой работе приступили приглашенные с Украины ученые монахи Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. В то же время образовался кружок «ревнителей благочестия» во главе с протопопом Благовещенского собора в Москве Степаном Вонифатьевым. Среди «ревнителей» были также окольный Ф. М. Ртищев, будущий патриарх, а пока митрополит новгородский Никон, протопоп Иван Неронов из Нижнего Новгорода, протопоп из Юрьевца Поволжского Авакум и др. «Ревнители» считали, что надо навести порядок в церкви, пресечь равнодушие населения к церковной службе и обрядам, вести проповеди в церковную практику. Книги же, по их мнению, надо было исправлять не по греческим, а по древним русским рукописям. «Ревнители» враждебно относились ко всему иноземному и с большой тревогой наблюдали за проникновением элементов западной культуры. Они были живым воплощением реакционных сил феодальной знати, которые противились всякому новшеству и опирались прежде всего на тезис о незыблемости церковного вероучения. Царь Алексей Михайлович в общем поддерживал «ревнителей», но был против исправления книг по русским, а не по греческим образцам, так как это противоречило внешнеполитическим государственным

интересам. Не последнюю роль играло здесь и стремление иметь образцом византийские традиции, согласно которым церковь находилась в зависимости от государства. Патриарх же Иосиф (1640—1652 гг.) вообще был настроен против всяких реформ, видя в них опасность для церкви. Когда в 1652 г., после смерти Иосифа, Никон стал патриархом, он вскоре начал реформу обрядов. К этому времени он успел разойтись с «ревнителями».

В 1653 г. последовало распоряжение о замене при богослужении земных поклонов поясными, а двуперстного «крестного знамения» — троеперстным. Затем было высказано категорическое требование сверить все богослужебные книги с греческими, изъять иконы, написанные по русским образцам, и т. п. Несогласных Никон подвергал крутым наказаниям. Первые же его мероприятия вызвали противодействия «ревнителей», опасавшихся, что какие-либо перемены могут стать угрозой для авторитета церкви. Аввакум подал царю протест против нововведений Никона. Спустя некоторое время по царскому указу Аввакум и его единомышленники были отправлены в далекие монастыри в ссылку. Весной 1654 г. Никон созвал церковный собор, на котором подверг критике всякое нарушение древних византийских обрядов и установлений и потребовал от него одобрения произведенных реформ. Собор под нажимом Никона и царя одобрил реформы, сделав лишь осторожную оговорку о том, что исправление книг надо производить и по русским старым книгам и уставам. Все несогласные с реформой Никона («старообрядцы») были отлучены от церкви.

Так произошел раскол в русской церкви. Вскоре он стал приобретать не только догматическое, но и социальное содержание. Прежде всего среди противников нововведений Никона оказалась реакционно настроенная боярская знать, видевшая в церковной реформе средство усиления царской власти, а также опасавшаяся проникновения иностранных элементов в Россию.

Однако движение раскольников не ограничилось вовлечением в число сторонников старых обрядов небольшой части церковников и боярской знати. Еще в 30—40-х годах XVII в. в России возник ряд общин, отколовшихся от официальной церкви. Движение это получило название «капитоновщины» по имени некоего Капитона, его руководителя. «Капитоновцы» (или «капитоны») отвергали многие церковные обряды.

Изменения в церковных книгах и обрядах порождали скрытое недовольство среди народа, так как связывались в его сознании с полным оформлением системы крепостного права и усилением крепостнического гнета.

После поражения Крестьянской войны под руководством Степана Разина в ряды раскольников стало вливаться все больше и больше крестьян. Страстная и яркая проповедь таких вождей

раскола, как неистовый протопоп Аввакум (1620—1682 гг.), привлекла немало народа. В «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном», он рассказывает о своей полной гонимой жизни. Живые картины борьбы раскольников и «никониан», реалистичное изображение перипетий собственной судьбы, яркие описания сибирской природы, меткие и язвительные характеристики враждебных Аввакуму лиц, страстная защита своих взглядов и непреклонное мужество в борьбе за них — все это сделало повесть умного и упрямого московского протопопа ярким произведением, получившим широкую популярность<sup>3</sup>. Эта популярность усиливалась тем, что в сочинениях Аввакума содержалась резкая критика церковной верхушки, представителей которой он обличал как «слуг антихристовых», «волков в овечьей шкуре». Он говорит, например, о том, что якобы видел во сне «антихриста», за которым шли царь и другие властители. Имея в виду Алексея Михайловича, Аввакум писал: «Бедный, бедный, безумный царшко! Полно христиан тех мучать!» Патриарха Никона Аввакум называл «борзым кобелем». И хотя собственные взгляды Аввакума на жизнь были глубоко консервативны, его обличения в известной мере перекликались с антифеодальными настроениями народных масс.

Потерпев поражение в восстании Разина, темные, забытые люди поверили в правоту учения Аввакума и его единомышленников. Преследования, которым подвергались вожди раскола, еще более усиливали их популярность в народе.

Между тем идеология раскола менее всего соответствовала действительным интересам народных масс. Более того, как и всякая религиозная идеология, она вводила народ от активной классовой борьбы, направляя всю силу стихийного антифеодального протеста в сторону мистики, религиозной экзальтации. Люди массами бежали в далекие раскольничьи скиты, надеясь найти там избавление от бед и невзгод. С 70-х годов XVII в. начались страшные самосожжения раскольников, продолжавшиеся и в XVIII столетии и унесшие тысячи человеческих жизней. Раскол ослаблял антифеодальное движение: чем больше народные массы вовлекались в раскол, тем сильнее сказывалась его консервативная сила.

Конечно, это не значит, что Никон и его сторонники были носителями прогрессивной идеологии. Позиция официальной «реформированной» церкви была не менее враждебна интересам народа и в целом делу исторического и культурного развития России. Проповедь руководителей раскола лишь в наиболее яркой форме выразила глубоко реакционную и застойную религиозную идеологию. Догматический спор между Никоном и Аввакумом шел главным образом об отдельных церковных обрядах и вовсе не касался социальной и идейной сущности религии и церкви. Но в условиях XVII в. самый факт раскола церкви, вовлек-

шего в религиозную борьбу широкие слои населения, был знаменательным. Объективно авторитету церкви был нанесен такой удар, какого она никогда еще не испытывала. В своеобразной форме раскол отразил начинающийся кризис средневекового мировоззрения, и, конечно, совсем не случайно то, что это произошло именно в XVII в., в эту переломную эпоху русской истории. Слишком сильным был консерватизм русского феодального общества, чтобы тогда могло оформиться новое мировоззрение, круто порывавшее с богословием и выводившее общественную мысль на путь просветительства и рационализма. Однако время такого поворота было уже недалеко.

Что касается Никона, то он меньше всего желал играть роль простого исполнителя царской воли. Постепенно он взял в свои руки назначение митрополитов, епископов и других высших церковных иерархов, что раньше делал царь. Никон активно вмешивался даже во внешнеполитические дела. Между ним и царем назревал конфликт. Русско-шведская война, сторонником которой был Никон, закончилась неудачно, и его престиж был сильно поколеблен. Конфликт Никона с царским окольничим Б. Хитрово в 1658 г. послужил для царя поводом окончательно рассориться со своим «собинным другом». Алексей Михайлович перестал ходить на патриаршие службы, а 10 июля князь Ю. И. Ромодановский официально объявил в Успенском соборе о «гневе» государя на патриарха. Честолюбивый Никон в ответ демонстративно снял с себя патриарший сан и покинул Москву, надеясь, что его будут упрашивать вернуться и тогда он поставит свои условия. Но этого не случилось. Более того, царь приказал осмотреть бумаги Никона, и выяснилось, что патриарх был связан с агентом польских магнатов на Украине Выговским. Стало ясно, почему Никон сопротивлялся войне с Польшей за воссоединение Украины. Так, помимо раскола в церкви, произошел еще открытый и резкий конфликт церкви со светской властью.

В феврале 1660 г. царь созвал церковный собор для избрания нового патриарха. Однако Никон заявил, что он лишь отошел от исполнения патриарших обязанностей, но сана патриарха с себя не снимал. Он соглашался на выборы нового патриарха при условии, что сам поставит его. Ввиду такой неясности положения собор ничего не смог решить, а Никон тем временем развернул энергичную деятельность. Он пытался примириться с царем, но вместе с тем запальчиво доказывал, что духовная власть выше светской, что она подобна солнцу, в то время как светская власть может быть уподоблена лишь луне, сияющей отраженным светом. В сущности устами Никона церковь высказывала свое многовековое стремление к опеке над государственной властью.

Никон обратился за поддержкой к главам других православных церквей. Между тем царь, не теряя времени, готовил вселенский собор для суда над Никоном. Патриархи — антиохий-

ский Макарий и александрийский Паисий — приехали в Москву в конце 1666 г. Поняв, что дела его плохи, Никон попытался уклониться от явки на собор, но потом приехал и тут же был арестован. Главным обвинителем против Никона выступил сам царь Алексей Михайлович. 12 декабря 1666 г. по соборному приговору Никон был лишен сана и отправлен в ссылку в далекий белозерский Ферапонтов монастырь<sup>4</sup>.

С Никоном было покончено, но тут оказалось, что Никон высказывал отнюдь не только личное мнение насчет соотношения светской и духовной властей. В январе 1667 г. на соборе большинство высших иерархов высказалось за превосходство духовной власти над светской и за невмешательство последней в дела церкви. Особенную их ненависть вызывали постановления «Соборного уложения» о церковном землевладении и деятельность Монастырского приказа. Царю пришлось пойти на уступки. Было решено, что духовенство останется неподсудным светским властям, что в церковных делах за патриархом сохранится вся полнота власти, в то время как светскими делами безраздельно будет ведать царь. Все это предвещало в дальнейшем длительную борьбу самодержавия с руководством русской церкви за полное подчинение ее государству.

\* \* \* \* \*

Патриарх \* Иоаким, поставленный в 1674 г. (до него патриарший престол занимали Иоасаф, сменивший опального Никона, и Питирим), служил проводником совершенно определенной церковной политики: уступая царю формально, он олицетворял реакцию официальной церкви на реформы, проводившиеся по инициативе правительства. Иоаким, по существу, объявил реформу завершенной и усилил жестокие преследования ее противников из среды «староверов» — раскольников.

Первые годы пребывания Иоакима на патриаршем престоле совпали с известным Соловецким восстанием, возглавленным раскольниками. Его участники были подвергнуты жестоким казням. Позднее казнили и других вождей раскола: в 1681 г. были сожжены в Пустозерске протопоп Аввакум, дьяки Федор, Лазарь, Епифаний. Одной из центральных задач в борьбе с расколом был его идейный разгром. Поэтому при Иоакиме продолжались исправление, перевод с греческого языка и печатание богослужебных книг. Но патриарх внимательно следил за печатной продукцией, вводя нечто вроде предварительной цензуры. Сам Иоаким был автором ряда противораскольничьих произведений («Увет духовной» и др.).

После смерти царя Федора в мае 1682 г. вспыхнуло восстание стрельцов, в результате которого на царском престоле

---

\* Текст до стр. 156 написан А. А. Зиминим.

оказался, наряду с Петром, брат его Иван, а правительницей — царевна Софья. В это время вопрос о борьбе с расколом приобрел особую остроту: половина стрельцов вместе с их главой, князем Иваном Хованским сочувствовали раскольникам. Патриарх Иоаким принимал всевозможные меры, чтобы не допустить размаха этого нового движения на религиозной почве.

5 июля 1682 г. в Грановитой палате состоялись прения о вере между патриархом Иоакимом и одним из вождей раскола, Никитой Пустосвятом. Прения окончились безрезультатно. Софья, присутствовавшая во время богословских споров, враждебно относилась к раскольникам. Ей удалось добиться расположения стрелецких начальников, и вожди раскола были выданы с головой, а Никита Пустосвят казнен. В 1685 г. были изданы строжайшие постановления против раскольников, каравшие за упорство в «ереси» сожжением в срубах, заключением в монастыри с конфискацией имущества.

Но несмотря на жестокие преследования, широкая волна народного протеста — религиозного по форме, социального по существу — охватывала одну за другой окраины Русского государства. Вскоре после сожжения Аввакума Пустозерск превратился в один из главных центров старообрядческой пропаганды. Несколько позже возникли и другие центры раскола в глухих лесах Поморья, а также Новгородского и Псковского края. В Поволжском крае центром раскола стали район реки Керженец, Вязники и Пошехонье, на юге — Стародубье и, наконец, Дон, где, особенно в 80-х годах XVII в., по рекам Чиру, Медведице и Хопру выросло много раскольничьих скитов. В Сибири местом сосредоточения старообрядцев был Тобольский уезд.

Не меньше усилий было затрачено патриархом на борьбу с теми, кто стремился продолжать реформу в духе сближения русской церкви и богословия с католицизмом, и даже просто сторонниками перенесения на Русь элементов западноевропейской культуры. Сам Иоаким был непримиримым врагом всего «латинского». В своем завещании он высказывал пожелание, чтобы не вводили «новых латинских иностранных обычаев», уничтожили в церквях итальянскую иконопись и т. д. Патриарх враждебно относился ко всем иноземцам, будь то врачи, которых он чуждался, или генерал П. Гордон, с которым он отказывался сесть рядом за стол. Патриарх требовал, чтобы «еретиком, иноверцем над христианы в полках начальниками не быти». Но бороться с ростками западноевропейской образованности было труднее, чем сжигать раскольников, — особенно еще и потому, что во главе государства стояли сторонники культурного сближения Русского государства с Западной Европой. Князь В. В. Голицын, соправитель Софьи, писал об Иоакиме: «О патриаршей дурости подивляю... как меньше имел вход (наверх, к государям.— А. З.), тогда б лучше было».

Серьезное столкновение произошло у патриарха Иоакима с прибывшим в Москву еще в 1663 г. Симеоном Полоцким и его учениками. Выходец из Белоруссии, высокообразованный ученый и талантливый поэт, Симеон Полоцкий сразу же по прибытии в столицу занял видное место при царском дворе: ему было поручено воспитание наследника Федора Алексеевича, а затем и обучение царевны Софьи. Основной причиной столкновения между ними было все то же непримиримое отношение патриарха к западноевропейской культуре, которую пропагандировал Симеон: в руководимой им школе при Заиконоспасском монастыре молодые подьячие Приказа тайных дел, в том числе ближайший его ученик Сильвестр Медведев, обучались, в частности, латинскому языку. Не решаясь открыто выступить против близкого ко двору Симеона Полоцкого, а после его смерти (1680 г.) против сменившего его Сильвестра Медведева, любимца В. В. Голицына и Софьи, патриарх ограничился на первых порах идеологической борьбой с «латинниками». В начале 80-х годов он открыл школу при патриаршей типографии, где греческий язык и византийское богословие были главными предметами (это училище предполагалось превратить в Академию). В 1687 г. во главе училища стали недавно прибывшие на Русь греки братья Лихуды, которые не замедлили направить острие полемики против Сильвестра Медведева.

Богословские споры, вызвавшие с обеих сторон ряд пространных трактатов, долгое время не приводили ни к каким результатам. Только после падения Софьи в 1689 г. Иоаким и его приверженцы, опираясь на поддержку партии Нарышкиных, расправились со своим противником: Медведев был схвачен и после соборного решения казнен (в 1691 г.). Почти одновременно, в конце 1689 г., патриарх добился высылки из Москвы ряда иностранцев. В том же году был сожжен вольнодумец Квирин Кульман. Так церковь пыталась предотвратить влияние «латинства» и западной культуры на умы русских людей.

Иоаким стремился укрепить власть патриарха не только на основных территориях Русского государства. Он увеличил число епархий в Сибири, усилил церковный контроль над отдаленными местностями страны. Особенное внимание им было обращено на церковные дела в недавно воссоединенной Украине. В 1683 г. в Киеве по инициативе гетмана Самойловича состоялся церковный собор, выдвинувший кандидатом на место киевского митрополита друга гетмана, епископа Гедеона. В Москву было направлено торжественное посольство с просьбой принять Киевскую митрополию под власть московского патриарха. Однако при этом выставлялись серьезные условия, по сути дела сводившие эту власть на нет: митрополит киевский должен был считаться экзархом константинопольским, а Киевская митрополия — первой среди русских; московский патриарх не должен был вмешиваться во



внутренние дела митрополии, в частности, изымать из ее ведения отдельные епархии и монастыри; за Киево-Печерским монастырем должно было по-прежнему оставаться право печатания богослужебных книг.

Иоаким, отвергнув первое условие, принял все остальные, и 7 ноября 1685 г. в Успенском соборе Гедеон был посвящен в митрополиты. Однако уступки патриарха оказались только ловким маневром. Уже вскоре он подчинил себе Черниговскую епархию, ранее входившую в Киевскую митрополию. Крупнейшие украинские монастыри — Киево-Печерский, Немигорский и др. со временем переходили в непосредственную зависимость от московского патриарха. Киевская митрополия постепенно теряла свою автономию, включаясь в общую систему церковной централизации. Эта зависимость Киевской митрополии от московского патриарха была санкционирована и константинопольским патриархом в 1687 г.

Добившись введения единообразия в области богослужения и обрядовой практики, устранив самовластного патриарха Никона, правительство не добилось, однако, подчинения церкви своему бюрократическому аппарату. Борьба между светской и духовной властями продолжалась вплоть до тех реформ, которые были предприняты позднее Петром I и привели к ликвидации патриаршества и полному подчинению церкви государству.

\* \* \* \* \*

Антинародная \* позиция церкви проявилась в XVII в. с наибольшей силой во время Крестьянской войны 1670—1671 гг. под предводительством Степана Тимофеевича Разина, охватившей огромную территорию Российского государства. Причиной ее был рост феодально-крепостнического гнета, особенно после издания «Соборного уложения», расширившего права помещиков по отношению к крестьянам. Поднимая народные массы «выводить изменников и мирских кровопийцев», Разин в своих «прелестных письмах» призывал подняться «за всю чернь по тому, чтобы нам всем от сих изменников бояр в конец не погибнуть». Правительство мобилизовало для борьбы с восставшими все силы, в том числе и православную церковь<sup>5</sup>.

Вслед за царскими грамотами, призывавшими народ не поддаваться «прелестным письмам» Разина, агитацию против восстания вело и духовенство во главе с тогдашним патриархом Иоасафом. В своих грамотах он сулил тем, кто подавлял восстание, «милость от великого государя здесь, в земной жизни», а погибшим от рук восставших — «вечные блага вместе с христовыми мучениками». «Непокорным» патриарх грозил отлучением

---

\* Текст до стр. 159 написан Е. Ф. Грекуловым.

от церкви и наказанием «в будущем веке», Разина же называл «клятвопреступником».

В целях идеологического воздействия на массы церковь использовала проповеди, религиозные церемонии, церковно-публицистическую литературу, в которой восстание изображалось как «наказание божье», а для «спасения» предлагалось покаяние и прекращение борьбы. Церкви были превращены в политические трибуны: в них читались правительственные грамоты, полные угроз по адресу восставших; священники заставляли прихожан клясться в том, что они «не пристанут к Разину и мятежа заводить не будут»<sup>6</sup>.

В местах, охваченных восстанием, устраивались крестные ходы, для агитации туда засылались священники и монахи. Так, воевода Данила Барятинский писал царю, что он направил в город Ядрин монаха Троицкого монастыря Герасима добиваться, чтобы «те градские жители и уездные люди возвратились на истинный путь и в винах своих били челом». Но жители Ядрин не стали слушать монаха-лазутчика и сбросили его с башни.

Шпионаж церковников в пользу царских войск, их «изветы» на участников движения, приводившие к аресту и казням многих из них,— все это вызывало ненависть со стороны восставших: служителей церкви нередко «побивали» наравне с помещиками и боярами.

Выступление Разина было направлено не только против светских вотчинников, но и против монастырей и архиерейских домов, владевших крепостными. Нередко центрами восстания становились монастырские и архиерейские села, как, например, село Горбатово на Оке, вотчина суздальского Спасо-Евфимиева монастыря, где был сформирован пятитысячный отряд преимущественно из монастырских крестьян. Поднявшиеся на борьбу крестьяне, как и прежде, уничтожали отводные земельные книги монастырей, захватывали монастырские хлебные амбары, скот, изгоняли приказчиков и нередко расправлялись с монахами.

Особенно ярко проявилось участие монастырских крестьян в осаде разинцами Макарьевского Желтоводского монастыря, крупного феодала, которому принадлежало свыше 4 тыс. душ. Восставшие приступом взяли монастырь, разгромили имущество дворян и купцов, сданное туда «на сбережение», сожгли хозяйственные и торговые постройки, уничтожили монастырские запасы, угнали скот, забрали церковную утварь и оклады с икон, конфисковали монастырскую казну.

«Сказание о нашествии на обитель преподобного Макария Желтоводского» обстоятельно рассказывает о «подвигах» монахов, защищавших монастырь. Называя восставших «безбожниками, дерзнувшими поднять руку на священную обитель», сказание объясняет поражение монахов тем, что те «загордились» своими успехами. Действительной же причиной их поражения

были отказ монастырских работных людей и крестьян оборонять монастырь и присоединение их к восставшим.

Большое участие в Крестьянской войне принимали крепостные крестьяне нерусской национальности. Они также выступали против церковных феодалов, жгли монастыри — центры колониционной деятельности (тамбовский Троицкий монастырь, Спаский монастырь на реке Малой Юнге и др.).

Ярким примером расправы с высшими церковными иерархами была казнь астраханского митрополита Иосифа городской беднотой и работными людьми после взятия Астрахани разинцами.

Иосиф развил активную деятельность против восставших, угрожал им царской расправой, тайно переписывался с Москвой. Разинцы не раз предупреждали митрополита. Они говорили ему: «Чернец! знал бы ты свою келью; что тебе до нас за дело? — знаешь ли ты раскат?» Но предупреждения не действовали на астраханского владыку. В конце концов (в марте 1671 г.) он был вызван на «круг». Ему зачитали смертный приговор, сорвали с него митрополичье облачение, взвели на раскат (церковную колокольню) и сбросили вниз. Впоследствии митрополит Иосиф, этот злейший враг разинцев, был церковью канонизирован.

В царских грамотах и приговорах, а также в грамотах, вышедших из церковного лагеря, говорилось об отрицательном отношении Разина к религии и церкви. В них писалось, что Разин — «враг божий и крестопреступник», «окаянный отступник и чародей», «угодник дьявола», «церквам божьим враг». В одном официальном документе Разин обвинялся в том, что он «от церкви божьей отступил... церкви на Дону ставить и никакого пения петь не велел». Изображение Разина и его людей как «отступников от божьей правды» было, конечно, агитационным приемом и имело целью отвлечь от восстания народные массы.

Как видно из многих памятников, Разин относился к религии безразлично, но старался использовать ее в интересах восстания. У него был свой «духовный отец», который хранил «воровские животы» (имущество.— *Е. Г.*) и ведал его «замыслы». В войске Разина были свои священники — «попы со кресты»; перейдя на его сторону, они по требованию Разина молились «за царевича Алексея Алексеевича, да за патриарха Никона, да за батюшку Степана Тимофеевича и все войско». В «прелестных письмах» «черным людям» предлагалось целовать крест на верность «царевичу Алексею Алексеевичу», «стоять за дом пресвятой богородицы и за веру православных христиан». В стане Разина возносились молитвы за патриарха Никона, осужденного три года назад, а в некоторых воззваниях прямо предлагалось целовать крест «батюшке нашему Никону-патриарху».

Г. В. Плеханов считал крупной политической ошибкой Разина эту его попытку использовать имя Никона. «Разинцы упустили из

виду,— писал он,— что оппозиционные элементы гораздо более склонны идти против Никона, чем за него»<sup>7</sup>. Вообще Плеханов имел тенденцию преувеличивать значение участия раскольников в восстании. Конечно, несомненным является переход на сторону Разина стрельцов-раскольников под Царицыном. Об участии раскольников на стороне Разина говорит и извет донского казака Я. Греченина боярину Голицыну в связи с раскольническим движением 1688 г.; единомышленниками Разина называет раскольников и «Обличение неправых и лжесловесных ответов раскольнических», составленное в 1774 г. Однако в период восстания Разина раскол породил ряд социальных движений, почему и было возможно использование имени Никона как «жертвы бояр». Разин стремился вовлечь в восстание все эксплуатируемые элементы независимо от их религиозных взглядов. Интересы к религиозным спорам у Разина не было. Идеиное содержание Крестьянской войны 1670—1671 гг. было лишено религиозной оболочки.

Разгромив восстание и предав Разина 6 июня 1671 г. «злой казни» — четвертованию — на Лобном месте в Москве, царское правительство вместе с церковью шумно отпраздновало свою победу. Церковь предала Разина и его сподвижников анафеме. Но вопреки церковному проклятию имя Разина осталось в народной памяти, в сложных народом многочисленных легендах, преданиях и песнях.

\* \* \* \* \*

Рост грамотности и просвещения в России в XVII в. подтачивал вековое господство церкви в области культуры. Все более расходилась по рукам светская литература, проникали переводные иностранные сочинения.

Конечно, и в это время продолжали усиленно распространяться книги, в которых явления природы и общества получали богословско-мистическое толкование. Но вместе с тем появился интерес к научной литературе, созданной эпохой Возрождения, с ее рационалистическим подходом к окружающему миру. Сами условия жизни Русского государства в XVII в. требовали перехода к более конкретному и реалистическому изучению природы. При этом развивалась чисто практическая сторона научных знаний. Это в значительной мере объяснялось позицией церкви, враждебной науке. Церковники заявили, что «богомерзостен всяк любяй геометрию», что «кто по латыни учился, тот с прямого пути совратился». Невежество возводилось в достоинство и противопоставлялось разумному знанию, которое объявлялось греховным и несовместимым с приверженностью к христианству. Но как ни пугала церковь стремившихся к знанию русских людей, проповедуя обреченность их душ «на погибель», в XVII в.

таких людей становилось все больше и больше. Все ближе подходило время широкого распространения рационалистического мировоззрения.

Для русского искусства XVII в. было характерно стремление к народности, к «обмирщению». Это вызывало враждебную реакцию со стороны церкви. Целый ряд распоряжений Никона требовал возврата к традициям церковного зодчества. И все же новое направление в строительном искусстве, светское по своим художественным приемам, не заглохло и в условиях строгой церковной регламентации. В XVII в. на Руси возводились замечательные по красоте храмы, далекие в сущности от того, чтобы вызывать строго религиозное чувство, радовавшие глаз живой игрой своих форм и богатством колорита. Таковы постройки ярославских мастеров, являющиеся шедеврами не только русского, но и мирового зодчества, многие церкви в Москве и других городах.

Общее для всей русской культуры XVII в. стремление к усилению светских элементов, тенденции к реализму с большой силой проявились и в живописи. Правда, Никон пытался установить жесткую регламентацию и иконописного дела, не останавливаясь перед такими мерами, как публичное поругание икон, написанных не по «греческому чину». В том же направлении церковь продолжала действовать и после падения Никона. Так, в 1668 г. патриархи александрийский Паисий, антиохийский Макарий, находившиеся тогда в России, и московский Иоасаф написали грамоту, в которой утверждали, что «первый художник» есть бог, который создал человека «по своему образу и подобию», и что поэтому художественный образ может быть только подражанием, зеркалом, отражающим дела провидения. Однако взгляды официальной церкви встречали противодействие среди живописцев. По мнению царского живописца второй половины XVII в. Иосифа Владимирова, нельзя слепо почитать все старинное и следовать невежественным представлениям людей, ничего не понимающих в искусстве; не следует отвергать и иноземное искусство. Владимиров особенно протестовал против канонической регламентации искусства. Где такое указание обрели «немислимые любители предания», спрашивал он, которое повелевает писать святых на одно лицо? Разве все люди одинаковы, разве все святые были смуглыми и тощими? Владимиров доказывал, что, например, в сцене благовещения Мария должна быть молодой девушкой, а библейская Сусанна — красивой женщиной, в иконе рождества младенец должен быть румян и прекрасен, в сцене же распятия надо изображать мертвое тело. Так, в рамках еще религиозного содержания в живописи начинал выявляться реалистический подход к изображению персонажей.

Официальная церковь особенно преследовала распространение в селах и городах произведений народных мастеров-иконо-

писцев, которые нередко далеко отходили от установленных канонических правил. Среди этих мастеров было немало художников, наделенных большим талантом. Обилие орнамента, «узорок», любовь к сказочным мотивам, внимание к пейзажу были характерными проявлениями народного начала, которое все сильнее проникало в живопись XVII в. Так, в росписях посадских церквей Ярославля светские элементы явно вытесняли церковно-догматические. Библейские сцены в этих росписях изображены в виде привычных картин русской жизни. Крестьянская лошадь нарисована в сцене пахоты Каина. Жнецы, одетые в розовые и голубые рубахи, машут русскими серпами. Краски живо напоминают типичные для среднерусского пейзажа тона. Красивы люди, совсем не похожие на канонических «смугловидных» и «тощих» персонажей. Даже изображение обнаженного женского тела — Вирсавии — появилось на стене одной ярославской церкви; зато сцена «страшного суда» вынесена на галерею, занимает отнюдь не главное место и вызывает не страх, а сочувствие к судьбе человека. Так демократические посадские вкусы проникали в церковную живопись.

Напрасно Аввакум обличал эти новые явления и пугал русских людей отступлением к «немецким» и «фряжским» обычаям. Развитие новых тенденций в искусстве было основано прежде всего на изменениях в самой русской жизни, на росте городской светской культуры<sup>8</sup>. Следствием этого было и проникновение элементов западноевропейской образованности в Россию в XVII в., отменить или уничтожить которое церковь была уже не в силах.

ЦЕРКОВЬ  
И РУССКИЙ АБСОЛЮТИЗМ В XVIII в.

---

В XVIII в. русское самодержавие нуждалось уже не просто в церкви — «союзнице», поддерживаемой светской властью, но в церкви государственной как по ее официальному положению, так и по функциям, ею выполняемым. В XVIII в. такое огосударствление церкви было полностью завершено.

На протяжении двух последующих столетий церковь со свойственной ей консервативностью в основном сохраняла те черты, которые она приобрела в XVIII в., и те монархические традиции, которые сложились в ней в более давние времена. Правда, формы и методы ее деятельности в дальнейшем видоизменялись, отражая общий ход исторического развития страны от феодальных отношений к капитализму. Но социальная сущность этой деятельности оставалась одной и той же и сводилась к оправданию царизма, к защите интересов эксплуататорских классов, к использованию средств религиозного воздействия для отвлечения трудящихся от борьбы против крепостнического гнета, к насаждению обскурантизма и невежества. Именно с XVIII в. русская православная церковь стала наиболее открыто выступать, говоря словами Белинского, «поборницей неравенства, льстецом власти и гонительницей братства между людьми»<sup>1</sup>.

Как и в прежние времена, церковная иерархия стремилась сохранить за собой накопленные материальные ценности и прежде всего свои земельные владения, что отнюдь не соответствовало интересам царского самодержавия, вступившего при Петре I на путь государственных реформ. Не нанеся удар по экономической и организационной самостоятельности церкви, чиновничье-дворянская монархия не могла полностью подчинить себе православную церковь, столь необходимую ей как средство идеологического воздействия на народные массы. Помимо этого, в условиях сформировавшегося всероссийского рынка и роста товарного производства земельные угодья церкви и монастырей являлись лакомым куском для светских помещиков.

Теперь церковь должна была приспособляться к сложившемуся в России абсолютизму. И она закономерно приняла тот вид, который только и могла принять при этой новой политической форме господства дворян, возникающей в период зарождения капиталистического уклада и затяжного перехода от феодализма к капитализму. По самой своей природе абсолютная монархия, призванная заботиться о единстве внутри господствующего класса, поддерживать приемлемое для него равновесие между ним и растущей буржуазией, исключала малейшее ограничение своей власти, в том числе и со стороны церкви. Но и перед русским абсолютизмом в качестве главной стояла все та же задача беспощадного удушения крестьянских движений, грозивших подрывом основ феодального строя. Для выполнения этой задачи абсолютизм нуждался не только в материальном оружии, но и в хорошо отточенном оружии духовном, поставщиком которого могла быть только церковь. Отсюда вытекала потребность полного подчинения церкви государственной власти, во-первых, и видоизменения религиозной идеологии и церковного культа соответственно функциям абсолютистского государства — во-вторых. По этим двум линиям и развивалась история русской православной церкви в XVIII в.

\* \* \* \* \*

Церковная реформа, завершенная в 1721 г. учреждением Духовной коллегии, была одним из наиболее сложных звеньев государственных преобразований первой четверти XVIII в. Она прошла через ряд этапов, потребовала большой и тщательной подготовки как экономического, так и политического характера, начавшейся еще в предшествующем столетии. Полное подчинение светской власти влиятельнейшего церковного института, еще не так давно претендовавшего в лице патриарха Никона на первенствующую роль в государстве, нельзя было осуществить без подрыва экономического потенциала церкви, именно к XVIII в. достигшего наибольшей величины. Кровно связанная с родовой боярской знатью, церковная иерархия, спасая свои богатства и независимое положение, рука об руку с ней активно участвовала в политической оппозиции, пытавшейся повернуть вспять развитие страны. Патриаршество служило естественным оплотом этих реакционных устремлений церкви, решительное пресечение которых являлось предпосылкой успеха реформы.

К началу XVIII в. церковь владела, по неполным данным, в общей сложности 154 196 крестьянскими дворами, или 25% всего их количества. В 1722 г. каждый пятый крестьянин жил на землях, принадлежавших церквам и монастырям<sup>2</sup>.

Необходимость наложить руку на доходы церкви представлялась правящим кругам совершенно бесспорной, что видно хотя



бы из предпринятой еще в 1678 г. и длившейся 12 лет переписи церковно-монастырских имуществ и документов, к ним относящихся. В 1696—1700 гг., т. е. уже в царствование Петра, острая нужда в деньгах, связанная с азовскими походами, явилась поводом для целой серии указов, которые лишали церковь некоторых финансовых привилегий, запрещали ей производить расходы по ряду статей, а высвобождаемые таким способом средства обращали в пользу государства. Однако все это лишь предварительные шаги. В первый же год нового столетия началось генеральное наступление на церковные богатства. Сигналом к нему послужила кончина в октябре 1700 г. патриарха Адриана — идейного вдохновителя оппозиции. Отложив на неопределенный срок созыв собора для избрания нового патриарха, Петр назначил местоблюстителем патриаршего престола рязанского митрополита Стефана Яворского, а затем, в конце января 1701 г., распорядился восстановить Монастырский приказ, поставив во главе его бывшего астраханского воеводу И. А. Мусина-Пушкина.

Возрожденный Монастырский приказ был наделен весьма широкими полномочиями и по существу призван был провести секуляризацию церковных доходов, а частично и церковных имуществ. Он носил совершенно светский характер и, как все другие приказы, обслуживался подьячими и приказными, а кроме того, держал своих чиновников на местах — в епархиях. С учреждением Сената (1711 г.) Монастырский приказ находился под его непосредственным контролем и периодически перед ним отчитывался. Патриарший же местоблюститель не имел никакого влияния на дела приказа, чьи распоряжения, однако, были совершенно обязательны для духовных властей.

Ведению Монастырского приказа подлежали все церковные имения (патриаршие, архиерейские, монастырские). Ни одна доходная статья не оставлялась в распоряжении архиереев и настоятелей монастырей. Через Монастырский приказ в царскую казну шли огромные поступления от находившихся в аренде или на оброчном содержании патриарших и монастырских угодий и промыслов. Впрочем, эти последние вскоре были вообще изъяты из состава церковных владений и с целью увеличения «прибытка» подлежали досрочной отдаче новым откупщикам — тем, кто, как гласил царский указ, «с торгов за оброчные статьи станут давать больше прежних оброков». От церковных владельцев порой изымались даже наличные запасы продуктов и фуража. Зачастую из поребов патриаршего двора доставлялись петровским вельможам, да и самому царю, отборная рыба, паюсная икра и иная деликатесная снедь. Сколь жалкой оказывалась при всем этом роль местоблюстителя Стефана Яворского, видно из именного указа 1702 г., согласно которому снабжать его рыбой во время поездок по подмосковным патриаршим селам дозволялось

лишь «в его обиход, покамест будет в котором селе» и ни в коем случае не впрок<sup>3</sup>.

Расставшись с частью своих доходов, церковные иерархи вскоре увидели, что их ожидают еще и другие огорчения. Вместе с деятельностью в области финансовой Монастырский приказ не замедлил предпринять и некоторые шаги в деле уже прямой секуляризации церковной недвижимости. Весьма характерно, что отчуждению подверглись в первую очередь патриаршие вотчины. Села и деревни Патриаршего дома либо продавались за наличные и отдавались в наем разным лицам, либо приписывались к заводам и ведомствам, а в 1708—1711 гг., в связи с реформой местного управления, — ко вновь образованным губерниям. Немало патриарших земель, особенно подмосковных, досталось в «вечное» владение чиновникам, служилым дворянам и приближенным царя. В результате за 10—12 лет церковные имения в целом поубавились примерно на 10 тыс. дворов, владения же Патриаршего дома — более чем наполовину. Из прежних 10 тыс. дворов за ним осталось всего 4338 дворов, да и те принадлежали ему лишь номинально, а на деле управлялись Монастырским приказом как государственным имуществом. Все это свидетельствовало о том, что судьба патриаршества была предreshена.

Отбирая у церкви ее доходы, а частично и земли, государство постепенно сажало ее на заранее определенное содержание. Еще именной указ от 30 декабря 1701 г., наметивший общие задачи Монастырского приказа, предписывал «равное даяние учинити яко начальным, тако и подначальным монахам по 10 руб. денег, по 10 четвертей хлеба и дрова в вольность их». Но и это не слишком щедрое, а позже еще и урезанное содержание могло поступать в монастыри не прежде, чем будут собраны «с вотчин их всякие доходы в Монастырский приказ на вышеупомянутые дачи». Помимо того, в указе недвусмысленно намекалось, что и такая «дача» едва ли заслужена чернецами, которые, якобы в отличие от «древних» монахов, «не только нищих не питают от трудов своих, но сами чуждые труды поядаша». Подобная аттестация была вполне в духе петровского взгляда на монашествующих как на тунеядцев, подлежащих исползованию в каких-либо полезных трудах.

Вслед за указом 1701 г. появились распоряжения о переводе на оклад церковных иерархов. Ростовскому митрополиту было положено 1000 руб., смоленскому, тверскому и вологодскому архиереям — по 1500 руб. годовых и т. д. Все же мероприятия этого рода носили спорадический характер и скорее относились к отдельным духовным лицам и церковным епархиям, а не к церкви в целом. Приходских священников они не коснулись вовсе. Принцип штатного содержания церкви, естественно вытекавший из ее положения в абсолютистском государстве и шедший на смену старой системе «кормления», применялся в период

деятельности Монастырского приказа лишь в качестве первого и весьма ограниченного опыта.

Вторжение государства в церковную экономику выражалось и во многих других формах. Если прежде церковь пользовалась привилегиями в отношении податей и сборов, то теперь церковные владельцы обязывались вносить их наравне со всеми другими. Не миновали их и особые повинности — вроде, например, сбора на сооружение Ладожского канала или за освобождение от рекрутских наборов. В монастырские имения то и дело поступали заявки на рабочую силу, на поставку лошадей и т. д. Из Монастырского приказа шли распоряжения о принятии монастырями на содержание престарелых солдат и инвалидов. Не избежало податных платежей государству и низшее духовенство, до того от них свободное. Неаккуратные плательщики или уклонявшиеся от повинностей зачастую оказывались под караулом и подвергались наказанию плетью.

Компетенция Монастырского приказа не ограничивалась экономической областью, но непосредственно касалась вопросов церковного управления и даже внутрицерковной жизни, ставя духовные власти в положение, все более и более зависимое от государства. Еще в начале своей деятельности Монастырский приказ провел ряд частичных мер по регламентации и сокращению церковно-монастырских штатов, а в 1718 г. приступил к выполнению царского указа, наметившего твердый штат приходов соответственно количеству обслуживаемых дворов. В том же 1718 г. церковные власти получили предписание временно прекратить поставление священников, дабы пресечь уклонение от объявленного рекрутского набора, а заодно приостановить рост числа служителей культа, и без того значительно превышавшего потребность в них. В отдельных случаях Монастырский приказ по своему усмотрению превращал монастыри в приходские церкви.

За десять лет — с 1701 до 1711 г. — Монастырский приказ дал казне более миллиона рублей чистого дохода. Имея в виду с помощью этих денежных поступлений ослабить крайнюю напряженность государственного бюджета, петровское правительство не упускало и другой цели — создания экономических предпосылок для предстоящей церковной реформы, одна из задач которой заключалась в том, чтобы поставить церковь в материальную зависимость от светской власти. Но в церковной политике Петра сразу же ясно обозначилось еще и твердое стремление превратить духовенство в своего рода «полицейскую команду», обязанную преданно служить абсолютистскому режиму. Этому, в частности, соответствовал новый порядок назначения приходского духовенства, установленный в 1701 г. и развитый последующими распоряжениями. Прежде должность священника замещалась путем простого сговора между прихожанами и кандидатом и

формального его утверждения епископом. По новым правилам община должна была представлять сразу нескольких кандидатов, а также сообщать точные размеры предполагаемой руги; епископ же мог по тем или иным причинам всех их отвести и назначить своего ставленника. Тем самым достигалось известное отчуждение приходского духовенства от паствы, делавшее его более приспособленным для выполнения полицейских функций. Поначалу предпринятая полицейская выучка священников выражалась всего лишь в караульной и пожарной повинностях, в дежурствах на съезжих дворах, в наблюдении за повивальными бабками и в других обязанностях «по полицеймейстерской инструкции». Однако вскоре эти функции были отнесены на второй план совершенно иного свойства заданиями, «ставившими людей духовного чина в положение прямых агентов политической полиции.

Весной 1708 г., т. е. в самый разгар Булавинского крестьянско-казацкого движения и, несомненно, в связи с ним, от имени патриаршего местоблюстителя Яворского был распространен по епархиям и далее по приходам секретный царский указ, один из пунктов которого прямо подчинял таинство исповеди целям политического сыска. Указ этот обязывал «со тщанием» и «прилежно» выведывать у исповедующихся, «нет ли у кого из них бунту, злаго намерения и совету с кем к какому бунту и на государство какого умышления», и в случае обнаружения подобных «намерений» немедленно доносить о том высшей церковной власти. Не ограничиваясь исповедью, указ предлагал священникам, дьяконам и даже церковным причетникам повседневно шпионить за паствой — «всякому в своем приходе смотреть накрепко», по какой надобности «прихоцкие люди станут где в домох сходится безвременно и многолюдно», о чем «без всякого мечтания» сообщать в Монастырский приказ. Заодно напоминалось о необходимости следить за тем, исправно ли прихожане посещают церковь и обращаются за требами, а уклоняющихся заносить в специальные списки. Служителям церкви, ревностным в выполнении всех этих шпионских заданий, сулилась особая «его, великого государя, милость»<sup>4</sup>.

Определяя полицейскую функцию церкви, тайный указ 1708 г. вместе с тем последним своим требованием выражал еще одну черту, характерную для политики петровского правительства в церковном вопросе: стремление всячески усилить воздействие религии на народные массы. А что с точки зрения господствующих классов, да и самой церкви такое усиление было необходимо, доказывают, в частности, свидетельства современников о наблюдаемом в народе явном пренебрежении к официальной вере и даже вообще к религии. Так, известный И. Т. Посошков сетовал в письме к Стефану Яворскому на то, что «и на Москве разве сотой человек знает, что то есть православная христиан-

ская вера, или кто бог, или что есть воля его, или как ему молиться, и как молитву приносить». «А есть ли в поселянех посмотреть,— писал он далее,— то истинно не чают из десяти тысящ обрести человека, еще б хотя малое что о сицевых вещах что знал»<sup>5</sup>. О том, что многие разночинцы, посадские люди и поселяне не только в воскресные дни, но и в «великие праздники» не ходят «в церковь к службе божьей» и не исповедуются, говорится и в некоторых синодских документах петровского времени. В одной только Астраханской епархии в 1717 г. было учтено 1060 человек, уклонившихся от исповеди, а в 1720 г. — 2586. В том же 1717 г. не явилось на исповедь 4909 прихожан Тобольской епархии. В самой Москве в 1720 г. в приказ церковных дел поступило с «нерадивых» прихожан 1414 руб. штрафов «за неисповедь».

Эти внешние и далеко не редкие отступления от церковного «благочестия» отнюдь еще не означали сколько-нибудь широкого распространения в народе религиозного вольнодумства. Зачастую они были следствием ухода в раскол, либо (позже) во вновь возникшие секты. Помимо различных случайных причин, они порождались еще и невежеством и моральной деградацией духовенства, которое, как это было и в XVII в., дискредитировало в глазах верующих и себя и представляемую им церковь.

Петровское правительство, заинтересованное в укреплении церковного влияния на массы, не могло пройти мимо всех этих явлений. Как мы увидим дальше, церковная реформа предусматривала подготовку священников, способных держать свою паству в «страхе божьем» и доказывать ей непреложность православного учения. Но и до реформы и после нее, при преемниках Петра, против «небрежения» православным культом применялись и чисто административные меры. Подтверждая обязательность исповеди, указ от 17 февраля 1718 г. точно определял размеры еще до того установленных штрафов за несоблюдение этого таинства. За «небытие на исповеди» с разночинцев и посадских людей в первый раз полагалось взимать рубль, во второй раз — 2 рубля и в третий раз 3 рубля; с крестьян — соответственно 5, 10 и 15 коп. В свою очередь и священники, обязанные вести точный учет «небытейщиков», за сокрытие наказывались на первый случай 5 рублями, затем десятью и пятнадцатью, а в четвертый раз лишением сана и отсылкой в каторжные работы<sup>6</sup>. Тот же указ обязывал следить, чтобы в праздники и воскресные дни прихожане неукоснительно «ходили в церковь к вечерне, утрени и литургии и не отвлекались во время службы на посторонние дела». Изданным через несколько месяцев новым царским указом со всей строгостью предписывалось богомольцам слушать богослужение «в безмолвии» и «с благоговением», а с недисциплинированных брать на месте рублевый штраф «на церковное строение»<sup>7</sup>.

Превращая православный культ, особенно исповедь, в прямую государственную повинность, петровское правительство видело в этом не только способ к упрочению веры, но и возможность обрести дополнительную доходную статью как путем взимания штрафов, так и выявления тайных раскольников, уклонявшихся от введенного в 1716 г. двойного подушного оклада. Несмотря на недоборы и затруднения при ее проведении, эта финансовая операция очень скоро стала давать вполне ощутимые результаты и прочно вошла в практику на протяжении всего XVIII в.

Так постепенно, в течение двух десятилетий, создавались предпосылки церковной реформы. Поскольку они клонили к коренному изменению экономического и политического положения церкви, оппозиция к ним со стороны церковных иерархов была неизбежной. Зная крутой нрав Петра, лишь немногие иерархи отваживались следовать примеру нижегородского митрополита Исаяи, который открыто накинулся на офицера Тютчева, прибывшего к нему для описи доходов: «Ты овца, вам ли, овцам, про нас, пастырей, разыскивать? Боярин Иван Алексеевич Мусин-Пушкин напал на церкви божие, вотчины наши ведает, а теперь у нас и данные и вечные деньги отнимает, и если эти сборы у меня отнимут, то я в своей епархии все церкви затворю и архиерейство покину»<sup>8</sup>. Да и с точки зрения тактической подобные угрозы были совершенно несостоятельными. Духовные феодалы не могли рассчитывать на сочувствие в постигшем их «разорении» ни со стороны служилого дворянства, имевшего свои, далеко не бескорыстные виды на церковно-монастырскую собственность, ни со стороны посадской массы, ни, тем более, со стороны подневольных крестьян, чьим горбом создавались все эти богатства. Церковь, как правило, предпочитала идти по иному, веками испытанному пути, разжигая с нужным ей политическим подтекстом религиозный фанатизм, спекулируя на отсталых взглядах и суевериях. При этом использовались всякого рода иносказания и намеки, метившие в Петра и его окружение как якобы в противников «закона христианского», разрушителей «прав церковных» и «древлего благочестия», с которым связывались и насильно попираемая «приверженность бороде», и отказ от всех вообще «иноземных новшеств». Еще последний патриарх Адриан в своем «Окружном послании» яростно и многословно ополчился на «брадобритие», предавая проклятию «злодеев», следовавших этому «еретическому обычаю», и запугивая верующих перспективой оказаться на страшном суде безбородыми пред лицом благообразных апостолов и самого Христа. Эти филиппики Адриана в течение ряда лет распространялись церковниками во множестве списков с целью сыграть на недовольстве прежде всего «черного» посадского люда, ущемленного петровской политикой и облакавшего свою оппозиционность в идейный наряд

«защиты старины». О ношении бороды и сохранении прочих стародавних обычаев церковные стяжатели пеклись лишь постольку, поскольку за этим скрывались их заботы о сохранении добытых всеми правдами и неправдами земных благ.

Ту же подоплеку имела и эсхатологическая пропаганда, которой широко пользовалась церковь, поддерживая и еще более разжигая ходившие в народе рассказы о предстоящем «конце света» и его виновнике — новоявленном антихристе, под которым разумелся не кто иной, как царь Петр. Из документов Преображенского приказа за 1700 г. известно, например, что тамбовский епископ Игнатий горячо поддержал и поощрил московского «книгописца» Григория Талицкого, задумавшего (и, по-видимому, немало преуспевшего в этом) распространять «в народ безденежно» листки собственного сочинения, наполненные бредовыми рассуждениями, со ссылками на «священное писание», о наступлении «последних времен» и пришествии антихриста в образе царя. Не скрывая, кого именно он имеет в виду, Талицкий призывал не только перестать повиноваться «антихристу», но и физически его уничтожить во избежание всекарающего «гнева божьего». Выданный властям и уличенный в преступных замыслах, Талицкий за свою «продерзость» расплатился жизнью, а Игнатий лишением сана и ссылкой в Соловецкий монастырь. Тем не менее незавидная судьба тамбовского епископа не послужила уроком для других. То в одной, то в другой «обители» раздавались экзальтированные проповеди «об антихристе на престоле», подкрепляемые ловко пущенными слухами о видениях и «знамениях небесных», расцвеченными подробностями, явно намекающими на царскую особу. Были сфабрикованы и пущены в ход «чудесно» обновившиеся и «плачущие» иконы — лики богоматери, с помощью особого скрытого устройства источающие «слезы» якобы в знак скорби по поводу нанесенных церкви «обид». В тиши монастырских келий сочинялись листки, направленные против петровских нововведений, что, надо полагать, и послужило поводом для изданного в 1701 г., т. е. в год восстания Монастырского приказа и начала наступления на церковные доходы, царского распоряжения «монахам никаких по кельям писем, под жестоким наказанием на теле, не писать, чернил и бумаги не держать и того над монахи прилежно надзирать, понеже ничто тако монашеского безмолвия не нарушает, как суетные их и тщетные письма»<sup>9</sup>.

Понятно, что лишение монахов указным порядком чернил и бумаги не заставило их «безмолствовать». Сдобренная религиозной мистикой и прямым обманом агитация не прекращалась и в последующие годы. Однако сама по себе она, конечно, не оказывала сколько-нибудь существенного влияния на принятый курс в церковной политике. Правда, и на первых порах существования Монастырского приказа, а после 1710 г. в особенности, имел

место частичный возврат церковных имений их номинальным владельцам. Но это была уступка церкви скорее лишь по видимости. Ей вновь передавалось управление вотчинами, с чем Монастырский приказ зачастую попросту плохо справлялся, но отнюдь не право распоряжаться доходами с них.

Действительную же опасность представляла не оппозиционная агитация церковников, а их деятельная поддержка политических интриг реакционной феодальной знати — прежде всего широко задуманного заговора, в центре которого стояли царевич Алексей и его мать Евдокия Лопухина, еще в 1698 г., после разгрома стрелецкого восстания, сосланная в суздальский Покровский монастырь. Учиненный розыск выявил среди заговорщиков, имевших целью свергнуть Петра и совершить государственный переворот в пользу его опального сына, немалое число духовных лиц: белгородского архиерея Иллариона, нижегородского — Сильвестра, астраханского — Иоакима и других иерархов, не считая рядовых фигур. Весьма значительную роль в заговоре играли близкий к бывшей царице ростовский епископ Досифей, духовник Алексея протопоп Яков Игнатьев и духовник Евдокии Лопухиной ключарь Федор Пустынный. Наконец, и сам местоблюститель Яворский, лелеявший мысль о патриаршем престоле, хотя и не примыкал к заговору, но, несомненно, знал о его существовании и сочувственно относился к его участникам.

Широко разветвленная по всей стране церковная организация превратилась в опору заговора, стала его идеологической базой. Это отлично учитывали и заговорщики из родовитой знати — Долгорукие, Лопухины, Нарышкины и др. — и их ставленник царевич Алексей, который уверенно говорил, что когда наступит «время без батюшки», он «шепнет» архиереям, те — приходским священникам, последние — прихожанам, и все они, даже и «нехотя», его «владельцем учинят». Недаром в разговоре с П. А. Толстым Петр заметил, что, не будь влияния монахов, «Алексей не дерзнул бы на такое неслыханное дело», и затем воскликнул: «Ой, бородачи! Многому злу корень старцы и попы; отец мой имел дело с одним бородачем (патриархом Никоном. — Ю. К.), а я [с] тысячами»<sup>10</sup>.

Участвуя в политическом заговоре на стороне боярской знати, церковные иерархи надеялись, в случае успеха и свержения петровского режима, восстановить свои экономические привилегии, подрванные политикой Петра. Провал заговора подчеркивал несбыточность этой надежды, как и надежды на восстановление фактически несуществовавшей патриаршей власти. Иерархам, которым Петр предложил высказать свое мнение об участии Алексея, пришлось признать его достойным казни, хотя и с оговоркой, подкрепленной ссылками на «священное писание» и «христианское милосердие», о возможности помилования. Но



эта робкая попытка церковников повлиять на предуказанное царем решение суда, разумеется, не имела успеха. 24 июня 1718 г. Алексей как государственный преступник был присужден к смерти и, по-видимому, был убит еще до исполнения приговора. В числе казненных заговорщиков оказались и духовные лица — епископ Досифей, который был колесован, а также Яков Игнатьев и Федор Пустынный, сложившие головы на плахе.

Примкнув к политическому заговору, направленному против исторически прогрессивных петровских преобразований, руководители церкви тем самым показали себя ретроgrадами и реакционерами. И этому нисколько не противоречит то, что в своей агитации они охотно ссылались на непомерные тяготы, испытываемые народом, как на якобы побудительную причину их оппозиционности. Лицемерным упоминанием о бедствиях народа фрондирующая церковь старалась лишь прикрыть свои, совершенно чуждые народным массам, интересы феодала-собственника, нарушаемые вошедшим в силу служилым дворянством и его правительством. Но одновременно церковь, не задумываясь, действовала рука об руку с этим последним, когда дело шло о подавлении народных движений, угрожавших всему господствующему классу.

\* \* \* \* \*

Процесс царевича Алексея, в котором духовенство оказалось основательно замешанным, несомненно, ускорил проведение церковной реформы. Именно к 1718 г. относится окончательное решение упразднить патриаршество, с тем чтобы церковь управлялась не единолично, но особой Духовной коллегией, устроенной наподобие уже действовавших государственных коллегий. Тогда же Петр поручил одному из ближайших своих сотрудников, Феофану Прокоповичу, только что поставленному епископом во Псков, разработать устав для этого вновь создаваемого учреждения, призванного вершить церковные дела на таких началах, которые обеспечили бы полное подчинение церкви государству, раз и навсегда отвадили ее от политической фронды. Документ этот — «Духовный регламент», написанный Прокоповичем и дополненный Петром, лег в основу не только церковной реформы, но и всей деятельности русской православной церкви вплоть до последних дней царизма.

Феофан Прокопович (1681—1736 гг.) сделался правой рукой царя в церковных делах. Убежденный идеолог абсолютизма, он был одним из немногих иерархов, безоговорочно поддерживавших и словом и пером петровские преобразования. Воспитанник Киево-Могилянской духовной академии, учившийся затем в Польше и в иезуитском коллегииуме в Риме, Прокопович, однако, не поддавался «папешскому духу» и не впал в католичество.

Талантливый публицист и оратор, он был автором многочисленных сочинений — в том числе проповедей, в которых доказывалась необходимость вводимых царем новшеств и вместе с тем развивалась и утверждалась идея неограниченного самодержавия, приоритета светской власти над властью духовной. Одной из наиболее ярких в этом отношении является известная проповедь Прокоповича «Слово о власти и чести царской», сказанная в 1718 г. по поводу заговора царевича Алексея и нацеленная против светских и церковных врагов петровской политики. Обличая невежество и лицемерие этих последних, «тайным бесом льстимых и меланхолий промрачаемых», эклектически соединяя традиционно-византийскую формулу божественного происхождения царской власти с рационалистической идеей естественного права, Прокопович объявил самодержавие установленным богом «законом природы», обязательным для всех без исключения — как для простолюдина, так и для «священства и монашества», представляющего лишь «иный чин..., а не иное государство».

В этих сентенциях Феофан выступал как политик, использующий господствующую доктрину для обоснования идеи абсолютизма. Но ту же политическую подоплеку имели и его обличения, разившие, даже со страниц «Духовного регламента», неграмотных, насквозь порочных, преданных стяжательству служителей церкви и больше всего монахов, не брезгающих самыми грубыми и нелепыми суевериями и способных лишь дискредитировать в глазах паствы и самих себя, и «истинную» веру — эту весьма удобную «скрепу» феодально-абсолютистского государства. И только такое государство могло, по мнению Феофана, осуществить «общее благо», которое на деле оказывалось «общим» лишь для господствующего класса дворян, а для народных масс означало «благо» подневольного труда, нуждавшееся в «божественной санкции» и, следовательно, в тех, кто мог бы сколько-нибудь умело ее преподать.

Печать двойственности лежит на творчестве и деятельности Прокоповича. Один из образованнейших людей своего времени, поборник просвещения, враг косности и обскурантизма, он, наряду с В. Н. Татищевым и А. Д. Кантемиром, занимал видное место в культурном содружестве, которое им же было метко названо «ученой дружиной» и под этим именем вошло в историю. Но в отличие от своих единомышленников Феофан был еще и церковным деятелем, и это, несомненно, сковывало его как писателя, склонного к светскому образу мышления, притом с явной тенденцией в сторону религиозного вольнодумства: не случайно, по замечанию Г. В. Плеханова, «ревнителю православия считали его малонадежным богословом»<sup>11</sup>. Известно, что в своем недовольстве новой церковной политикой они упрекали Феофана, а с ним и самого Петра в симпатии к протестантизму, за что, кстати сказать, в свою очередь обвинялись в приверженности «папаж-

скому духу». Недруги Прокоповича во главе с местоблюстителем Стефаном Яворским, несомненно, имели в виду его довольно скептическое отношение к атрибутам православного культа. «Меня,— писал он своему другу Я. Марковичу 9 марта 1716 г.,— вызывают для епископства... лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свешницы, кадилницы и тому подобные утехы»<sup>12</sup>. Впрочем, были у него взгляды, с точки зрения христианской ортодоксии и куда более радикальные. Он, например, вполне допускал правоту гелиоцентрической системы мира и в этой связи одобрял прогрессивное в то время учение о «двойственной истине», заявляя, что доводы физики и математики могут быть достоверны даже вопреки противоречащим им библейским текстам.

Но религиозное вольнодумство Феофана, как и других представителей «ученой дружины», носило эзотерический характер, обусловленный их классовой дворянской позицией. Они в какой-то мере уподоблялись тем французским аристократам XVIII в., которые, как отмечает Маркс, говорили: «Для нас Вольтер, для народа обедня и десятина»<sup>13</sup>. Правда, будучи поборниками просвещения, они, вместе со своим венценосным покровителем, сходились на том, что народу, помимо обедни, нужны еще и начатки грамоты. Но тут же обнаруживалось и преимущественное назначение этой грамотности: лучшее «своение» той же обедни с помощью общедоступных изложений символа веры, над чем, по указанию Петра, немало потрудился и сам Прокопович. «Птенцы петровы» хорошо понимали, что обедня, совершенная умелым пастырем,— не последнее средство от «непослушания» подневольной массы своим господам. Не кто иной, как знаменитый историк В. Н. Татищев, который в религиозном вольномыслии шел значительно дальше своего рясоносного друга, несколько позже следующим образом наставлял своего сына: «Старайся иметь попа ученого, который бы своим еженедельным поучением и прѣдикою (проповедью.— Ю. К.) к совершенной добродетели крестьян твоих довести мог...» Без такого пастыря, пишет он далее, крестьяне «в непослушание приходят, а потом господ своих возненавидят, подведя воров и разбойников, смертельно мучат и тиранят, а иных и до смерти убивают. Когда же есть где ученый поп и доброго поведения человек, к тому же и не имеющий крайней нужды, то, конечно, приведет крестьян в благоденственное и мирное житие, и злодеяний таких в тех местах мало бывает»<sup>14</sup>. Как видим, для Татищева — дворянина и крепостника — было в порядке вещей, чтобы «ученый поп» отравлял сознание крестьян своими «поучениями и прѣдиками», наполненными теми самыми суевериями, которые им, трезвым рационалистом, решительно отвергались.

Идейная позиция Прокоповича, несомненно, сказалась на составленном им основном документе церковной реформы. Этот

иерарх, чуждый церковно-вотчинных интересов и старых традиций, честолюбиво тянувшийся к большой политике, как нельзя более соответствовал видам Петра в церковных делах. Его и Петра взгляды на церковь, а отчасти и на религию вполне совпадали, хотя Петр, не в пример своему просвещенному сотруднику, весьма мало интересовался философией и богословской премудростью.

Было бы, конечно, неправильно приписывать Петру сколько-нибудь последовательное свободомыслие. Однако бесспорно, что его пылливый и острый ум плохо мирился с предрассудками и суеверием, а главным критерием в религиозном вопросе для него всегда оставался критерий утилитарный и политический. И этому нисколько не противоречат замечания И. И. Голикова о том, что Петр не терпел «хулителей веры», любил церковную службу, сам пел на клиросе и на память читал «Апостола». Здесь, надо думать, прежде всего сказывался политик, стремившийся личным примером внешнего благочестия (а личный пример, как известно, Петр ставил очень высоко) подать образец для подражания и тем самым подкрепить авторитет веры. Наиболее же отчетливо и откровенно свой совершенно практический взгляд на религию он выразил в сообщаемом тем же И. И. Голиковым эпизоде, не раз привлекавшем внимание историков. Однажды, передает автор «Деяний Петра Великого», царь был крайне разгневан, узнав, что «один ученый чиновник» (им оказался В. Н. Татищев) публично иронизирует над «священным писанием» и обличает корыстолюбие духовенства, и следующим образом увещевал его, для убедительности пуская в ход свою знаменитую дубинку: «Как же ты осмеливаешься ослаблять такую струну, которая составляет гармонию всего тона?.. ты бездельник, и успел соблазнить многих из бывших с тобою в компании. Я тебя научу, как должно почитать оное (т. е. «писание». — Ю. К.) и не разрывать цепи, *все в устройстве содержащей*... Не соблазней верующих честных душ; не заводи вольнодумства, погубного *благоустойству*; не на тот конец старался я тебя выучить, чтоб ты был врагом общества и церкви» (курсив наш. — Ю. К.)<sup>15</sup>. Как видим, Петр буквально вколачивал своим сотрудникам мысль о том, что религия является опорой существующих порядков и что поэтому нельзя ею пренебрегать.

Прилагая немало стараний, чтобы сделать эту опору более крепкой, Петр, не без оглядки на протестантизм, отвергал в практике церкви то, что, по его убеждению, ее ослабляло либо ущемляло интересы государства и использовалось с целью оппозиционной агитации,— в том числе всевозможные суеверия, «чудеса» и т. д. От И. И. Голикова мы, например, узнаем о случае с «плачущей» иконой, «явившейся» в 1720 г. в одной из петербургских церквей и разоблаченной самим Петром. Характерно при этом, что Петр был обеспокоен не столько самим фактом

церковного обмана, сколько тем, что «суеверие приплело к сему опасное толкование», якобы «мать божия недовольна сею страшною и слезами своими возвещает великое несчастье новому городу, а, может быть, и всему государству», т. е. политической подоплекой сфабрикованного «чуда», привлекшего «народ... в великом множестве». Как сообщает Голиков, царь, находившийся в то время вне столицы, немедленно прибыл в Петербург, тут же отправился в церковь, осмотрел лик богородицы и приказал отвезти икону во дворец, где в узком кругу придворных и высшего духовенства раскрыл нехитрую механику всей проделки. «Выдумщики» после тщательного розыска подверглись суровому наказанию, а икона была поставлена в знаменитой кунсткамере<sup>16</sup>.

Говоря об отношении Петра к религии и церкви, конечно, нельзя пройти мимо известного «сумасброднейшего, всешутейшего и всепьянейшего собора». Едва ли можно согласиться с мнением С. М. Соловьева, будто это была только «игра в короли, папы и патриарха». Куда более убедительно мнение тех авторов (А. Дмитрёв, Б. В. Титлинов и др.), которые связывают «Всешутейший собор» прежде всего с церковной политикой Петра, видят в этой «забаве» своего рода способ публичной дискредитации патриаршества и даже испытания настроений жителей старой, а затем и новой столицы, собиравшихся поглазеть на невиданное зрелище.

Современники отмечают, что во время справленной в 1715 г. свадьбы «всепьянейшего патриарха» — престарелого учителя царя Никиты Зотова, облаченного по сему случаю в архиерейские одежды, из толпы раздавались веселые выкрики: «Патриарх женился! Патриарх женился! Да здравствует патриарх с патриаршею!» С участием того же Зотова, восседавшего в качестве «патриарха» на ряженой лошади, ведомой под уздцы Петром, совершалось пародийное «шествие на осляти» с несомненной целью высмеять еще живой в памяти старожилов обряд, который как бы подчеркивал приоритет церкви над светской властью. При этом Петра, видимо, нисколько не смущало, что в обряде, установленном церковью в воспоминание легендарного входа Христа в Иерусалим, патриарх символизировал образ самого «сына божьего». Впрочем, его вольномыслие сказывалось и в других подробностях, связанных с тем же «сумасброднейшим собором». На шутовской церемонии «освящения» лефортовского дворца в начале 1699 г. фигурировало, например, евангелие в виде макета книги, наполненного склянками с водкой, а крестом, которым «благословляли» присутствующих, служили два сложенных поперек чубука. «Кто бы в самом деле подумал, что изображение креста, драгоценнейшего символа нашего спасения, могло служить игрушкой?», — замечает в своем дневнике очевидец всего этого, секретарь австрийского посольства благо-

честивый католик Карб. Как видим, у Петра порой неудержимо пробивалось наружу весьма свободное отношение к атрибутам веры, несомненно, свойственное его совершенно не церковному образу мышления. И все же здесь, как и всюду, у него на первом плане политика и практический интерес. «Духовный регламент» является особенно ясным тому подтверждением.

Ко времени составления этого документа мысль о замене патриаршества Духовной коллегией уже вполне созрела. Теперь Петр стремился возможно скорее воплотить ее в жизнь и торопил Прокоповича. Однажды на какой-то пирушке, рассказывает Нартов, между ними произошел шуточный, но многозначительный разговор: «Скажи-тка, отче, скоро ль наш патриарх-то поспеет? — Скоро, государь, я дошиваю ему рясу. — А у меня шапка для него готова». В феврале 1720 г. Феофан завершил подготовку Регламента и представил его царю. Затем началась довольно длительная процедура его рассмотрения и подписания сенаторами и высшим духовенством. Петр добивался полного и безоговорочного одобрения реформы всеми без исключения церковными иерархами. Однако кое-кто из них продолжал возражать против упразднения патриаршества. Как передает Нартов, Петр, «присутствуя в собрании с архиереями, приметив в некоторых усильное желание к избранию патриарха, о чем неоднократно от духовенства предлагалось было, вынув... Духовный регламент и, отдав, сказал им грозно: „Вы просите патриарха; вот вам духовный патриарх; а противомыслящим сему (вынув другою рукою из ножен кортик и ударя оным по столу): вот вам булатный патриарх!“ Потом, встав, пошел вон»<sup>17</sup>. Можно отрицать полную достоверность этого — впрочем, вполне характерного для властной натуры Петра — эпизода. Тем не менее рассказ Нартова, несомненно, является отзвуком на ту далеко не гладкую обстановку, в которой происходило утверждение Регламента. Не случайно подполковник С. Давыдов, отправленный (формы ради, в сопровождении духовного лица) для объезда епархий, имел на руках строгий царский указ, обязывавший местных владык, выслушав Регламент, тут же «руками своими» ставить под ним свою подпись. Архиереи и настоятели крупных монастырей один за другим покорно выполняли это предписание. Только двое — архиепископ черниговский Антоний и епископ переяславский Кирилл — осмелились было оттянуть дачу подписей, но, узнав, что Сенат срочно, несмотря на «отговоры и болезни», требует их в Петербург, не замедлили подчиниться.

Проездив более полугодом, Давыдов собрал под Регламентом, помимо имевшихся, еще 80 подписей и в начале января 1721 г. вернулся в столицу. На этом процедура одобрения реформы была закончена. 25 января последовал манифест Петра об учреждении и составе Духовной коллегии, а через два дня 11 назначенных царем ее членов приняли, как и надлежало царским

чиновникам, специально составленную присягу, клятвенно обещающая быть «послушными рабами» и подданными царя и царицы, строго следовать Регламенту, блюсти государственную тайну и признавать в особе монарха «крайнего судию Духовной сей коллегии» — пункт, особенно отвечавший целям реформы. 14 февраля 1721 г. вновь созданный высший орган церковного управления был переименован в Святейший правительствующий Синод. По-видимому, Петру пришлось в какой-то мере считаться с настроениями высшего духовенства, боявшегося, что Духовная коллегия станет попросту составной частью Сената.

Первоначально во главе Синода, как и других коллегий, стояли президент, на должность которого (очевидно, по тактическим соображениям) был назначен бывший местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский, никакого влияния на дела не имевший, и два вице-президента: архиепископ новгородский Феодосий (Яновский) и Феофан Прокопович. Но ровно через год в Синоде появилось новое лицо, облаченное не в епископское одеяние, а в офицерский мундир, — полковник И. В. Болтин, до того отличившийся на поле брани, а теперь присланный командовать церковными иерархами согласно царскому указу от 11 мая 1722 г., который гласил: «В Синод выбрать из офицеров доброго человека, кто б имел смелость и мог управление синодского дела знать, и быть ему обер-прокурором...»<sup>18</sup>. Особая инструкция подчеркивала ответственность обер-прокурора перед верховной властью, «понеже сей чин яко око наше и стряпчий о делах государственных»<sup>19</sup>. Обер-прокурор наделялся в Синоде функцией высшего надзора и контроля и подчинялся непосредственно царю: он должен был олицетворять приоритет государства над церковью. Не случайно через несколько месяцев после прихода в Синод обер-прокурора должность президента, в связи с кончиной Стефана Яворского, была вовсе упразднена. Характерно, что подначальные «доброму офицеру» присутствующие члены Синода даже в официальных бумагах именовались «синодальной командой» — исполнительный и послушной.

Обратимся, однако, к «Духовному регламенту». Особый интерес представляет первая его часть, в которой без обиняков разъясняются политические причины реформы. Вслед за прописными рассуждениями о преимуществах «соборного духовного правления» перед властью «единого высочайшего пастыря» здесь недвусмысленно говорится об истинной подоплеке этих рассуждений, состоящей в том, что власть подобного «пастыря» чревата опасностью для самодержавного монарха, как это уже не раз бывало в истории, начиная с «Иустиниановых времен» и кончая совсем недавними «и у нас бывшими замахами», весьма сходными с теократическими претензиями римских пап. Опираясь на прежние высказывания в «Слове о власти и чести цар-

ской», Прокопович заявляет в Регламенте, что наличие наряду с царем «правителя духовного», т. е. патриарха, дает повод народу, «удивленному честию и славою» этого последнего, «помыслить», будто он «есть то второй государь, самодержцу равносильный», даже и «большой», а весь «духовный чин» — «другое и лучшее государство»<sup>20</sup>. Но такое мнение, разъясняется далее, опасно вдвойне: во-первых, им могут воспользоваться «коварные» люди, в том числе и духовные, «на государя своего враждующие», и, во-вторых, оно якобы может породить в народе надежду на «помощь к бунтам своим» от «духовного чина». Иное дело, заключает Прокопович, когда народ знает, что «правление церковное» установлено «монаршим указом и сенатским приговором», что во главе церкви стоит царь — «помазанник божий», который и есть «высочайший пастырь», выполняющий предначертания всевышнего.

Легко видеть, что все эти сентенции в обоснование реформы, в конечном счете направленные к укреплению единой самодержавной власти, были в немалой степени продиктованы борьбой вокруг преобразовательной политики петровского правительства и выражали твердую решимость раз и навсегда покончить с «замахами» на нее со стороны фрондирующей части высшего духовенства.

Но церковная реформа, помимо политической задачи, преследовала и тесно связанную с ней задачу идеологическую — усиление влияния церкви на народные массы. Эта сторона реформы была разработана в Регламенте весьма подробно, причем особенно подчеркивалась необходимость проповедничества, от которого «пастырский чин» всячески уклонялся по причине крайнего своего невежества. Не надеясь, чтобы «пресвитеры» самостоятельно и по памяти могли «проповедовать догматы и законы Священного писания», автор Регламента предусматривает издание особых «книжиц» — своего рода шпаргалок, заключающих «все, что к народному наставлению довольно есть» и предназначенных к прочтыванию «в церкви перед народом».

Одна из главных линий Регламента заключалась в «упорядочении» и «исправлении», в повышении авторитета всего «духовного чина», мало уважаемого в народе, — в частности, в установлении образовательного ценза для любого поставляемого священника. Надо сказать, что и Регламент и «Прибавление» к нему не скупаются на вполне натуралистические подробности, характеризующие облик духовного сословия и зачастую показывающие примеры полнейшего разложения и деградации. Эти обличения разнузданного поведения духовенства, будто взятые из антиклерикального памфлета, конечно, имели в виду не принизить церковь, но побудить ее к борьбе против всяких «непотребств», мешающих ей выполнять свою социальную функцию. От невежественных священников, напивающихся до положения



риз, для «властей предержажших» было мало толку. Не отказываясь от административных мер борьбы, Регламент делал главную ставку на обязательное обучение священнослужителей в заводимых в епархиях духовных школах. Помимо того, Регламент предполагал организацию духовной академии либо закрытого типа семинарий с восьмилетним курсом и подробно намечал их учебные планы и правила внутреннего распорядка — строгие и даже жестокие, рассчитанные на то, чтобы сковать волю учащихся, воспитать из них нерассуждающих и бездушных исполнителей предписаний церкви. Особым пунктом Регламент угрожал наказанием тому епископу, который почему-либо предпочтет поставить в священники или дьяконы человека «неученого», минуя «ученого».

Кроме белого духовенства, Регламент занялся и многотысячной армией монахов, весьма мало отвечавших видам петровского правительства, равно как и самими монастырями, где все еще гнездилась политическая оппозиция. Но наиболее радикальные меры были намечены в «Прибавлении» к Регламенту, составленном на основе указа Синоду от 31 января 1724 г., написанного, по-видимому, самим царем. Именуя монашество «гангреной», развивавшейся «под защищением единовластников церковных», т. е. патриархов, указ ставит вопрос, есть ли вообще нужда в нынешних монахах, и отвечает не без иронии: «всячески нет; а что, говоурят [монахи] молятся, то и вси молятся». Но какая же «прибыль обществу от сего?» — «Во истину токмо старая пословица: ни богу, ни людям; понеже большая часть бегут податей и от ленности, дабы даром хлеб есть». По всем этим соображениям указом предлагается превратить некоторые мужские монастыри в богадельни для отставных солдат и нищих, а большинство монахов приспособить к «служению оным». Для оставшихся же не у дел монахов указ предписывает «отвесть монастырские земли, дабы сами себе хлеб промышляли». В обоснование этих мероприятий указ выдвигает еще одно весьма любопытное соображение: в российский северном климате «монахи имя свое делом исполнить» не могут, т. е. не могут, согласно канону, «отлучиться от мира» и жить на лоне природы, обходясь без пропитания, добываемого своим или чужим трудом<sup>21</sup>.

Из сказанного видно, что регламентации Петра о монашестве выражают уже знакомый нам его утилитарный взгляд на религию и церковь: весьма сомнительная ценность монахов в качестве примера религиозного благочестия должна быть, по крайней мере, компенсирована участием их в реальном деле общественного призрения. Но крутой подход к монашеству, более чем подозрительное отношение к чернецам имели еще и политическую подоплеку. Характерно в этой связи, что упомянутое выше запрещение держать в кельях письменные принадлежности вновь, и притом в самой категорической форме — «под жестоким на

теле наказанием», повторяется в «Прибавлении» к Регламенту. Однако радикально задуманная петровским правительством реформа монашества оказалась по ряду причин наименее выполненной.

Церковная реформа подвергла своего рода «пересмотру» и некоторые стороны православного культа с целью очистки его от наиболее грубых суеверий и наиболее полного приспособления к обслуживанию абсолютистской самодержавной власти. Регламент обязывал Синод пересмотреть жития святых и удалить из них «ложно вымышленные», «бездельные и смеху достойные» повествования. «Таковые повести», предписывает Регламент, следует «обличать и запрещению предать со объявлением лжи, во оных обретаемой». Повелевалось почитать только тех святых, которые будут официально «утверждены» государственной церковью и в житиях которых не обнаружится что-либо предосудительное с точки зрения интересов «властей предержавших» и ее самой. Такую же «ревизию» предполагалось учинить мощам и реликвиям — «много бо и о сем наплутано», как то показывает католическая церковь, располагающая, например, двумя останками первомученика Стефана, непомерным количеством гвоздей с «креста господня», имеющимся по всей Италии «млеком пресвятых богородицы» и т. д. Отнюдь не отказывая церковникам в культе мощей и реликвий, Регламент ругает только за устранение наиболее вопиющих несуразностей, легко подрывающих этот культ.

Само собой разумеется, что все эти мероприятия были направлены единственно на укрепление религиозной веры и с волюнтаризмом не имели ничего общего. Что же касается действительного свободомыслия, то на этот счет в Регламенте имеется особый пункт, который лег в основу всего последующего царского законодательства и всей практики православной церкви по искоренению малейших проявлений религиозного критицизма. Предписывая насильно возвращать в лоно христианства тех, «кто явственно хулит имя божие или священное писание, или церковь», Регламент педантично настаивает епископов унижительной процедуре их «увещевания» и дает «формулку или образец» публичного, в назидание пастве, анафематствования упорствующих в своих «заблуждениях». Тех же, на кого это не подействует, Регламент — совсем уже в духе инквизиции — предлагает отдавать на расправу «мирской власти», иными словами, в руки страшной Тайной канцелярии.

Церковная реформа окончательно узаконила полицейские функции духовенства и прежде всего нарушение им тайны исповеди с целью обличения врагов царизма и самой церкви. В дополнение к царскому указу 28 апреля 1722 г., обязывавшему священнослужителей под строгим наказанием доносить властям об открытых на исповеди «злых намерениях», клонящихся к

«измене или бунту на государя», Синод издал по этому поводу подробную инструкцию, вошедшую также в «Прибавление» к Регламенту. В инструкции говорилось: «Есть ли кто при исповеди объявит духовному отцу своему некое неделанное, но еще к делу намеренное воровство, наипаче же измену или бунт на государя или на государство...» и «намерения своего не отлагает», то духовник обязан тотчас же «тайно сказать» в надлежащем месте «чин и имя» сего «злодея», который «без всякого медления пойман и заарестован быть должен»<sup>22</sup>.

Всей своей прежней длительной деятельностью в союзе с самодержавием русская церковь в целом была достаточно подготовлена к восприятию политических и иных требований реформы, записанных в «Духовном регламенте», перестраивалась в соответствии с ними и, подавляя одиночные недовольства иерархов, все еще мечтавших о старых патриарших временах, очень скоро заняла предназначенное ей место «чинов духовных» в аппарате абсолютистского государства.

\* \* \* \* \*

Сразу после кончины Петра I (26 января 1725 г.) еще не вполне добитая церковная фронда вновь попыталась поднять голову. Вице-президент Синода, новгородский архиепископ Феодосий Яновский, открыто выступил с сетованиями на умаление власти высшего духовенства, на экономическое «притеснение» церкви и монастырей. С нескрываемой радостью он встретил смерть царя, вообразив, что теперь можно будет повернуть реформу вспять и даже пробить себе дорогу на патриарший престол. Но большинство «синодальной команды» быстро расправилось со своим непокорным собратом. Лишенный епископства и разжалованный в простого чернеца, «плут Федос» — как не раз именовался Яновский даже в официальных документах — после ареста и розыска был «за злоковарное свое воровство» отправлен в Корельский монастырь.

Но церковная фронда продолжалась и в краткое царствование сына царевича Алексея, Петра II (1726—1730 гг.), когда снова обострились противоречия в господствующем классе дворян и усилилось влияние наиболее реакционных кругов аристократической знати. В политическую борьбу, поднимавшую на вершину власти то одного, то другого временщика (Меньшиков, Долгорукие), не замедлил включиться кое-кто и из церковной иерархии. В состав Синода были введены представители старого великорусского духовенства, все еще таившие надежду на восстановление прежних феодальных привилегий церкви. Феофан Прокопович в это время оказался в почти полной изоляции и со свойственной ему изощренностью отбивался от многочисленных противников, усмотревших протестантскую «ересь» в его писа-

ниях, связанных с обоснованием и проведением реформы. В частности, было пущено в ход и впервые напечатано в 1728 г. сочинение Стефана Яворского «Камень веры», направленное как раз против того «еретичества», в котором обвиняли Прокоповича. Как и всякая другая, эта богословская распря, где враждебную Феофану сторону возглавлял переметнувшийся к великорусским иерархам выученик Киевской академии юрьевский архимандрит Маркелл Родышевский, имела за собой в конечном счете вполне «мирской» интерес — возврат к допетровским церковным порядкам, ко времени, когда церковь распоряжалась доходами со своих имений.

Неожиданная смерть Петра II и провал «затейки» верховников, этих представителей крепостнической олигархии, положили конец новой вспышке церковной фронды. Феофан Прокопович, принимавший участие в политических интригах, которые привели к воцарению Анны Ивановны, восторженно приветствовал это событие, вернул себе ведущее положение в Синоде и взял реванш у своих врагов, не без его содействия угодивших в Тайную канцелярию. Прокопович умер в 1736 г., в самый разгар розысков и репрессий в отношении еще оставшихся противников «Духовного регламента». Вообще следует отметить, что в годы биرونщины довольно значительное число церковников попало под подозрение правительства, которое, чувствуя шаткость своего положения, повсюду искало «крамолу» и не забывало недавних связей некоторых высших иерархов с верховниками. Тем не менее недовольство правительством Анны действительно имело место в церковных кругах — и не на политической, а на экономической почве.

С проведением реформы управление церковными вотчинами, как уже отмечалось, было передано Синоду, с тем, однако, чтобы в казну аккуратно поступали все положенные указами сборы и отчисления. В 1721—1725 гг. эту экономическую функцию выполнял восстановленный и подчиненный Синоду Монастырский приказ, переименованный затем в синодскую Камер-контору, а вскоре — в Коллегию экономии. Церковь не замедлила воспользоваться благоприятным для нее положением и, доведя до крайней жестокости эксплуатацию вотчинных крестьян, прибирала к рукам все возрастающие доходы с земель и угодий. В результате к 1732 г. за Синодом накопилась значительная по тем временам недоимка по сборам — 84 817 р. 92 к. Правительство стало выбирать недоимку при содействии местных властей и офицеров. Однако и эта мера, от которой, разумеется, страдали не столько сами церковные владельцы, сколько их крепостные крестьяне, не имела успеха. Когда же в 1738 г. выяснилось, что недоимка все еще доходит до 50 тыс. руб., Синоду «вежливо» объявили именным указом, что, отягощенный «важнейшими духовными делами», он вовсе не должен выполнять несвойственные ему

светские обязанности, а потому Коллегию экономии надлежит изъять из его ведения. Поставленный во главе последней генерал А. Я. Волков немедленно фразослал по церковным вотчинам воинские команды и с их помощью быстро сократил недоимку на две трети. Но дальше этого дело не пошло. Церковь цепко держалась за те самые «земные блага», от которых смиренно открещивалась на словах.

Начиная с 1744 г., когда «благочестивая» императрица Елизавета, идя навстречу своим «богомолам», упразднила Коллегию экономии и снова передала бразды правления церковными именьями в руки Синода, сумма недоимок стала безудержно возрастать, превысив к 1760 г. 35 тыс. руб. Правда, нужда в деньгах заставила в 1757 г. и Елизавету обратиться к секуляризационной политике, мотивированной все тем же аргументом: «дабы духовный чин не был отягощаем мирскими попечениями». Но, видимо, не чувствуя никакого «отягощения», Синод все эти предложения «хоронил по первому разряду в бесконечных конференциях и комиссиях»<sup>23</sup>. Однако церковь могла еще всякими уступками оттянуть секуляризацию лишь на некоторое время — предотвратить ее она была уже совершенно бессильна.

Ко времени начала секуляризации (1762 г.) церкви принадлежало (в Великороссии и Сибири) более 8,5 млн. дес. земли и почти миллион фактически закрепощенных крестьян, что составляло около 14% сельского населения страны. Монастыри и церковные учреждения были крупнейшими вотчинниками, а Троице-Сергиева лавра с ее 106 тыс. душ занимала первое место среди феодальных собственников, значительно опередив богатейшего светского помещика графа П. Б. Шереметева, который в 1767 г. «довольствовался» 44 тыс. душ.

Огромные массы барщинных монастырских крестьян круглый год гнули спину на «спасающихся» от мирской суеты чернецов: обрабатывали монастырские земли и, сверх того, отдавали так называемый «пятинный хлеб» со своего надела, косили сено, рубили и возили лес, пасли скот, ловили для монахов рыбу, варили на их потребу пиво и квас, возводили разные постройки, обслуживали мельницы и винокурни, работали «для услужения у владык», несли в монастыре караульную службу, доставляли монастырские продукты на рынок. Крестьяне обязаны были, кроме того, снабжать монастырь всевозможными припасами из своего хозяйства, холстом собственной выделки, хозяйственным инвентарем.

За точным выполнением этих повинностей зорко наблюдали специально поставленные приказчики — нередко те же монахи. «Нерадивых» и «уклоняющихся» от работ владыки «святых обителей» умели не хуже самого жестокого светского помещика «приводить в чувство», широко применяя с этой целью и плети, и кнут, и пытки в мрачных монастырских подземельях и застен-

ках. Имели место случаи, когда монастырские власти не только присуждали крестьян к наказанию, но и сами подвизались в роли палачей. Именно таким «заплечных дел мастером» был, например, архимандрит Амвросиева Дудина монастыря, о котором крестьяне писали в своей жалобе, что он «завсегда мужеский пол в цепи сажает, мучит и плетью бьет безвинно». Фанатический крепостник, ростовский митрополит Арсений Мацеевич применял в своих вотчинах «допросы с пристрастием», издевательски заставляя забиваемых семихвостной плеткой крестьян повторять слова псалма: «помилуй мя боже, по великой твоей милости». Известно, что однажды этот палач прекратил богослужение, которому мешали доносившиеся до алтаря стоны и крики крестьян, неподалеку истязуемых на правеже, и, дабы не «осквернить службу божью», лицемерно распорядился отвести место пыток подальше от храма<sup>24</sup>. Подобные «подвиги» как в годы секуляризации, так и до того совершали и многие другие иерархи той самой церкви, которая, по мнению ее апологетов, якобы только и делала, что пеклась о благе народа.

На притеснения и жестокости духовных вотчинников доведенные до отчаянья церковные и монастырские крепостные отвечали многочисленными восстаниями, которые вписали яркую страницу в историю народных движений XVIII в. Как бы ни был опутан крепостной крестьянин религиозной верой, он с негодованием отвергал увещевания «словом божьим», которыми духовные пастыри пытались сломить его волю к сопротивлению, ибо понимал, что монастырские поборы «есть,—говоря словами Маркса,— нечто несравненно более отчетливое, чем то благословение, которое он получает от попа»<sup>25</sup>. Не одна «осененная божьей благодатью» обитель становилась в то время ареной ожесточенной борьбы.

Наиболее значительные выступления монастырских крестьян имели место в вотчинах крупных, владевших тысячами душ монастырей — Успенского Трифонова (1751 г.), Хутынского (1752 г.), белевского Спасского, курского Знаменского, Спасского Ярославского, Троицкого Калязинского (1758 г.) и прежде всего московского Новоспасского, в шацких вотчинах которого активная борьба не прекращалась в течение нескольких лет — с 1753 по 1761 г. Более 2 тыс. крестьян этих вотчин оказывали упорное сопротивление воинским частям, неоднократно посылаемым для «наведения порядка». Вооруженные чем попало крестьяне не устрашались ни пушек, ни ручных гранат, которые применяли каратели, и наносили им немалые потери. «Если и полк придет,—говорили они,— всех побьем до смерти. У нас в том положен заговор: хотя всем помереть, только не даваться». На приказ дать подписку о послушании монастырю они отвечали: «Нет, не подпишемся, не хотим быть две тысячи на каторге; пусть вместо нас будет на каторге один чернец» (под ним разу-

мелся сам игумен Новоспасского монастыря). Восстание было подавлено с крайней жестокостью, при полном содействии монастырских властей.

Волнения в церковных вотчинах, принимавшие столь острые формы, находили живой отклик и в среде помещичьих крестьян. Обеспокоенное этими волнениями правительство создало в 1759 г. при Сенате особую комиссию не столько для выяснения злоупотреблений со стороны монастырей, сколько для уточнения зачинщиков и «продерзостей» самих крестьян. Именно события в монастырских вотчинах и послужили ближайшим поводом к секуляризации.

21 марта 1762 г. был издан секуляризационный указ, согласно которому в Москве учреждалась подчиненная Сенату новая Коллегия экономии. Все церковные имения отдавались в ее ведение и должны были управляться светскими лицами из отставных офицеров, а крестьяне облагались сверх подушного оклада рублевым оброком и получали в свое пользование монастырскую запашку. Одновременно велено было прекратить большинство дел, связанных с крестьянскими волнениями. Этот указ Петра III, выражая общую линию церковной политики дворянско-абсолютистского государства, был уступкой крестьянам, вырванной ими в ходе классовых столкновений, — впрочем, уступкой весьма относительной, если принять во внимание, что новые управители имений очень быстро усвоили повадки своих предшественников.

Однако этот первый опыт полной секуляризации оказался весьма недолговечным. Пользуясь шаткостью правительства Петра III, духовенство активно протестовало, и Екатерина II, вскоре вступившая на престол в результате дворцового переворота и опасавшаяся лишиться поддержки со стороны церкви, на первых порах посчиталась с этими протестами. Указом от 12 августа 1762 г. церковные имения были вновь отданы прежним собственникам, а Коллегия экономии упразднена. Правда, и самый указ, и мероприятия, за ним последовавшие, показывали, что идея секуляризации отнюдь не оставлена. Начавшаяся в церковных вотчинах еще более грозная волна крестьянских волнений воочию убеждала правящие круги, что даже кратковременный возврат к прежнему положению может иметь для них серьезные последствия.

В начале 60-х годов волнения в церковных и монастырских имениях охватили провинции Московскую, Тверскую, Орловскую, Переяславль-Рязанскую, Белгородскую, Воронежскую, Вятскую, Исетскую. В 37 монастырских и шести архиерейских вотчинах движение было подавлено воинскими частями. Екатерина писала Вольтеру в 1765 г., что при ее воцарении вышли из повиновения «более 100 тыс. церковных крестьян, взявшихся за оружие потому, что они часто терпели тираническое притеснение»<sup>26</sup>.

Учитывая создавшуюся тревожную для себя обстановку, дворянство, которое видело в церковных землях и «душах» обильный источник раздач, торопило верховную власть с полным и окончательным проведением секуляризационных мероприятий.

Наконец, 26 февраля 1764 г. Екатерина «всенародно» объявила манифест о секуляризации и в связи с этим актом произнесла в Синоде весьма примечательную по форме и содержанию, полную иронию речь, в которой без обиняков заявлялось, что церковные вотчины «похищены у государства» и что духовные лица не могут «владеть ими, не будучи несправедливы к нему» и не отвлекаясь от своего прямого «дела», состоящего в «ясном предложении догматов веры, в убедительном истолковании их доказательствами, а не спорами». «Но отчего происходит, — отчитывала она покорно слушавших иерархов, — что вы равнодушно смотрите на бесчисленные богатства, которыми обладаете и которые дают вам способы жить в презыбточестве благ земных, что совершенно противно вашему званию? Вы преемники апостолов, которым повелел бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны. Царство их было не от мира сего. Вы меня понимаете? Я слышала эту истину из уст ваших... Если вы повинуетесь законам, если вы вернейшие мои подданные, то не умедлите возвратить государству все то, чем вы неправильным образом обладаете»<sup>27</sup>.

Надо иметь в виду, что в 60-х годах царизм выступал в Европе под лозунгом «просвещения», которым пытался прикрыть мрачную самодержавно-крепостническую действительность. Екатерина, метко прозванная А. С. Пушкиным «Тартюфом в юбке и короне», стремилась прослыть «просвещенной государыней». Секуляризация церковных имений давала ей удобный к тому повод, и не случайно ее речь в Синоде вскоре стала известна и была напечатана за границей.

Согласно манифесту о секуляризации, все церковные и монастырские земли с 910 866 душами синодальных, архиерейских, монастырских и церковных крестьян были переданы в управление восстановленной за год до того Коллегии экономии. Вместо прежних повинностей бывшие церковные, а теперь «экономические» крестьяне облагались, помимо подушного налога, уже не рублевым, как это предусматривалось указом 1762 г., а полуторарублевым единым денежным оброком. Архиерейские дома и монастыри переводились на казенное содержание в соответствии с выработанным штатным расписанием. Этот расход на церковь составлял примерно третью часть от суммы в 1,5 млн. руб., поступавшей в казну в результате реформы. В дальнейшем денежный оброк с экономических крестьян дважды повышался (до 3 руб.), и таким образом фискальный эффект от секуляризации непрерывно возрастал. Число же монастырей значительно сократилось: из 814 упомянутых в делах комиссии, проводившей отобрание церков-



ных имений, было оставлено 396; остальные 418 — главным образом «маловотчинные» и безвотчинные — были упразднены. Секуляризация 1764 г. распространялась только на Великороссию и Сибирь; на Украине она была проведена позже, в 1786 г.

Так завершилась длительная борьба между светской и духовной властью, дворянством и духовенством, вокруг вопроса о церковных землях. Церковь в конце концов примирилась с утратой веками накопленной феодальной собственности, тем более, что ей было вполне обеспечено дальнейшее благополучие под крылом нуждавшегося в ее услугах крепостнического государства. Влиятельный новгородский архиепископ Дмитрий Сеченов и другие члены Синода, которые в 1762 г. выступали против секуляризации, превратились в ревностных ее защитников. Резко и открыто отвергал секуляризацию лишь один иерарх — уже знакомый нам ростовский митрополит Арсений Мацеевич. Еще за год до нее, в связи с подготовительными мероприятиями, он направил Синоду одно за другим два пространных послания, в которых иступленно ратовал за неприкосновенность церковных владений. По указанию Екатерины II покорный Синод круто обошелся со строптивым митрополитом, лишил его сана и отправил в заточение в тот же дальний Корельский монастырь, куда прежде и примерно по тем же причинам был отправлен Феодосий Яновский. Мацеевич считался весьма опасным преступником. Через четыре года он был расстрижен и под кличкой «Андрея Враля» в секретном порядке переведен пожизненно в Ревельскую крепость. С запоздалым и обреченным на неудачу выпадом Мацеевича церковная фронтда окончательно прекратилась.

После секуляризации церковь вовсе не оказалась в состоянии непоправимого «разорения», как это пытаются, вопреки фактам, представить некоторые церковные авторы. Не в интересах эксплуататорских классов царской России было обделять своих «богомольцев», подрывать идеологическую опору своего господства. Вышее духовенство, на содержание которого отпускалось почти столько же, сколько составляли его доходы до секуляризации, могло по-прежнему вести широкий образ жизни в окружении многочисленных слуг, набираемых из тех же «экономических» крестьян и, по сути дела, находившихся на положении челяди, обязанной выполнять любую прихоть того или иного «владыки». Благосостояние высшего духовенства еще более укрепилось когда указом 1797 г. штатные ассигнования на архиерейские дома и монастыри были по сравнению с 1764 г. удвоены и достигли 982 598 руб. Не осталась церковь и без земли, хотя уже и не владела ею в прежних размерах. Закон о секуляризации предусматривал для архиерейских домов земельные наделы в 30 дес., для монастырей — от 6 до 9 дес. Указ 1797 г. увеличил эти наделы соответственно до 60 и 30 дес., предоставлял архиерейским домам и монастырям крупные (50—150 дес.) лесные угодья,

мельницы и разрешил им иметь рыбные ловли. В связи с генеральным межеванием с 1765 г. началось постепенное наделение земель и низшего духовенства (в среднем по 33 дес. на причт). Признавая за «приличное», чтобы «таковая земля в известном по пропорции количестве» была «точно к церкви отделена», тот же указ 1797 г. предписывал обрабатывать «сей церковный удел общими трудами прихожан»<sup>28</sup>, а ни в коем случае не личным трудом приходского клира.

Секуляризация духовных вотчин не затронула всех иных источников церковного накопления. Церковь продолжала обогащаться за счет денежных и земельных вкладов, на которые, во имя «спасения душ», не скупилась дворянская знать и купеческая верхушка. В конце XVIII — начале XIX в. эти вклады «на содержание обители» нередко выражались в огромных суммах (300—600 тыс. руб.) и многим монастырям вполне возмещали их прежние вотчинные доходы. Нисколько не оскудели и доходы монастырей и церквей от сотен тысяч богомольцев, шедших приложиться к мощам и «чудотворным» иконам, сфабрикованным с целью религиозного шантажа. Урезав феодальную экономическую базу церкви, секуляризация расчистила ей пути к новым материальным источникам, уже не феодального, а капиталистического характера. Вскоре церковь и монастыри вновь сделались крупнейшими собственниками, приобрели значительное недвижимое имущество и накопили огромные наличные капиталы.

Представители церковной верхушки своим достатком и образом жизни и после секуляризации не уступали высокопоставленным вельможам. Они легко приспособились к обслуживанию чиновничье-дворянской монархии, были, как правило, усерднейшими исполнителями предначертаний верховной власти и за это щедро оделялись «монаршими милостями», воплощенными в весьма ощутимых пожалованиях и наградах. В самом конце века было узаконено награждение духовных лиц, подобно светским чиновникам, различными орденами.

Реформа церковного управления и экономические преобразования создали основные предпосылки для деятельности церкви в качестве идейной опоры феодально-крепостнических порядков в условиях абсолютизма. Задачи, которые возлагались на церковь, сводились к воспитанию верноподданнических чувств, к оправданию крепостнического гнета как «божественного установления» и к отвращению народных масс не только от прямых действий, но даже от малейших мыслей, направленных против царского строя. Этим целям призвана была служить огромная армия священников и монахов во главе с высшими иерархами — руководителями епархий и настоятелями монастырей.

Удельный вес духовного сословия среди русского населения был в XVIII в. чрезвычайно велик, и, следовательно, церковь имела полную возможность охватывать его своим влиянием.

По штатам, установленным Синодом 10 августа 1722 г. и без существенных изменений действовавшим до конца века, на приход в 100—150 дворов полагался один священник, в 200—250 дворов — два (при двух дьяконах) и на приход с большим числом дворов — три (также при двух дьяконах). Фактически священник зачастую обслуживал и значительно меньшее число дворов. Иностранец Фоккеродт, живший в России в 30-х годах XVIII в., был, вероятно, близок к истине, определяя численность духовенства (вместе с семьями) круглым счетом в 300 тыс. человек. Через полвека, в 1784 г., по официальной статистике священников и церковнослужителей значилось 84 131 человек<sup>29</sup>. Что же касается церкви, то на 1762 г. их было по всем 29 епархиям (кроме Белоруссии) 19 813<sup>30</sup>. При этом следует принять во внимание, что в том же 1762 г. население России едва достигало 19 млн. человек вместе с «иноверцами». В одной только Москве, с ее в то время 150-тысячным населением, насчитывалось к 1782 г. 24 монастыря, 324 церкви и 1168 «священно- и церковнослужительских» дворов<sup>31</sup>. Иными словами, одна церковь приходилась менее чем на 500 московских жителей.

Самодержавная власть и послушная ей православная церковь всемерно заботились о том, чтобы охватить народ религиозным влиянием и вместе с тем оградить его от просвещения, в котором усматривался источник «крамольного» вольномыслия. Только отдельным выходцам из народа удавалось пробить себе дорогу к знаниям. Подавляющая же масса закрепощенного крестьянства оставалась неграмотной. В качестве «духовной пищи» ей предназначались наставления невежественного, часто едва умевшего читать сельского священника, почерпнутые из специально изданных «похвальных слов» и проповедей высокопоставленных церковных «витий», сочиненных на разные случаи и неизменно пронизанных религиозно-монархическим духом. В первой половине века их автором был прежде всего Феофан Прокопович. В частности, по указанию Петра им была составлена для «народного употребления» вышедшая в 1720 г. книжка, содержащая «краткое толкование законного десятисловия, молитвы господней, символа веры и девяти блаженств», которую полагалось читать в церквях.

Проповедническая деятельность, начатая Прокоповичем, имела в дальнейшем ревностных продолжателей, — таких, как новгородский митрополит Дмитрий Сеченов, ректор Духовной академии Кирилл Флоринский, казанский архиепископ Амвросий Подобедов, петербургский митрополит Гавриил Петров и особенно митрополит московский Платон Левшин, оставивший более 600 «Слов» и речей. Тесно связанные с правящими и придворными кругами, все они занимались сочинительством религиозно-монархических проповедей, славословий российским самодержцам, молитв, приуроченных к так называемым «царским дням»,

и т. д. Плоды этого обильного верноподданнического творчества шли на потребу низшего духовенства — вместе с «образцами» поучений на весь годовой цикл христианских праздников. Таким пособием для рядовых пастырей был, например, сборник, изданный большим тиражом в 1775 г. митрополитом Гавриилом и сохранившийся, помимо других материалов «Слово» на текст: «царя чтите, потому что это угодно богу». «Государям,— поучал Платон Левшин в одной из проповедей (29 июня 1764 г.),— бог вручил не только ключи царства земного, но и царства небесного». Оправдывая именем бога неизбежность «человеческих состояний», т. е. социального неравенства, тот же Платон говорил (в «Слове» от 15 января 1777 г.), что «блаженство рода человеческого» якобы требует, чтобы «различные и несходные части были соединены в одной главе», и что, согласно «божескому намерению», глава эта «особливо и единственно сияет в достоинстве царском». Амвросий Подобедов в своих «творениях» внушал верующим, что послушание царя равносильно неповиновению всевышнему и неминуемо навлечет кары небесные на головы непокорных. «Содержа сердце его (царя.— Ю. К.) в своей руке,— писал этот иерарх,— он (бог.— Ю. К.) вверяет правлению разума его и тела и души наши... Почтение наше к нему, царю, равно как и неуважение, относит он к самому себе», а «все непокоривые» царям «мечем их, по слову Христа самого, погибают»<sup>32</sup>. Такого рода текстами пестрела православная проповедническая литература XVIII в., как, впрочем, и последующего времени, вплоть до падения самодержавия. Подхваченные десятками тысяч священников, эти сентенции изо дня в день возглашались с церковных амвонов, отравляя сознание верующих.

Став придатком абсолютистского государства, реформированная церковь безотказно служила господствующему классу дворян, помогая «словом божьим» держать в повиновении и невежестве народные массы, подавлять их борьбу против угнетателей. В то же время обскурантская по самой своей природе православная церковь и в XVIII в. неизменно тормозила развитие в нашей стране передовой культуры, о чем свидетельствуют многочисленные факты<sup>33</sup>.

Церковь противилась популяризации в России идей Коперника, разрушавших библейскую картину мира. Синод пытался пресечь деятельность Ломоносова — однако велика была слава русского ученого, и сделать это церкви не удалось. Тяжелую руку церковных обскурантов пришлось испытать на себе передовым русским университетским профессорам — прежде всего Д. С. Аничкову, диссертация которого, пронизанная свободомыслием, едва не вызвала против него в 1769 г. форменный инквизиционный процесс. Полицейские в рясах непосредственно участвовали в расправах Тайной канцелярии, а затем Тайной экспедиции с вольнодумцами из народа. Церковные цензоры приложили нема-

ло усилий, чтобы мешать распространению шедшей из-за рубежа, из предреволюционной Франции, просветительной литературы. Не без участия церкви царские власти расправились с замечательным просветителем Н. И. Новиковым, а до того с великим писателем-революционером А. Н. Радищевым. Но остановить развитие науки, литературы и прогрессивной общественной мысли церковь была уже не в силах.

\* \* \* \* \*

Антинародная \* роль церкви проявилась с наибольшей силой в 1773—1775 гг., во время Крестьянской войны под водительством Емельяна Ивановича Пугачева. Война эта, охватившая огромную территорию с крестьянским населением свыше 2 млн. человек, велась против всей феодально-крепостнической системы. Восставшие крестьяне боролись за освобождение от крепостной зависимости, за передачу им помещичьих земель.

Для подавления восстания царское правительство мобилизовало все силы, в том числе и духовенство. В церквях зачитывался «увещательный» манифест Екатерины II от 15 октября 1773 г., в котором народные массы призывались «пребывать непоколебимо в вере православной и в повиновении премудрого закона божьего, коим правят цари царствующие и господа господствующие». За неподчинение помещикам и властям манифест грозил адскими муками на том свете и наказанием на земле. В церквях оглашались также приказы и обращения военных властей и губернаторов, направленные против восставших. Чтение манифеста и обращений сопровождалось принудительной присягой в верности самодержавию. Священники должны были говорить народу, что поднятое Пугачевым восстание — это «божье поущение и казнь за грехи» и что его участники будут преданы вечному проклятию.

Духовным ведомством посылались по деревням и заводским поселкам опытные попы-агитаторы, убеждавшие крестьян и рабочих людей не верить «ласкательству» Пугачева, не слушать его манифестов, не вступать в повстанческие отряды.

В апреле 1774 г. Синод обратился к духовенству и населению с воззванием, в котором Пугачев именовался «дьяволом, нападающим на стадо христово, врагом отечества и церкви, поправшим веру и закон». Стремясь разжечь национальную рознь, Синод обвинял Пугачева в том, что он в борьбе против помещиков прибегал к помощи «ненавидящих христианство», т. е. к народам нерусской национальности. В другом воззвании, в августе того же года, Синод требовал, чтобы священники защищали интересы царской власти и возбуждали у крестьян «горячую ревность к истреблению богопротивных и пагубных начинаний злодея». Священникам же, которые встречали Пугачева иконами

---

\* Текст до стр. 199 написан Е. Ф. Грекуловым.

и крестом, Синод грозил лишением сана и суровым наказанием. Казанский митрополит Вениамин Пуцек-Григорович, принуждавший к крещению народы Поволжья, с самого начала Крестьянской войны вел активную борьбу против Пугачева. По предложению Екатерины он разослал подчиненному духовенству особое наставление, в котором ему вменялось в обязанность удерживать крестьян от выступлений против царской власти. Вениамин не скупился на ругательства по адресу Пугачева и его соратников. Антинародная деятельность этого иерарха вызвала возмущение восставших. Отступая от Казани, они сожгли загородный дом Вениамина.

По требованию военных властей и духовного ведомства священники выполняли шпионские функции и сообщали карательным отрядам сведения о численности повстанцев, имеющемся у них оружии, а также имена активных участников восстания. Так, священник села Таязовского доносил пермскому начальству, что у татарского населения Макбинской четверти «имеются ружья, луки со стрелами не малое число и оружие к войне»<sup>34</sup>. Отряд восставших под руководством Ивана Иванова хотел овладеть Пензой, однако планы повстанцев через лазутчиков — монахов Саровского монастыря стали известны правительственным войскам, и после неравного боя повстанцам пришлось отступить.

Представители духовенства нередко действовали вместе с карательными отрядами. В селе Елабуге Вятской губернии священники схватили предводителя повстанцев Алексея Бурмистрова и отправили его в карательный отряд. По дороге он был, однако, отбит, священников же восставшие избили и препроводили на суд к Пугачеву. Во время длительной осады пугачевцами Уфы во главе осажденных стоял священник Ильинской церкви. Естественно, что повстанцы беспощадно расправлялись со священниками, принимавшими участие в борьбе против народа. Их карали заодно с комендантами и другими представителями администрации. Нередко сожжению и разграблению подвергались церкви, служившие опорой карателям. Всего, по неполным сведениям, разгрому и сожжению подверглись 63 церкви. Это дало последствии правительству и Синоду повод обвинять Пугачева в «святотатстве». Однако разорение церквей производилось только потому, что они часто использовались для борьбы с восставшими.

Разгром движения был использован церковью для насаждения религиозной идеологии. Всюду организовывались благодарственные молебны и крестные ходы, царским палачам устраивались торжественные встречи с участием духовенства, спешно фабриковались сказания и легенды о якобы чудесном избавлении того или другого города от восставших.

Во время Крестьянской войны, как это видно из официальной «Ведомости», восставшими было казнено 106 священников, 25 дьяконов, 59 причетников<sup>35</sup>. Каратели беспощадно расправля-

лись с населением тех мест, где были совершены казни церковников. В дореволюционной исторической, а также церковной литературе эти казни изображались как результат национально-религиозной розни, в них обвиняли прежде всего народы нерусской национальности — башкир, удмуртов, татар и др. Такое объяснение, однако, является неверным. Народы нерусской национальности, принимавшие участие в Крестьянской войне, во многих случаях сумели преодолеть национально-религиозную рознь, выступали в защиту русского населения и даже православного духовенства, если только на него не было жалоб со стороны населения. Казнь церковников была суровым наказанием за участие их на стороне карателей, за проведение насильственной христианизации народов нерусской национальности, за их систематические притеснения.

В исторической литературе иногда преувеличивается роль духовенства, принимавшего участие в восстании Пугачева. Источники показывают, что в числе лиц, активно выступавших на стороне Пугачева, действительно были отдельные церковники. Священник села Косева Уфимской губернии Данила Шитов был даже произведен Пугачевым в подполковники и участвовал во взятии Сарпуля. За участие в восстании священник Федор Зубарев был приговорен к каторжным работам «в окопах на всю жизнь»<sup>36</sup>. В селе Березовка-Камская отрядом повстанцев руководил местный священник Игнатий Иванов. Были священники и в некоторых других отрядах, но их участие на стороне восставших носило единичный характер. Духовенство обвинялось в другом — в том, что оно, вместо защиты интересов помещиков и самодержавия, в ряде случаев встречало Пугачева и его соратников крестами и иконами, колокольным звоном, поминало Пугачева в церковных службах. Однако оно делало это, как правило, не из сочувствия к восставшим, а из опасения жестокой расправы, на которую Пугачев был очень скор.

В сношениях с Пугачевым обвинялось, например, все духовенство Сарпуля: 19 священников, 10 дьяконов, 29 дьяков и пономарей, а в Саратовской губернии привлекли по этому же поводу к ответственности 110 церковников. В свое оправдание они говорили, что «не имели к защите жизни способности» и поэтому вынуждены были выполнять приказания Пугачева и его соратников — организовывать крестные ходы, устраивать в честь Пугачева молебны, встречать его колокольным звоном. Следственная комиссия признала, что церковники действовали так только из боязни, и освободила их от наказания, подвергнув лишь церковному покаянию. Такая же картина наблюдалась в Краснослободске и Саранске. Следственная комиссия пришла к выводу, что священники этих городов «в ризы облачались и крест выносили пугачевцам навстречу поневоле». Как видно из «экстракта» Оренбургской секретной комиссии, в числе 266 человек, осужден-

ных за участие в восстании, было лишь три представителя духовенства. Казанская секретная комиссия осудила 15 церковников, а всего всеми комиссиями был привлечен к суду 101 церковник. Из них лишь 54 человека были признаны виновными. А ведь только Оренбургская и Казанская комиссии привлекли к ответственности свыше 11 тыс. человек<sup>37</sup>.

Некоторые историки писали, что на стороне Пугачева были и отдельные церковные иерархи. Они имели в виду упомянутого казанского архиепископа Вениамина Пуцек-Григоровича. Действительно, архиепископ Вениамин обвинялся в сношениях с Пугачевым. Но, как показало следствие, это обвинение не соответствовало истине: наоборот, он оставался ревностным противником Пугачева. В награду Вениамина возвели в сан митрополита и преподнесли ему белый клобук с бриллиантовым крестом.

Правительство и церковь, стремясь посеять среди восставших религиозную рознь, распространяли слухи, будто Пугачев и его соратники являются врагами православной веры. Однако эти обвинения отвергались уже самими участниками восстания. Наряду с активными действиями против церкви и враждебных восстанию священников пугачевцы проявляли веротерпимость, требовали от своих сторонников уважения к религии и церкви, даже брали под защиту служителей культа, не выступавших против трудового народа. Пугачев и его соратники учитывали приверженность народных масс к религии и пытались иногда использовать ее в интересах восстания. Так, пугачевский полковник Иван Грязнов, обещая освободить жителей Челябинска от помещичьего ига, призывал крестьян к восстанию ссылками на Евангелие. «В законе божьем сказано,— писал Грязнов в воззвании от 8 января 1774 г.,— что помещики обязаны содержать крестьян как детей, они же крестьян хуже собак почитают». «Нам кровь православная не нужна,— писал далее Грязнов,— мы такие же, как и вы точно, христианской веры»<sup>38</sup>.

Разгром восстания и арест его вождя вызвали нескрываемую радость среди церковников. Каратель граф П. И. Панин, сообщая епископу крутицкому Самуилу о захвате Пугачева, писал: «Примите... поздравление, разделите со мной всеобщую радость». 4 ноября 1774 г. Пугачева привезли в Москву и в тот же день подвергли допросу. Синод предписал епископу Самуилу назначить «искуснейшего» протопопа для исповеди Пугачева и его соратников. Выбор Самуила пал на известного обскуранта и доносчика, протоиерея московского Архангельского собора Петра Алексеева. Синодским определением Пугачев и его ближайшие сподвижники были преданы вечному проклятию. Активное участие принимал также Синод и в суде над Пугачевым. В состав суда были назначены видные представители церкви: епископ крутицкий Самуил, суздальский епископ Геннадий, архимандрит московского Новоспасского монастыря Иоанн и два



протоиерея. При вынесении 10 января 1775 г. «сентенции» церковниками были подобраны тексты из «священного писания», имевшие целью доказать, что царская власть установлена богом и что восстание против нее является преступлением и против религии. Приговор над Пугачевым был одобрен Синодом, признавшим, что Пугачев и его соратники достойны жесточайшей казни. В последнем пути на эшафот их сопровождали «ученые священники»; сама же казнь, как отмечали современники, происходила в обстановке «церковности».

Так церковь, ведя активную борьбу против участников Крестьянской войны, освятила своим авторитетом и зверскую расправу самодержавия над ее руководителями.

В XVIII в. самодержавие усиленно проводило среди народов окраин России политику национально-политического, социального и культурного угнетения. Насаждение православия, осуществляемое церковью, являлось одним из средств этой политики.

В Казанском крае насильственная христианизация началась еще во второй половине XVI в. В XVII в. принудительное крещение проводилось при колонизации Поволжья и Сибири. Правительство вместе с духовными властями стремилось привлечь на свою сторону местных феодалов, обещая им в случае крещения разные льготы. Крестьяне, переходившие в православие, также пользовались льготами. Те крестьяне, которые отказывались креститься, отдавались в крепостную зависимость. Но и принятие христианства не освобождало нерусские народы от крепостного и национального гнета. Их порабощали одинаково и русские помещики и татарские мурзы, принявшие православие. Крестьяне пытались жаловаться на притеснения, но за «челобитья» их заключали в тюрьмы, били кнутом.

В Сибири в начале XVIII в. насаждал христианство огнем и мечом митрополит Филофей Лещинский. Он сжигал капища и строил вместо них часовни, силой или задабриванием обращал вогул и остяков в православие, угрожая за отказ смертью. Несмотря на сопротивление местных народов, Филофей крестил свыше 40 тыс. человек. Но крестьяне-новокрещены уклонялись от посещения церкви и выполнения церковных обрядов, за что подвергались жестоким наказаниям. В ответ на это они нередко сжигали церкви и дома священников-миссионеров, поднимали восстания. Таково было, например, восстание башкир, начавшееся в 1704 г. и слившееся с Булавинским движением 1707—1708 гг. Восстание было жестоко подавлено. Спасая жизнь, многие башкиры в конце концов соглашались перейти в православие. За обратный же переход в мусульманство их сжигали на кострах как вероотступников.

Для расширения миссионерской деятельности в 1738 г. при свияжском Богородицком монастыре была организована Ново-

крещенская контора, которая ставила целью «умножение христианского закона» среди мусульманского населения Поволжья. Насаждая православие, контора не стеснялась в средствах. Она действовала до 1764 г., т. е. 26 лет, и за это время вызвала всеобщую ненависть. Посланные в татарские и башкирские деревни священники-миссионеры под видом «спасения неверных душ» проводили политику угнетения нерусских народов. Они заставляли креститься, писали доносы, будто татары и башкиры поносят христианскую веру, подвергали их смертельным побоям, разоряли их хозяйства и за это получали награды. Руководивший Новокрещенской конторой архимандрит Сильвестр вызвал к себе такое возмущение, что Синоду пришлось удалить его. Во главе Новокрещенской конторы был поставлен Лука Конашевич. Однако и он действовал теми же методами. Отказываясь принимать православие, татары писали в своих жалобах, что если их будут и дальше заставлять креститься, то они оставят свои дома и деревни. Тогда Луку Конашевича перевели в Белгород епископом, а на его место назначили епископа Дмитрия Сеченова. Но и на этот раз ничего не изменилось. Принуждая креститься, татар и башкир погружали в купель связанными, а непокорных держали в тюрьме под крепким караулом в кандалах и колодках. Действуя на основании указа Синода от 14 февраля 1743 г., Сеченов сжигал мусульманские кладбища и молельни, разорял крестьянские дома. Жалуясь на жестокость Сеченова, татары и башкиры писали, что пришли «в конечное разорение». С такими же жалобами обращались чуваша Ядринского и Курмышского уездов на игумена Неофита, на курмышского протопopa Куприяна и др., но безрезультатно. Синод не давал своих инквизиторов в обиду. Сеченов за один год сумел обратить в православие свыше 17 тыс. татар. Затем его перевели в Нижний Новгород, где он за четыре года заставил креститься более 30 тыс. человек. За свою инквизиторскую деятельность и за поддержку Екатерины II во время дворцового переворота 1762 г. Сеченов был щедро награжден — получил в личное владение 1000 душ крепостных, богатые денежные подарки и был поставлен во главе Синода.

Центром насильственной христианизации татар был также казанский архиерейский дом, которому в середине XVIII в. принадлежало до 400 населенных пунктов. Проповедь ислама и тем более обращение в мусульманство запрещались под страхом смерти. Нельзя было строить новые мечети, а старые разрушались. Только при епископе Луке Конашевиче за 1738—1758 гг. в Казанской губернии из 536 мечетей было разрушено 418. Детей татар и башкир, вернувшихся в ислам, отбирали у родителей и раздавали новокрещенам. На татар и чувашей миссионеры напускали воинские отряды, «обжорные команды», которые разоряли их постояями, чинили обиды и побои. Крестив-

шимся крестьянам нерусской национальности предоставлялись некоторые льготы: они освобождались от холопства, ими не могли более распоряжаться неправославные помещики, их освобождали на три года от уплаты податей. Но эти подати перекладывались на плечи некрещеных крестьян, что делало их положение еще более тягостным. Крестьян-новокрещен поселяли в одном месте, а некрещеных татар выселяли, разоряя их хозяйства. На землях некрещеных татар организовались новые монастыри — Спасо-Юнгинский, Седмиозерский, Раифский и др.

Крестьяне-мусульмане нередко расправлялись с ненавистными им миссионерами. Так, в Царевококшайском уезде крестьяне деревни Кошки обнесли соломой избу, где находился поп Георгий Давыдов, и подожгли ее. Попа-миссионера спас подоспевший воинский отряд. В Вятской провинции крестьяне избивали иеромонаха Вениамина Григоровича; его с трудом вырвала из рук крестьян конвойная команда.

Царские чиновники, стремясь пресечь массовое бегство и возмущения крестьян нерусской национальности, в некоторых случаях даже пытались обуздать духовные власти, руководившие христианизацией. Так, в 1751 г. оренбургский губернатор просил Сенат запретить священникам крестить башкир силой. Он писал, что деятельность миссионеров разоряет башкир и наносит большую вред интересам помещиков и государства. С такой же просьбой обращались и уральские заводчики, так как бегство работных людей и насильственные меры духовенства неблагоприятно отражались на заводских работах. Правительство было вынуждено прислушаться к этим жалобам. В Казанскую губернию послали подполковника Свечина с поручением проверить на месте причины разорения татар. В своем «экстракте» о разорении крестьян, «восприявших закон греческий не по желанию, а по принуждению», Свечин докладывал, что священники-миссионеры ездили будто бы учить новокрещен закону божьему, а на самом деле вымогали у них деньги, требовали продукты и пушнину. Чтобы заставить татар креститься, миссионеры «без всякого милосердия» избивали их плетьюми, заковывали в кандалы, отправляли на тяжелые монастырские работы, рубили в крестьянских домах окна и двери, ломали печи.

Доклад Свечина дал яркую картину ужасающего произвола и притеснений крестьян со стороны духовенства. Грубо русификаторская политика и христианизация населения создавали почву для народных волнений. Правительству пришлось в апреле 1764 г. закрыть Новокрещенскую контору и перейти к более тонким методам христианизации. С башкир и татар сложили недоимки, родителям вернули насильственно отобранных детей, попам-миссионерам предложили применять более мягкие меры «увещевания». Однако закрытие Новокрещенской конторы не приостановило насильственного обращения крестьян нерус-

ской национальности в христианство и их беззастенчивый грабеж. Синодальный указ 1765 г. вынужден был отметить, что миссионеры-священники продолжают ездить по новокрещенским жителям и забирать деньги, скот, овчины, холсты и всякую живность. Новокрещены, отмечал далее указ, не имея никакой защиты, отдают миссионерам все, что те требуют, и приходят в «совершенное разорение»<sup>39</sup>. За время существования Новокрещенской конторы было обращено в христианство 409 864 человека — цифра по тому времени огромная<sup>40</sup>.

Такими же злодеяниями отметили свой миссионерский путь и другие «просветители»: Стефан Пермский, Трифон Вятский, Гурий Казанский, Софроний Иркутский и др. Церковь, однако, причислила всех их к лику «святых» и заставила чтить как «угодников божьих».

Татары, башкиры, чуваша и другие нерусские народы ненавидели духовенство за насильственную христианизацию, за поборы, за ту помощь, которую оно оказывало правительству в деле национального угнетения. Эта ненависть с особой силой проявилась во время Крестьянской войны 1773—1775 гг. под предводительством Емельяна Пугачева.

\* \* \* \* \*

Большую \* роль в борьбе православной церкви за господствующее положение в XVIII в. играло преследование старообрядчества. На церковном соборе 1667 г. сторонники старой веры были признаны еретиками и раскольниками. Тем самым они попадали под действие статей «Уложения» 1649 г., по которым за преступления против веры и церкви полагалась смертная казнь. Тем не менее некоторое время правительство ограничивалось сравнительно умеренным наказанием — ссылкой с конфискацией имущества. Лишь после того как старообрядческое движение приобрело большой размах, а политические симпатии его участников стали более определенными, власти перешли к жестоким репрессиям. С 1676 г. начали появляться указы о розыске раскольников и сжигании их в срубах, о наказании их кнутом и ссылкой в монастыри. Однако уже в 1716 г. был издан указ<sup>41</sup>, по которому все старообрядцы облагались двойным подушным окладом и именовались «записными раскольниками».

«Духовный регламент» Петра I показывает, что правительству и церкви было далеко не безразлично, чему и как веруют подданные Российского государства, привержены ли они официально православию или упорно от него отказываются. Раскольники — эти «лютые неприятели, и государству и государю

---

\* Текст до конца главы написан В. Ф. Миловиновым.

зломыслящие» — подлежат, согласно Регламенту, всяческой дискриминации: их запрещается назначать на должности — не только духовные, но и гражданские. Тяжкими наказаниями «на теле» угрожает Регламент и «духовному чину» и «мирским господам» за сокрытие тайных раскольников как за дело «безбожием смердящее». Что забота о выявлении тайных ревнителей «старой веры» диктовалась, помимо иных, еще и чисто меркантильными соображениями, видно из предписания Регламента «все имение» их отписывать «на государя». Но все же на первом плане стояли не эти соображения. Борьбу против «раскольников» и их выявление Регламент связывает с неукоснительной обязанностью мирян доказывать свою принадлежность к официальной вере. Предлагая приходским священникам «прилежно наблюдать» и доносить епископам о тех, кто не причащался год, два, либо «никогда же», Регламент определяет считать таковых раскольниками, если они, несмотря на «угрожение», «не похотят» на исповеди «клястися и проклинать имянно вся раскольниковские согласия». Для упорядочения сбора двойного оклада и розыска укрывавшихся от его уплаты, а также для полицейского надзора за старообрядцами в 1725 г. была создана специальная Раскольничья контора.

В первый период истории старообрядчества сторонники «старой веры» питали надежды тем или иным способом добиться победы над ненавистным им «никонианством». Однако очень скоро они смогли убедиться, что ни челобитные, ни участие в заговорах или открытых восстаниях не приносили успеха. Более того, старообрядчество стало подвергаться массовым репрессиям со стороны царского правительства.

Отчаявшись изменить ход борьбы в свою пользу, старообрядчество облекало свой протест в религиозную форму. Оно проклидало дворянское государство как «царство антихриста». Однако, поскольку гибель антихриста ожидалась от руки бога, старообрядцы надеялись на небесное спасение и уходили от борьбы.

В начале XVIII в. антихристорологические идеи нашли новую питательную почву в реформах и образе деятельности Петра I. Ревизии и подушная подать, кровавые стрелецкие казни, перенимание иноземных обычаев и одежды и многое другое — все это наводило фанатично настроенных старообрядцев на мысль о воцарении антихриста на русском престоле.

Характерной чертой старообрядчества становится в этот период резкое противопоставление «истинно верующих христиан» (т. е. старообрядцев) «миру», в котором восторжествовал антихрист. «Истинно верующим» строго предписывалось воздерживаться от какого бы то ни было общения с «мирскими». В старообрядчестве усиливается проповедь ухода от «мира» путем либо добровольной смерти, самосожжения, либо бегства от «слуг антихристовых».

Самосожжение, получившее распространение преимущественно среди крестьян Севера и Сибири, носило характер очистительного религиозного акта. Его проповедники утверждали, что мало уйти от антихриста в «пустынь»: нужно еще избавиться от его скверны и искупить временное общение с ним посредством очищения огнем. По приблизительным подсчетам, к началу XVIII в. сгорело 8834 сторонника «старой веры», причем почти все «гари» происходили добровольно. С 1700 по 1760 г. в результате самосожжения погибло еще 1332 фанатика-старообрядца, и лишь позднее число жертв этой изуверской формы протеста сократилось. За все время существования старообрядчества, по мнению некоторых авторов, сгорело около 20 тыс. его сторонников. Естественно, что на такой путь крайнего фанатизма могла встать лишь сравнительно небольшая часть старообрядцев. Основная же их масса, спасаясь от преследования царских властей, предпочла бегство в «пустыни» — на Урал и другие незаселенные, труднодоступные окраины России.

Еще в конце XVII в. появились старообрядческие центры: Поморье, Керженец, Стародубье, Ветка и Дон. Обосновавшиеся в новых местах, укрытые от правительственного ока, старообрядцы, главным образом посадские люди и крестьяне, имели возможность и время для того, чтобы осмыслить важнейшие для них вопросы об отношении к государству и господствующей церкви.

Неоднородность социального состава старообрядчества не могла не отразиться на его идеологии, которая с самого начала не отличалась единством. Это повело к распадению старообрядцев на множество течений, толков и согласий. Немалую роль здесь сыграло отсутствие единой церковной организации с ее обязательной для всех догматикой. В старообрядчестве огромное значение имел авторитет отдельных наставников и проповедников. Вот почему толк или согласие получали свое название по имени его основателя или руководителя. В самом начале XVIII в. старообрядчество разделилось на два направления: поповщину (имевшую священников) и беспоповщину.

Беспоповцы считали, что небесное спасение можно получить без посредничества священников и что поэтому церковная иерархия не нужна. Главный довод беспоповцев заключался в том, что все «истинное священство» было истреблено антихристом, а попы нового ставления «не священи суть», ибо после патриарха Никона церковь отступила от настоящей веры. Управление общиной и богослужebная практика осуществлялись у беспоповцев выборными наставниками и начетчиками.

Для ранней беспоповщины характерно, что своих последователей она находила преимущественно среди крестьянства севера и северо-востока страны, главным образом черносозного. Все основные толки сформировались в краях, расположенных

на север от Москвы, и лишь позднее, со второй половины XVIII в., беспоповщина стала постепенно продвигаться к югу. Беспоповщина не представляла единого религиозного образования, а распадалась на толки — поморский, федосеевский, филипповский, нетовский и страннический. Отношение беспоповцев к православию и поповщине, как правило, отличалось религиозной нетерпимостью. Известную отчужденность проявляли по отношению друг к другу даже близкие по вероучению беспоповские толки и согласия.

В первой половине XVIII в. наибольшим влиянием в беспоповщине пользовалась поморщина, предприимчивые крестьянские общины, возникшие среди дремучих повенецких лесов, по реке Выгу. Общины эти вскоре превратились в крупные торгово-промышленные поселения, занятые торговлей лесом и рыбными промыслами. По своей идеологии это было умеренное направление, умевшее ладить с местными властями и откупаться от них деньгами.

В целом для беспоповщины первая половина XVIII в. была временем религиозных поисков и формирования вероучения, острых религиозных споров и разногласий, за которыми нередко скрывались конфликты политического или социального характера среди различных групп беспоповцев. Беспоповщина в этот период численно уступала поповщине. Что же касается последней, то первоначально она именовалась беглопоповщиной, потому что ее последователи принимали священников, перебежавших к ним от официальной церкви.

С формальной стороны поповщина представляла старообрядчество в подлинном смысле этого слова, т. е. руководствовалась старыми церковными книгами, бывшими в употреблении до реформы Никона. Это направление так и не смогло выработать сколько-нибудь оригинального вероучения, отличного от православия.

Основные центры поповщины, которая привлекала к себе недовольное посадское население и крепостное барщинное крестьянство, находились в Нижегородской губернии, на Дону, в Черниговщине, Стародубье и на Ветке.

В Нижегородском крае поповщина появилась с самого начала раскола. Старообрядцы селились преимущественно по рекам Керженец и Бельбаш, в дремучих лесах, где были разбросаны их скиты и починки. В начале XVIII в. там насчитывались десятки тысяч старообрядцев. Церковные власти, не ограничиваясь миссионерскими мерами, нередко посылали воинские отряды для разорения старообрядческих скитов. Особенно прославился подобной деятельностью епископ нижегородский Питирим, сам выходец из старообрядцев.

Очень рано (в 70-х годах XVII в.) проникло старообрядчество и на вольный Дон, где его центром стала Широкая пустынь.

Когда на Дону вспыхнуло антифеодальное крестьянско-казацкое восстание под руководством К. Ф. Булавина (1707—1708 гг.), многие сторонники «старой веры» примкнули к нему. После трагической гибели Булавина и поражения восставших 2 тыс. донских казаков во главе с атаманом И. Некрасовым бежали на Кубань к ногайским татарам, а затем перешли в Турцию и обосновались в Анатолии. Впоследствии часть их переселили на Балканский полуостров в район Добруджи. В подавляющем большинстве некрасовцы (или липоване) были старообрядцами-поповцами.

Старообрядческая община на Черниговщине была основана в конце 60-х — начале 70-х годов XVII в. На первых порах немногочисленная, она стала быстро расти после подавления стрельечных движений и особенно в период преобразований Петра I. Именно в это время возникло и большинство слобод Стародубья. Тогда же часть старообрядцев переселилась из Черниговщины за польский рубеж и основала общину на острове Ветка, образованном рукавом реки Сож. Ветка сделалась главным очагом беглопоповщины. На ней возникло 14 слобод с населением более 30 тыс. человек. В 1735 г. царские войска осуществили так называемую первую «выгонку» Ветки. Ветковцы — в большинстве беглые крестьяне — были возвращены в Россию и разосланы по прежним местам жительства. Однако вскоре Ветка поднялась вновь. Только в результате второй «выгонки» в 1764 г. Ветка была окончательно разорена.

Значительные перемены произошли в старообрядчестве во второй половине XVIII в., в условиях начавшегося формирования в России капиталистического уклада, роста промышленности и класса купцов. В 60-х годах указами Петра III и Екатерины II старообрядцам предоставлялась некоторая свобода исповедания, было запрещено в официальных бумагах именовать их раскольниками, отменен двойной оклад, в 1763 г. была закрыта Раскольничья контора; старообрядцам, проживавшим за границей, разрешалось вернуться в Россию и выбрать место поселения по собственному желанию. История старообрядчества с этого времени тесно переплетается с процессом развития капитализма в России. Отдельные старообрядческие руководители становятся крупными купцами и предпринимателями и оседают в Москве, куда постепенно перемещаются центры старообрядчества.

Резкий скачок численности старообрядцев произошел во время страшного «морозного поветрия» 1771 г. Руководители старообрядчества получили разрешение на устройство карантинных и кладбищ и, используя в интересах своих общин обострение религиозных настроений, связанное с народным бедствием, стали усиленно переkreщивать в «старую веру» обращавшихся к ним за лечением и помощью жителей Москвы, причем выморочное



имущество забирали в общинную казну. Именно в этот трудный для Москвы год был заложен фундамент экономического процветания двух главных старообрядческих общин: московских федосеевцев<sup>42</sup>, занявших прочные позиции на Преображенском кладбище, и московских беглопоповцев, обосновавшихся на Рогожском кладбище.

В Преображенской общине находили приют и укрытие многие беглецы из числа крепостных, главным образом женщины. Ее настоятели последовательно применяли выкуп из крепостной неволи переходивших в федосеевщину людей. Тем самым старообрядцы — владельцы мануфактур обеспечивали себя почти даровыми рабочими руками; кроме того, росла численность общины и укреплялось ее экономическое положение. Основная масса членов общины жила при мануфактурах и мастерских. Среди московских старообрядцев — сельских выходцев — происходила усиленная дифференциация: на одном полюсе концентрировались рабочий люд и мелкие ремесленники, на другом — собственники мануфактур.

Особенностью федосеевцев являлось безбрачие, которое, однако, строго не соблюдалось. К концу XVIII в. зажиточные члены федосеевской общины успели обзавестись семьями и нуждались в юридическом закреплении своего положения. В связи с этим в федосеевщине возникло течение так называемых «новоженов», признавших возможность вступления в брак с благословения наставников. Федосеевские организации в других городах (в том числе в Петербурге) и в сельских местностях признавали руководящую роль московской Преображенской общины.

Сторонники старообрядчества — главным образом яицкие казаки — принимали участие в Крестьянской войне 1773—1775 гг. Однако не следует преувеличивать роль и влияние старообрядческих элементов в пугачевском движении. Путь открытой классовой борьбы противоречил доктрине старообрядчества, для которого был характерен прежде всего обличенный в религиозную форму пассивный протест. Одним из проявлений такого протеста было бегство крепостных крестьян от помещиков. На этой почве в старообрядчестве возникло новое направление — страннический или бегунский толк, религиозное оправдание стремления крестьян уйти от крепостнического гнета и рекрутчины.

В 60-е годы XVIII в. выходцы с Ветки основали на берегах Иргиза в Саратовской губернии три скита, преобразованных в мужские монастыри. Позднее там были основаны и два женских монастыря. На Иргизе проходили «исправу» бежавшие из православия попы. Но строить свою церковь только путем использования беглых попов старообрядцы долго не могли. Перед ними возник вопрос о поисках епископов для поставления священ-

ников, что было необходимо для создания независимой церкви. В связи с этим богатая верхушка беглопоповцев пошла на компромисс с самодержавием, не отказываясь, однако, от старых церковных обрядов.

В конце XVIII в. в смежных уездах Московской, Рязанской и Владимирской губерний возник промышленный центр, получивший название Гуслицы. Ключевые позиции в Гуслицах заняли беглопоповские владельцы хлопчатобумажных мануфактур, предоставлявшие некоторые преимущества рабочим-старообрядцам и всячески поощрявшие переход в старообрядчество. Они держали своих рабочих не только в экономической, но и в духовной зависимости. Вскоре Гуслицы стали одним из наиболее крупных старообрядческих центров.

Таким образом, уже в XVIII в. в старообрядчестве резко обозначилась социальная дифференциация. Старообрядческие буржуазные элементы стали тяготеть к более умеренным толкам, проявлять тенденции к компромиссу. Но для большинства рядовых старообрядцев «старая вера» все еще служила исходным пунктом их стремлений улучшить свое тяжелое положение в условиях царизма.

**ЦЕРКОВЬ НА СЛУЖБЕ САМОДЕРЖАВИЯ  
И КРЕПОСТНИЧЕСТВА  
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.**

---

В XIX в. определилась полная зависимость православной церкви от самодержавного государства, которое ее охраняло, содержало и опекало. Хотя церковная политика царизма временами довольно болезненно задевала престиж отдельных высших сановников и служителей русской церкви, но в целом она была направлена к выгоде духовенства. Церковь и государство в дореформенной крепостной России выступали рука об руку в общем для них деле эксплуатации и угнетения народа.

Одним из важных документов в истории самодержавия был закон (от 5 апреля 1797 г.) о престолонаследии, ставивший целью укрепление правящей династии. В законе этом российский император именовался главой православной церкви. Эта формула подтверждалась в Основных Законах Российской империи, вошедших в первый том Свода законов, изданный в начале 30-х годов XIX в. Статья 42-я Основных Законов гласила: «Император, яко христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов веры и блюститель правоверия и всякого в церкви святой благочиния...» Православная русская церковь объявлялась «господствующей и первенствующей». Первая статья Основных Законов прямо утверждала самодержавие именем бога: «Император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный. Повиноваться верховной его власти не токмо за страх, но и за совесть сам бог повелевает».

В народное сознание внедрялась мысль о том, что поскольку власть царя установлена богом, то и повиновение такой власти угодно богу. Вот почему распоряжения и действия этой власти преподносились народу устами служителей церкви: было установлено, что все высочайшие указы и манифесты, предназначенные для объявления «всенародно», должны читаться в церквях «после божественной службы». Закон не допускал выхода из церкви. «Уложение о наказаниях» предусматривало тяжелую кару за религиозную пропаганду, негодную православной цер-

кви и самодержавному государству, за «совращение» в иную веру. Царское законодательство первой половины XIX в. всесторонне разработало «теорию» и практику преследования так называемых «религиозных преступлений», т. е. целиком взяло на себя охрану интересов православной церкви.

Царизм всеми средствами укреплял православную церковь. Православные иерархи со своей стороны усердно трудились над освящением и оправданием самодержавия, внушали народу идею святости и незыблемости существовавшего общественно-политического строя как опекаемого богом. Митрополит новгородский и петербургский Никанор в проповеди, сказанной 22 января 1832 г., так обосновывал эту идею: «Кто имеет страх божий, тот чтит и царя, и напротив: кто чтит царя, тот должен иметь страх божий. Нужно ли доказывать вам, царелюбивые россияне, важность и необходимость заповеди — чтить царя?.. Но вы знаете, что избирает его сам бог, который и помазует его на царство и превозносит... Он представляет образ царя небесного на земле... Назначает ли подати и налоги? Мы должны платить без роптания... Требуется ли от нас наших детей для защиты отечества? В сем случае мы должны жертвовать не только жизнью своих сынов, но и собственную свою, только бы спасти престол и царство...»<sup>1</sup>

Однако не все православные иерархи были столь прямолинейны и откровенны. Более тонко плел свои сети один из наиболее известных церковных деятелей XIX в. — московский митрополит Филарет (Дроздов). Его проповеди нередко обращались и к эксплуататорам и к эксплуатируемым, содержали призывы к примирению, но по существу всегда отличались крайней реакционностью. В слове, произнесенном 15 сентября 1821 г., Филарет прозрачно обличал оппозиционные и либеральные взгляды, получившие в это время заметное распространение, и всячески оберегал неприкосновенность царствующих особ. Позже он с церковного амвона прославлял Николая I за подавление декабристов в России и национально-освободительных движений в Европе. Не случайно царь щедро наградил как его, так и некоторых других иерархов «за проявленное верноподданство» в день 14 декабря 1825 г. Столичный митрополит Серафим получил украшенную бриллиантами панагию, киевский митрополит Евгений — панагию, украшенную драгоценными камнями, а Филарет «за преданность и усердие» — бриллиантовый крест для ношения на клобуке.

Важным средством укрепления в народе «верноподданнических чувств» было православное богослужение. Духовенство возносило молитвы за царя, провозглашало с церковного амвона имена царя и членов царской семьи. Пышно праздновались церковью ежегодные «табельные» дни — коронавания, рожденья, именин царя.

Официальный историограф, дворянский историк Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России» (1811 г.) отмечал: «Не довольно дать России хороших губернаторов, — надобно дать и хороших священников; без прочего обойдемся и не будем никому завидовать в Европе». Такие губернаторы и священники, по мнению Карамзина, могли бы хорошо управлять народом и удерживать его в повиновении. Известно, что его «Записка» предназначена была наставить Александра I в нужной для крепостников консервативной политике, отвлечь царя от заигрываний с либерализмом. Необходимость содружества и сотрудничества «хороших священников» и «хороших губернаторов», заявленная Карамзиным в начале века, позже преобразилась в два главных тезиса «символа веры» наколаевской России (теории официальной народности) — православия и самодержавия.

Идеология крепостников и царизма была выражена в 30-х годах последователем политических заветов Карамзина, министром народного просвещения С. С. Уваровым в его знаменитой «троице» — «православие, самодержавие, народность», причем «народность» в его понимании практически означала смирение, покорность, некий «патриархально-крепостной дух», якобы свойственный русскому народному сознанию. Сам Уваров однажды прямо пояснил суть своего третьего догмата. Именуя крепостное право «деревом», он говорил: «Это дерево пустило далеко корень: оно осеняет и церковь и престол. Вырвать его с корнем невозможно». Все три члена «символа веры» официальной России — а не только первый из них — имели в глазах их творцов и носителей прежде всего религиозный характер. В заседании Московского цензурного комитета (1832 г.), наставляя цензоров и журналистов, Уваров говорил: «Политическая религия имеет свои догматы неприкосновенные, подобно христианской религии; у нас они — самодержавие и крепостное право; зачем их касаться, когда они, к счастью России, утверждены сильною рукою».

Доктрина официальной народности была признана в качестве единственной, допустимой и поощряемой общественно-политической идеологии. Основные положения этой доктрины впредь оставались неизменными в идеологическом арсенале самодержавия.

Что же представляло собой духовное ведомство в первой половине XIX в.? К началу века в России насчитывалось около 27 тыс. храмов. В 1825 г. церковь имела 37 епархий, в 1841 г. их было уже 50, а в 1861 г. — 58. Вновь были открыты епархии: Литовская и Белорусская (с 1839 г.), Холмско-Варшавская (с 1841 г.), Кавказская (с 1842 г.), Рижская (с 1850 г.), Самарская (с 1850 г.), Абхазская (с 1851 г.), Таврическая (с 1859 г.), Уфимская (с 1859 г.). Посредством новых епархий церковь стремилась закрепить свое положение «господствующей и первенст-

вующей». Теснейшим образом с русской церковью была связана церковь Грузинского экзархата, состоявшая из пяти епархий. Всего в России к середине века насчитывалось до 32 тыс. церквей, которые обслуживали 113 815 священнослужителей.

Помимо епархий, в системе православной русской церкви того времени имелось еще два особых управления — придворного духовенства (для обслуживания царского двора и его учреждений) и военного духовенства. Первым ведал духовник царя, вторым — обер-священники армии и флота, переименованные впоследствии в протопресвитеров.

В XIX в. значительно увеличилось число монастырей и монашествующих. Если в XVIII в. в связи с секуляризацией количество монастырей и монахов уменьшилось, то в дореформенной России XIX в. наблюдалось обратное. В 1808 г. в России насчитывалось 447 монастырей (353 мужских и 94 женских) и около 5 тыс. монахов и монахинь, а в 1850 г. было уже 587 монастырей (464 мужских и 123 женских) и в них 4978 монахов, 5019 послушников, 2303 монахинь, 6230 послушниц.

По официальным данным, капиталы, находившиеся в распоряжении центральных учреждений Синода, исчислялись в 1841 г. в 16 715 958 руб., а в 1861 г. — в 20 268 429 руб. Денежное хозяйство православной церкви вообще складывалось из специальных средств Синода, из сумм, отпускаемых Государственным казначейством, и местных епархиальных доходов. Сколько-нибудь достоверных сведений о специальных средствах Синода до 1865 г. у нас нет. Казна отпустила на расходы по духовному ведомству на 1841 г. 1 193 631 руб., на 1850 г. — 3 804 300 руб., на 1861 г. — 5 028 364 руб. Этот рост ассигнований церкви объясняется тем, что с 1842 г. царское правительство стало постепенно вводить штаты причтов и практиковать материальное обеспечение приходского духовенства.

Что же касается местных епархиальных доходов, то они составлялись прежде всего из кружечного, кошелекового и свечного сборов, затем из поступлений с имений, принадлежавших церквам и монастырям, и, наконец, из частных пожертвований. Эти местные епархиальные доходы, по официальным данным, достигли в 1841 г. 2 863 568 руб., в 1851 г. — 4 484 760 руб. и в 1861 г. — 7 684 030 руб. Однако о том, каковы были действительные доходы церкви, судить не легко. В 1876 г. либеральный профессор духовной академии Д. И. Ростиславов с большим трудом издал «Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей» (фамилия автора из осторожности не была указана). Хулами и обвинениями встретили эту книгу церковники; правда об их доходах и о тех приемах, с помощью которых они извлекались, само собой разумеется, пришлась им не по вкусу. Систематическая корыстная эксплуатация духовенством религиозного чувства верующих была показана в книге

Ростиславова без прикрас. Автор насчитал пять источников монастырских доходов. Он писал: «Одни из них получаются от правительства в виде так называемых угодьев, другие в виде денежного вспоможения, также от правительства, третьи состоят из пожертвований и приношений православного народа, четвертые из денег, вырученных отдачею в наймы домов, принадлежащих монастырям, наконец, пятые в виде процентов с капиталов в банковых учреждениях»<sup>2</sup>.

Монастыри обзаводились все новыми и новыми земельными владениями. Александр I дважды, в 1805 и 1810 гг., давал разрешение монастырям вновь приобретать недвижимые имения (для внешней благопристойности такие приобретения каждый раз должны были делаться с «высочайшего разрешения»). При Николае I, по правилам 1838 г., каждый монастырь наделялся лесными участками от 50 до 150 дес. По неполным данным отчетов обер-прокуроров Синода за 1836—1861 гг., только 180 монастырей получили от казны свыше 16 тыс. дес. леса и более 9 тыс. дес. пахотной и луговой земли, приносивших большие доходы. Но самые крупные прибыли монастыри получали от богомольцев — от кружечных сборов, сборов по так называемой «неугасимой псалтири» и от других приношений (на поминовение умерших и пр.). Сотни тысяч богомольцев, в массе состоявших из крестьян и ремесленников, были постоянным источником монастырских доходов. Особенно много богомольцев направлялось в Троице-Сергиеву и Киево-Печерскую лавры (в конце 50-х — начале 60-х годов в каждую лавру приходило не менее 300 тыс. богомольцев ежегодно) и наиболее известные монастыри (Соловецкий, Задонский, Юрьев, Валаамский и др.). Немаловажными доходами для монастырей являлись и разные приношения натурой: холст от крестьянок, хлеб — от помещиков, рыба, икра, мед — от купцов.

Огромные деньги монастырям приносили открываемые в них мощи «святых», частые крестные ходы, переносы «чудотворных» икон из одной местности в другую. Между отдельными монастырями и между монастырским и приходским духовенством часто возникали споры и разногласия при дележе доходов. В такие споры властно вступались епархиальные иерархи, старавшиеся регулировать распределение доходов между церковниками.

В монастырях и церквях торговали разными «святынями», изделиями монашеской братии (кстати сказать, порой это были изделия крестьян-кустарей, которые монахи заказывали и покупали, а потом выгодно сбывали заходящим богомольцам под видом собственной продукции), наживались на молебнах, требах и т. д. Храмовая торговля имела такой назойливый характер, что вызвала возмущение даже со стороны посетителей монастырей. Поэт князь И. М. Долгорукий, человек религиозный, ярко

описал как очевидец приемы такой торговли в храмах Киево-Печерской лавры и Киево-Михайловского монастыря.

В Киево-Михайловском монастыре хранились мощи «святой великомученицы» Варвары. В 1810 г. Долгорукому представилось такое зрелище у этих мощей: «Рука ее обогащена алмазами: на каждом пальце несколько перстней; в ногах тарелка с кольцами; после умиленных вздохов и молитвословий, их выбирают в самом гробе, как в ящике: монахи торгуются и просят подороже, а богомольцы, не теряя голов, хотят достать их подешевле: шум да крик. Какая неблагопристойность!»<sup>3</sup>. По словам того же паломника, в Киево-Печерской лавре «на паперти старички-монахи продают крестики и образа; народ около них шевелится: тот передает и требует сдачи, другой переплатил; монахи ловят за платые; часто шум, брань, я чаю, и драка: какое бесчинство!»<sup>4</sup>.

Икону успения богородицы в соборной Успенской церкви Киево-Печерской лавры монахи подвесили на шнурах перед иконостасом. За особую плату икону опускали, чтобы богомольцы могли приложиться к ней. Долгорукий в том же 1810 г. записал свой разговор с одним лаврским монахом: «Мне случилось спросить одну духовную особу: с чего завели это в Киеве? Умный монах отвечал мне: все то, что удалено от соприкосновения человеческого, кажется ему священнее тех вещей, кои он всегда удобно осязает может; особливо же сошествие образа сверху вниз поражает сильно воображение простолоудинов. Согласился я на эту причину, но проворчал ему тихонько и свою: если бы образ лежал на налое, всякая бедная старушка, сирота или недужный могли бы дотащиться до него и поцеловать икону; но когда ее надобно спустить, то наперед следует попросить о том монаха и за труд его потом дать денег, не так ли, святой отец? Преподобный замолчал»<sup>5</sup>. Сцены, описанные Долгоруким в киевских монастырях и церквях, были типичны для быта православной церкви в России.

К середине XIX в. возросли доходы приходского клира. Вдвое была увеличена такса за требы (крещение, брак, погребение и др.).

С 1842 г. казна стала выдавать жалованье белому духовенству в ряде западных епархий. Со следующего года такое нововведение начало распространяться и на некоторые другие епархии в целях регламентирования быта сельских священников.

\* \* \* \* \*

Царизм, выражая интересы крепостников, представлял самый сильный оплот феодализма и реакции в тогдашней Европе. Общая реакционная направленность политики царизма определяла и суть его церковной политики. Для XVIII в. были харак-



терны известные ограничительные мероприятия в отношении церкви, крутые меры по секуляризации ее владений. В XIX в. на первый план выдвинулись заботы по укреплению авторитета церкви, ее хозяйства, ее порядков, в том числе заботы о материальном и правовом положении православного духовенства, об усилении влияния православной идеологии.

Вскоре после Великой французской буржуазной революции реакция и церковь подняли голову. Реакционно-религиозные искания и течения стали играть в России, как и во всей Европе, заметную роль в общественной жизни. Это было время натиска религии, проявления активизации религиозных и религиозно-мистических организаций.

Хорошо описал этот взрыв религиозно-мистического и патристически-монархического настроения в русском дворянстве в самом начале XIX в. С. С. Уваров, в те годы еще не ставший махровым реакционером: «Это такой хаос воплей, страстей, ожесточенных раздоров, увлечения партий, что невозможно долго выдержать этого зрелища. У всех на языке слова: религия в опасности, нарушение нравственности, приверженец иноземных идей, иллюминат, философ, франкмасон, фанатик и т. д. Словом, это совершенное безумие»<sup>6</sup>. Но в «безумии» проявлялась более дальновидным крепостникам средствами, весьма важными и нужными для укрепления своих постепенно подтачиваемых и ослабевавших позиций. Этим и определялась религиозно-церковная политика самодержавия в первой половине XIX в., направленная на то, чтобы найти и поддержать такие религиозные воззрения, которые могли с наибольшим эффектом способствовать повиновению широчайших масс подданных, в том числе и дворян, и сделать из них преданных слуг российского самодержца. Сюда относятся меры по усилению власти синодальных обер-прокуроров, по распространению «священного писания» и религиозно-мистической литературы.

Общеизвестен повышенный интерес Александра I к мистицизму, католицизму, протестантизму, даже к разным проявлениям сектантства. В первые годы царствования, когда он менее прочно чувствовал себя на троне, все это казалось ему своего рода вспомогательным средством, пригодным для отвлечения европеизированных кругов дворянства от вольномыслия. Ведь именно в период наполеоновской Франции вольномыслие этого влиятельного общественного слоя было особо опасным для нового царя: дворцовые перевороты, столь нередкие в русской истории XVIII в., были делом верхушки дворянства, и сам Александр I, можно сказать, участвовал в одном из таких переворотов (11 марта 1801 г.), давшем ему царский престол. Но вольномыслие политическое и религиозное всегда шли рука об руку. Иезуиты-католики, английские миссионеры из «Британского библейского

общества» и масоны с их религиозно-философскими исканиями могли быть полезны для преодоления вольнодумства среди дворян. Однако опасения некоторых церковных деятелей по поводу интереса царя ко всем таким «инославным» воздействиям, как показало время, были несостоятельны: в православии и православной русской церкви Александр I всегда видел главную опору.

Прямыми проводниками царской политики в отношении религии и церкви были обер-прокуроры Синода. И именно при Александре I, причем в самом начале его царствования, в связи с учреждением министерств в 1802 г. была проведена важнейшая мера по усилению царского контроля над православной церковью: с этого времени Синод лишился права прямых сношений с высшими государственными учреждениями, а мог обращаться к ним только через обер-прокуроров. С 1803 г. обер-прокурор стал подчиняться непосредственно царю. Личные доклады членов Синода царю были прекращены.

Большое место в религиозно-церковной политике царизма занимали также министры народного просвещения. Обер-прокурор князь А. Н. Голицын затем в течение 10 лет выступал то в качестве министра народного просвещения, то в роли управляющего этого министерством. Голицын был опорой царизма в церковных делах при Александре I, подобно тому как генерал-адъютант Н. А. Протасов играл такую же роль в николаевское время. И тот и другой (впрочем, как и другие обер-прокуроры Синода) были людьми светскими, не имевшими ничего общего с богословием. Обер-прокурорам послушно подчинялись православные иерархи, присутствовавшие в Синоде.

Верховная инстанция по руководству православной церковью состояла из обер-прокурора Синода, синодального «присутствия» (обычно из семи иерархов), синодальных учреждений (канцелярий, хозяйственного управления, духовно-учебного управления и др.). В государственной машине Российской империи это было близкое подобие министерства. Наиболее видными членами «присутствия» Синода в александровское время были: петербургские митрополиты Амвросий (Подобедов), Михаил (Десницкий) и Серафим (Глаголевский), известный своей церковной ученостью епископ Евгений (Болховитинов) и, наконец, восходящее «светило» православной церкви XIX в. Филарет (Дроздов, 1782—1867 гг.).

В начале XIX в. Синоду пришлось потратить много сил, чтобы парализовать католические симпатии царя.

Революционные перевороты в Западной Европе в конце XVIII в. рассматривались российскими правящими кругами, так же как и западноевропейскими реакционерами и воинствующими католическими церковниками, прежде всего как следствие успехов неверия, роста и распространения идей просвеще-

ния и вольномыслия, завоеваний естественных наук. Влиятельные при русском дворе французские роялисты-эмигранты всячески содействовали укреплению таких взглядов. Особенно сильное влияние в этом направлении оказывал реакционный французский публицист граф Жозеф де Местр, много лет проживший в России в качестве сардинского посланника.

Большой знаток иезуитов и истории их в России писатель-славянофил Ю. Ф. Самарин весьма ясно выразил внутреннюю подоплеку интереса российского самодержавия к услугам иезуитов. Самарин писал: «В последних годах XVIII в. и в первой четверти XIX в. боязнь ада и забота о спасении душ уступили место боязни революции и заботе об охранении безопасности царствующих династий. Иезуиты прежде всех смекнули в чем дело и преобразились еще раз.— „Вы боитесь революции, и не без основания; она вас непременно затопит, если вы не противопоставите ей надежного оплота. Этот оплот — мы. Никто чище нас не охощивает народов. Мы знаем, чего вы хотите; вам нужны смиренные и сносливые подданные; таких мы вам и поставим; верьте нам только воспитание юношества и спите спокойно“... Иезуиты — заклятые враги революции и неподкупные стражи престолов, эта тема нередко мелькала в указах императора Павла и в официальной переписке государственных людей времен Александра I»<sup>7</sup>.

В итоге в это время католикам вообще и иезуитам в частности была предоставлена весьма большая свобода действий в России. Рыцари Мальтийского ордена, гроссмейстером которого стал Павел I, открытые и тайные иезуиты чувствовали себя в России куда лучше, чем дома,— по крайней мере до 1820 г.

Павел I всерьез задумывался даже над полным слиянием католицизма и православия. Иезуитский генерал Грубер представил царю записку о соединении церквей. По этому поводу запросили «синодальных персон». Тогдашний глава Синода, петербургский митрополит Амвросий, в особой записке о власти римской курии, составленной епископом Евгением, отверг предложение иезуита. Тогда Павел I обратился к иным благоприятствующим иезуитам планам. Он добился от нового римского папы Пия VII особой буллы, которая восстанавливала в России орден иезуитов. Александр I, отменивший, как известно, множество распоряжений своего отца, не отказался от его прокатолической и проиезуитской политики, но для соблюдения внешнего благоприличия на словах обязал иезуитов воздержаться от пропаганды католицизма.

С этого времени главным и едва ли не единственным центром иезуитского ордена стала царская Россия. Вновь избранные генералы этого ордена — австрийский патер Гавриил Грубер, затем поляк Фаддей (Тадеуш) Бржозовский — предприняли, при полном согласии Александра I и А. Н. Голицына, новые начина-

ния на пользу католицизма. Иезуитские миссии были учреждены в Москве, Риге, в Сибири, в Среднем Поволжье, в Астрахани, на юго-западной Украине, где главным оплотом иезуитов оказалась Одесса. Школы и миссии иезуитов появились в Киеве, Каменец-Подольске, Симферополе, Моздоке. Полоцкая иезуитская коллегия, главное средоточие иезуитско-католической пропаганды в Белоруссии, была возведена царским указом от 12 января 1812 г. в ранг академии. Ей предоставили права и преимущества, которыми пользовались в России немногочисленные тогда университеты, она ведала всеми низшими иезуитскими училищами. Только в вопросах воспитания эта академия значилась под смотрением министра просвещения; во всем остальном ею распоряжался генерал иезуитского ордена.

Посредством усилий главным образом иезуитов католицизм добился заметных успехов в России. Католическая пропаганда, мастерами которой слыли иезуиты, привлекла кое-кого из представителей высокопоставленного дворянства. Ради отвращения от «соблазнов» католицизма Филарет (Дроздов) — тогда ректор Петербургской духовной академии — написал особые «Разговоры между испытующим и уверенным в православии восточной грекороссийской церкви».

Однако достижения католицизма, особенно же иезуитов, были сильно подорваны политическими событиями во время Отечественной войны 1812 г., когда в западных губерниях, временно занятых армией Наполеона, католическое духовенство сотрудничало с наполеоновской администрацией. Уже после войны, в 1815 г., иезуитов выслали из Петербурга и им запрещалось жить в обеих столицах. Спустя пять лет по указу от 13 марта 1820 г. иезуиты вообще были выдворены из России, а их имущество конфисковано. Тогда же была упразднена Полоцкая академия.

Укрепление реакции как в международных отношениях, так и во внутренней политике выразилось в создании «Российского библейского общества», в покровительстве всяким мистикам, провидцам-проорокам, в которых правящие круги видели спасение от «революционной заразы». Если в первые годы царствования Александр I носился с мыслями о либеральных реформах, то уже накануне Отечественной войны, а особенно после военных событий 1812—1815 гг. он стал все более откровенно и круто выступать в роли вдохновителя реакционной политики. Царь самым деятельным образом участвовал в подготовке Священного союза 1815 г. — главной международной военно-дипломатической и идеологической силы общеевропейской реакции, восторжествовавшей после разгрома империи Наполеона I. Христианская религиозная идеология скрепляла этот реакционный «союз королей против народов». Ближайшими сотрудниками царя в эти годы были два реакционера — А. Н. Голицын и

А. А. Аракчеев. Они заметно разнились друг от друга в своих религиозно-церковных вкусах: первый тяготел к мистицизму, к идее «внутренней церкви», второй — «военная косточка» — был прямолинейным и тупым приверженцем официальной православной церкви. Среди ее представителей Аракчееву особенно импонировал изувер и фанатик, архимандрит новгородского Юрьевского монастыря Фотий (Спасский).

Под покровительством царя в России начало действовать «Британское библейское общество», предпосылками успехов которого были многообразные экономические и политические связи с Англией. Английские миссионеры завели колонию в Каррасе (близ Пятигорска), приобрели последователей на западных границах России — в Финляндии и Эстляндии. Наиболее рьяным приверженцем «Британского библейского общества» был все тот же А. Н. Голицын. По его проекту в декабре 1812 г. была разрешена организация «Библейского общества» в Петербурге, развернувшего кипучую религиозно-пропагандистскую издательскую деятельность. В члены общества немедленно вступили сам царь, члены царствующей фамилии, множество придворных лиц. Александр I сделал единовременный взнос в сумму 25 тыс. руб. и обязался ежегодным членским взносом в 10 тыс. руб. Президентом общества стал А. Н. Голицын. В общество вступили митрополит новгородский и петербургский Амвросий, архиепископ минский и литовский, впоследствии митрополит петербургский Серафим, архимандрит Филарет (Дроздов), царский духовник протопресвитер П. В. Криницкий. Вместе с ними заседали и духовные особы других вероисповеданий: католический священник Сестренцевич-Богуш, англиканский пастор Питт, пастор «Сарептского евангелического братского общества» Шейерль, голландский пастор Янсен, члены и агенты «Британского библейского общества» Патерсон и Пинкертон.

При таком составе и прямом участии царя «Российское библейское общество» быстро росло. Его отделения возникали во многих местах России. В губерниях во главе отделений становились губернаторы, архиереи, предводители дворянства, прокуроры и т. д. От них приглашения к участию в делах общества шли к уездным городничим и протоиереям, а от этих через помещиков, исправников и благочинных — в волости и приходы.

«Библейское общество» вскоре обзавелось огромным капиталом. Переводы Библии на языки народов многонациональной России следовали один за другим, издавались и распространялись огромными тиражами. К 1825 г. общий тираж только таких изданий общества, более чем на 40 языках и наречиях, доходил до 876 тыс. экземпляров. Но, помимо переводов Библии, общество и отдельные его особо активные и богатые члены издавали множество разных религиозно-нравственных и верноподданниче-

ских книг и брошюр для народного чтения. Одна лишь богомольная писательница и филантропка княжна С. С. Мещерская выпустила 90 брошюр под крикливыми названиями: «Бодრствующий христианин», «Воин царя земного во всеоружии царя небесного», «Три разговора священника со своими прихожанами о истинном пути к спасению» и т. п.

Влияние «Библейского общества» достигло апогея, когда царским манифестом от 24 октября 1817 г. было учреждено единое Министерство духовных дел и народного просвещения. Это было одно из самых реакционных мероприятий александровского времени в области идеологии и культуры. Соединение дела народного образования с насаждением поповщины, мистицизма, религиозного ханжества явилось делом рук все того же А. Н. Голицына и окружавших его мистиков. Годы существования этого министерства Голицына (1817—1824) были временем наибольшего разгула мистицизма и поповского мракобесия.

Вновь созданное министерство и «Библейское общество» тесно сотрудничали друг с другом. В министерстве заправляли руководители «Библейского общества», все дела которого направлялись его президентом и одновременно министром. Департамент духовных дел голицынского министерства возглавил А. И. Тургенев, секретарь Библейского комитета в Петербурге. Департаментом просвещения руководил другой секретарь того же комитета, мистик и изувер В. М. Попов, один из главных участников секты-кружка полковницы Е. Ф. Татариновой. Деятели Библейского комитета были назначены попечителями учебных округов по Министерству просвещения (Д. П. Рунич — Петербургского округа, М. Л. Магницкий — Казанского, З. Я. Карнеев — Харьковского, князь А. П. Оболенский — Московского, князь К. А. Ливен — Дерптского). Под попечительством таких деятелей был предпринят «крестовый поход» против науки и университетов. Из преподавания изгонялись целые отрасли знания. Передовые профессора исключались из университетов и предавались суду. Книжный рынок был заполнен мистической литературой.

Увлеченные западноевропейскими мистическими новинками, претензии «Библейского общества» выступать в роли верховного арбитра в вопросах религии и даже вмешиваться в дела самой православной церкви вызывали естественный отпор со стороны некоторых иерархов и националистически настроенных крепостников.

Руководители русской православной церкви отнюдь не были намерены сдать свои позиции. На «библейцев», мистиков и «голицынцев» посыпались доносы. Вождь литературных архаистов, реакционер-крепостник адмирал А. С. Шишков негодовал: «Не странны ли, даже не смешны ли в библейских обществах наши митрополиты и архиереи, заседающие вместе с лутеранами,

католиками, кальвинами, квакерами, словом со всеми иноверцами? Они, с седою головою, в рясах и клобуках, сидят с мирянами всех наций, и им человек во фраке проповедует слово божие!» Главным же тайным вдохновителем недовольных стал всесильный временщик граф Аракчеев. Пособниками его были петербургский митрополит Серафим, фанатичный Фотий и переметнувшийся к ревнителям старины национальной церкви Магницкий, один из крупных чиновников голицынского министерства и мракобес.

Аракчееву, митрополиту Серафиму, Фотию и их партии сначала удалось подорвать безграничное доверие царя к Голицыну и свалить его (15 мая 1824 г. Голицын подал в отставку). Сдвоенное голицынское министерство прекратило свое существование. Министром народного просвещения был назначен адмирал А. С. Шишков; вскоре возглавленное им учреждение получило с легкой руки Н. М. Карамзина меткое название «министерства затемнения». Вся православная часть бывшего голицынского министерства перешла в ведение Синода и его обер-прокурора. Президентом «Российского библейского общества» стал «первоприсутствующий в Синоде» митрополит Серафим. Радостью и ликованием исполнено было его публичное заявление: «Библию будем печатать опять только при Синоде».

Велеречивый Фотий, сыгравший роль тарана в разрушении голицынской крепости, вешал в письме к приятелю, архимандриту Симоновского монастыря в Москве: «Порадуйся, старче преподобный! нечестие пересеклось, армия богохульная диавола паде; ересей и расколов язык онемел; общества все богопротивные, яко же ад сокрушились; министр наш один господь Иисус Христос, во славу бога отца. Аминь». В постскриптуме говорилось: «Молись о А. А. Аракчееве; он явился раб божий за св. церковь и веру, яко Георгий Победоносец. Спаси его господи». Желая увековечить заслугу Аракчеева перед православной церковью, Фотий прислал в храм аракчеевского села Грузина два богато украшенных креста.

«Библейское общество» еще некоторое время влачило жалкое существование, но в первый же год царствования Николая I по настояниям А. С. Шишкова и представлениям митрополитов Серафима и Евгения было закрыто, а его имущество, оцененное в 2 млн. руб., передано Синоду.

Православие и православная церковь при Николае I накрепко определились в системе бюрократического государства. Царь полновластно, единолично распоряжался делами церкви, сам устанавливал новые порядки в церковном управлении. Наиболее крупными мероприятиями в церковной области в 30—40-х годах были: воссоединение униатов в 1839 г., открытие православной духовной академии в Казани, при которой впоследствии были созданы миссионерское и противомусульманское отделения; пол-

ное преобразование Синода и превращение его фактически в большое и сложное министерство по делам русской православной церкви; издание устава епархиального управления, резко ограничившего власть архиереев на местах.

Большое влияние при Николае I имел обер-прокурор Синода, флигель-адъютант, гусарский полковник Н. А. Протасов, по поводу которого реакционный публицист и остролов В. И. Аскоченский разразился откровенной сентенцией: «православною церковью управляет дух святой в генеральском мундире». Как человек придворный и воспитанник иезуитов, Протасов дирижировал «синодальными персонами» ловко и хитро. Неудобных ему членов Синода он вытеснял. Так, были убраны Филарет (Дроздов) — митрополит московский и Филарет (Амфитеатров) — митрополит киевский; оба проявляли излишнюю самостоятельность и порой отстаивали свои мнения.

Однако, несмотря на это, идейным руководителем православных иерархов все же считался Филарет (Дроздов). Влияние его в церковных делах было действительно велико,— и не только в церковных: его советами широко пользовалась царь. В начале своей карьеры Филарет слыл «либералом», был близок к А. Н. Голыцину и, как мы знаем, являлся деятельным членом «Библейского общества». Вскоре он сумел хорошо поладить с первоприсутствующим в Синоде Серафимом, типичным консерватором. С 1826 г. до смерти он занимал московскую митрополичью кафедру. Филарет оставил по себе недобрую память как надежнейший слуга российских самодержцев, защитник крепостничества и телесных наказаний, оплот всей и всяческой поповщины в русской общественной жизни и идеологии. В. И. Ленин отмечал защиту «митрополитом Филаретом крепостного права на основании священного писания»<sup>8</sup>.

Составленный Филаретом «Катехизис» (первоначально в 1823 г., дополнен и исправлен Синодом в 1839 г.) стал обязательным школьным пособием. Это был краткий свод премудрости официального православного русского богословия. Советский историк Н. М. Никольский четко раскрыл общественно-политическую направленность и сущность сочинения Филарета: «Кроме чисто богословских схоластических разъяснений никейского символа, катехизис содержит в себе начала и так называемого нравственного богословия, объясняет десять заповедей. При объяснении этих заповедей автор катехизиса, известный московский митрополит Филарет, без всяких обиняков обнаружил политическое значение катехизиса — достаточно вспомнить распространительное толкование пятой заповеди, причисляющее к отцу и матери все предержавшие власти, или толкование шестой заповеди, изъемяющее из запрещения убивать убийства на войне и смертную казнь. Посредством преподавания катехизиса закон божий в школе становился орудием политического



воспитания молодежи. Но первоначально предполагалось дать катехизису гораздо более широкое распространение, чем только в школе... По распоряжению Синода епархиальные архиереи рекомендовали толковать катехизис с церковного амвона; понятно, что в московской епархии, подведомственной автору катехизиса, это толкование шло особенно усиленным темпом и обставлялось возможно торжественнее»<sup>9</sup>.

Одним из крупных событий в истории русской церкви в XIX в. было воссоединение униатов в 1839 г. Начало униатской (греко-католической) церкви было положено еще в конце XVI в. на соборах в Бресте. Являясь орудием экспансии польских феодалов и католической церкви, униатская вера (сочетание католических догматов с видоизмененным православным богослужением и обрядностью) насаждалась огнем и мечом на землях Белоруссии, Правобережной Украины и отчасти Литвы. О ликвидации унии и возврате униатов в лоно русской православной церкви, а вместе с тем и об ослаблении польского помещичьего землевладения и твердо с ним связанного католицизма самодержавие и церковь задумывались еще во второй половине XVIII в. В 1794 г. был объявлен указ Екатерины II об искоренении унии, в то время неосуществленный.

В конце 20-х годов XIX в. вопрос об униатской церкви был поднят вновь. Главную роль в этом взял на себя литовский униатский епископ Иосиф (Семашко), впоследствии православный митрополит литовский. Хлопоты его встретили полную поддержку у министра внутренних дел Д. Н. Блудова. Записка Семашко о нуждах униатской церкви и путях воссоединения ее с русской православной церковью, представленная Николаю I, повлекла за собой указ 1828 г., которым была учреждена самостоятельная греко-униатская духовная коллегия и сокращено число униатских епархий. Направляющей силой новой коллегии был Семашко. Но только после польского восстания 1830—1831 гг. возникли благоприятные условия для проведения воссоединения униатов.

К 1834 г. епископами всех униатских епархий были утверждены сторонники воссоединения. Особый секретный комитет энергично готовил воссоединение униатов. В комитете трудились шеф жандармов А. Х. Бенкендорф, министр внутренних дел Д. Н. Блудов, обер-прокурор Синода Н. А. Протасов и Семашко. В январе 1837 г. униатская церковь была подчинена обер-прокурору Синода. Одновременно велась напористая обработка низшего униатского духовенства, униатский культ пытались сочетать с традициями православной церкви. В униатских храмах воздвигались иконостасы, в богослужении стали употребляться служебники московского издания; униатским священникам возбранялось брить бороды: им предлагали подписывать заявления о желательности воссоединения. К исходу 30-х годов 1200,

т. е. две трети, священников Литовской и Белорусской епархий дали согласие на объединение.

В деле обращения униатов, в массе состоявших из белорусских, украинских и отчасти русских крестьян, самодержавие и православная церковь действовали не столько убеждением, сколько насильственными мерами. Людей, более двух столетий опутанных чуждой для них верой и иезуитской католической пропагандой, теперь возвращали в лоно православия, причем не было недостатка в таких ревнителях воссоединения, которые предпочитали крутые и решительные средства. Особенно отличился вновь назначенный полоцкий православный епископ Смарагд, по верному определению историка С. П. Мельгунова, «один из наиболее воинствующих и типичнейших миссионеров николаевской эпохи». Такие деятели применяли и прямое административное давление, и подкупы, и подлоги. Униатская паства оказывала подобным «воссоединителям» пассивное, а местами и открытое противодействие. Только в августе 1835 г. произошли волнения в 112 униатских приходах Полоцкой епархии. Подавляли эти волнения воинские команды.

Наконец, собравшийся в Полоцке собор униатских епископов и высшего духовенства 12 февраля 1839 г. выработал торжественный акт о воссоединении униатской церкви с русской православной церковью. Николаю I было представлено прошение о воссоединении, подписанное 1305 духовными лицами из униатов. Резолюция царя гласила: «Благодарю бога и принимаю». Вслед за тем был опубликован указ Синода о принятии бывшей униатской церкви «в полное и совершенное общение... и в нераздельный состав церкви всероссийския». Более 1,5 млн. верующих западных губерний пополнили паству русской православной церкви. На медали, выбитой в память воссоединения униатов, вычеканены были слова, едва ли не принадлежащие Н. А. Протасову: «Отторгнутые насилем воссоединены любовью».

Но даже спустя десятилетия православной церкви приходилось при помощи военно-чиновничьей администрации вновь и вновь приобщать униатов к православию. Губернаторы Гродненской, Витебской и Могилевской губерний загоняли воссоединенных в православные храмы и под угрозой ссылки вымогали подписку «о неуклонении из православия». Не подчиняющихся безжалостно секли, многих — до смерти. Такие факты имели место в 40—50-х годах. А. И. Герцен в «Колоколе» за 1858 г. в заметке «Секущее православие» вспоминал «то душеспасительное время, когда Николай с благочестивым свирепством *всекал* униат в православие»<sup>10</sup>.

В самом начале XIX в. \* сравнительно либеральное отношение к религиозному вопросу распространилось и на старообрядчество. К тому же не обошлось и без применения наиболее богатыми старообрядческими общинами, особенно в Москве, подкупов местной администрации, благодаря чему они пользовались немалой свободой. Однако уже с конца царствования Александра I, когда правительство стало переходить к открыто реакционному курсу, еще усилившемуся после разгрома восстания декабристов, преследования старообрядцев возобновились. Самодержавие пропагандировало «единоверие», основные принципы которого были разработаны московским митрополитом Платоном еще в конце XVIII в. Согласно правилам, утвержденным в 1800 г., старообрядцы, перешедшие в единоверие, сохраняли свою обрядность, но в организационном отношении сливались с официальной церковью. Церковная служба в единоверческих церквях велась по старопечатным книгам и соответственно старообрядческим канонам. Единоверческие священники поставлялись официальной церковью и подчинялись местным епархиальным властям.

Первые единоверческие приходы образовались в Москве (1801 г.), в Калуге (1802 г.) и в Екатеринбурге (1805 г.). В 1851 г. числилось уже 179 единоверческих церквей с 165 тыс. прихожан. К концу царствования Николая I единоверие проникло даже в такие твердыни старообрядчества, как Преображенское и Рогожское кладбища. Однако лишь в очень редких случаях присоединение к единоверию было добровольным. Чаще всего оно сопровождалось административным нажимом и вызывало со стороны рядовой массы старообрядцев недовольство и протесты. Порой дело доходило до открытого сопротивления. Добровольно переходила в единоверие только богатая старообрядческая верхушка — владельцы мануфактур, купцы, соблазненные светскими и духовными властями различными льготами, привилегиями и наградами. Перейдя в единоверие или даже прямо в православие, старообрядческая верхушка, используя свой авторитет и влияние, прилагала все усилия к тому, чтобы увлечь за собой и рядовых членов общины.

Однако как ни усердствовала официальная церковь в своем стремлении обратить старообрядцев в православие или единоверие, реальные успехи этой религиозной политики оказались довольно скромными. Старообрядчество продолжало численно расти, завоевывая новых сторонников; неуклонно возрастали и денежные капиталы крупных старообрядческих общин.

Наиболее значительным явлением в старообрядчестве (беспоповщине) первой половины XIX в. была федосеевщина с

\* Текст до стр. 224 написан В. Ф. Миловидовым.

центром в Москве. Ее история в это время служит примером того, как религиозная организация, на первых порах связанная в некоторой степени с народными интересами, затем превратилась в орудие не только духовного, но и материального порабощения народных масс.

К середине XIX в. политика общины федосеевцев целиком направлялась крупнейшими московскими капиталистами и в особенности братьями Е. Ф. и И. Ф. Гучковыми. Они стали безраздельными идеологическими руководителями общины, причем от прежних идейных и организационных основ федосеевщины осталось лишь то, что соответствовало интересам развивавшейся промышленной буржуазии. Федосеевщина воспитывала своих приверженцев, преимущественно из ремесленников и рабочих, в духе политической пассивности и отчуждения от революционной борьбы.

Крупные капиталисты поддерживали федосеевщину потому, что она давала им возможность получать свободные рабочие руки и льготные кредиты из общинной казны. Однако обет безбрачия тяготил зажиточную федосеевскую верхушку, имевшую свои дома и семьи. Такие крупные капиталисты-федосеевцы, как братья Гучковы, Е. Морозов, Н. Гусаров, В. Панфилов, в 1847 г. перешли в поморскую старообрядческую общину. Потеряв их, община федосеевцев стала клониться к упадку. Когда же она признала необходимым молиться за царя, это вызвало недовольство рядовых старообрядцев и отсюда усиление репрессий против них.

Группа наставников и попечителей Преображенского кладбища, оставшихся верными прежним принципам федосеевщины, была отправлена в ссылку. В этих условиях братья Гучковы и некоторые другие бывшие федосеевцы предприняли шаги к сближению с православием, вступив в 1853 г. в единоверие. В 1854 г. на территории Преображенского кладбища открылась первая единоверческая церковь, а в 1866 г. там же был образован единоверческий монастырь. С этого времени федосеевщина навсегда утратила свое руководящее значение в беспоповщине, превратившись в сравнительно узкую и замкнутую религиозную общину.

Первая четверть XIX в. в религиозной жизни старообрядцев ознаменовалась организацией монастырей, чему в значительной мере способствовали различные привилегии и льготы, полученные от царского правительства и местной администрации. В этих монастырях (на Иргизе и др.) в широких размерах осуществлялась «исправа» беглых попов, которые затем рассылались в так называемые «беглопоповские общины». В немалой степени этому содействовал царский указ 1822 г. о беглых попах, по которому им разрешалось беспрепятственно совершать церковную службу у старообрядцев и вести метрические записи.

Однако процветание беглопоповщины оказалось недолговременным. В 1832 г. в связи с усилением преследований старообрядчества был издан новый указ, запрещавший церквям и монастырям принимать беглых попов. В 1841 г. был закрыт последний из иргизских монастырей и, таким образом, перестал существовать главный всероссийский центр, поставлявший переобученных беглых попов. Наступило «великое оскудение» в полах. Очень часто в приходах попы стали заменяться уставщиками.

Зато в старообрядческой поповщине оживились стремления устроить собственную церковную иерархию и тем самым покончить с зависимостью от господствующей православной церкви. С этой целью за границу отправилась старообрядческая делегация, чтобы подыскать подходящую кандидатуру на пост главы старообрядческой церкви. Этой делегации удалось склонить к старообрядчеству бывшего православного митрополита Амвросия, который в 1846 г. стал белокриницким митрополитом (по имени селения Белая Криница на Буковине, в пределах тогдашней Австрии). Амвросий поставил себе преемников и этим положил начало белокриницкой иерархии, иногда называемой австрийской.

Белокриницкая церковь сразу же заняла господствующее положение в старообрядчестве, и к ней примкнуло подавляющее большинство поповцев. В России основным центром белокриницкой церкви стала Москва. Число ее сторонников в Московской губернии составляло не менее 120 тыс. человек.

Царское правительство жестоко расправилось с ее основателями. Все ведущие деятели белокриницкой иерархии были пожизненно заключены в монастырские тюрьмы. Затем последовал натиск на важнейший центр поповщины — московское Рогожское кладбище, где в 1854 г. была закрыта белокриницкая церковь и открыта единоверческая. Но эти мероприятия не привели к уничтожению белокриницкой церкви.

Старообрядчество в различных его формах продолжало существовать. Помимо Москвы, его крупные центры были в Стародубье, на Урале (особенно в Пермской губернии), в промышленных селах Владимирской, Костромской, Ярославской губерний, а также в Керженце, Иргизе, Вольске, в Среднем и Нижнем Поволжье.

\* \* \* \* \*

Наступательная политика официальной православной церкви в дореформенной России сопровождалась переменами в ее управлении, в ее правовом и сословном положении, в быте и нравах духовенства. Преобразования Синода способствовали его дальнейшей бюрократизации, равно как и всего церковно-

го управления — центрального и местного, епархиального, приходского и монастырского.

Устав духовных консисторий (1841 г.) установил новые епархиальные порядки. Со времени его издания постепенно ликвидировались старые духовные правления (коллегиальные учреждения в епархиях), а роль секретаря консистории (в масштабах епархии он являлся своего рода подобием обер-прокурора) заметно возросла. Характерные для всех учреждений дореформенной крепостной России нравы и обычаи стали заурядными и для церковных учреждений. Мздоимство и вымогательство консисторских секретарей, правителей дел в епархиях и других епархиальных должностных лиц ничем не отличались от повадок как всего чиновничьего аппарата Синода, так и многих высокопоставленных «синодальных персон». Поборы и требования «доброхотных даяний», с одной стороны, разные «благодарности», подношения от просителя — с другой, были распространены повсеместно.

Великолепен по колоритности совершенно достоверный рассказ священника И. Вениаминова (впоследствии митрополита московского Иннокентия), приехавшего в 1839 г. в Петербург после 15-летней миссионерской деятельности на Алеутских островах и Аляске, в то время принадлежавших России. Вот отрывок из его повествования о первом по прибытии в столицу посещении консистории:

«...Подхожу к указанному мне столоначальнику. Взглянув на меня гордым оком и несатым сердцем, столоначальник спрашивает: „что вам надобно?“ — Я из Америки, прошу прописать паспорт, — говорю я. — Он принял от меня паспорт, положил на стол и стал пересматривать другие дела; я сел и нетерпеливо стал следить за ним. И что же? К моему удивлению, я вижу, что на мой паспорт он стал накладывать пересмотренные им бумаги, через что образовалась целая стопа бумаг. Я не выдержал, встал и опять подхожу к нему и говорю: г. столоначальник! сделайте одолжение, не задерживайте меня, так как я должен поспеть для представления митрополиту и обер-прокурору. — „Погодите, еще без вашего паспорта много дел“, — промычал столоначальник — и, взяв гусиное перо (тогда стальных еще не было в употреблении у подъячих), обчинил его и на белом листе бумаги написал крупно: „25 рублей“. Я сначала, по незнакомлению моему ни в Иркутске, ни в Америке со взяточной системою, не понял. Он, взглянув на меня, зачеркнул 25 и написал „15“. Тут я понял, но притворился непонимающим; наконец *sub-ego-cuins*, т. е. подъячий (шарада из слов *sub* — под, *ego* — я, *cuins* — чей), как в старину называли мы этих людей, зачеркнул 15, написал „по крайней мере — 10“. Я вышел из терпения и сказал: милостивый государь! я уже доложил вам, что я из Америки — дикарь, без доклада войду в присут-

стве и там доложу о моей надобности.— „Вас оштрафуют“.— Тогда деньги поступят в казну.— Столоначальник понял, что не на того напал, и прописал паспорт»<sup>11</sup>.

Мощная, разветвленная и богатая организация русской православной церкви выступала в истории дореформенной России как крупнейшая консервативная сила. Сила эта была на стороне главных врагов народов России — самодержавия и крепостничества. Церковная политика самодержавия много сделала для обогащения церкви, для административно-бюрократического ее укрепления, для возможно более широкой пропаганды среди населения религиозной идеологии. Религии и церкви подчинена была вся система образования. Церковники преследовали все передовое в русской национальной культуре.

Но, несмотря на все усилия самодержавия, крепостников и православной церкви, время работало против них. Развитие естественных наук, распространение революционно-освободительных идей, воздействие западноевропейской социально-политической борьбы — все это помогало дальнейшему формированию антицерковных и антирелигиозных взглядов в русском обществе. О развитии таких взглядов наглядно свидетельствует мировоззрение декабристов, творчество А. С. Пушкина, В. Г. Белинского, А. И. Герцена, петрашевцев, Т. Г. Шевченко, Н. А. Некрасова, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова.

В середине XIX в. в знаменитом письме Белинского к Гоголю демократическая и революционная общественная мысль России с наибольшей яркостью выявила свою антиклерикальную и антирелигиозную направленность. Белинский писал о русском народе: «В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности... мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем»<sup>12</sup>.

**УСИЛЕНИЕ  
ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ ЦЕРКВИ  
В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД**

---

Важнейшим событием в России на пути развития капитализма была крестьянская реформа 1861 г. Когда развернулась деятельность губернских комитетов по подготовке реформы и велись споры о мере и форме уступок крестьян, представители церкви, принимавшие участие в этих спорах, неизменно поддерживали наиболее консервативно настроенных дворян-помещиков. Защищая крепостное право и неограниченную власть помещиков, церковь продолжала доказывать, что христианская религия отнюдь не отрицает право обладания рабами (крепостными) и что, наоборот, она всегда внушала им: «Повинуйтесь во всяком страхе владыкам не только благим и кротким, но и строптивым». Незадолго до проведения реформы, выступая перед дворянами Казанской губернии, архиепископ Афанасий утверждал, что рабство или крепостное состояние не противно духу христианской веры и даже подкрепляется «словом божьим». Поэтому церковь, говорил он, не находит причин действовать в пользу освобождения крестьян от крепостного ига.

Непримиримым врагом освобождения крестьян выступал на Кавказе епископ Игнатий Брянчанинов, утверждавший на основании текстов из Евангелия, что рабство не осуждается религией<sup>1</sup>. Выступление Игнатия вызвало гневный протест А. И. Герцена, высмеявшего этого защитника рабства за его «доказательство», что рабство — «установление божественное, св. отцами православной церкви поддерживаемое, благоверными царями упроченное»<sup>2</sup>.

Противником освобождения крестьян был также московский митрополит Филарет. В начале 1858 г., когда правительство было вынуждено приступить к подготовке реформы, он высказывался против отмены крепостного права. Он считал, что вопрос о крестьянах — дело «темное, спорное» и что помещикам лучше заключать с крестьянами «обдуманное соглашение». Когда же реформа стала неизбежной, он поддерживал тех помещиков,



которые готовы были согласиться на освобождение крестьян без земли. В угоду крепостникам Филарет ссылался на авторитет «святого» Сергия Радонежского, который, по его словам, якобы дважды являлся Александру II и убеждал его не торопиться с реформой. По настоянию дворян-крепостников Филарет организовал в Троице-Сергиевой лавре моления у раки Сергия о «предотвращении освобождения крестьян». Опасаясь крестьянских волнений, Филарет встал на сторону тех, кто ратовал за «постепенное» введение нового порядка. Когда же манифест, наконец, был издан, то Филарет, оправдывая помещичий произвол, отрицал существование рабства в России. Крепостное право он называл «крепкой наследственной зависимостью части народа от владельцев». Он не скупился на похвалы «благородным владельцам», т. е. помещикам, за то, что они принесли «благородную жертву», и призывал крестьян «порадеть» за это помещикам, отказавшимся от своих «древних прав»<sup>3</sup>.

Поставленный во главе крестьянской реформы граф В. Н. Панин (по словам А. И. Герцена, «глава самой дикой, самой тупой реакции»), собираясь подавить недовольство крестьян пулями и розгами, считал необходимым подготовить церковников для идеологического воздействия на крестьян. Он предложил Синоду разработать особую инструкцию для священников, в которой были бы указаны их обязанности во время проведения реформы. Составление такой инструкции было возложено на митрополита Филарета, который быстро справился с порученным ему делом и представил подробную записку «Об обязанностях священников в предстоящие тревожные дни». Как писал Филарет, священники должны были поучать прихожан-крестьян о необходимости исполнять повинности в пользу государства и помещиков. Предвидя, что грабительская реформа неизбежно вызовет протесты крестьян, Филарет обязывал священников способствовать подавлению «возмущения» в самом начале, убедить крестьян, чтобы они искали «облегчение» законным путем, «не распространяя беспокойствие в обществе», не выходя из повиновения начальству и помещикам. Священникам предлагалось разъяснять обманутым крестьянам, что «свобода не в том состоит, чтобы поступать по неограниченному произволу», т. е. предупреждать открытое выступление крестьян против их ограбления<sup>4</sup>.

Соображения Филарета встретили полную поддержку со стороны помещиков и правительства; они были включены в изданную Синодом и одобренную правительством инструкцию для священников «О мерах сохранения народного спокойствия». Не дожидаясь обнаружения манифеста, церковные власти стали обращаться к крестьянам с особыми воззваниями, в которых призывали их терпеливо ждать объявления манифеста, угрожали царским гневом и отлучением от церкви. К помощи духовенства

прибегали и гражданские власти. Саратовский губернатор Игнатьев, опасаясь крестьянских волнений, просил епископа издать особое наставление для духовенства, которое должно было убедить крестьян в необходимости повиновения и послушания. Обещая награды священникам тех приходов, в которых не будет волнений, Игнатьев грозил наказанием тем служителям церкви, кто не сумеет удержать крестьян от выступлений.

По указанию Александра II к составлению манифеста привлечли того же митрополита Филарета. Придав манифесту церковную напыщенность, Филарет внес в его текст существенные исправления, отражавшие крепостнические взгляды этого «первого пастыря православной церкви». Перу Филарета принадлежала и особая записка, в которой он возражал против передачи крестьянам земли, пугая правительство тем, что это вызовет недовольство помещиков. Не случайно митрополит Филарет был награжден царем золотой медалью<sup>5</sup>.

Реформой 1861 г. правительство ограбило крестьян в пользу помещиков. Оно заставило крестьян выкупать собственную землю, предоставив помещикам лучшие земельные участки. «Отработки и кабала,— писал В. И. Ленин,— вот чем оказался на деле тот „свободный труд“, призвать на который „божие благословение“ приглашал крестьянина манифест, составленный пом-иезуитом»<sup>6</sup>.

Опасаясь взрыва народного недовольства, правительство не торопилось с опубликованием манифеста. Он был подписан 19 февраля, а объявлен на местах в период от 5 марта (Москва и Петербург) до 2 апреля (Кишинев). В ожидании массового крестьянского возмущения правительство мобилизовало все силы, в том числе и церковь.

Синод весьма положительно оценил помощь, оказанную духовенством царизму, и в своем отчете за 1861 г. особо отметил, что оно «сразу принимало строгие предупредительные меры и тем часто пресекало возможность активных выступлений крестьян против помещиков»<sup>7</sup>.

Обнародование манифеста происходило в церквях в торжественной обстановке, в присутствии чиновников, помещиков и духовенства. К церквям, где происходило чтение манифеста, были стянуты усиленные наряды полиции. После чтения совершались молебны о царском здравии. Во многих местах устраивались крестные ходы с перенесением особо чтимых икон; с крестьян тут же собирались деньги на сооружение церквей, приделов и часовен в память «освобождения», на покупку икон и царских портретов. В официальной печати широко публиковались умиленные сообщения о встрече крестьянами манифеста «благоговейно, со слезами умиления и с радостью». На самом же деле крестьяне нередко высказывали свое возмущение. Так было в церквях Владимирской и Саратовской губерний, где

крестьяне открыто ругали священников, обвиняли их в сговоре с помещиками и скрытии подлинной «воли». В широко распространенных подложных манифестах, наряду с призывом не повиноваться помещикам, крестьянам предлагалось не слушать также попов, которые обманывают народ.

Перепуганные священники, донося о событиях, связанных с обнаружением манифеста, писали, что перед ними были не люди, а «клокочущая подземная лава, рвущаяся наружу и готовая затопить собой и уничтожить все»<sup>8</sup>. Были случаи, когда после прочтения манифеста крестьяне тут же в церкви расправлялись со священниками, ругали их и избивали, обвиняя в защите интересов помещиков. Крестьяне отказывались принимать участие в организованных духовенством молебнах и изъявлениях благодарности богу, царю и помещикам. Как сообщали официальные источники, крестьяне «невыразимо дерзко» отвечали священникам, что им благодарить бога и царя не за что.

Состояние страха и смятения, которое испытывало духовенство в эти дни, хорошо передает обращение в Синод пензенского епископа Варлаама с просьбой о защите от «черни», как презрительно он называл крестьян. Варлаам писал Синоду, что помещичьи крестьяне Пензенской губернии не верят священникам, «перетолковывают» прочитанный ими манифест в «противную сторону» и клеветуют на них «совсем ложно». Епископ просил Синод «оградить священников от опасного столкновения с помещичьими крестьянами»<sup>9</sup>.

Разочарованные в долгожданной воле, крестьяне отказывались от выполнения барщины, от уплаты оброков и податей, от подписания уставных грамот, закреплявших их ограбление, от выкупа своих наделов. Крестьяне выступали против назначения мировых посредников и старост, захватывали помещичьи земли, производили порубку помещичьих лесов, потраву посевов, а заодно подвергали репрессиям священников, активно защищавших помещичьи интересы. По неполным данным Министерства внутренних дел, за один только 1861 г. имели место 1176 крестьянских волнений. Наказание розгами никогда не применялось так часто, как в первые три месяца после реформы. Церковь оправдывала эту жестокую меру ссылками на «священное писание». «Не основательно полагать,— заявлял митрополит Филарет,— будто телесные наказания действуют разрушительно на народную нравственность». Он цинично писал, что отмена телесных наказаний вызовет необходимость строить тюрьмы, а это обойдется дороже<sup>10</sup>.

При подавлении крестьянских восстаний сельские священники нередко активно педдерживали карателей. Одним из самых упорных и продолжительных было восстание до 2 тыс. крестьян села Самуйлово Гжатского уезда Смоленской губернии. Священники И. Кочевский, В. Попов и М. Крапухин участвовали

в составлении акта, которым оправдывалось убийство карателями 22 крестьян<sup>11</sup>.

В марте 1861 г. в селе Тишанке Бобровского уезда Воронежской губернии крестьяне отказались подчиниться администрации, платить оброки и выполнять барщину. Становой пристав пытался арестовать крестьянского вожака, унтер-офицера Василия Чибисова, но крестьяне, не дав его в обиду, посадили на холодную пристава, а заодно с ним священника, агитировавшего за повновление помещику. В Тишанку был спешно направлен батальон солдат с четырьмя возами розог, и тишанцы «были окрещены розгами в новую жизнь»<sup>12</sup>.

Большие волнения крестьян произошли в деревнях Керенского и Чембарского уездов Пензенской губернии, в которых участвовало свыше 6 тыс. человек. В селе Троицком крестьяне отправились в церковь к священнику Петру Сперанскому «выбивать волю», которая, по их словам, лежала в алтаре, на престоле. Перепуганный священник уверял, что у него такой воли нет, но крестьяне, не поверив ему, произвели в церкви тщательный обыск, не считаясь со «святостью» места, а самого священника пригрозили повесить «вверх ногами». Крестьяне были окружены солдатами под командой генерала А. М. Дренякина. По его приказу священник вышел к ним «с полным причтом и крестом» и стал уговаривать их покориться и приступить к исполнению барщины. Крестьяне, однако, не захотели слушать его увещаний<sup>13</sup>.

В селе Покровском той же губернии восставшие крестьяне грозили священнику Глебову за то, что он призывал их безропотно слушаться начальства. «Убьем, зарежем, задушим,— кричали ему крестьяне,— мир велик, он у барина подарки взял». Глебову пришлось бежать. В своем донесении он выдал одного из активных участников восстания. Этот Глебов принял деятельное участие в карательной экспедиции, во время которой было убито и умерло от ран более 30 человек. Кровавая расправа с крестьянами совершена была во время пасхи, в «светлое христово воскресение». Руками, обгаженными кровью расстрелянных им крестьян, генерал Дренякин послал царю поздравительную телеграмму. Умиленный царь в свою очередь поздравил палача с «светлым праздником», поблагодарив за «дельные распоряжения», т. е. за расстрел неповинных людей. Не отстал от царского палача и пензенский архиепископ Варлаам, радостно сообщивший Синоду, что восстание крестьян подавлено и что после расстрела наступили «спокойствие и тишина». Однако, несмотря на эту «тишину», священник Глебов еще долго не ездил с требами по деревням, опасаясь заслуженной мести крестьян<sup>14</sup>.

Крупное восстание произошло в селе Бездна Казанской губернии. Руководивший карательной экспедицией граф Апрак-

син приказал сельскому священнику увещевать крестьян. Тот усиленно призывал их не верить стоявшему во главе восстания Антону Петрову и выдать его царским палачам. Восстание охватило большой район. Крестьяне всюду отказывались выполнять барщину, грозились перебить священников и помещиков. При подавлении были убиты и умерли от ран 91 участник восстания; Антон Петров был казнен.

Эта кровавая расправа вызвала в стране широкое возмущение. Студенты Казанского университета и Казанской духовной академии во главе с известным прогрессивным деятелем профессором А. П. Шаповым организовали демонстрацию протеста и сбор денег для помощи семьям расстрелянных крестьян. Расследование этой политической демонстрации было поручено московскому митрополиту Филарету. Он послал в Казань своего представителя, архимандрита московского Данилова монастыря Иакова, туда же был направлен и обер-секретарь Синода Олферьев. Следствие проводилось под непосредственным наблюдением Филарета, который обвинил Шапова в том, что он в своем выступлении искажил учение Христа и сделал его «из духовного, нравственного, душеспасительного — политическим и демократическим». Защищая царских палачей, расстрелявших участников восстания в Бездне, Филарет настаивал на суровом наказании Шапова за его «превратное понятие об учении христовом, несовместимое с истинной верой»<sup>15</sup>. Однако правительство, опасаясь взрыва общественного недовольства, прекратило дело. Шапова исключили из Казанской духовной академии и наложили на него значительное денежное взыскание. Но участвовавший в демонстрации студент Яхонтов попал в Соловецкую тюрьму, где находился под строгим надзором в течение нескольких лет.

Кровавую расправу в Бездне правительство и церковь испрозовали для того, чтобы запугать крестьян. О казанском «происшествии» были опубликованы особые объявления, которые читались священниками в церквях. При этом священники говорили крестьянам, что так будет поступлено со всеми, кто будет «ложно толковать манифест». Разоблачая предательскую роль духовенства в подавлении бездненского и других крестьянских восстаний, А. И. Герцен писал: «...О, если б слова мои могли дойти до тебя, труженик и страдалец Земли русской..., как я научил бы тебя презирать твоих духовных пастырей, поставленных над тобой петербургским синодом и немецким царем... Ты ненавидишь помещика, ненавидишь подьячего, боишься их — и совершенно прав: но веришь еще в царя и в архiereя... не верь им. Царь с ними, и они его»<sup>16</sup>.

Антикрепостнические протесты крестьян вспыхнули с новой силой в период введения уставных грамот, оформлявших ограбление крестьян в пользу помещиков. С июня 1861 г. по конец

1863 г. насчитывалось 619 волнений, подавленных военной силой. В связи с массовыми восстаниями крестьян правительство и местная церковная администрация значительно усилили религиозную пропаганду. По требованию киевского генерал-губернатора для духовенства юго-западных губерний было составлено «Слово к временнообязанным», которое оглашалось в церквях тех сел, где еще не были введены уставные грамоты. Ссылаясь на заповедь «не укради», «Слово» призывало крестьян уважать помещичью собственность на землю как священную и неприкосновенную. Составитель «Слова» отвергал самую мысль о передаче помещичьей земли крестьянам без выкупа. Крестьяне предупреждались, что никакой другой воли не будет, говорилось, что они напрасно слушают советы «неблагонамеренных людей». Крестьянам, отказавшимся от подписания уставных грамот, «Слово» угрожало божьим и царским гневом.

В борьбе с крестьянскими восстаниями применялось такое средство, как особая молитва об избавлении России от «затруднительного положения», под которым понимались крестьянские волнения. Автором этой молитвы был тот же митрополит Филарет; по его инициативе молитва читалась во всех церквях. Цель ее, как объясняет Филарет, заключалась в том, чтобы «возбудить в народе сознание своей греховности во избежание гнева божьего»<sup>17</sup>.

Для идеологического воздействия на крестьян церковью была использована канонизация «святых», всегда служившая испытанным приемом отвлечения масс от классовой борьбы. В августе 1861 г., в разгар крестьянских волнений в черноземной полосе, был признан святым воронежский епископ Тихон, умерший в Задонском монастыре в 1783 г. Канонизацию Тихона провели очень быстро — по прямому указу царя. Поспешно сфабриковали и описание «чудес», которые якобы совершались у гроба новоявленного «святого». Церковниками были изданы многочисленные брошюры о новом угоднике и его житие. В них рассказывалось, что Тихон якобы был народным наставником и защищал крестьян от эксплуатации. Открытию мощей Тихона посвятил особую статью А. И. Герцен. С болью говорил он о народной нищете и несправедливости, о том, что задавленный и обобранный народ «слишком несчастен, чтобы не быть суеверным». Гневно клеймил он духовенство, называя священников и архиереев злодеями народа, развратителями, ограбившими народ<sup>18</sup>.

В церковной литературе можно встретить указания, что во время проведения реформы пострадали и священники, которые якобы выступали за народ против помещиков. Действительно, в период проведения реформы по настоянию помещиков и местных властей было подвергнуто репрессиям 25 священников, два дьякона и 16 причетников. Но вина их заключалась лишь в том, что они, не поняв манифеста, не сумели, как требовалось, растолко-

вать его крестьянам. В свою очередь Синод, при первых жалобах на неправильное разъяснение священниками манифеста, запрещал им, под угрозой строжайшей ответственности, вообще заниматься этим делом и указывал, что обязанность священников быть «миротворцами», т. е. добиваться примирения крестьян с грабительской реформой.

Современные церковные историки, стремясь идеализировать деятельность православной церкви, пытаются представить ее защитницей крестьян, говорят, что церковь стремилась облегчить положение крестьян, смягчить крепостной гнет<sup>19</sup>. Такая точка зрения совершенно не соответствует исторической правде. Во время проведения реформы духовенство выступало против интересов народа и верно служило правительству и помещикам.

В начале XX в. в поисках средств борьбы с надвигавшейся революцией самодержавие пыталось использовать и память о крестьянской реформе. По предложению Министерства внутренних дел Синод издал в 1903 г. постановление о ежегодном праздновании дня крестьянской реформы во всех церковных приходах.

\* \* \* \* \*

В пореформенное время оживилось старообрядчество. В 1862 г. группа поповцев белокриницкого согласия выступила с так называемым «Окружным посланием», отражавшим настроение буржуазных элементов, заинтересованных в сближении с царскими властями. Этот документ вызвал раскол белокриницкой церкви на две части: «окружников» и «противоокружников», или «раздорников», просуществовавших вплоть до 1906 г.

Буржуазные верхи старообрядчества в 1863 г. обратились к Александру II с верноподданническим адресом. «Мы храним свой обряд,— говорилось в этом адресе,— но мы твои верные подданные. Мы всегда повиновались властям предержавшим... В новизнах твоего царствования нам старина наша слышится»<sup>20</sup>.

По-другому отнеслись к реформе старообрядческие низы. В связи с ее проведением среди уральских заводских старообрядцев-крестьян возникло широкое аграрное движение, для которого был характерен вполне определенный, хотя и пассивный, политический протест против самодержавного строя. Старообрядцы-«неплательщики», например, отрицали воинскую повинность и паспортную систему, не признавали никаких властей, никаких податей и повинностей, хотя и не оказывали сопротивления, когда у них отбирали имущество за недоимки.

Основными центрами старообрядчества во второй половине XIX в. были Москва, Гуслицы и Поволжье. Москва по-прежнему сохраняла значение общего центра, связывавшего все старообрядчество, как поповщину, так и беспоповщину. В Москве имелись старообрядческие типографии, проживали многие

проповедники и апологеты старообрядчества, а также вершители судеб старообрядческого мира — крупнейшие фабриканты и торговцы. В Гуслицах, этом густо населенном промышленном районе, не менее половины всех жителей были старообрядцами.

\* \* \* \* \*

В связи с ростом в стране революционного движения правительство не жалело средств на строительство церквей и монастырей, рассматривая их как важное средство идеологического воздействия на народные массы. В начале 60-х годов XIX в. в России было 37 428 церквей, 12 392 часовни и 614 монастырей. Особенно много строилось церквей и монастырей в годы после убийства Александра II. Если в 1881 г. насчитывалось 41 500 церквей с 94 800 священниками и причетниками, то к 1894 г. число церквей увеличилось до 56 900, а священников и причетников — до 109 900 человек<sup>21</sup>.

Огромная армия духовенства была изолирована от других сословий и пропитана кастовым духом. Она пополнялась за счет священников, выпускаемых семинариями и духовными академиями, где учились преимущественно дети духовенства. Оттуда, как правило, выходили послушные чиновники алтаря и престола, слепые исполнители воли начальства. Хотя в 1869 г. наследственная преемственность духовенства была отменена, но фактически все оставалось по-старому, так как в конце 70-х годов XIX в. были введены ограничения для поступления семинаристов в университеты.

Духовенство в своем большинстве не пользовалось уважением народа, который осуждал его за то, что церковное служение оно обратило в доходное ремесло. Демократическая печать того времени указывала на алчность духовенства, на эксплуатацию им народного невежества и бедности.

Между православным духовенством и прихожанами, особенно из крестьян, был большой разлад. Поборы духовенства, его страсть к наживе и произвол вызывали открытое недовольство. Крестьяне нередко обращались к епархиальным властям с требованием убрать неугодных попов, угрожая в противном случае отказом посещать церковь. В связи с фактами вмешательства крестьянских сходок в церковные дела в 1887 г. был издан указ, которым крестьянам запрещалось выносить решения об удалении священников, приносить на них жалобы духовным и гражданским властям, избирать новых священников.

Отрицательное отношение народных масс к духовенству получило широкое отражение в художественной литературе 70—80-х годов. В рассказе Сибирика «Авва» выведен отец Георгий, прибравший к рукам свою паству. По словам автора, этот священник «веревки из всех вьет, лезет в земство, чтобы оказывать



влияние на земские дела, забрал в свои руки школу, волостное начальство; перестал производить с крестьян сборы натурой и обложил их постоянным налогом в свою пользу»<sup>22</sup>. И в других художественных произведениях того времени показан низкий культурный уровень духовенства, его безразличие к народным нуждам. В них бичуются пороки духовенства — пьянство, стяжательство, бессердечное отношение к пастве. Недаром духовные власти добились в 1889 г. запрещения публикации произведений писателя Н. С. Лескова, носящих в ряде случаев ярко выраженный антицерковный характер.

Немало нареканий вызывало и стяжательство монастырей, бесконтрольно распоряжавшихся огромными суммами, которые они собирали с народа. В конце 70-х годов возник судебный процесс, вскрывший скандальную картину морального разложения в Вышневолоцком монастыре. Большие непорядки были обнаружены в Троице-Сергиевой лавре. В 1886 г. вышла книга В. С. Казанцева, разоблачавшая быт монахов этой знаменитой обители; она была изъята по распоряжению обер-прокурора Синода. Глубокое возмущение прогрессивного русского общества «прохладительной» жизнью монахов вынудило Синод заняться вопросом об изменении монастырской жизни и вообще реорганизации монастырей.

Черные силы реакции 80-х годов XIX в. олицетворялись в зловещей фигуре обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, занимавшего эту должность в течение 25 лет (1880—1905 гг.). С тупой прямолинейностью он старался гасить малейшие проявления свободы и прогресса в жизни русского народа, превратив церковь не только в слугу самодержавия, но и в тайную полицию, а духовенство — в нештатных полицейских.

Духовное ведомство властно вмешивалось во все стороны государственной и общественно-политической жизни. В этот период сложился русский клерикализм, который значительно повысил роль духовной цензуры, распространявшейся на все области творческой деятельности, расширил компетенцию духовного суда, присвоившего себе юрисдикцию по многим делам нецерковного характера. Особенно проявился клерикализм в захвате церковью в свои руки просвещения народа, во вмешательстве ее в народную жизнь, в органы самоуправления, литературу и искусство. Усиление клерикализма сказывалось также в попытках некоторых церковных деятелей освободить церковь и прежде всего Синод от опеки государства. Они требовали реорганизации Синода в «Синодальное правительство Всероссийского собора», независимого от гражданской власти. Высказывалась даже мысль о необходимости восстановления патриаршества. Царизм же не только не боролся с клерикализмом русской церкви, но всячески поддерживал его, охотно мирясь с церковным влиянием на народное просвещение и государственный аппарат.

Духовенство старалось захватить в земских учреждениях побольше мест, чтобы оказывать давление на земскую политику, что, однако, встречало сопротивление со стороны крестьян и части помещиков. Крестьяне неохотно отдавали свои голоса священникам, и во многих местах кандидаты из духовенства в земства не проходили. Церковная печать жаловалась, что гласные от духовенства постепенно отстраняются от участия в земских делах.

Стремясь усилить свое влияние на государственную жизнь, церковь вместе с тем верно служила самодержавию, систематически распространяла монархические идеи, старалась усыпить народное сознание и задержать политическое развитие народных масс. Пытаясь посеять вражду к революционерам, Синод разослал специально составленную молитву об «отвращении небесного гнева» и о «разрушении совета нечестивых».

Одной из форм борьбы с революционным движением была организация духовно-просветительных союзов, призванных вести религиозную и монархическую пропаганду среди рабочих и крестьян. Такое общество, созданное при Исаакиевском соборе в Петербурге, издавало клерикально-патриотические листовки для бесплатной раздачи преимущественно среди петербургских рабочих и женщин. В них отмечались «грехи» трудового народа: «шатание» умов, неуважение к закону и власти, посягательства на «священную» собственность и т. п. Заканчивались листовки призывами к покаянию, обращению к вере.

Антинародная деятельность церкви ярко проявлялась в годы тяжелых испытаний — во время голода, эпидемий и других народных бедствий. Когда в 1881 г. вспыхнула эпидемия холеры, охватившая ряд губерний, духовенство, вместо оказания реальной помощи населению, лишь усиленно служило молебны о «прекращении гнева божьего» и устраивало крестные ходы. Земские врачи жаловались на то, что духовенство не только не помогает в борьбе с холерой, но даже способствует ее распространению, собирая людей для молебнов и крестных ходов.

Церковь активно участвовала в еврейских погромах, организованных темными силами реакции в начале 80-х годов для отвлечения масс от революционной борьбы. Духовенство проповедовало, будто евреи используют современное неверие для «сокрушения христианства». Прогрессивные элементы русского общества, поднявшие свой голос против разжигания антисемитизма, обвиняли православное духовенство в том, что оно натравливало несознательных людей на расправу с евреями и разорение их жилищ.

Когда среди крестьян в конце 70-х — начале 80-х годов распространились слухи об общем переделе земли, духовенство усиленно предостерегало крестьян от «злых и коварных внушений», сеяло вражду к «злоумышленным вестовщикам», объяснявшим

крестьянам необходимость переделов и призывавшим к прекращению выкупных платежей за наделы.

Духовное ведомство старалось использовать каждый удобный случай для религиозной обработки масс и восхваления «заслуг» церкви и духовенства в России. Так было и в 1862 г., когда самодержавие вместе с духовенством праздновало тысячелетие России. Идея единения царя и церкви с народом была выражена в памятнике, сооруженном в Новгороде в честь этой знаменательной даты. Чтобы еще больше усилить религиозный характер праздника, к нему было приурочено переложение в новую роскошную раку мощей киевского князя Владимира, объявленного «святым» еще в XVII в. Подчеркивая политическое значение церковных торжеств, духовенство призывало массы вести борьбу с врагами самодержавия и веры.

Особо следует сказать о репрессиях, которые обрушивала церковь на людей, выступавших против религии и обрядов. В «Уложении о наказаниях» за пропаганду против православия и «сворачивание» в другую веру была предусмотрена целая система карательных мер, вплоть до каторги. Преследование за несоблюдение предписаний религии носило массовый характер, особенно в последней четверти XIX в. За 1874—1885 гг. было зарегистрировано 3615 уголовных дел по так называемым «религиозным преступлениям», а за 1886—1893 гг.— 7540<sup>23</sup>.

Церковь и духовенство решительно встали на защиту царского самодержавия во время национально-освободительного восстания в губерниях Царства Польского, Литве и Белоруссии в 1863 г. Одобрив назначение усмирителем восстания генерала М. Н. Муравьева, московский митрополит Филарет направил ему икону архистратига Михаила с своим благословением. Он писал, что «верные сыны царя и отечества» с радостью узнали об этом назначении Муравьева, а духовенство «приносило и приносит молитвы о подвизающихся за царя и отечество против мятежников...» В кремлевском Успенском соборе Филарет призывал на карателей «божью благодать». Во время подавления восстания во всех церквях по предложению Синода читались особые молитвы «об утолении крамолы и междоусобной брани». В своих проповедях священники стремились разжечь национальную рознь, призывали крестьян и городских жителей ловить участников восстания и доставлять их начальникам карательных отрядов. Они доносили карателям о прихожанах, оказывавших повстанцам помощь или непосредственно участвовавших в восстании. Духовенство принимало широкое участие в организации и рассылке верноподданнических адресов от имени крестьян с благодарностью за их якобы освобождение от польских помещиков. Адреса писались по тексту, составленному охранным отделением.

После подавления восстания многие священники, оказывавшие карателям услуги, были представлены к наградам военными

и гражданскими властями, а семьям священников, пострадавших во время восстания, были выданы пособия и пенсии. Одновременно церковь включилась в кампанию по русификации края, охваченного движением.

Одной из мер борьбы с католическим влиянием было также упразднение польских монастырей. Из 227 монастырей, бывших в западных губерниях, оставили только 83 — остальные были закрыты по обвинению в поддержке восстания или под предлогом малого числа монахов.

\* \* \* \* \*

В годы революционной ситуации среди широких масс наблюдалось резкое падение религиозности и индифферентное отношение к вопросам веры. В отчете Синода за 1861 г. с тревогой отмечалось, что среди юношества заметно не только охлаждение к вере, но даже решительное ей «противление». «Неверие и вольнодумство,— говорилось в отчете,— проникает в села, деревни, небольшие города, требует защиты от ложной образованности». Особый страх духовного ведомства вызвало развитие в России естественных наук.

Ополчаясь против пропаганды материалистических идей, особенно в области естествознания, духовное ведомство старалось доказать, что распространение этих идей вызывалось, в частности, недостаточным вниманием к преподаванию религиозных дисциплин в школе. Считая дарвинизм противным христианскому учению и оскорбительным для религиозного чувства, церковные публицисты негодовали на то, что книга Дарвина о естественном отборе вышла на русском языке одновременно в трех изданиях и что учение Дарвина популяризировалось в периодической печати. Духовенство распространяло многочисленные статьи, в которых с церковных позиций пыталось доказать несостоятельность дарвинизма, подчеркивало его несовместимость с религиозными представлениями о происхождении животных и человека.

«Зло» современной жизни церковники усматривали в союзе трех сил: социализма, материализма и атеизма. Они обрушивались на социализм за отрицание им права частной собственности и критику христианской догматики. Церковников пугало материалистическое учение о психической деятельности человека, подрывавшее религиозные представления о душе.

Пытаясь противостоять напору материалистических идей, церковные публицисты старались подновить богословскую «науку», сделать ее более гибкой, откликающейся на вопросы современной жизни. Представители церковной псевдонауки не признавали за светскими авторами права на вторжение в свою область, но охотно пользовались писаниями славянофилов, представлявших дворянскую реакцию на развитие революционного движения, на

проникновение в широкие массы идей социализма и материализма. Они с удовлетворением воспринимали и проповедовали реакционные идеи славянофилов о русском народе как о смиренном, богобоязненном и верноподданном. Церковные публицисты объявили главу славянофилов А. С. Хомякова чуть ли не «отцом церкви» за то, что он в православии видел залог исторического развития русского народа. Уничтожающую критику славянофилов дал А. И. Герцен. «Мы видели в их учении, — писал он, — новый елей, помазывающий царя, новую цепь, налагаемую на мысль, новое подчинение совести раболопной византийской церкви»<sup>24</sup>.

Фальсифицируя науки, церковные идеологи искали пути к использованию ее в интересах религии. Министерство народного просвещения поручило профессору богословия Петербургского университета протоиерею Н. А. Сергиевскому ознакомиться с преподаванием богословия во всех русских университетах и разработать меры по его улучшению. Сергиевский предложил реорганизовать преподавание богословия в высшей школе так, чтобы оно было увязано с естественными науками. Церковный публицист, профессор Московской духовной академии протоиерей А. М. Иванов-Платонов утверждал, будто между верой и знанием нет противоречий и что служение научной истине вытекает из «глубочайших основ» христианства. Но подобные взгляды не встречали сочувствия и даже осуждались Синодом и влиятельными церковными кругами.

В качестве «охранителя» православия выступали многочисленные церковные журналы, в том числе и журнал «Домашняя беседа» во главе с бывшим профессором Киевской духовной академии В. И. Аскоченским, который ополчился на революционных демократов Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, осмеивал материалистические идеи Л. Бюхнера, Л. Фейербаха, выговаривал Т. Г. Шевченко, И. А. Гончарову, И. С. Тургеневу за недостаток религиозности, а Н. И. Пирогову — за отрицательное отношение к церковному благочестию. Аскоченского поддерживали петербургские митрополиты Григорий и Исидор, и его журнал был широко распространен среди духовенства, которое черпало в нем материалы для своей реакционной проповеднической деятельности.

Видя в материалистической науке и ее выводах разрушительную критику религии, духовное ведомство восстало против популяризации научных знаний среди народных масс. Оно обвиняло революционных демократов в том, что они насаждают «нетвердые результаты науки» и стремятся идеи материализма и безбожия сделать достоянием молодежи, что они разлагают общество, семью, государство, являются возбудителями и главными виновниками революции. Особую враждебность духовенства и церковных публицистов вызывала передовая русская журналистика — прежде всего журнал «Современник», со страниц которого, по

словам В. И. Ленина, звучала «могучая проповедь Чернышевского, умевшего и подцензурными статьями воспитывать настоящих революционеров»<sup>25</sup>.

Революционеры-демократы боролись против церковной опеки просвещения народа. Они вскрывали политическую роль религии и церкви как пособницы самодержавия, призванной держать в невежестве народные массы, язвительно критиковали «колокольных дворян», — как назвал Н. А. Некрасов духовенство, — помогавших царизму проводить политику грабежа и насилия.

В начале 60-х годов правительство обязало духовное ведомство развить сеть церковных школ. К 1865 г., по официальным данным Синода, церковных школ было уже 21 420. Содержались они главным образом за счет сборов с населения — по 2 рубля с ученика.

«Положением о народных школах» 1864 г. на духовенство был возложен контроль за воспитанием детей в духе преданности самодержавию и православию. Архиереи были введены в училищные советы школ всех ведомств в качестве первенствующих членов. Это «Положение», однако, не полностью удовлетворяло духовное ведомство, так как давало все же известный простор для развития светской, особенно земской школы.

После убийства Александра II правительство приняло усиленные меры для охраны самодержавия. Новые правила о церковно-приходских школах 1884 г. предоставляли духовенству неограниченные полномочия. Вдохновителем и организатором этого нового наступления церкви на народное образование был обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев.

В 1899 г. в Москве состоялось всероссийское совещание законоучителей, посвященное разработке мер по повышению религиозности учащихся. Отмечая ее падение, священники-законоучители настаивали на усилении репрессий против печати, на изъятии из ученических библиотек книг, воспитывающих юношество в духе индифферентизма к религии, на более строгом контроле за посещением учащимися и учителями церковных служб и исполнением ими церковных обрядов. Контроль правительства и духовенства распространился и на воскресные школы для взрослых, возникшие в конце 50-х — начале 60-х годов, которые были важным средством культурно-просветительной и политической работы среди рабочих. Деятельность этих школ нередко была связана с идеями революционных демократов, призывавших защищать народное образование от «злого правительства и попов». Это и послужило одной из причин их закрытия в конце XIX в.

Однако бурное развитие промышленности в конце XIX — начале XX в. диктовало необходимость начального школьного образования для рабочих. Неграмотный рабочий не удовлетворял требованиям промышленного развития. Вследствие этого царское правительство было вынуждено пойти на известное расширение

школьной сети. Но при этом оно делало все от него зависящее, чтобы не допустить к среднему, а тем более к высшему образованию широкие слои эксплуатируемого населения. Для него предназначалась по существу одна лишь церковная «народная» школа.

\* \* \* \* \*

Наиболее \* характерной чертой школьной политики царизма в 1896—1910 гг. было стремление передать низшее образование в ведение церкви и максимально усилить ее влияние во всей системе народного просвещения. Правительственный взгляд на народное образование нашел откровенное выражение в ответе директора Департамента полиции, генерала Н. И. Петрова, видному русскому прогрессивному педагогу В. П. Вахтерову, настаивавшему на необходимости просвещения для народа. «Все это прекрасно, — заявил генерал, — но позвольте вас спросить, что же будет потом? Ведь русским мужиком только и можно управлять, пока он безграмотен!»<sup>26</sup>. Вдохновитель и фактический руководитель всего дела поглощения школы церковью, К. П. Победоносцев предостерегал правящие круги о том, что просвещение может пробудить рабочих и крестьян от вековой спячки, возбудить их пылкость, вызвать критический подход к явлениям жизни. Он писал, что под влиянием просвещения перед простыми людьми может возникнуть вопрос вроде следующего: «Что ты молишься своему Николе? Разве видел когда-нибудь, чтобы Никола помогал тому, кто ему молится?» Или: «Подольстится [учитель] к девушке в простой семье с такую речью: „Кто тебе докажет, что доля твоя — всегда зависеть от других и быть рабскою мужчины? Разум говорит тебе, что ты равна ему во всем и на все решительно одинаково с ним имеешь право“». Подобными речами «лукавый» учитель, по трактовке Победоносцева, может нарушить и безропотную покорность детей своим родителям.

Комитет министров поручил в 1882 г. обер-прокурору Синода представить соображения о расширении деятельности духовенства по надзору за начальными школами разных ведомств. Предусматривалось увеличение доходов духовенства (особенно сельского), принимавшего участие в таком надзоре. Вслед за тем была развернута весьма энергичная деятельность по переводу всех начальных школ в ведение церкви. В трудах педагогов того времени немало говорится, к чему клонила эта духовная опека над школой. Так, В. П. Вахтеров рассказывает: «По поводу моего урока о солнце меня обвинили в том, что я сделаю детей солнцепоклонниками; по поводу урока о Северном крае, где речь шла, между прочим, о ките, меня обвинили в том, что мои сведения

---

\* Текст до конца главы написан М. М. Персицем.

противоречат библейскому сказанию об Ионе, проглоченном китом; по поводу урока о первобытном человеке каменного века указывали на противоречие с историей об Адаме и Еве. По поводу одной экскурсии, где дело шло об элементах из геологии, указывали на то, что, по Библии, мир существует только 6000 лет»<sup>27</sup>.

Передача дела начального обучения в руки духовного ведомства была лишь наиболее выразительным проявлением общей линии на клерикализацию школы. Процесс постепенного вытеснения церковно-приходской школой всех других видов низшей школы характеризуется следующими данными: в 1896 г. Министерство народного просвещения получило от казны на содержание школ 1 484 674 руб., т. е. почти в 5,5 раз меньше, чем получил Синод на свои школы, а в 1893 г. школ ведомства православного исповедания было почти столько, сколько министерских и земских вместе взятых — в духовном ведомстве 25 501 школа при 821 215 учащихся, министерских и земских школ 25 978 и в них 1 679 653 учащихся<sup>28</sup>.

Клерикализация народного образования вообще и низшей школы в особенности была попыткой поставить преграду все шире распространявшейся социалистической пропаганде и агитации. Именно поэтому царское правительство с середины 90-х годов усилило финансирование Синода, имея в виду создание широкой сети церковно-приходских школ.

Однако даже официальные документы отмечают факты отрицательного отношения населения к церковно-приходским школам. Так, в отчете Синода за 1888—1889 гг. после широковещательных заявлений, что все епископы «единогласно признают громадное значение церковно-приходских школ, как религиозно-просветительного средства, парализующего... проникновение в крестьянскую среду нежелательных для церкви влияний», все же сообщается, что церковно-приходские школы «не повсюду в западных епархиях встречают сочувствие со стороны народа». Прежде всего народ «полагает, что школы открываются ради прихоти священника, а не ради пользы народа, и поэтому отказывается давать средства на школу». Неудовольствие вызывалось, согласно отчету, также тем, что детей привлекали к участию в богослужении. Священникам нередко приходилось выслушивать заявления вроде следующего: «Зачем батюшка наших детей дьячками делает, заставляя их петь и читать в церкви; дьяки жалование за это получают, пусть они сами поют и читают...»

Клерикализация школы, на которую были затрачены многие миллионы народных денег, не принесла ожидаемых результатов.



К началу XX в. русский капитализм вступил в стадию империализма. Однако развитые формы капитализма в промышленности сочетались с полукрепостническими отношениями в сельском хозяйстве. В стране, как писал В. И. Ленин, имелось «самое отсталое землевладение...»<sup>1</sup>

Православная церковь продолжала оставаться крупным земельным собственником. В 1890 г. только в Европейской России, не считая Привислинского края и Кавказа, церквам и монастырям принадлежало 2 122 738 дес. земли. Для церковного и монастырского землевладения, как и для помещичьего, были характерны стсталые формы аграрной экономики.

Ко второй половине 90-х годов XIX в. православная церковь являлась огромным, широко разветвленным бюрократическим аппаратом. Во главе 64 епархий стояли три митрополита, 16 архиепископов, 46 епископов. Им было подчинено 36 тыс. церковных приходов. По переписи 1897 г. насчитывалось 62 946 священников и 47 955 причетников. Часть служителей культа получала содержание из казны (6,7 млн. руб. в 1893 г.) и представляла собой духовное чиновничество.

По мере развития капитализма русская православная церковь вовлекалась в орбиту капиталистического предпринимательства. В отчете Синода за 1887 г. было отмечено, что «некоторые... из священников увлекаются материальными интересами и даже вступают иногда в коммерческие предприятия и торговые подряды».

К концу XIX в. не только «некоторые из священников», но церковь в целом, в том числе монастыри, охотно выполняла чисто буржуазно-предпринимательские функции. Это обстоятельство было отмечено ленинской «Искрой», которая в передовой статье «Православная церковь и правящие сферы» (№ 45 за 1903 г.) писала, что духовенство «во многих местах... ссужает под проценты деньги, ведет капиталистическое хозяйство, употребляя

рабочие руки своих духовных детей; его вкладами полны банки и сберегательные кассы». В. И. Ленин в статье «Из экономической жизни России», опубликованной в «Искре» (№ 17 за 1902 г.), указывал, что духовенство является самым крупным вкладчиком в сберегательные кассы — «46 млн. р. на 137 тыс. книжек, т. е. по 333 р. на книжку». «Попечение о спасении души паствы,— добавляет В. И. Ленин,— дело, должно быть, небезвыгодное...»<sup>2</sup>

Одной из наиболее прибыльных отраслей капиталистического предпринимательства церкви было изготовление и продажа церковных свечей. Свечное производство настолько разрослось, что потребовало организации специальной агентыры во всех странах мира для приобретения за границей воска. Уже в начале XX в. был создан своеобразный свечной синдикат, капиталы которого к 1910 г. достигли 40 млн. руб. Синод привлекал крупных предпринимателей для производства икон, колоколов и церковной утвари.

Сама становясь на путь капиталистического предпринимательства, церковь «словом божьим» оправдывала теперь не только эксплуатацию крестьян помещиками, но и рабочих — капиталистами. Однако народ, особенно его передовой отряд — рабочий класс — не очень-то верил духовенству. Уже промышленный переворот в России ознаменовался массовыми рабочими стачками и забастовками. Значение стачек 1896—1897 гг. состояло, как указывал В. И. Ленин, в том, что они явились «началом полосы подготовки народной революции»<sup>3</sup>. Если до того стачки были преимущественно экономическими и носили стихийный характер, то в конце 90-х годов XIX в. и в начале XX в. рабочие все чаще стали переходить к политическим стачкам и демонстрациям. В середине 90-х годов произошло соединение научного социализма с рабочим движением. Осенью 1895 г. в Петербурге из разрозненных марксистских кружков была создана единая организация — «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», установивший связи с социал-демократическими группами и кружками во многих городах страны. Идеи научного социализма с середины 90-х годов прочно укоренились в сознании лучшей части революционной молодежи, наиболее передовых рабочих. Начался пролетарский период в русском освободительном движении.

Перед православной церковью была выдвинута неотложная задача: усилить религиозное воздействие на народные массы, чтобы предотвратить рост рабочего движения или по меньшей мере направить его в иное русло. И церковь решительно мобилизует все свои силы для выполнения этой задачи.

В целях пропаганды религиозной идеологии церковь еще в 80-х годах стала насаждать разнообразные церковные общества и братства. Одним из них было «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной

церкви». Из его отчетов видно, что на фабриках и заводах, особенно в Петербурге, проводилось довольно много богослужений и бесед. Обычно беседы сводились к уговору рабочих не выступать против своих хозяев.

Хотя церковная пропаганда среди рабочих большого успеха не имела, но нельзя ее и недооценивать. Известно, что немало петербургских рабочих 9 января 1905 г. поддались на провокацию священника Галона. Церковь, безусловно, играла роль тормоза в развитии классового самосознания рабочих. Но деятельность духовенства не могла приостановить рост рабочего революционного движения, как не могли помешать ему и все усилия царской полиции.

«Социальные принципы христианства,— писал К. Маркс,— превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для пролетариата... смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба»<sup>4</sup>.

Православное духовенство своей христианской проповедью пыталось добиться смирения и покорности пролетариев, однако подобного рода попытки, в которых церковники прикидывались друзьями и благодетелями рабочих, нередко вызывали со стороны последних лишь презрительную насмешку. Интересно в этом отношении свидетельство рабочего-слесаря К. Миронова, который вспоминает, как в конце 90-х годов в рабочем Питере, охваченном стачечной борьбой, церковное начальство направило архимандрита Амвросия для увещевания рабочих непосредственно на фабриках. «И вот,— пишет Миронов,— увещанный крестами старец стал по вечерам разъезжать по заводам и фабрикам в сопровождении двух монахов (многие уверяли, что это были просто два переодетых обер-шпиона) и вести с рабочими беседы все о том же великом грехе стачки. Слушать такие проповеди приходили лишь женщины и совершенно не затронутые пропагандой рабочие». Но и из этих рабочих «нашлись такие, которые стали протестовать против этой проповеди, за что, конечно, и были арестованы. Слух о таких результатах проповеди святого старца быстро разнесся по Петербургу, и на одном из его собеседований в него полетели рваные галоши и прелый картофель. После этого он прекратил свои странствования по заводам»<sup>5</sup>.

Об аналогичных фактах сообщает в своих воспоминаниях и К. М. Тахгарев. Он рассказывает, как во время стачечной борьбы в Петербурге в 1897 г. священник произнес в церкви проповедь на тему о стачке за Невской заставой. Он доказывал, что рабочих, о которых заботятся господа фабриканты, «мутят немцы да англичане». И, «хотя в церкви было много городских и околоточных, рабочие открыто выражали свое возмущение, а один из них крикнул попу: „Если бы ты сам попробовал столько, сколько мы работаем, то и без англичан додумался бы до стачки!“» Мно-

гие же «просто ругали попа и вслух высказывали предположение, что, вероятно, за проповедь он получил хорошую плату от хозяев». На следующий день уже другой священник «тоже говорил проповедь о стачке и с тем же успехом»<sup>6</sup>.

Приведенные факты (их число можно умножить) показывают, что попытки духовенства противопоставить растущему классовому самосознанию пролетариев религиозную идеологию с ее проповедью терпения и покорности, осуждением классовой борьбы нередко встречали резкий отпор даже со стороны малосознательных рабочих, посещавших церкви.

\* \* \* \* \*

Особенно \* большой вред сознанию рабочего класса был нанесен в начале XX в. специальной организацией под названием «Петербургское собрание русских фабрично-заводских людей», созданной при участии духовенства и полиции. Во главе ее стоял священник петербургской пересыльной тюрьмы Георгий Гапон, поддерживаемый столичным митрополитом Антонием Вадковским. Гапон был провокатором и усиленно старался втереться в доверие к рабочим. В отличие от ранее созданных зубатовских организаций гапоновское общество объединяло только русских и только православных рабочих; его основатели считали, что такое объединение придаст ему большую силу и сплоченность. К началу 1905 г. общество имело в Петербурге 11 отделений и насчитывало свыше 10 тыс. членов из рабочих. Общество пыталось воздействовать на рабочих проповедями, беседами на религиозные и экономические темы; оно стремилось охватить рабочих, организуя их вокруг заводских церквей. В каждом отделении гапоновского общества были свои священники. Гапон и его единомышленники из полиции уверяли рабочих, что в организованном ими обществе рабочие без всякой борьбы добьются от хозяев улучшения своей жизни.

В начале января 1905 г. на Путиловском заводе возникла забастовка. По призыву РСДРП она была поддержана рабочими других заводов и 8 января стала всеобщей. Чтобы приостановить рост революционной борьбы, правительство организовало выступление Гапона с провокационным планом массового шествия рабочих к царю. Обсуждение проекта петиции, с которой хотели направить к царю рабочих, неожиданно для организаторов шествия превратилось в широкую кампанию, использованную большевиками для политической агитации в массах. Разъясняя рабочим, что затея Гапона носит провокационный характер и что петициями и крестными ходами нельзя добиться удовлетворения своих требований, большевики призывали рабочих не просить

---

\* Текст до конца главы написан Е. Ф. Грекуловым.

милостей у царя, а свергнуть его с престола и добыть свободу. Вопреки желанию Гапона, под влиянием большевистской агитации в проект петиции были внесены политические требования о свободе печати и рабочих союзов, о созыве Учредительного собрания, установлении 8-часового рабочего дня, передаче крестьянам помещичьей и церковной земли, а также об отделении церкви от государства и школы от церкви.

Правительство встретило рабочую демонстрацию ружейными залпами. Свыше 1000 безоружных рабочих было убито и несколько тысяч ранено. В обращении от 14 января, стремясь оправдать это кровавое злодеяние, Синод обвинял рабочих в том, что они дали себя увлечь лицам, якобы подкупленным на японские и английские деньги. Призывая рабочих не слушать «ложных советников» как «пособников злого врага земли русской», Синод уговаривал их «пожалеть» царя и продолжать работать на заводчиков и фабрикантов «по заветам божьим»<sup>7</sup>. Синод восстановил особое моление «об истреблении крамолы», которое не читалось в церквях с 1896 г., а также ввел молитву о благополучии царствующего дома. Публичное совершение панихиды по зверски расстрелянным рабочим запрещалось как демонстрация против царизма. При содействии петербургского генерал-губернатора Трепова и митрополита Антония на заводах было отобрано 34 рабочих для представления их царю с выражением «верноподданнических» чувств. Комедию представления этих «рабочих депутатов» разоблачали сами рабочие, которые говорили: «Это наглый царский обман, это не наши депутаты, мы их не выбирали»<sup>8</sup>. Ответное царское «милостивое слово» с увещанием слушаться начальства и не бастовать читалось во всех церквях.

По распоряжению Синода и митрополита Антония во всех церквях 23 января были совершены службы, в которых осуждалась демонстрация 9 января и оправдывались действия солдат, расстрелявших безоружных рабочих. Представители церкви говорили, что духовенство не принимало участия в демонстрации и что выдача из церквей крестов, икон и хоругвей происходила без согласия священников, что все это якобы сделали революционеры, переодевшиеся в священническое платье.

После расстрела 9 января охранное отделение, опасаясь разоблачения своего агента Гапона, помогло ему бежать за границу, создав ему славу якобы преследуемого царизмом «страдальца». Гапоновские организации были временно закрыты, но затем открыты вновь. Вскоре Гапон возвратился в Россию и вступил в непосредственные сношения с Департаментом полиции, от которого получал задания по политическому розыску. Разоблаченный провокатор был казнен рабочими 28 марта 1906 г. Со смертью Гапона закончила свое существование и созданная им под охраной полиции организация.

Кровь, пролитая 9 января, как отмечала большевистская листовка, «размыла и унесла тот мост, который построен был попами между царем и народом». Расстрел 9 января уничтожил веру в царскую справедливость. Гром январских выстрелов всколыхнул многомиллионные массы трудящихся, разбудил народный гнев и послужил началом народной революции.

\* \* \* \* \*

Свыше 46 тыс. церковных амвонов было использовано для борьбы с революцией 1905—1907 гг., для защиты царского трона. Контрреволюционная деятельность духовенства возглавлялась и направлялась Синодом и епархиальными архиереями. Во время октябрьской стачки 1905 г. московский митрополит Владимир Богоявленский разослал по церквам своей обширной епархии особое поучение «Что нам делать в эти тревожные дни», в котором революция называлась «бунтом бессмысленным и диким», а ее участники — «извергами рода человеческого, отрекшимися от бога»<sup>9</sup>. Это поучение натравливало черносотенные элементы на кровавую расправу с революционным пролетариатом.

Проповеди, которые по призыву митрополита читало московское духовенство, вызвали протест среди широких масс и передовой интеллигенции, требовавших увольнения ретивого митрополита-черносотенца. Но он не был одинок: иркутский епископ Тихон распространял среди населения погромные листки, также призывавшие к расправе с революционерами. Иркутские рабочие, возмущенные такой агитацией епископа, требовали в декабре 1905 г. удаления его с кафедры и предания суду. С осуждением революции выступил и петербургский митрополит Антоний Вадковский. В воззваниях, распространявшихся по его распоряжению в церквах, революционные рабочие именовались «потерявшими разум преступниками», совершавшими «неслыханные злодейства».

Одним из злейших врагов восставших рабочих и крестьян был волынский епископ Антоний Храповицкий, впоследствии неудачный претендент на патриарший престол и злобствующий эмигрант. В ноябре 1905 г. он писал известному петербургскому черносотенцу Б. Никольскому: «Эх, надо бы войска одушевлять, солдат, офицеров, юнкеров. И как этого не понимают!». Превознося Николая II как «надежный щит растерзанной родины», Антоний требовал усиления диктатуры самодержавия, введения военного положения, закрытия всех левых газет и обращения от имени «самодержца» к «народу-мстителю» с призывом линчевать участников революции. «Баня была бы сильная, — писал он, — но зато в один месяц революция была бы сметена с лица русской земли»<sup>10</sup>. Волынский Антоний осуждал Антония петербургского

за то, что тот не настаивал, по крайней мере явно, перед царем и его кликой на принятии крайних мер по подавлению революции.

Уговаривая крестьян прекратить выступления против помещиков, Антоний Храповицкий, рядясь в тогу «мужичьего архиерея», говорил им, что «бунтовщики» — злейшие их враги, «слуги дьявола». «Не будем завидовать богатым, — поучал он крестьян и рабочих, — желать их достояния. Будем подражать людям трудолюбивым и добродетельным» (к последним он причислял помещиков и капиталистов). Спасение самодержавия Антоний видел в восстановлении патриаршества, которое, по его словам, должно было сплотить духовенство для борьбы с революцией. «Если бы царь утвердил патриаршество, — раскрывал он в письме к Б. Никольскому свои сокровенные мысли, — то революции бы не было и вместо марсельезы раздавались бы священные песнопения»<sup>11</sup>.

Большинство священников, следуя призывам Синода и церковных иерархов, вело агитацию против революции, организовывало вокруг церкви и под ее покровом контрреволюционные элементы, создавая в каждом приходе особые «десятки» активистов под своим руководством. Священники оправдывали эксплуатацию рабочих, ссылаясь на библейскую десятую заповедь, уговаривали крестьян не захватывать помещичьей и церковной земли, а довольствоваться «малой земелькой», терпеливо ждать царских милостей, стать «непреборимой стеной вокруг царского престола». Духовенство призывало выдавать «смутьянов», т. е. участников и организаторов революционной борьбы; оно поддерживало связь с полицией и карательными отрядами. Духовенство пыталось натравить крестьян на рабочих и агитаторов-большевиков, проводивших в деревне революционную пропаганду. Одновременно велась агитация против народов нерусской национальности, особенно против евреев. Священники обещали «отпущение грехов» всем черносотенцам, участвовавшим в этих антинародных выступлениях. При непосредственном содействии духовенства во многих местах возникли еврейские погромы. В Саратове черносотенцы сожгли синагогу, предварительно устроив вокруг нее крестный ход. В Томске с благословения епископа черносотенцы подожгли здание, где проходил митинг рабочих. Во время пожара и кровавой расправы с безоружным народом многие участники митинга были убиты. Железнодорожные рабочие, возмущенные провокационными действиями священников и их главы епископа Макария, отказались от посещения церкви и от исповеди.

На собраниях, сходах и съездах рабочие и крестьяне с гневом говорили о священниках, которые натравливали деревенских кулаков и городскую мелкую буржуазию на участников революции, благословляли ее душителей. Осознав, что священники используются как орудие борьбы против народа, народные массы, осо-

бенно в деревне, громили усадьбы и дома, принадлежавшие священникам, захватывали их землю, изгоняли их из приходов, расправлялись с наиболее ненавистными из них. С февраля 1905 г. по май 1906 г. был убит 31 священник, а 12 церквей и два монастыря были полностью разгромлены<sup>12</sup>.

В июне 1905 г. военные священники получили текст особого поучения «Беседы по поводу настоящих тревожных событий», пользуясь которым они устраивали собеседования среди солдат, стараясь оградить их от революционного влияния, поднять у них «патриотический» дух, направить их против рабочих и крестьян — участников восстания.

Под воздействием большевистской агитации среди части солдат проявилось недовольство провокационной деятельностью духовенства. Солдаты восставших в 1905 г. воинских частей обвиняли священников в том, что они вооружают брата на брата, защищают интересы помещиков и капиталистов. Расправляясь с наиболее жестокими офицерами, солдаты не щадили и священников; во время восстания 83-го Самурского пехотного полка в июле 1906 г. был убит священник этого полка Владимир Пальмов за то, что он оправдывал жестокости офицеров и натравливал солдат на агитаторов-большевиков. Во время восстания на броненосце «Потемкин» матросы по тому же поводу угрожали расправой священнику Пармену.

\* \* \* \* \*

После декабрьского вооруженного восстания самодержавие расширило рамки черносотенных организаций, придав им «всесословный» характер. За их спиной стоял Совет объединенного дворянства, направлявший их реакционную деятельность. Наиболее мощная из этих организаций, «Союз русского народа», находилась в теснейшей связи с православной церковью, которая энергично содействовала привлечению к Союзу мелкой городской буржуазии и «крепких» хозяев — кулаков. Представители духовенства нередко стояли во главе местных отделений «Союза русского народа». Так, его московское отделение возглавляли в течение ряда лет протоиерей И. Восторгов и архимандрит Новоспасского монастыря Макарий Гневушев. Среди почетных членов «Союза русского народа» были московский митрополит Владимир Богоявленский, епископы: саратовский Гермоген, вологодский Никон и др. В петербургском «Союзе русского народа», основанном А. И. Дубровиным, активное участие принимали настоятель Воскресенского монастыря Арсений, епископ Митрофан и ярый черносотенец священник Иоанн Кронштадтский (Сергеев) — пресловутый «молитвенник русской земли». Петербургский митрополит Антоний Вадковский также капитулировал перед «союзниками»: он призвал на них «божье благословение» и



освятил «союзнические» знамена, установленные в церкви. Антоний участвовал в представлении «союзников» Николаю II и лично преподнес последнему икону их покровителя — Георгия Победоносца.

Одним из руководителей «Союза русского народа» был люблинский, а затем холмский епископ Евлогий Георгиевский, депутат II и III Государственной думы, пытавшийся объединить думское духовенство в особую группу. Ханжа и лицемер, он говорил в Думе, что церковь и духовенство стоят вне политики, заигрывал с рабочими, появляясь не раз в церкви за Невской заставой.

Разделяя взгляды черносотенцев и проводя в жизнь их программу, духовенство стремилось создать Союзу авторитет и подчеркивало, что оно целиком стоит за «самодержавие, православие и народность». Киевский съезд черносотенцев восторженно приветствовал киевский митрополит Флавиан Городецкий, назвавший этот съезд «представителем великого православного ополчения». В свою очередь и черносотенцы не раз отмечали заслуги духовенства в мобилизации сил контрреволюции<sup>13</sup>.

Проводниками реакционной деятельности духовенства были различные церковные общества, усиленно насаждавшиеся церковью. Так, в период подавления революции 1905—1907 гг. и в годы реакции получило широкое распространение общество хоругвеносцев, названное так потому, что его члены носили особый утвержденный Синодом знак, на котором была изображена церковная хоругвь с восьмиконечным крестом. Это были черносотенные вооруженные дружины, выходившие по призыву полиции и духовенства на борьбу с революцией. Для привлечения в них мелкобуржуазных элементов города и деревенских кулаков церковь наделяла этих «радетелей за православие» особыми кафтанами, в которых они чувствовали себя должностными лицами, призванными, наравне с полицией, защищать «батюшку-царя». Хоругвеносцы принимали участие в черносотенных демонстрациях, в торжественных богослужениях, крестных ходах; через них духовенство и полиция получали сведения о настроениях рабочих; им принадлежала ведущая роль в жизни прихода. Духовные власти называли хоругвеносцев «живой христовой ратью» и призывали их к борьбе с неверием и революционным движением.

Революция 1905—1907 гг., однако, показала, что православная церковь не сумела оправдать надежд, возлагавшихся на нее царизмом. Правительством и церковными кругами был поставлен вопрос о перестройке церковного управления с целью поднять авторитет господствующей церкви.

Председатель Совета министров С. Ю. Витте в записке «О современном положении церкви», отражая мнение правых партий, писал, что православная церковь не справляется с поставленными перед ней задачами, что она находится в параличе и что вся деятельность Синода носит бюрократическо-полицейский харак-

тер. Для поднятия престижа церкви и духовенства Витте предлагал освободить Синод от полицейских функций, предоставить некоторые права церковному приходу и созвать с обязательным участием мирян церковный собор для восстановления патриаршества. Записка С. Ю. Витте была одобрена петербургским митрополитом Антонием Вадковским. «Я и мои братья,— писал он,— всю жизнь будем молиться за него (т. е. за Витте.— Е. Г.) богу». Поддерживавшее Антония так называемое «прогрессивное духовенство» в записке от 32 петербургских священников «О необходимости перемен в русском церковном управлении» настаивало на большей демократизации церкви, на расширении прав церковного прихода, на ослаблении власти епископов и децентрализации церковного управления. Эти священники требовали также предоставления духовенству права участвовать во всех звеньях государственного аппарата — от волостных сходов до Комитета министров, т. е. ратовали за усиление клерикализма. Предлагая восстановить патриаршество, духовенство стремилось к укреплению самодержавия и созданию в лице патриарха такой церковной силы, на которую могло бы опереться правительство в своей борьбе с революционным движением. Патриарх рассматривался как «непоколебимый столп и опора православного царя и его самодержавной власти».

Проект Витте и «прогрессивного духовенства» показался Синоду слишком левым. Возражая против церковных реформ, К. П. Победоносцев писал царю, что он не только император, но еще и папа восточной церкви и что если царь откажется от самодержавия, то церковь останется без главы, потеряет свой авторитет и религия ослабнет. Соглашаясь на созыв собора и на некоторые изменения в церковном управлении, Победоносцев и его клика решительно возражали против участия в соборе светских лиц и привлечения последних к делам прихода, а также против ограничения власти епископов.

Однако усиление реакции после подавления революции позволило самодержавию и Синоду вовсе отказаться от этого проекта. Попытка провести реформу церкви была оставлена. Все свелось к предоставлению верующим некоторых прав по управлению хозяйственными делами прихода.

\* \* \* \* \*

Революционное творчество масс в революции 1905—1907 гг. подняло политическое воспитание рабочего класса и его организованность. Рабочий класс сплотился вокруг социал-демократической партии, призывавшей в лице большевиков к вооруженному восстанию за торжество идей социализма. Пролетариату и крестьянству не удалось тогда уничтожить самодержавный строй. Но правительству пришлось пойти на уступки.

Была создана Государственная дума, изданы манифесты о свободе совести, печати собраний, избирательный закон и т. д. Все это свидетельствовало о первой крупной победе революции.

Рост социал-демократической пропаганды был, по мнению духовенства, одной из причин охлаждения к религии не только русской интеллигенции, но и многих сознательных рабочих. Поэтому церковь старалась мобилизовать весь свой аппарат на борьбу с распространением идей социализма. Для подготовки духовенства к такой деятельности Синод и духовные власти на местах вооружали его соответствующей литературой. Специально для священников протоиереем А. Введенским был составлен обзор социал-демократических изданий под названием «На Христа». С ними проводили занятия по особой программе вожаки «Союза русского народа» протоиерей И. Восторгов, священник И. Фудель, серпуховской епископ Анастасий и др. Они читали лекции на темы: «Социальный вопрос с церковной точки зрения», «Социализм как нравственная и теоретическая задача», «Отношение социализма к религии», «Христианский социализм», «Пастырские задачи в связи с социальным вопросом» и т. п.

Большое внимание было уделено пропаганде христианского социализма — религиозного и политического течения, появившегося в России в начале 90-х годов. В то время как на Западе это течение имело широкое распространение, в России оно не получило сколько-нибудь серьезного развития. Этому препятствовал рост революционного движения и антицерковных настроений в народе, усиленных событиями первой русской революции.

Христианский социализм пытался представить христианское учение как защищающее интересы трудящихся — с тем чтобы увести их от классовой борьбы. Идеи христианского социализма насаждал на русской почве священник Григорий Петров, член I Государственной думы от кадетской партии. В своих брошюрах «Евангелие как основа жизни», «Церковь и жизнь», «Школа и жизнь», «По стопам Христа» Петров призывал массы к «нравственному совершенству», которое, по его словам, одно только могло создать идеальное общество. Петров проповедовал необходимость «союза Евангелия и социализма» для переустройства общества на христианских началах. Разоблачая Петрова как «мещанского моралиста», проповедь которого о «евангельской свободе» и социализме является лишь пустой декларацией, пустозвонством, ленинская «Искра» писала (№ 45 за 1903 г.), что его призывы «к малым делам и нравственному совершенству» уподобляются «проповеди полицейского социализма».

«Теоретиком» христианского социализма был известный буржуазный профессор политической экономии кадет С. Н. Булгаков. В статье «Неотложная задача» он писал, что задачей созданного им «Союза христианской политики» является влияние

на общественную жизнь в христианском духе. Критикуя социализм за проповедь атеизма, он предлагал использовать христианство для осуществления «заветов Христа». Булгаков пытался доказать, что первые христиане якобы были социалистами, что Евангелие проповедует коммунизм и что христианство должно привести к «политическому раскрепощению и религиозному обновлению».

Взгляды Булгакова встретили сочувствие среди известной части духовенства. Так, профессор Киевской духовной академии протоиерей И. Галахов в книге «Социализм и христианство» был готов признать за социализмом «великую моральную и христианскую правду», которую он видел в том, что социализм, по его представлению, осуждал классовый антагонизм и классовое угнетение. Галахов, однако, отрицал, что Христос был социальным реформатором и что в Евангелии можно найти определенную социальную программу<sup>14</sup>. Пропаганду Булгаковым «свободного отречения от богатств», уничтожения частной собственности Галахов и другие представители духовенства считали утопией. Они доказывали, что христианство не отвергало исторически сложившегося права собственности.

Последователями христианского социализма широко распространялась переводная литература, которая идеализировала раннее христианство и нередко критиковала идеи коммунизма. Популярностью пользовалась книга А. Н. Brentano «Христианское социалистическое движение в Англии». В предисловии С. Н. Булгакова к русскому переводу этой книги были изложены взгляды русских христианских социалистов.

Для отвлечения студенческой молодежи от революционной борьбы среди нее также насаждались идеи христианского социализма. С этой целью было организовано отделение «Всемирного христианского студенческого союза», который, наряду с проповедью «христианства без церкви», пропагандировал идеи политического индифферентизма. Однако деятельность христианских студенческих организаций вызвала отрицательное отношение со стороны Синода и епархиальных властей, рассматривавших их как протестантские, стремящиеся к «разрушению алтарей». В противовес им Синод насаждал клерикально-черносотенные студенческие организации по типу петербургского «Христианского содружества учащейся молодежи», занятого религиозно-нравственной пропагандой. Это общество, во главе которого стоял черносотенец священник Лахотский, пользовалось большой поддержкой церковных кругов.

Идей христианского социализма придерживался отчасти и Л. Н. Толстой. Он проповедовал новую, очищенную религию, звал к идеалам раннего христианства, к непротивлению злу насилием, т. е. по существу к отказу от классовой борьбы. Но вместе с тем Толстой вел непримиримую борьбу с Синодом, со всем

полицейским аппаратом церкви, резко критиковал православное учение, которое считал собранием «самых грубых суеверий и колдовства».

В 1901 г. взгляды Л. Н. Толстого были признаны Синодом антигосударственными и антихристианскими, в его деятельности усмотрели «нарушение мира церковного», а сам он был отлучен от церкви. Отлучение имело целью восстановить против Толстого широкие слои русского народа. Однако Синод и правительство просчитались. Отлучение и злобные выпады церкви против Толстого вызвали в массах осуждение духовенства — по словам Победоносцева, «тучу озлобления»; симпатии же к Толстому резко возросли.

Критикуя Толстого за проповедь непротivления злу насилем и увод масс от революционной борьбы, В. И. Ленин в статье, опубликованной в газете «Социал-демократ» через несколько дней после смерти Толстого, писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах, жандармами во Христе, с темными инквизиторами, которые поддерживали еврейские погромы и прочие подвиги черносотенной царской шайки»<sup>15</sup>.

Идеализацией раннего христианства занимались и «левые» священники, «христианские демократы», выступавшие в защиту христианства на крестьянских съездах, с трибуны Государственной думы, в печати. К числу их принадлежал архимандрит Михаил (Семенов), бывший профессор Петербургской духовной академии. Отказываясь от казенного догматизма православной церкви и настаивая на ее реформе, Михаил призывал духовенство «войти в сущность общественных интересов», интересоваться вопросами продолжительности рабочего дня, рабочими союзами, кооперацией. Но рабочие союзы, разъяснял Михаил своим собратьям, должны организовываться не для классовой борьбы, а действовать в рамках «братолюбия», объединять интересы предпринимателей и рабочих, быть «живой клеткой организации церкви». Примером для Михаила был «Христианский союз» в США, основанный группой церковников. Участие в классовой борьбе Михаил считал изменой Христу. «Правда Христа,— поучал он,— отрицает всякое право на борьбу... Область христианского социализма — это приход, людям надо помочь найти бога, а между предпринимателями и рабочими создать христианское сближение»<sup>16</sup>.

Михаил и другие представители «свободного христианства» устроили в 1909 г. съезд, на котором разрабатывались тактические вопросы этого реакционного течения. Проповедуя непротivление злу насилем, они пытались вовлечь в свои организации рабочих и противопоставить революционной социал-демократии Евангелие.

После расстрела ленских рабочих в церковных кругах разрабатывался проект организации особых рабочих союзов на христианской основе, защитником которого был обер-прокурор Синода В. К. Саблер. В своей книге «Мирная борьба с социализмом» он поддерживал эту идею, ссылаясь на опыт европейских христианских союзов.

В. И. Ленин разгадал тайные замыслы буржуазии и показал, что в интересах усиления влияния религии на массы она не прочь отбросить слишком грубые, слишком устарелые средства оглушения народа: «Полицейская религия уже недостаточна для оглушения масс, давайте нам религию более культурную, обновленную, более ловкую, способную действовать в самоуправляющемся приходе, — вот чего требует капитал от самодержавия»<sup>17</sup>. Христианский социализм В. И. Ленин рассматривал как одну из попыток подновления религии. Он горячо выступал против реакционных идей христианского социализма — «худшего вида „социализма“ и худшего извращения его». В письме к А. М. Горькому в 1913 г. Ленин утверждал, что «всякая, даже самая утонченная, самая благонамеренная защита или оправдание идеи бога есть оправдание реакции»<sup>18</sup>.

Обосновывая необходимость идейной борьбы против христианского социализма, В. И. Ленин отмечает, что понятие «христианский социализм» есть понятие противоречивое в самом сочетании слов, так как нельзя соединить несоединимое, — христианство как религию с социализмом как наукой.

Попытки насаждения в России идей христианского социализма не имели успеха: массы не пошли за проповедниками «развращающего и одурманивающего учения».

\* \* \* \* \*

Спасая самодержавный строй, царское правительство было вынуждено в 1905 г. пойти на некоторые уступки, в результате чего и появился манифест от 17 октября 1905 г. В нем говорилось о свободе слова, собраний, организации обществ и союзов, неприкосновенности личности и т. д. Известно, с какой радостью этот манифест приняла буржуазия, создавшая свои партии, которые позаботились о сделке с монархией для спасения самодержавия. Только большевики тогда открыто заявляли, что правительство обманывает народ и стремится разобщить его силы, разжигая с этой целью вражду на национальной и религиозной почве.

Особенно старалась угодить царизму старообрядческая буржуазия, получившая по царским манифестам право на свободное существование своей религии. 21 января 1906 г. старообрядческая делегация (половцев и беспоповцев) преподнесла Николаю II верноподданнические адреса, подписанные 76 447 старообрядцами. Руководитель делегации Д. В. Сироткин обратился

к царю со словами: «Великий государь, нашей заветной мечтой было видеть тебя, чтобы передать тебе чувства безграничной любви и благодарности старообрядческого населения за те великие незабываемые начала религиозной и гражданской свободы, которые тебе угодно было даровать русскому народу в манифестах 17 апреля и 17 октября»<sup>19</sup>.

Хотя указом от 17 октября была объявлена амнистия по так называемым «религиозным преступлениям», однако положение людей, сосланных на каторгу и в ссылку за выступления против казенной церкви, не было облегчено. В дальнейшем последовал целый ряд ограничений указа, и старообрядцы вновь стали испытывать притеснения со стороны местной администрации. Лицемерный характер царских указов о веротерпимости был разоблачен партией большевиков в особой листовке «Царская свобода совести», получившей широкое распространение.

В годы реакции правительство аннулировало и те немногие льготы, которые формально были предоставлены неправославным и нехристианским религиям. Решительно требуя отмены законов о веротерпимости, духовные власти говорили, что эти законы вырвали у самодержавия «безрелигиозные элементы», что это был ловкий подкоп «крамолы» под устои самодержавия и что из-за этих законов православная церковь перенесла великие бедствия.

Наиболее откровенно выразил свое недовольство царскими манифестами 1905 г. Нижегородский миссионерский съезд, происходивший в 1907 г., который заявил, что новые вероисповедные законы 17 апреля и 17 октября 1905 г. были изданы в период начавшейся «великой смуты» без участия православной церкви, под явным воздействием враждебной ей части интеллигентского общества и бюрократических сфер, а также печати.

В то время как реакционные силы во главе с высшим православным духовенством и Синодом систематически ущемляли и ограничивали действие новых законов, все прогрессивные круги русского общества решительно добивались строгого выполнения законов о свободе вероисповедания. Наиболее последовательным борцом за осуществление неограниченной свободы совести выступала большевистская партия. В «Проекте программы Российской социал-демократической рабочей партии», опубликованном в январе-феврале 1902 г., В. И. Ленин писал, что РСДРП ставит своей ближайшей политической задачей низвержение царского самодержавия и замену его республикой на основе демократической конституции, которая, в частности, должна обеспечить неограниченную свободу совести, полное равноправие всех граждан независимо от пола, религии, расы, отделение церкви от государства и школы от церкви<sup>20</sup>.

Называя царские слова о веротерпимости, о свободе вероисповедания жалкой игрой и недостойной ложью, В. И. Ленин

высмеивал также взгляды представителей либеральной буржуазии, считавших возможным добиться полной свободы совести от царя. Ленин указывал, что в России без революционно-демократической диктатуры рабочих и крестьян осуществить отделение церкви от государства невозможно.

Отношение партии революционного пролетариата к религии было изложено В. И. Лениным в статье «Социализм и религия», напечатанной в декабре 1905 г. Как писал В. И. Ленин, по отношению к государству религия должна быть частным делом, религиозные организации не должны быть с ним связаны, недопустимы также никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от их религиозных верований, т. е. должна быть полная свобода совести. Религиозные общества и их служители не должны получать от государства никаких денежных сумм, их должны содержать сами верующие. Указывая на необходимость для борьбы с религией широко привлекать науку, издавать научную литературу, которую запрещало и преследовало правительство, Ленин вместе с тем разъяснял, что нельзя сбиваться на абстрактную, идеалистическую постановку борьбы с религией вне классовой борьбы. «Никакими книжками и никакой проповедью нельзя просветить пролетариат,— писал Ленин,— если его не просветит его собственная борьба против темных сил капитализма»<sup>21</sup>.

Большевистская партия разъясняла массам, что буржуазная свобода совести представляет собой терпимость ко всем религиям для усиления влияния религии на массы, между тем как рабочая партия стремится освободить трудящихся от религиозного дурмана. Борясь против религиозных преследований, требуя амнистии борцам за политическую и религиозную свободу, большевики вместе с тем разоблачали идейное содержание сектантских и других религиозных учений, подобно православию уводящих трудящихся в сторону от классовой борьбы.

\* \* \* \* \*

Революция 1905 г., как писал В. И. Ленин, «глубоко взрыла почву, выкорчевала вековые предрассудки, пробудила к политической жизни и к политической борьбе миллионы рабочих и десятки миллионов крестьян»<sup>22</sup>. В результате такой борьбы начался стихийный отход рабочих и крестьян от религии и церкви. Трудящиеся стали все больше понимать, что духовенство старается затуманить им головы проповедью терпения и смирения и обещанием царства небесного за отказ от революционной борьбы. На развитие антицерковных и атеистических идей большое влияние имела большевистская печать, широко распространявшаяся среди рабочих и крестьян. Разоблачая роль религии как защитницы эксплуататорских классов,



большевики-агитаторы разъясняли массам, что церковь борется против просвещения народа, против науки, защищает социальное неравенство. Самарский комитет РСДРП(б) в листовке по поводу войны с Японией назвал Синод и духовные власти «шайкой попов, дармоедствующих на спине обездоленного народа»<sup>23</sup>.

В свою очередь духовные власти и церковная печать жаловались на всеобщее падение религиозности народа, на то, что прежнее чувство почтительности к духовенству сменилось прямой враждой и озлоблением к нему. Священникам нередко объявлялся бойкот, от них требовали прекращения контрреволюционной пропаганды, их часто силой удаляли из приходов. Даже на крестьянских сходах говорили о том, что бога выдумали попы для одурманивания народа и что не надо ходить в церковь, так как там молятся за царя-убийцу.

В статье «Что делается в народничестве и что делается в деревне?» В. И. Ленин приводил слова сельского «сладенького полика», который вспоминал после первой русской революции, что «никогда не было такого *ужасающе спокойного*, молчаливого отпадения от церкви, как ныне. Точно дух жизни угас в церкви»<sup>24</sup>. Как признавал епископ Евлогий Георгиевский, глава церковной партии в Государственной думе, падение религиозности замечалось не только среди рабочих, но и среди крестьян.

Одной из причин распространения неверия среди крестьян, особенно среди молодежи, духовенство считало влияние на них рабочих, в частности тех, кто вел в деревне большевистскую пропаганду. Этот взгляд разделяло и правительство. Царский чиновник Литвинов, производивший расследование о причинах волнений в Курской губернии в 1905 г., объяснял рост неверия среди крестьян разложением патриархальной жизни и усилением влияния на них рабочих. «Под влиянием фабричной жизни,— писал он в своем докладе,— в некоторых деревнях, принимавших участие в беспорядках, развился и достиг, как это видно из данных следственной власти, чрезвычайных размеров атеизм с политической окраской»<sup>25</sup>. Высланные из городов за участие в забастовках рабочие рассказывали крестьянам о революционной борьбе, разоблачали реакционную роль церкви и религии.

Выступали крестьяне и против насаждаемой в деревне церковной школы, считая, что она дает мало знаний. Крестьяне нередко отказывались отдавать в церковные школы своих детей, лишали эти школы содержания, добиваясь их закрытия. Отрицательное отношение к церковной школе получило выражение в выступлениях беспартийных крестьян в Государственной думе.

В. И. Ленин писал в 1905 г., что «великорусский мужик начал... становиться демократом, начал свергать попа и помещика»<sup>26</sup>. Революция 1905—1907 гг. подорвала у широких масс веру в «царя-батюшку» как помазанника божьего. Массы убеждались, что церковь была заодно с помещиками и буржуазией.

После поражения революции 1905—1907 гг. с целью усиления религиозного воздействия на массы было предпринято дальнейшее строительство церквей и монастырей, особенно в районах массового переселения крестьян. В 1905 г. было 48 375 церквей и 20 583 часовни, за 1906—1912 гг. к ним прибавилось 5527 церквей и 2621 часовня. Значительно выросли и церковные кадры. Если в 1905 г. насчитывалось 103 419 священнослужителей (священников, дьяконов) и псаломщиков, то в 1912 г. их было уже 110 970. Священники и дьяконы готовились 57 семинариями и 186 духовными училищами, где одновременно обучалось около 60 тыс. человек. Духовное ведомство рассчитывало увеличивать кадры священников ежегодно не менее чем на 2 тыс. человек<sup>1</sup>.

В 1905 г. было 860 монастырей с 62 720 монахами и послушниками, а в 1912 г. монастырей стало 985, число же монахов и послушников увеличилось на 24 134 человека<sup>2</sup>. Новые монастыри щедро наделялись землей и денежными средствами и в короткое время становились центрами миссионерской и русификаторской деятельности на вновь заселенных окраинах.

Церкви служили хорошими источниками дохода. Только продажа свечей, кружечные и другие сборы приносили до 40 млн. руб. ежегодно. Но церкви располагали еще и капиталом почти в 70 млн. руб. Немалые средства, поступавшие от верующих, шли и в монастыри. В 1912 г. они составили 20 млн. руб., а экономия от поступлений прежних лет доходила до 80 млн. руб.<sup>3</sup> Значительный доход церковь получала от земли. Если в 1907 г. она владела 1,8 млн. дес., то в 1913 г. ей принадлежало 2,2 млн. дес. земли, приносящих в год до 13 млн. руб.

Содержание церковников было возложено на прихожан. Впрочем, незначительное пособие от казны получали служители культа 30,5 тыс. приходов. Вследствие того что поборы за требы возбуждали в народе большое недовольство, перед Синодом

встал вопрос об обеспечении служителей культа твердыми окладами.

Когда этот вопрос рассматривался в 1909 г. в III Государственной думе при обсуждении сметы Синода, член Думы социал-демократ большевик П. И. Сурков высказался против. Суркова поддержали депутаты от крестьян. Они предлагали снизить оклады епископам и взять деньги из монастырей, а не перекладывать содержание духовенства на плечи народа, и без того обремененного налогами и повинностями. Крестьянин-депутат от Витебской губернии Амосёнок заявил: «У крестьян нет ни хлеба, ни подножного корма, а духовенству прибавляют; и так хорошо берут за требы, а сами по 100 десятин имеют». Депутат Томской губернии крестьянин А. Г. Мягкий сказал: «Какую пользу приносят священники? Я не буду касаться того, что они молятся за народ, но нужно же им когда-нибудь трудиться. Духовенство на шее у народа, выколачивает деньги всякими путями, посредством полиции и податных сборщиков, оно является той же полицией... Лучше ассигновывать деньги на земство и больницы, чем на духовенство»<sup>4</sup>. В свою очередь церковники, возражая против вмешательства Государственной думы в церковные дела, обвиняли ее в том, что она расшатывает устои церкви, подрывает ее авторитет и извращает «религиозно-церковные начала».

В 1912—1914 гг. правительство и правящие партии продолжали изыскивать пути для обеспечения духовенства твердым жалованьем, видя в этом единственное средство для поднятия его авторитета. Предполагалось ввести специальный налог в пользу церкви, который должен был дать до 40 млн. руб. в год. Но и без дополнительного налога содержание духовенства ложилось тяжким бременем на плечи народа. Если в 1897 г. на содержание духовенства и церковного аппарата отпускалось из казны 19,8 млн. руб., а в 1905 г.— 29,3 млн., то в 1914 г. эти ассигнования достигли огромной цифры в 53,9 млн. руб. Кроме того, по сметам разных ведомств на те же цели отпускалось еще 17 млн. руб.<sup>5</sup>

Хотя официально православной церковью ведал Синод, фактически все церковные дела, в том числе и назначение архиереев, вершили царь и обер-прокурор. Постановления Синода получали силу только после утверждения их царем. В состав Синода входили главным образом епископы-черносотенцы, олицетворявшие самую черную реакцию. Синод был безгласным придатком при обер-прокуроре, проводившем церковную политику часто в угоду разным проходимцам, подвизавшимся при царском дворе. Особой известностью как ярые черносотенцы пользовались обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев и занявший этот пост в 1911 г. В. К. Саблер, угодничавший перед царем и его фаворитами.

Царь и дворцовая клика бесцеремонно обращались с членами Синода и вообще с церковными иерархами, в руках которых была сосредоточена вся епархиальная власть. При малейшем возражении или неподчинении каким-либо распоряжениям их смещали с доходных кафедр и переводили в отдаленные епархии, а то и вовсе ссылали в монастыри «на покой». Так, член Синода саратовский епископ Гермоген за несогласие по некоторым вопросам церковной практики и личный протест перед царем был в 1912 г. изгнан из синодального присутствия, лишен кафедры и отправлен в Жировецкий монастырь. Белгородского епископа Иоанникия по тому же поводу сослали в Путивльский монастырь, где он покончил с собой.

Не только среди высших иерархов Синода, но и между епархиальным начальством (архиереями, консисторскими чиновниками, благочинными) и низшим, приходским духовенством царил несогласие — прежде всего на материальной почве. Приходское духовенство настаивало на ограничении власти епископов, а также на уменьшении поборов в их пользу и на реорганизации духовных консисторий — этих «мест нечестия, срама и позора».

В 1910 г. в Государственной думе был поднят вопрос об уменьшении епископских доходов, что, естественно, вызвало недовольство «князей церкви». Запрос в Думе позволил немного приподнять завесу над этой стороной жизни высшего духовенства, скопившего солидные капиталы. Так, после смерти киевского митрополита Филофея, которого называли «светильником благочестия и подвижничества», осталось 97 тыс. руб., а новгородский архиепископ Гурий Охотин, умерший в 1913 г., оставил наследство в 242 тыс. руб. Одесский архиепископ Дмитрий Ковальницкий на свои деньги построил епархиальный дом, что обошлось ему в 200 тыс. руб. Этот дом стал центром религиозно-черносотенной пропаганды на юге России.

После революции 1905—1907 гг. духовенство стремилось создать клерикальную партию и принять самое активное участие в политической и социальной жизни. Не случайно на всероссийском миссионерском съезде в Киеве (1908 г.), на котором присутствовало до 1000 представителей церкви, провозглашалось, что церковь должна стоять выше государства и вне влияния Государственной думы и Государственного совета. В 1909 г. состоялся первый монашеский съезд, который рассматривал вопрос о повышении роли монастырей как центров религиозной пропаганды. Съезд поставил перед собой задачу объединить все монашество в единый союз для лучшего воздействия на народные массы. В том же году собрался съезд законоучителей, принявший решения о борьбе с «нравственной дряблостью», как называли церковники растущий в школе религиозный индифферентизм. Участники съезда настаивали на введении в школьное преподавание критики научных представлений о мире и человеке,

на усилении контроля за исполнением учащими и учениками религиозных обрядов, на организации среди учеников «христианских содружеств» и, наконец, на изгнании из школ тех учителей, которые не содействовали насаждению религиозной идеологии.

Стремясь усилить свое влияние на женщин, церковь создала «Союзы христианских матерей», «Общество содействия распространению религиозно-нравственного воспитания среди детей» и другие подобные организации. Под видом обучения теории и практике «христианской педагогики» эти общества старались вовлечь в ряды активных защитников церкви широкие массы женщин, для чего в Москве и Казани были открыты женские богословские курсы.

В своих попытках противостоять пропаганде социал-демократов, которые «похитили природную преданность народа царю и церкви» и распространили в широких массах атеизм, священники устраивали при церквях кружки «ревнителей благочестия». В церковных кругах вынашивалась идея организации всероссийского союза духовенства, который сплотил бы служителей культа, позволил им защищать свои профессиональные интересы и направлял их борьбу с идеями социализма и материализма. Союз должен был объединить до 130 тыс. человек.

Усиление клерикализма выразилось в подготовке духовными властями восстановления патриаршества. Чаяния клерикальной верхушки открыто выразил архиепископ волынский Антоний Храповицкий, назвавший церковь воинствующей, а будущего патриарха — главнокомандующим. Сторонником восстановления патриаршества был также финляндский архиепископ Сергей, лелеявший мысль самому стать патриархом.

Подготовка церкви к собору для выборов патриарха началась еще в 1906 г.; для этой цели было создано специальное предсоборное совещание при Синоде. Стоявший во главе предсоборного совещания архиепископ Сергей в своем проекте церковных преобразований добивался, чтобы все решения Государственной думы и правительства по церковным вопросам принимались с согласия церкви. Выдвигая проект восстановления патриаршества, церковь рассчитывала, что к патриарху перейдут все права, которыми располагал обер-прокурор, а избрание его собором архиереев избавит патриарха от подчинения светской власти. Они категорически возражали против приглашения в состав собора представителей от мирян, усматривая в этом покушение на независимость церкви. «Лучше пустить на церковный собор обитателей тюрьмы,— писал в своей записке Антоний Храповицкий,— чем представителей современной интеллигенции»<sup>6</sup>. На предсоборном совещании предлагалось несколько ослабить бюрократический характер епархиальных учреждений, значительно увеличить число епархий, сделать епархиальный

суд независимым от епархиального начальства. Эти предложения не были, однако, поддержаны Синодом. Основную же свою задачу предсоборное совещание видело в сплочении сил для борьбы с социализмом и атеизмом; оно высказывало даже мысль о необходимости объединения для достижения этой цели с другими христианскими церквями.

Октябристы и кадеты, выступая против возраставшего клерикализма православной церкви и требуя контроля над церковью и ее доходами, заботились лишь об укреплении православия. Большевистская партия, разоблачая истинный характер союза церкви и самодержавия, разъяряла массам, какие цели преследовала церковь в своей антинародной клерикальной политике и во что обходилось народу содержание духовного ведомства.

В центре внимания церкви и церковной печати по-прежнему стояла борьба с идеями революционной социал-демократии. Отмечая, что социалистическая пропаганда имеет наибольший успех среди рабочих, духовные власти призывали взять под особую опеку заводы и фабрики. После ленинских событий Синодом был разработан проект организации христианских рабочих союзов по образцу западноевропейских. По предложению обер-прокурора Синода В. К. Саблера в семинариях и духовных академиях был введен особый курс по истории и «обличению» социализма.

Духовные власти отмечали, что идея классовой борьбы порождает среди рабочих недоверие к церкви, понимание того, что религия уводит их от протеста против социального зла. Поэтому они считали необходимым пропагандировать христианские взгляды на свободу и равенство и даже использовать в апологетических целях эволюционное учение. Наиболее непримиримые церковники, однако, предлагали всех отпавших от религии регистрировать в полиции как политически неблагонадежных. «Все на врага,— гремел профессор Киевской духовной академии священник Лященко.— Вы, стоящие на страже господней, бейте же тревогу! Воины, быстрее за оружие. Вот меч, вот шлем, вот щит! Тесней вокруг знамени, вперед на врагов Христа»<sup>7</sup>.

Издание церковной литературы, направленной против социализма и материалистического мировоззрения, особенно усилилось в 1912—1914 гг. В эти годы появились такие книги, как «Социализм при свете христианства» И. Восторгова, «О Фейербахе» В. Кожевникова, «Вера и знание» В. Несмелова, «Лекции по православному богословию» Н. Стеллецкого, в которых давалась злобная критика социалистических идей. В 1913 г. выходило 1764 религиозных журнала и газеты общим тиражом 5,7 млн. экземпляров<sup>8</sup>. Церковные авторы, не скрывая своей ненависти к марксизму, обвиняли его основоположников в «аморальности», а русскую передовую интеллигенцию в том, что она, отвернувшись от Евангелия, уверовала в «Капитал» Маркса.

Политическая активизация церкви особенно проявилась во время выборов в Государственную думу, а также в участии в ее работе. Выборы в I Думу проходили в условиях царского террора, карательных экспедиций, массовых смертных казней без суда, военного и чрезвычайного положения. Поэтому партия большевиков выступила с призывом бойкотировать выборы.

Представители православной церкви продолжали защищать неограниченное самодержавие и сами фигурировали в списках правых. Требования политической свободы церковники называли «общественным помрачением». В изданном Синодом в феврале 1906 г. инструктивном письме говорилось: «Все, что за царя православного, да будет благословенно. Все же, что против него, да будет вами (священниками. — Е. Г.) отвергнуто во имя бога».

Инструкция Синода послужила сигналом для развертывания кампании в пользу монархических партий. Для ограждения выборщиков от агитации левых партий духовенство намеревалось проводить предвыборные собрания в церквях, что, однако, не удалось осуществить. Под угрозой отлучения от причастия с выборщиков брались клятвы в том, что они «не изменят царю» и будут голосовать за правых кандидатов.

Несмотря на мобилизацию всех сил, самодержавие не получило послушное большинство в первых двух Государственных думах, и правительство их довольно быстро разогнало. 3 июня 1907 г. была разогнана II Дума, арестована социал-демократическая фракция, грубо нарушен манифест 17 октября 1905 г. По новому избирательному закону широкие массы крестьянства и пролетариат были лишены выборных прав; самодержавие победило и сумело созвать новую, III Думу — «Думу угодничества перед правительством». На этот раз духовенство принимало еще большее участие в выборах, чем раньше.

Синод обязал епархиальные власти собирать детальные сведения о кандидатах, а заодно сообщать о священниках, не желавших голосовать за кандидатов реакционных партий. Подделывая выборы, правительство оказывало духовенству явное покровительство, стараясь увеличить число выборщиков от него. Отстраняя от участия в выборах многих неугодных выборщиков, местные представители власти вносили в избирательные списки церковников, не считаясь со временем их проживания в данном месте, что обеспечило преобладание их на съездах мелких землевладельцев и выборы в уполномоченные. Например, в Московской губернии от духовенства избрали 161 уполномоченного, а от прочих групп — лишь 44. Во многих местах в результате такой системы духовенство получило абсолютное большинство и сумело провести своих представителей или кандидатов правых

партий. Из 442 депутатов, выбранных в III Думу, от духовенства прошло 47, от рабочих всего 10 и 89 — от многомиллионных масс крестьянства. Из 47 представителей духовенства только 22 были рядовыми священниками, остальные принадлежали к церковной иерархии.

Третью думу В. И. Ленин назвал прямо контрреволюционной. Духовенство поддерживало в этой Думе политику крайних правых и защищало интересы помещичьего землевладения. Оно дружно голосовало за все мероприятия, направленные к ограничению политических прав народа.

Церковники — члены III Государственной думы — приветствовали правительственную декларацию, в которой говорилось о преимущественном положении православной церкви. Восхваляя царя как защитника православия, они с думской трибуны осуждали указ от 17 октября 1905 г., говоря, что он произвел «надрыв» в сознании народа и отрицательно отозвался на положении православной церкви. При обсуждении проекта адреса царю церковники требовали внесения в него торжественного обещания в непоколебимой верности «самодержцу всероссийскому». «Мы, правые, — говорили они, — крепко стоим за самодержавие наших царей и будем бороться против тех, кто посягнет на верховные права русских самодержцев».

Думское духовенство голосовало за ассигнование 1 млн. руб. на оказание помощи семьям полицейских, убитых во время революции 1905 г. Оно голосовало также за увеличение ассигнований на содержание полиции и тюрем. При обсуждении законопроекта о запрещении смертной казни духовенство было в числе тех, кто открыто защищал ее необходимость.

Антинародная деятельность думского духовенства проявилась и при рассмотрении в Думе законопроекта о страховании рабочих. Защищая интересы капиталистов, оно высказалось за ограничение страхования. Введение страхования церковники объясняли не развитием рабочего движения, а «христианской моралью», пытаясь затушевать социальный характер этой меры.

Когда в 1913 г. в Государственной думе вновь обсуждался вопрос о свободе совести, представители Синода выступили с резким протестом. Они говорили, что законопроект по этому вопросу является посягательством на господствующее положение православной церкви, что он вызовет смуту в умах и потрясение государственных основ. С такими же возражениями выступил и обер-прокурор Синода Саблер. В законопроекте он усматривал ниспровержение конфессиональной системы Основных Законов, расторжение единства между церковью и государством, приравнение «религиозной истины» к заблуждениям. Саблер угрожал, что принятие законопроекта приведет к захвату власти евреями и мусульманами и будет губительным для православного государства, каким является Россия. Законопроект был отклонен.



Депутат социал-демократической фракции Т. О. Белоусов назвал III Думу «богомольной». «Что ни речь представителя большинства, — говорил он, — то проповедь, что ни день, то какое-нибудь церковное действие, что ни вопрос, то благочестивые поучения. Члены Думы, начиная от горячего джентльмена с правой стороны и кончая кадетом Карауловым слева, то и дело упражняются в духовном витийстве, непрестанно взывают к каноническим уставам и т. д. Это духовное витийство, эта способность повсюду при всех вопросах исходить из канонов, настолько велика, что даже, кажется, при обсуждении постройки Амурской ж. д. и там кто-то из духовных ораторов упоминал о вселенских соборах»<sup>9</sup>.

Реакционная деятельность церковников в Думе вызвала отпор со стороны многих депутатов из крестьян. Крестьяне говорили о вымогательстве священников, падении их авторитета. Но это были лишь выступления по поводу отдельных злоупотреблений. Только большевики последовательно и настойчиво разоблачали союз церкви с самодержавным государством, антинародное значение этой «опоры» царизма, реакционную, враждебную культуре и просвещению церковную проповедь. Большевики разъясняли массам, на какие цели тратятся деньги, ассигнованные на содержание церковного аппарата, и призывали не давать ни одного гроша народных денег «кровным врагам народа».

Выборы в IV Государственную думу происходили в условиях подъема рабочего и революционного движения, общего «полевения» страны. Искусственно подбирая избирателей из числа зависимых от него элементов, правительство привлекло к «деланию» выборов, наряду с гражданскими чиновниками и черносотенными помещиками, «чиновников в рясах». Правительство ставило своей целью создание «черной», «помещичье-поповской Думы», и в этом духовенство должно было помочь царизму.

Выборная кампания показала невиданную до того мобилизацию сил духовенства, объявившего настоящий поход для завоевания Думы. С согласия правительства духовные власти готовились послать в Думу 150—200 своих представителей, с тем чтобы, создав особую фракцию, играть в Думе решающую роль. И на этот раз практиковалась широкая система подлогов. К выборной кампании были привлечены учащиеся духовных семинарий, консисторские чиновники, даже монахи, путем приравнения их к государственным служащим. Во многих епархиях были созданы союзы православных приходов, съезды епархиальных архиереев, которые пытались влиять на результаты выборов. Синод, организуя выборы, заявил, что духовенство «совершает великое дело спасения Государственной думы от чрезмерного наплыва вредных элементов»<sup>10</sup>.

Ход выборов вызывал тревогу среди помещиков и буржуазии. Они охотно использовали духовенство для протаскивания в Думу своих кандидатов, но были против того, чтобы выборы «делались» Синодом. Они писали, что деятельность Синода и духовенства во время выборов окончательно убила доверие к ним народа. Под давлением помещиков и буржуазии правительство было вынуждено отказаться от превращения Думы в церковный собор, но оно широко прибегало к помощи духовенства для создания послушного себе думского большинства.

В IV Думе черносотенно-октябристское большинство насчитывало 283 депутата (64%).

Из 47 депутатов от духовенства 44 принадлежали к правым партиям и только трое называли себя «прогрессистами». В злоупотреблениях при выборах в Думу немалую роль сыграли и церковники, что было вскрыто представителями большевистской фракции. Попавший в Думу в результате обмана и фальсификаций елисаветградский епископ Никон должен был оставить Думу. Разоблачен был также обман при выборах одесского епископа Анатолия; однако, несмотря на протесты, его не лишили депутатских полномочий.

С критикой деятельности духовенства во время выборов в Думу и в самой Думе выступали не только октябристы, но и кадеты — с целью подчинить церковников политике своего реакционного блока.

Холмский епископ Евлогий Георгиевский, стоявший во главе думского духовенства, открыто поддерживая черносотенное большинство Думы, в свое время бросил лозунг, что духовенство должно быть выше и вне политики. Этот лозунг, несмотря на его издевательский характер, был подхвачен октябристами и кадетами, стремившимися скрыть от масс откровенно полицейский характер деятельности духовенства.

Лицемерие буржуазии было вскрыто В. И. Лениным: «...Духовенство *всегда* участвовало в политике прикровенно, и народу принесет лишь пользу переход духовенства к политике откровенной»<sup>11</sup>.

\* \* \* \* \*

В феврале 1912 г. предсоборное совещание после долгого перерыва вновь возобновило свою работу и усиленно готовилось к восстановлению патриаршества, приуроченному теперь к празднованию 300-летия дома Романовых. Однако и на этот раз идея созыва собора и избрания патриарха была признана царизмом несвоевременной.

В годы реакции и революционного подъема, как и до того, одним из средств религиозной пропаганды была канонизация «святых». Лихорадочно по всей стране разыскивались «мощи»

давно умерших церковных деятелей и принимались меры к торжественному прославлению этих новоявленных «святых».

Так, появились «чудотворцы» Феодосий Черниговский и Серафим Саровский. При канонизации последнего в 1903 г. дело не обошлось без скандала. Тамбовский архиепископ Дмитрий Ковальницкий не стал кривить душой и признал, что «нетленных мощей» при освидетельствовании он не нашел. За это он был отстранен, а на его место назначен бывший архимандрит суздальского Спасо-Евфимиева монастыря Серафим Чичагов, в прошлом гвардейский полковник, который угодливо выполнил волю царя и Синода и признал останки своего тезки «мощами», в награду за что был сделан епископом.

Скандалная история с «мощами» Серафима Саровского была разоблачена в большевистской печати. В листовке «По поводу освидетельствования честных останков старца Серафима» тульские большевики говорили массам, что царь управляет многомиллионным русским народом при помощи жандармов и обмана: «Жандармы — это насилие, мощи — это обман. Посредством обмана и насилия народ держат в рабстве у царя и в повиновении сильным мира». В другой листовке, выпущенной Тульским комитетом РСДРП, было сказано: «Изголодавшийся, избитый, угнетенный народ валом повалит к чудотворцу..., а попы по этому случаю будут твердить, что нужно быть терпеливым и сокрушаться о своих грехах и почитать царя и начальство». Листовка называла новоявленные «мощи» Серафима «протухшими» и, разъяря, что царь использует их для обмана трудящихся, призывала народ сбросить царское иго и самому устраивать свою жизнь<sup>12</sup>.

Предпринятая царизмом и церковью затея успеха не имела. Не успели закончиться официальные торжества по прославлению нового «святого», в которых принимала участие вся царская семья, как вспыхнула всеобщая стачка. Она показала, что народные массы уже не поддаются обману, состряпанному при помощи церкви и полиции.

Затем была подготовлена канонизация княгини Анны Кашинской, культ которой возник еще в XVII в. (он был запрещен ввиду обнаруженного «неправославия» этой «святой»). Миссионерский съезд, происходивший в Киеве в 1908 г., потребовал восстановления культа Анны, и это требование было выполнено.

Не прошло и года, как Синод организовал канонизацию «великого ревнителя православия» Дмитрия Ростовского, бывшего митрополитом сибирским и тобольским. С именем Дмитрия была связана в XVIII в. борьба против раскола. Его «Розыск о брынской вере» был одним из основных руководств по борьбе с раскольниками. Канонизацию «российского Златоуста» провели с большим шумом.

В 1910 г. было организовано перенесение «мощей» полоцкой княгини Ефросиньи, находившихся в Киево-Печерской лавре. Потревожить истлевшие кости княгини решили по инициативе IV Всероссийского миссионерского съезда для того, чтобы дать новое оружие для борьбы с католичеством и укрепления православия в западных губерниях. Путь из Киева в Полоцк совершался в течение месяца — сперва по Днепру на специальном пароходе, а затем от Орши по железной дороге. Чтобы усилить религиозный эффект от этого мероприятия и привлечь возможно больше народа, на торжество съехались члены царской семьи и многие церковные иерархи во главе с обер-прокурором Синода С. М. Лукьяновым.

К тому же времени относится канонизация белгородского епископа Иосифа Горленко, жившего в XVIII в. Она была приурочена к 200-летию со дня его рождения. Правительство и церковь стремились дать нового «святого» именно Украине, где в годы первой революции особенно бурно протекала борьба крестьян против помещиков. Быстро было сфабриковано описание 54 «чудес», якобы совершенных на его могиле. В торжествах участвовали многие церковные иерархи во главе с московским митрополитом Владимиром.

Среди церковных деятелей, прославлявших самодержавие, пользовался большой известностью настоятель кронштадтского Андреевского собора протоиерей Иоанн Сергеев, культ которого был особенно развит в 1900—1908 гг. Близкий к царской семье и Победоносцеву, Иоанн вел монархическую пропаганду, организовывал массовые исповеди верующих, тем самым способствуя усилению влияния церкви среди отсталых городских элементов. В годы первой русской революции Иоанн принимал активное участие в деятельности «Союза русского народа», выступал с погромными речами и оправдывал царские репрессии против революционеров. Во время крестьянских волнений на Украине он выезжал с особой миссией в районы, охваченные восстанием, где устраивал массовые моления об «отвращении» трудящихся от революции.

Популярность Иоанна Кронштадтского создавалась Синодом. Он распространял портреты Иоанна, печатал его погромные речи, создавал ореол благочестия вокруг основанного им в Петербурге Иоаннитского монастыря, где и был в 1908 г. погребен этот новоявленный «светильник веры». Однако, когда последователи Иоанна объявили его земным воплощением Иисуса Христа, Синод был вынужден отказаться от его канонизации.

Духовные власти готовили также канонизацию тобольского митрополита Павла, который был погребен в Киево-Печерской лавре в 1770 г. Ее предполагалось провести в 1915 г., одновременно с празднованием 300-летия Киевской духовной академии, воспитанником которой был Павел. Однако этому помешала

война. По той же причине не состоялась канонизация астраханского митрополита Иосифа, убитого во время восстания Разина в 1671 г.

Частая канонизация не принесла, однако, тех результатов, на которые рассчитывали духовные власти. Попытка найти спасение от революционирования масс в «мертвецах» свидетельствовала лишь о банкротстве церкви, о падении ее авторитета в массах.

Духовенство пыталось поднять религиозность масс с помощью крестных ходов, участвовавших в 1911—1913 гг., особенно в западных и юго-западных губерниях. Так, в Могилевской губернии в 1911 г. «подняли» икону белынической богородицы и везли ее кружным путем свыше 800 км, устраивая всюду молебствия.

С той же целью церковь широко использовала и празднование 300-летия дома Романовых, которому пытались придать всенародный характер. В царской усыпальнице в Петропавловском соборе совершались торжественные службы, в которых участвовали специально выписанные патриарх антиохийский Григорий, митрополиты сербский Михаил и трапезундский Александр; к торжествам были привлечены митрополит петербургский Владимир, киевский — Флавиан, множество епископов и прочего духовенства. В крестный ход вовлекли при содействии приходского духовенства много народа. В речи, произнесенной митрополитом Владимиром в Казанском соборе, восхвалялись мнимые заслуги Романовых в развитии Русского государства, их роль в защите православия. Затем были организованы паломничества членов царской семьи во Владимир, Суздаль, Нижний Новгород, Кострому; всюду служились молебны и превозносился царствующий дом. Одновременно был канонизирован патриарх Гермоген — этот, по словам церковных деятелей, «стоятель за веру, за святую Русь, за государственность». Идеализируя роль церкви в организации народных сил для борьбы с иностранными интервентами в начале XVII в., называя Гермогена «спасителем русского государства», церковники постарались связать его канонизацию с современностью. Они возносили моления о воспитании новых «крепких» людей, которые могли бы возглавить борьбу с революцией.

За свои «заслуги» в прославлении дома Романовых духовенство было щедро вознаграждено. Не были забыты и духовные академии, в печатных органах которые систематически воскуривался фимиам царской семье и предкам царя. В специальном указе отмечалась защита духовными академиями «незыблемых основ и вечных законов» православной церкви; всем им было присвоено наименование «императорских».

Для усиления религиозного воздействия на научную мысль Синод добивался создания при Академии наук богословского

отделения, а при университетах — богословских факультетов. Синод принимал также меры по активизации деятельности духовных академий и готовился открыть две новые духовные академии — в Вильно и Томске.

Церковные верхи оправдывали империалистическую войну 1914—1918 гг. Они называли ее «дивным промыслом божьим», искали в ней «этический смысл», утверждали, что война является грозой, очищающей и освящающей русскую землю, что она воспитывает в народе «величие духа»: «Уцелевшие в войне выйдут обновленными, нравственно очищенными, и вся нация переродится»<sup>13</sup>.

Истинный смысл этой пропаганды разоблачала большевистская партия. В своих листовках она призывала народ не давать обманывать себя «попам-паразитам» и требовать прекращения войны. В одной из листовок говорилось: «Не верьте басням господствующей шайки и их наемников о необходимости и целесообразности войны. Слово царское — грязный плевок главного палача и обманщика»<sup>14</sup>. Большевистские листовки разъясняли, что организатором войны является царь — «помазанник божий» и что, наряду с царем, врагами народа являются попы, которые стараются одурманить народ и вести его на бойню.

Именно к этому была направлена вся деятельность церкви в годы империалистической войны. В своих обращениях Синод убеждал солдат смело идти в бой, зная, что церковь будет молиться за них. «С богом грядите на поле брани, с глубокой верой в то святое дело, которому служите». Духовенство обязывалось неустанно внушать верующим, что их долг — сплотиться вокруг царского престола. Вслед за призывами лидеров буржуазных партий о прекращении «внутренних разногласий» церковь также призывала прекратить «взаимные несогласия», т. е. революционную борьбу.

Свои моления о даровании победы русским и союзническим армиям и шовинистические проповеди церковники подкрепляли легендами о чудесной помощи в войне со стороны «сил небесных» — самого бога Саваофа и «крепкой в бранях» богородицы. Повсеместно совершались крестные ходы, широко распространялась церковная литература, имевшая целью поднять религиозно-патриотическое настроение народных масс. Для ведения систематической пропаганды в пользу войны стала издаваться ежедневная массовая газета «Приходский листок», во главе которой был известный миссионер-черносотенец В. М. Скворцов.

В период неудач на фронте Синодом были организованы особые моления, причем эти неудачи объяснялись «отступлением от православной веры». Синод даже попытался организовать всенародное покаяние и объявить трехдневный пост для «отвращения гнева божьего». Однако успеха среди широких масс эти попытки не имели.

Особую роль играло в годы войны военное духовенство, призванное воздействовать на солдат и матросов в религиозно-патриотическом духе, возбуждать в них религиозное настроение, которое считалось основой воинского энтузиазма. Военное духовенство во главе с протопресвитером Шавельским еще за два месяца до начала военных действий на своем съезде утвердило инструкцию о деятельности священников в армии и флоте, содержащую целую систему мероприятий: проведение религиозных бесед, чтение проповедей, распространение среди воинов религиозной литературы. Священникам говорилось на съезде, что их основная обязанность — «возвышать дух армии» и что они должны вести пропаганду не только среди солдат действующей армии, но и среди отпускников и запасных. Участники съезда получили возможность представиться царю и заверить его в своих верноподданнических чувствах.

На военное духовенство, помимо чисто религиозных функций, было возложено наблюдение за революционно настроенными солдатами и матросами. Священники должны были читать проповеди об обязанности солдат служить царю «верой и правдой».

Известный монархист-черносотенец, харьковский архиепископ Антоний Храповицкий (бывший волынский) говорил, обращаясь к солдатам: «Не горе, а великая радость окончить свою жизнь на поле брани». Напутствуя солдат маршевых рот, отправлявшихся на фронт, священники обещали им «вечную райскую обитель» и советовали заранее обречь себя на смерть, чтобы не испытывать страха в бою.

В помощь военному духовенству в тылу были созданы особые «духовные отряды», которые вели пропаганду среди солдат своей епархии. Эти отряды встречали воинские поезда на вокзалах, раздавали солдатам крестики и иконки, вели среди них религиозные беседы, обрабатывали в религиозно-патриотическом духе солдатских жен. В шовинистическую военную пропаганду включались также монахи. Их посылали в полевые госпитали, где они снабжали раненых солдат иконками и брошюрами и уверяли их, что кровь, пролитая за царя, является угодной богу жертвой.

По указанию Синода для воинских частей комплектовались особые библиотечки с брошюрами, описывающими «подвиги» «специалистов по войне» — Георгия Победоносца, Иоанна-воина и др. Солдатам раздавалась «Молитвенная памятка воину, идущему на поле брани». Листовки и брошюры, оправдывавшие империалистическую бойню, издавались как Синодом, так и военным духовенством.

В связи с неудачами на фронте и затяжным характером войны церковная пропаганда особенно усилилась. Наравне с духовными властями, военное ведомство призывало священников не отрываться от солдатских масс, разъяснять, что солдаты, кото-

рые небрежно относятся к своим обязанностям или сдаются в плен неприятелю, совершают великий грех не только перед царем, но и перед богом. Оправдывая военные неудачи, проповедники говорили, что успех в войне зависит не от количества оружия и боеприпасов, а от «помощи божьей». «Если благословит бог,— заявляли они,— то и малое число победит большое». Солдат звали на мученичество, уверяя их, что за это воздастся стоицей на том свете. Конечно, такая агитация особого успеха не имела, но царизм хватался и за нее. В целях поощрения духовенства правительство только в 1915 г. наградило золотыми наперстными крестами на георгиевской ленте и орденами свыше 1000 священников<sup>15</sup>.

Церковь, разумеется, полностью поддерживала захватнические планы царизма и русской буржуазии, уверяя верующих, что русскому самодержавию как наследнику Византии принадлежит историческое право на Константинополь. Вступление Турции в войну на стороне Германии рассматривалось церковью как вызов мусульманского мира, и она призывала к захвату Константинополя и изгнанию турок из Европы. В этом церковники видели торжество христианства, а в «Новом Царьграде» — «сколыбель царства христова на земле», которая якобы была завещана еще киевскому князю Владимиру Мономаху<sup>16</sup>. Не ограничиваясь признанием и одобрением империалистической политики русской буржуазии, церковь готовила золотые кресты, чтобы возложить их на престол храма Софии в Константинополе. В шовинистическом угаре церковники уже не довольствовались проповедью захвата Константинополя и проливов, а хотели, чтобы чуть ли не вся Палестина с гробом Христа и другими религиозными памятниками перешла к России. Одновременно церковь поддерживала захватнические стремления русского империализма на Балканах. Вслед за правой печатью и церковная печать пыталась заразить шовинизмом рабочие массы, убедить их в том, что царизм ведет справедливую войну.

Вскрывая истинные цели войны, большевистская партия разъясняла массам, что царизм, угнетающий русских рабочих и крестьян, не может быть освободителем и что всюду, куда бы он ни проник, он несет за собой кабалу, нагайку и свинец. В листовке Тульского комитета РСДРП(б) говорилось: «Правительство приняло меры, чтобы обмануть народ, выдавая войну за священную. К этой работе привлекли попов, и эти паразиты своей мерзкой рукой благословили кровавые нивы». Заканчивалась листовка призывом свергнуть царский режим<sup>17</sup>.

Для привлечения народных средств на ведение войны церковь организовывала кружечные и тарелочные сборы в пользу разных комитетов, состоявших под «августейшим» покровительством. Ту же цель преследовали и приходские попечительства при церквях, которые должны были оказывать помощь семьям призван-



ных на войну. Используя церковную агитацию, эти комитеты выколачивали из народа большие средства. Однако сама церковь, располагавшая огромными богатствами, не была склонна уделить на эти нужды хотя бы часть своих капиталов. Так, в 1915 г. 36 тыс. попечительств собрали с народа 6,1 млн. руб., а от церквей поступило только 300 тыс. руб.<sup>18</sup> Так же неохотно откликались на призывы оказывать материальную помощь населению, пострадавшему от войны, и монастыри, имевшие свободных средств свыше 60 млн. руб. Монастырские власти зачистую уклонялись от устройства в своих помещениях лазаретов для раненых, мастерских для инвалидов войны, приютов для беженцев. В 1915 г. лишь в 139 монастырях были развернуты лазареты (на 4135 коек), что было, конечно, ничтожно мало, если учесть, что монастырей насчитывалось более 1000. Это равнодушие к нуждам и бедствиям народа вызывало возмущение общественности, под давлением которой Синод вынужден был неоднократно обращаться к монастырским и местным церковным властям с призывом выделить необходимые средства для размещения и содержания раненых. Как правило, эти призывы отклика не имели.

В стране разрастался хозяйственный и политический кризис. Поражение царской армии способствовало обострению классовых противоречий, росту недовольства и усилению революционного движения; не случайно уже в 1915—1916 гг. стачки в знак протеста против войны и правительства приняли массовый характер. В этой обстановке церковь все больше теряла своих последователей, особенно в рабочей среде. Хотя церковная печать все еще по инерции продолжала говорить о подъеме религиозного чувства, о пробуждении «веры народной», она вынуждена была все чаще и чаще отмечать падение религиозности в народе. Под влиянием большевистской пропаганды росли антицерковные настроения среди солдат и матросов, усиливалось критическое отношение к духовенству, резко снижалась посещаемость церквей, все чаще наблюдалось пренебрежение церковными обрядами.

Часть духовенства пыталась перестроить свои ряды, найти новые пути для оживления церковной жизни и поднятия авторитета духовенства. Думское духовенство в августе 1915 г. обратилось в Синод с настойчивым предложением о демократизации церкви, привлечении к церковному управлению мирян, о созыве всероссийского съезда белого духовенства для обсуждения создавшегося положения.

Однако Синод и придворная камарилья были против каких-либо изменений в церковной жизни. Предложение думского духовенства они рассматривали как попытку возобновить требование об обновлении церкви и чуть ли не об отделении ее от государства. Воинствующие клерикалы под видом соблюдения

церковных канонов фактически боролись за автономность церковного управления и сокращение функций обер-прокурора Синода. Эта борьба имела некоторый успех. В 1916 г. была усилена роль первенствующего члена Синода правом непосредственно доклада царю.

Реакционная политика самодержавия в годы империалистической войны, неудачи на фронте, разруха и голод в тылу привели к дезорганизации власти и распаду царского режима, способствовали революционизированию широких масс. В этой обстановке еще больше усилились ханжество и мистика, и ранее распространенные при царском дворе и в великосветских сферах, влияние разных религиозных проходимцев. Среди последних особенно большую роль играл авантюрист Григорий Распутин, крестьянин села Покровского Тюменского уезда Тобольской губернии, который еще в молодые годы ездил по монастырям, сблизился с разными святошами, странниками и юродивыми. В Петербург его вызвал ректор Духовной академии архимандрит Феофан. Будучи духовником царицы и зная склонность ее к религиозному мистицизму, Феофан хотел использовать Распутина для усиления своего влияния на царя. Распутин быстро сблизился с царской семьей и стал незаменимым советником-«провидцем», без которого не совершалось ни одно государственное мероприятие. Распутин приобрел славу «носителя чистой веры», «простеца», посланного самим богом в помощь царю.

Поддерживавшая Распутина клика внушала царю, что пока он слушается советов этого проходимца, революции не будет. Ни одно назначение на государственные посты не проходило без участия Распутина. Значительное влияние он приобрел и на церковные дела. По его предложению назначались и увольнялись обер-прокуроры Синода, высшие синодальные чиновники и архиереи, что повлекло за собой полнейшее разложение высшего органа церковного управления.

Близким другом Распутина был полуграмотный «огородник» Варнава Накропин, которого он сумел провести в епископы, несмотря на протесты многих членов Синода. Пользуясь поддержкой Распутина, этот «огородник», также вопреки запрещению Синода, организовал канонизацию тобольского митрополита Иоанна Васильковского. Обер-прокурора Синода А. Д. Самарина, пытавшегося помешать этой проделке, немедленно уволили, а заодно с ним заменили, по указке Распутина, весь состав Синода, сделав его еще более податливым и послушным. Назначенный обер-прокурором раболепный чиновник, директор департамента Министерства внутренних дел А. Н. Волжин не сумел поладить с Распутиным, и его вскоре заменили В. П. Раевым — распутинским ставленником. Петроградский митрополит Владимир был перемещен в Киев, а на его место был назначен близкий к Распутину владикавказский епископ Питирим Окнов,

снискавший печальную славу при открытии мощей Иосифа Белгородского, закончившемся крупными беспорядками. Известный проходимец Иллиодор Труфанов и подобные ему, делавшие скандальную церковную карьеру в обстановке разложения Синода, похвалялись своей близостью к Распутину, олицетворявшему собой полный маразм правящей верхушки царской России и распад царского режима. Даже после убийства Распутина (17 декабря 1916 г.) в дворцовых кругах продолжали чтить его как «божьего посланца» и «провидца». Его тело перевезли в Царское Село и похоронили в часовне под иконостасом. Над гробом его совершались церковные службы. Лишь после свержения самодержавия культ Распутина был ликвидирован, а тело его сожжено<sup>19</sup>.

«Первая революция и следующая за ней контрреволюционная эпоха (1907—1914),— писал В. И. Ленин,— обнаружила всю суть царской монархии, довела ее до «последней черты», раскрыла всю ее гнилость, гнусность, весь цинизм и разврат царской шайки с чудовищным Распутиным во главе ее...»<sup>20</sup> В 1917 г. царское самодержавие, веками освящаемое и поддерживаемое православной церковью, было свергнуто восставшим народом.

**МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЦЕРКВИ**  
(Вторая половина XIX в. — 1917 г.)

---

Церковь в России всегда считала своей обязанностью не только руководить жизнью православного населения, но и насаждать православие среди людей, принадлежащих к другим религиям, — как в пределах Российской империи, так и вне ее границ. Свою позицию церковь объясняла якобы несомненным превосходством православно-христианского вероучения над «иноверием»: протестантизмом, католичеством, иудаизмом, мусульманством, буддизмом, а также религиозным сектантством, охватившим, по церковной терминологии, «отщепенцев церкви», которые из «ограды церковной изыдоша».

Руководствуясь стремлением проповедовать Евангелие «всей твари», православная церковь развернула широкую миссионерскую деятельность, создав для этой цели внутреннюю и внешнюю миссии.

Внешняя миссия действовала главным образом среди иноверцев, т. е. не православных, как внутри, так и вне государства, а внутренняя весь свой огонь направляла против старообрядцев и сектантов. Синодом разрабатывались правила, положения и уставы миссионерских организаций, проводились всероссийские и местные миссионерские съезды, рассылались всякого рода указания, предусматривавшие различные формы работы миссионеров — церковную проповедь, увещательные беседы, разоблачения сектантских «заблуждений», устройство школ и библиотек. Деятельность эта сопровождалась полицейско-административными мерами вплоть до судебных процессов, лишения земли, выселения и даже ссылки в Сибирь лиц, упорствующих в своих «религиозных заблуждениях». Миссионеров специально обучали антикатолической или противомусульманской проповеди, учили противодействовать «сектантскому натиску» на православную церковь и верующих. Миссионерами руководили миссионерские братства, евангелические союзы и другие подобные организации; для них выпускались специальные журналы

(«Православный благовестник» и др.). Устав православного миссионерского братства при Матвеевской церкви в Петербурге, созданного в 1914 г., вменял ему в обязанность «миссионерское просвещение и назидание чад церкви в отражении лжеучений сектантства, раскола и различных видов неверия, как то социализма, атеизма, материализма и пр.»<sup>1</sup>

О том, какими большими возможностями и денежными средствами обладали миссионерские организации, можно судить по «Православному миссионерскому обществу», созданному в середине XIX в. в Москве и насчитывавшему до 20 тыс. членов, плативших ежегодный взнос в размере 3 руб. В уставе общества было сказано, что оно имеет целью содействовать православным миссиям в обращении в православие «обитающих в пределах Российской империи нехристиан» и в утверждении обращенных как в «истинах святой веры», так и в «правилах христианской жизни». Деятельность общества охватывала главным образом Восточную Россию. Во главе его стоял московский митрополит, а на местах — епархиальные архиереи.

Согласно отчету этого общества за 1912 г., его приход выражался в общей сумме 934 445 р. 87 к. О работе общества в том же 1912 г. можно судить по данным журнала «Миссионерское обозрение», из которых видно, что к православию было присоединено 15 381 человек, в том числе 6622 старообрядца, 1140 сектантов и 3867 так называемых «язычников». Однако за то же время отпало от православия 11 629 человек, из них в старообрядчество 4249 и в сектантство — 4915. Наибольшее количество отпавших приходилось на Харьковскую губернию (вступил 191, отпал 1181 человек), Владимирскую (вступило 77, отпало 606) и Курскую (вступило 88, отпало 417)<sup>2</sup>. Таким образом, в 1912 г. численный прирост православных составил 3752 человека; по другим же данным, 28 миссий «Православного миссионерского общества» обратили только 3039 человек (кстати сказать, израсходовав на это 235 424 руб.).

Столь неутешительные результаты не могли не обеспокоить руководителей «Православного миссионерского общества». Вместе с Синодом они занялись выяснением причин, мешавших успеху миссионерской работы, и в конце концов пришли к выводу, что виной всему указы конца XIX в. и особенно царские манифесты 1905 г. о свободе совести, которые высшее духовенство открыто признавало ошибочными.

Это и понятно. Являясь врагом всякого прогресса, призванная оправдывать господство помещиков и капиталистов, идейно закабалить трудовой народ, церковь всегда была решительным сторонником религиозной нетерпимости и не хотела примириться с каким-либо ее ограничением. Вместе с тем высшие церковные круги вынуждены были признать, что миссионерские организации не встречают сочувствия и тем более поддержки не только

у простых верующих людей, но даже у некоторых представителей духовенства. Верующих отпугивало прежде всего тесное содружество миссионеров с полицией, вся их «просветительская» деятельность, сопровождавшаяся репрессиями и насилием; верующие очень хорошо видели, что буквально каждый шаг миссионера носил не столько религиозный, сколько административно-полицейский характер.

Следует отметить, что и в настоящее время церковные круги цепляются за миссионерство. В полном противоречии с историей они заявляют, что русское православное миссионерство всегда чуждалось политических интересов<sup>3</sup>. Видимо, стремясь возродить миссию в советских условиях, церковные круги спешат заявить о прочности своих старых миссионерских позиций: «Глубокие перемены, происшедшие на протяжении последних десятилетий, не вызвали никаких кризисов ни в понимании нами миссионерского долга, ни в деятельности церкви, чего нельзя сказать про современную ситуацию мирового миссионерского движения»<sup>4</sup>. Сама церковь является миссией — вот исходный пункт рассуждений, направленных на легализацию миссионерской работы в современных условиях. Архиепископ Никодим счел необходимым высказать антиисторическое и насквозь ложное утверждение, якобы русская церковь никогда не ставила своей целью русификацию народов, а, наоборот, способствовала их национальному культурному развитию, в частности развитию национальной письменности<sup>5</sup>. Не понятно, для чего понадобилось это запоздалое оправдание миссионерской деятельности в дореволюционное время, которой отводилась не последняя роль в политике угнетения и русификации народов, в уничтожении их религии и национальной культуры.

О миссионерской деятельности в прошлые времена можно судить по весьма многочисленным данным — например по данным, сообщаемым Синоду архиепископом казанским Филаретом в 1829 г.

Только в одной Казанской епархии, охватывавшей все Поволжье, миссионерскими организациями до XIX в. было крещено 575 104 человека; однако, по заключению того же Филарета, более половины (342 058 человек) являлись христианами только по имени и продолжали «держаться языческих и магометанских заблуждений»<sup>6</sup>. Но кроме того, еще в XVIII в. существовали Тобольская миссия, обслуживавшая Западную Сибирь, Иркутская, Астраханская, Рязанская, Вятская миссии; наконец, на Кавказе вела широкую миссионерскую работу Осетинская комиссия в Моздоке, которая руководствовалась особой секретной инструкцией Синода о том, как должны проповедовать основы веры миссионеры, отанные под присмотр военных комендантов Моздока и Кизляра. Этой же комиссии было поручено и «прсвещение» осетинского народа.

По сведениям тифлиского военного губернатора Сипягина, общее число обращенных в христианство осетин и других горцев Кавказа достигло к 1828 г. 62 249 человек. В то же время военный губернатор не мог не отметить, что эту цифру нельзя считать точной, так как многие горцы, получая при крещении по 10 аршин холста, крестились по нескольку раз<sup>7</sup>. В 1860 г. Осетинская комиссия была упразднена и, согласно царскому указу, было создано «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», призванное вести борьбу с мусульманством. Для этой цели в нем была сосредоточена вся миссионерская работа. Это новое общество располагало солидными средствами: его приходные суммы составляли, по данным на 1862 г., 407 585 руб. Под флагом этого общества, при участии миссионеров и православного духовенства, на Кавказе развернулась открытая русификация горцев, в том числе и народов, давно исповедовавших христианство (армян, грузин).

Однако разрозненная деятельность многочисленных миссионерских организаций в XIX в. далеко не давала ожидаемого эффекта, поэтому было решено коренным образом перестроить всю систему миссионерской работы. Среди светских миссионерских деятелей — реакционеров особенно выделялись во второй половине XIX в. Н. И. Ильминский в Поволжье и Н. П. Остроумов в Туркестане. Созданные ими школы для «инородцев» были проникнуты идеями христианизации, русификации и монархизма.

От явно невыполнимой задачи обращения в православие всех иноверцев России миссионеры переключились на борьбу прежде всего против все возраставшего сектантского движения и против усиления старообрядчества. Для выработки общих организационных мероприятий по борьбе с сектантством и старообрядчеством, равно как и для обмена опытом миссионерской работы, в 1887 г. в Москве был проведен всероссийский миссионерский съезд. Он оставил по себе память своими изуверскими предложениями отбирать детей у упорствующих раскольников и сектантов, а самих родителей лишать прав гражданства. Эти предложения вызвали возмущение всей прогрессивной печати. Чтобы как-то сгладить неприятное впечатление от этого съезда, в 1891 г. был созван второй миссионерский съезд, перед которым была поставлена задача разобраться в сущности учения отдельных сект и определить, насколько они вредны для церкви и государства, а также обосновать ложность их вероучений, с тем чтобы «спасти православный народ от погибельного пути» и защитить церковь и православную веру. Выступивший с этой программой управляющий канцелярией Синода В. К. Саблер (будущий обер-прокурор Синода) заявил: «Враги церкви стараются наступать на нас сплоченною ратью; необходимо для ратоборцев православия единство мыслей и действий — нужны

техника дела, плотная связь между собой и в общем труде»<sup>8</sup>. Саблер доказывал, что церкви грозит опасность не столько от раскола, сколько от так называемых «рационалистических» сектантских учений (адвентизм, баптизм, духоборчество, штундизм, молоканство, субботничество, толстовство, пашковцы), причем особенно напал на штундизм, который якобы уничтожает не только православную веру, но и национальные свойства и даже внешний образ «нашего простолюдина, его костюм, речь и т. д.». Тут же было объявлено, что Синодом уже выработаны меры борьбы против сектантства. Съезд предложил ускорить издание Библии и Евангелия с подстрочным толкованием текста и подбором полемических материалов для обличения сект. Было принято решение об издании противомусульманских книг и журналов. Съезд твердо заявил, что для пресечения роста сектантства необходимы меры административного воздействия. Таким образом, миссионеры расписались в бессилии вести борьбу против сектантства чисто религиозными средствами, признали, что без полиции они не могут «оградить православных от совращения в сектантские ереси и раскол».

Главной задачей внутренней миссии была объявлена «охрана православия и всего народа от религиозных заблуждений и возвращение на путь истинной веры отпадших». При этом один из наиболее активных руководителей миссионерских организаций, высший чиновник Синода В. Скворцов, заявил, что сектантские учения не только разрушают религиозное мирозерцание народа, но и создают благоприятные условия для развития противогосударственных идей и что под новейшими формами сектантского вольномыслия удобно маскируются атеизм и социализм. По его мнению, в сектах стали проявляться крайне опасные политические направления<sup>9</sup>. Признав миссионерскую деятельность политически важной, Синод еще в 1888 г. разработал «правила об устройстве миссий и способах действий миссионеров и пастырей церкви по отношению к раскольникам и сектантам». В епархиях вводились епархиальные миссионеры, освобожденные от обязанностей приходских священников.

Особенно большую роль в усилении антисектантской деятельности сыграл третий всероссийский миссионерский съезд, происходивший в Казани в 1897 г. На этом съезде присутствовало 196 делегатов от различных миссионерских и церковных организаций, в том числе от духовных учебных заведений и монастырей. Съезд заявил о своих верноподданнических чувствах, призвав православных людей, объединенных церковью, заботиться о «крепости и спокойствии» гражданского быта и государственного строя. Отсюда и вытекала задача разоблачения сектантства, которое якобы ведет к подрыву общественного порядка; особенно ненавистно церковникам и миссионерам было толстовство.



«... Русское государство, православие и самодержавие,— являл на съезде тот же В. Скворцов,— все это так органически, тесно связано между собой, что все вопросы веры и церкви у нас, на православной Руси, в то же время суть и вопросы государственные». Оратор старался подкрепить этот свой тезис утверждением, что раскол и сектантство, как явления болезненные, нарушают не только церковную жизнь, но, в силу тесной связи церкви и государства, и развитие жизни семейной, общественной, а следовательно, и государственной. Отсюда, по его словам, следовала важность общественно-государственной задачи, лежащей на миссионерстве, призванном служить «главнейшим орудием духовного объединения различных элементов, составляющих многомиллионную Русь». Однако тут же он не без огорчения отмечал, что миссионеры все еще не встречают должного понимания этого вопроса в интеллигентном обществе и светской печати, где нередко высказываются отрицательные взгляды на миссионерство: «Миссия,— говорил он,— представляется для них в виде бесплодных словопрений о вере, миссионеры кажутся людьми странной профессии, вольными художниками духовного ведомства». В обществе, продолжал Скворцов, наблюдается и другое антимиссионерское течение,— значительное если не числом, то влиянием,— «которое понимает миссионерство, как дело темное, лишнее и вредное, о миссионерах трактует как о гасителях просвещения, как о штабе опричников духовенства и как о шпионах правительства»<sup>10</sup>.

Почтенный миссионер спешил запугать правительственные круги угрозой «безумных мечтаний конституционалистов», которые умело пользуются разочарованием, свободомыслием и отрицанием всяких религиозных авторитетов среди народа, чтобы «попирать при первом удобном случае авторитет власти государственной и законы царские». Скворцов развивал взгляд на сектантов как на врагов государства и носителей опасных политических, противогосударственных идей, приведя в качестве примера поведение духоборов в Закавказье, которых местная администрация считала «надежнейшим для окраин колонизационным элементом», но которые, как оказалось, признавали только закон божий и отвергали закон государственный, войну считали убийством, а землю — созданной одинаково для всех.

Третий миссионерский съезд признал, что в сложившихся условиях задача правительства состоит в том, чтобы оказать деятельную помощь церкви и миссионерам в применении ими мер духовного воздействия на сектантов. Вместе с тем съезд потребовал издания законов, предусматривающих ограждение православия и пресечение развития сект и ересей, которые якобы уже стали опасными не столько для церкви, сколько для государства. Отсюда напрашивался вывод о совмещении мероприятий религиозных с полицейскими.

На съезде был особо затронут вопрос о сектантстве среди рабочих. Херсонский епархиальный миссионер Кальнев, охарактеризовав «ненормальные» условия религиозно-нравственного быта рабочих на фабриках, заводах и в имениях, заявил, что они «представляют собою подготовленную среду к восприятию и распространению всевозможных сектантских заблуждений и социальных доктрин». Миссионер предложил, чтобы при фабриках и заводах были открыты школы по типу церковно-приходских или школы-церкви для удовлетворения религиозных нужд рабочих. Он рекомендовал установить строгий правительственный надзор над жизнью работающих на полях и фабриках, особенно над бытом работниц, и привлекать к суровой ответственности всех замеченных в противоправительственной деятельности и «религиозно-извращающих» действиях. Управляющие фабриками и заводами, говорил Кальнев, должны вести регистрацию всех рабочих с указанием их вероисповедания и ежегодно доставлять эти сведения местному начальнику и приходскому священнику. Комиссия съезда одобрила предложения о содействии со стороны органов местной власти миссионерам в устройстве при фабриках, заводах и железнодорожных мастерских религиозно-нравственных бесед и чтений для рабочих в праздничное и свободное время. На заводах, где более 250 рабочих, было рекомендовано обязательно заводить предложенные Кальневым школы церковно-приходского типа. Миссионеры даже потребовали, чтобы сектантам и старообрядцам делали особую отметку на паспорте об их религиозной принадлежности.

Царские манифесты и законы 1905 г. о свободе совести и вероисповедания толковались соответствующими циркулярами и постановлениями Министерства внутренних дел, Министерства юстиции и Синода. Новые законы разъяснялись в том смысле, что государство удерживало за собой контроль за совестью людей и сохраняло монополию религиозной пропаганды лишь за православной церковью, которая, таким образом, полностью сохраняла свое господствующее положение. Поскольку эти законы не препятствовали существованию в России старообрядческих и сектантских общин, указом 17 октября 1906 г. были определены порядок их образования, права их членов и руководителей.

Исходя из того, что миссионерская деятельность наталкивалась на серьезное и организованное противодействие сектантов и старообрядцев, старавшихся широко использовать в своих целях царские манифесты 1905 г., миссионерские организации прибегли к новым приемам для возобновления широкого наступления на «иноверцев», уделив особое внимание восточным окраинам.

В 1908 г. Синод издал новые правила для устройства внутренней миссии, которые значительно отличались от правил

1888 г.: не изменяя существа миссионерства, они предписывали миссионерам более осторожные действия. Упор теперь был сделан на увещательные беседы, на которых рекомендовалось разбирать и обличать сектантские учения. Большое внимание обращалось на создание миссионерских школ (в том числе и женских), церковных хоров и различных форм индивидуального воздействия на отпавших от православия. Впервые был поставлен вопрос об учете сектантов по епархиям и предложены приемы более основательного изучения сект.

Между тем высшие церковные и миссионерские круги утверждали, будто правительство по недосмотру допустило известное пренебрежение к православной церкви, выразившееся в том, что неправославные церкви и даже старообрядцы получили больше юридических прав и лучшее устройство своих приходов и общин, чем господствующая церковь.

На Нижегородском миссионерском съезде 1907 г. было открыто сказано, что новое законодательство не благоприятствует интересам православной церкви, а во многих отношениях угрожает ей «великими опасностями»<sup>11</sup>. Резолюция съезда указывала на активизацию деятельности сектантов, особенно баптистов, главные очаги которых находились в Киеве, Харькове, Одессе, Москве и Петербурге. Особо отмечалось, что молитвенные собрания сектантов привлекают многих ремесленников, мастеровых, солдат и крестьян, приезжающих в города на заработки. Указывалось также, что среди сектантов встречается молодежь (гимназисты, студенты), что сектанты устраивают свои школы, издают журналы и брошюры, излагающие их организацию и учение. Миссионеры были возмущены сектантскими съездами, происшедшими после манифеста 1905 г., — штундо-баптистскими в Астраханке Таврической губернии и в Ростове-на-Дону в 1906 г., а в начале 1907 г. в Петербурге, адвентистскими — в 1905 г. в Александрове и зимой 1906 г. под Киевом. Успехи сектантов объяснялись упадком церковно-приходской жизни, неудовлетворительным состоянием богослужебной практики, плохим материальным и нравственным состоянием духовенства и, наконец, «недостаточностью» миссий. Поэтому была выдвинута задача усилить миссионерскую деятельность, привлечь способных и опытных миссионеров для выработки новых приемов полемики и апологетического воздействия. Однако высшие церковные власти ничего не смогли предпринять для повышения роли и значения миссии. В результате на съездах духовенства некоторых епархий было решено закрыть миссионерские вакансии.

В такой обстановке в 1908 г. был создан в Киеве четвертый миссионерский съезд, на котором присутствовало свыше 600 делегатов. В отличие от предыдущих съездов на нем особенно широко было представлено черное духовенство, всегда особо

реакционное. Съезд должен был наметить пути «возрождения православия». Одновременно раздавались требования принять строжайшие меры против сектантства и старообрядчества. Для того чтобы показать вред сектантства, на съезде были подробно охарактеризованы почти все существующие секты и выработаны рекомендации для борьбы с ними. Съезд прошел под лозунгом обороны православия от наступающего сектантства и неверия. Был поднят вопрос о потере «благочестия» в народе и необходимости противодействовать распространению социализма среди учащейся молодежи, рабочих и крестьян. Съезд сознательно запугивал правящие круги упадком в стране православия и ростом безбожия. На этой почве произошло трогательное сближение участников съезда с киевскими черносотенными организациями, что даже вызвало разногласия среди определенных кругов провинциальных миссионеров, требовавших ответа на вопрос: «кому служат миссии — Христу или политике?»

Однако подобные голоса тонули в общем хоре реакционного большинства, ратовавшего за ограничение свободы вероисповедания и создание условий, при которых православная церковь находилась бы вне влияния Государственной думы и Государственного совета. Съезд занимался не столько разработкой новых методов миссионерской работы, сколько политическими вопросами. Было принято лишь несколько практических рекомендаций, в том числе об организации миссий при монастырях и в войсковых частях. Много говорилось на съезде о необходимости обличения противоцерковной деятельности Л. Н. Толстого и толстовцев, о расширении работы противокатолической, противомусульманской и противоязыческой миссий. Синод утвердил почти все пожелания съезда, разрешив допускать светских лиц к званию миссионера, обязав монастыри в западных епархиях быть центрами борьбы против католицизма. Миссиям разрешалось иметь соответствующие курсы, типографии, склады книг и брошюр духовно-нравственного содержания. Рекомендовалось широко привлекать на миссионерские курсы мелких ярмарочных торговцев книгами, обучать книгонош-миссионеров, устраивать киоски с миссионерской литературой на вокзалах и пристанях.

В развитие своих рекомендаций съезд принял, в соответствии с указом Синода, «меры для противодействия сектантскому натиску на православную церковь и православное население». Было предложено организовать при церквях братства и кружки ревнителей православия, создавать «народные» миссии на основе благотворительности. В семинарский курс богословия вводился особый раздел — «разбор и опровержение социализма». Во всех школах усиливалось преподавание «закона божьего», причем особое внимание предлагалось уделять изучению тех вероисповедных положений, которые отвергаются сектантами.

Эти мероприятия определяли политическое значение четвертого миссионерского съезда, который обратился ко всем миссионерам и православному духовенству с настойчивым призывом использовать церковные кафедры и печать для того, чтобы явочным порядком добиться ограничения свободы вероисповедания. Съезд призвал духовенство всемерно поддерживать применение административных мер воздействия к населению, некоторые секты были объявлены противонаравственными.

Миссионерский епархиальный съезд в Казани, состоявшийся в 1910 г. при участии крупного знатока ислама и русификатора-миссионера в Туркестанском крае Н. П. Остроумова, снова признал необходимым оживить противомусульманскую деятельность. В туркестанской секции этого съезда было заявлено, что якобы за последнее время крестьяне стали переходить в ислам. Исходя из этой, конечно, надуманной опасности, миссионеры единодушно заявили, что если своевременно не будут приняты меры против мусульманства, то местное население никак не удержат в подчинении русским властям. На этом основании участники съезда требовали, чтобы в Туркестане были значительно увеличены кадры миссионеров, и поставили вопрос об особой Туркестанской духовной миссии. Одновременно было решено привлечь в миссию женщин для работы среди мусульманок — подобно тому как это практиковалось в Казани, где началась подготовка женских миссионерских кадров в кружках братства св. Гурия и на женских богословских курсах, открытых в 1909 г. В то же время было признано целесообразным распространять православие через женские монастыри, где мусульманок можно попутно обучать сельскому хозяйству и огородничеству.

На казанском съезде высказывалось требование отмены льгот и привилегий местной знати, порывающей с христианством и возвращающейся в ислам. Был также поставлен вопрос о прекращении доступа на Кавказ турецким и персидским агентам, проводившим религиозную агитацию. В секции противомусульманской прессы рассматривались меры противодействия панисламской и пантюркистской пропаганде как в русской печати, так и в печати на местных языках. Было решено издавать в Казани специальный журнал для полемики с местными изданиями по религиозным вопросам.

На съезде разбиралось предложение о том, чтобы крещеные «кинородцы» по рекомендации епархиальных властей наделялись землей наравне с русскими переселенцами. Другими словами, миссионеры стремились купить доверие местного населения и вознаградить его за принятие христианства. В целях лучшего финансирования миссионерской работы среди мусульман было решено просить у правительства постоянного ежегодного пособия из общегосударственных средств в сумме 100 тыс. руб. и

принять на содержание государства все миссионерские школы. Мотивировалось это тем, что борьба с исламом — вопрос не только религиозный, но и политический, поскольку ислам якобы наступает на православие и быстро идет «татаризация» восточных окраин. Отсюда вытекала задача православной церкви защищать не только местных жителей, но общество и государство от исламизации. От правительства требовалось поставить мусульманский вопрос в должные границы, всемерно поощрять миссионерскую деятельность, что якобы может заставить мусульман отбросить панисламские и пантюркистские мечты о Татарстане<sup>12</sup>.

Высшие церковные круги и миссионеры считали необходимым, чтобы заботы об интересах православной церкви и миссий были сосредоточены в руках государства и чтобы гражданские власти и судебные органы помогали миссионерам в борьбе с иноверием и сектантством. Церковники прямо заявляли, что в противном случае они не смогут выполнять миссионерскую работу. Церковь, таким образом, всячески цеплялась за поддержку со стороны государственного аппарата. Все это позволило прогрессивной общественности отметить, что миссионеры уже сполна превратились в верных агентов правительства. В этом и кроется главная причина полнейшей отчужденности миссий и прогрессирующего упадка их деятельности как внутри, так и вне государства.

О довольно жалком состоянии миссий красноречиво свидетельствуют отчеты, опубликованные в миссионерской печати. Сравним наиболее благополучные показатели по Сибири в конце XIX в. и данные по всей России за 1910—1912 гг.

Из автобиографии Вениамина, архиепископа иркутского, видно, что под его руководством в 60—80-х годах XIX в. было крещено: в забайкальской миссии 1850 человек, в камчатской — 3508, в Иркутской епархии за 12 лет (1873—1884) — 31 212, в Енисейской — свыше 30 тыс. человек и, кроме того, во Владивостокской епархии — 1127 корейцев. Иная картина наблюдалась в 1912 г., когда в таких епархиях, как Казанская, было крещено 49 человек, в Уфимской — 55, в Пермской — 52, в Самарской (куда входила и Уральская область) — 60 и т. д.

Не удивительно, что в 1913 г., хотя и с запозданием, Синод поспешил принять срочные меры к оживлению работы миссий и признал необходимым объединить руководство всей миссионерской деятельностью в новом постоянном центре — Миссионерском совете при Синоде, возглавляемом одним из его членов. Этот Совет обязан был содействовать епархиальным архиереям в надзоре за миссионерскими учреждениями и руководить ими; в его компетенцию входили созыв местных и всероссийских миссионерских съездов, устройство миссионерских курсов и школ и вообще обсуждение всех вопросов, относящихся к миссиям.

На Совет возлагались подбор руководящих миссионеров и ведение статистической отчетности по работе миссий. Совет был призван разрабатывать методiku борьбы с пропагандой различных противоцерковных учений, специально изучать состояние иудаизма, ислама, «язычества» и издавать литературу, в том числе и учебную, для разоблачения сектантов. Для этой же цели учреждался центральный миссионерский орган (с 1916 г. таковым являлся «Церковный вестник»). Совет должен был открыть два училища при монастырях: одно для подготовки противораскольнических и другое — противосектантских миссионеров. Совет обязан был ежегодно представлять Синоду отчет о положении миссионерского дела<sup>13</sup>.

Сумел ли этот Совет развернуть и особенно улучшить работу миссий — мы не знаем, так как никаких сведений в печати об этом не появилось. Начавшаяся в 1914 г. мировая война не могла способствовать миссионерской пропаганде. Известно только, что в 1913 г. и, повторно, в апреле 1917 г. председателем Миссионерского совета был назначен член Синода архиепископ финляндский Сергей — будущий патриарх, а самый Совет стал именоваться Советом по укреплению и распространению православной веры при святейшем Синоде.

Однако на двух мероприятиях, проведенных в жизнь в предвоенные годы, следует остановиться. В 1912 г. при Ставропольской (на Кавказе) епархии была создана, в дополнение к существующей противомусульманской, еще и противобуддийская миссия — специально для насаждения православия среди калмыков. В результате за 1912 г. было крещено всего 15 калмыков, в том числе пять подростков. В том же 1912 г. была учреждена противомусульманская миссия в Туркестане для борьбы с влиянием ислама. В церквах и приходах рекомендовалось организовать противомусульманские кружки. Намечалось также открыть две миссионерские школы, на что было ассигновано 20 тыс. руб. Особенно заботились миссионеры о наделении крещеных казенной землей, что, по их мнению, лучше всякой проповеди могло воздействовать на мусульман-бедняков. Но и тут их ожидало разочарование: крещеные мусульмане составляли лишь единицы, да и то из числа находившихся на русской службе.

\* \* \* \* \*

Особый характер носила миссионерская деятельность «церковных братств», насаждаемых преимущественно на окраинах государства. Прообразом для них послужили существовавшие еще в XV—XVI вв. на Украине и в Белоруссии при церквах и монастырях православные братства — союзы мирян и духовенства, призванные «оберегать православную веру». Наиболее старинными братствами являлись Львовское, учрежденное в

1439 г., и Виленское, возникшее в 1458 г. После воссоединения Украины с Россией деятельность этих братств значительно ослабела, поскольку православная церковь опиралась на поддержку государства.

В XIX в., в связи с восстаниями, охватившими не только губернии Царства Польского, но частично Белоруссию и Украину, православные братства возродились в качестве оплота царизма. В 1864 г. были опубликованы основные правила для этих братств, которые должны были стать очагами пропаганды воинствующего православия и любви к царю.

Новые братства развернули религиозную пропаганду преимущественно среди католиков, т. е. занялись миссионерством, а для вида еще и благотворительностью. Уже в 1893 г. в западных губерниях России насчитывалось 159 таких братств. Появились братства и в Москве, Петербурге, Нижнем Новгороде и Казани, где они предназначались главным образом для пропаганды православия среди татарского населения. Некоторым из братств Синод выдал пособия на общую сумму в 37 тыс. руб., побуждая их к успешной деятельности среди «латино-польских», «немецко-протестантских» и раскольнических церквей. К началу XX в. братства имели до 200 штатных миссионеров, свои разъездные миссии, проводили съезды и усиленно занимались кредитно-финансовыми делами. Однако количество обращенных ими в православие не превышало к этому времени 3 тыс. человек.

В 1914 г. церковные братства праздновали пятидесятилетие своего существования. В этой связи 14 мая 1914 г. была опубликована высочайшая грамота на имя Синода, в которой говорилось, что царь «с отрадой останавливает свой взор на деятельности православных церковных братств». Отметив, что эти братства, сообразуясь с условиями современной жизни, в истекшие 50 лет «несли достойную службу отечеству, содействуя укреплению, охранению и распространению православной веры и устройению доброго порядка христианской жизни», грамота подчеркивала, что вера охраняет государство от «разрушительных влияний», а братства охраняют «чад православной церкви от свращений», заботятся о воспитании юношества в правилах «доброй жизни», об устройении семейного и общественного быта на «извечных основах учения Христа». Синод не замедлил откликнуться на эту царскую грамоту и обратился с посланием «ко всем чадам православной церкви» и особенно к членам церковных братств. В этом послании отмечалось, что к 1914 г. количество церковных братств по всей стране достигло 700, что они обладают значительными средствами, которые употребляют на дело духовного просвещения, миссионерства, издают книги и журналы, а также содержат миссионерские школы, благотворительные заведения, певческие хоры и т. д. Правительство и церковь, указывал Синод, надеются, что эти братства сумеют сплотить русских людей под



знаменем церкви и поддержать ее авторитет. Это признавалось крайне важным потому, что, по свидетельству Синода, в широких кругах общества царит духовное разномыслие, в народные массы проникает «гибельное учение социализма». Синод призвал церковные братства «защищать веру православную, ограждать немощных от соблазнов, от совращения в секты, раскол, неверие».

Война 1914—1918 гг. помешала широко использовать церковные братства как новую форму миссионерско-русификаторской политики на окраинах. Но можно с уверенностью сказать, что она и не принесла бы воинствующему православию ожидаемых побед и тем более оживления миссионерской службы.

\* \* \* \* \*

Миссионерскую деятельность за рубежом православная церковь вела главным образом в нескольких странах Востока и никогда не могла похвалиться сколько-нибудь заметными результатами. Однако это не мешало церковным кругам неизменно внушать царскому правительству, что миссии играют положительную роль во внешней политике государства. Вот почему внешние миссии были тесно связаны с ведомством иностранных дел и пользовались государственной субсидией. И все же пропаганда православия в зарубежных странах находилась на таком низком уровне, что не могла оказать существенной помощи колониальной политике царизма. Действовавшие же на Востоке католические и протестантские миссии сумели без особых усилий оттеснить православную миссию на последнее место.

Некоторых результатов православная миссия добилась в Японии. Но и они не могут идти ни в какое сравнение с успехами католической и протестантской миссий европейских государств. Так, по данным на 1 января 1914 г., в Японии находилось миссионеров: католиков — 218, протестантов — 586 и православных — 4. Из японцев было подготовлено миссионеров: католических — 51, протестантских — 1189 и православных — 178. Христиан в Японии насчитывалось: католиков — 151 537, протестантов — 81 035 и православных — 37 000<sup>14</sup>.

В Японии подвизался крупный миссионерский деятель архиепископ Николай; в конце XIX в. там некоторое время проповедовал будущий патриарх Сергей. Согласно отчету за 1915 г., японской духовной миссией был крещен 981 человек. К этому времени в Японии действовали три православные церкви, имевшие 37 священников, 8 дьяконов и 113 катехизаторов из крещеных японцев. В отчете миссии за 1916 г. значилось 1080 человек, обращенных в православие. В Токио была открыта семинария, в которой обучалось 67 человек; кроме того, существовали два женские училища, имевшие 105 учениц. Служба в церквях велась на японском языке.

Что касается Китая, то здесь православное духовенство появилось еще в XVII в.; однако миссия была открыта лишь в первой половине XVIII в. и каждые 10 лет ее состав полностью менялся. Такое положение существовало до 1864 г., когда миссия выполняла не столько религиозные, сколько дипломатические функции. В то же время отдельные члены миссии занимались изучением Китая и достигли в этом замечательных успехов. Из состава миссии вышли такие выдающиеся ученые, как И. Бичурин, П. Кафаров и др. Большое научное значение имели «Труды членов Российской духовной миссии в Пекине», изданные в 50—60-х годах XIX в. в четырех томах.

Журнал «Китайский благовестник», издаваемый пекинской духовной миссией, стремился доказать, что после разрешения в Китае свободной проповеди христианства число сторонников православия неизменно возрастало. «Китайцы во многих местах отдают предпочтение православной вере перед католичеством и протестантством»,— уверял этот журнал<sup>15</sup>.

Все же при больших средствах, затрачиваемых на китайскую миссию, и многочисленном штате миссионеров результаты были незначительными. Миссия имела около 60 служащих, и в ее ведении находились 17 церквей, два мужских и один женский монастырь, 27 миссионерских станов, семинария, 17 школ (мужских и женских), библиотеки, типография, литография, механические мастерские, ферма, пасека, свечной завод, мыловарня, ткацкая фабрика, живописная мастерская. Но за весь 1913 г. было крещено только 487 человек. Всего же православных китайцев в это время насчитывалось 4279. Правда, в дальнейшем число крещеных несколько увеличилось и в 1916 г. общее количество китайцев православного исповедания составляло 6255 человек.

С еще меньшим успехом действовала православная миссия в Корее, созданная в 1897 г. До этого времени православие распространялось только среди корейских переселенцев на Дальнем Востоке, для которых еще в 1869 г. были учреждены миссионерские станы, церкви и школы. Считается, что всего было крещено до 10 тыс. переселенцев. Что же касается собственно Кореи, то к 1916 г. там православных христиан насчитывалось лишь 520 человек.

Таким образом, в странах Дальнего Востока миссионеры не могли похвалиться большими успехами. Еще хуже обстояло дело на Ближнем Востоке, где основное внимание было обращено на приверженцев учения патриарха Нестора — несторианства, или, по церковной терминологии, «ереси Нестора», осужденной еще на третьем вселенском соборе в V в. за отрицание божественной сущности Иисуса Христа. Это учение было распространено в Иране, Сирии и Ираке; исповедовали его главным образом айсоры или ассирийцы.

В середине XVII в. часть несториан признала свою зависимость от папы римского, но жившие в турецком и персидском Курдистане остались под главенством патриарха из рода Гормсов. Центром этих несториан был город Урмия. Сюда-то в 1897 г. и прибыла православная миссия, начавшая пропаганду среди 80 тыс. несториан. Миссия издавала журнал «Пастырская свирель», газету «Православная Урмия», перевела на местный язык богослужебные книги. Большую роль играли защита миссией айсоров от произвола персидских властей и выполнение ею различных судебных функций.

Вплоть до 1913 г. миссия получала от государства, помимо ежегодных 10 тыс. руб., еще дополнительно 25 тыс. руб. В 1914 г. из Государственного казначейства миссии было отпущено единовременно 30 тыс. руб., а в дальнейшем на ее содержание ассигновывалось по 15 тыс. руб. ежегодно. По непроверенным данным, этой миссией было обращено в православие около 20 тыс. человек.

Русская духовная миссия в Палестине (Иерусалиме), учрежденная в 1847 г. для обслуживания паломников из России, количество которых доходило в XIX в. до 5 тыс. в год, а в 1911—1912 гг. составило 9178 человек, имела скорее политико-дипломатическое значение. Она появилась потому, что царская Россия не хотела отставать от западноевропейских стран, имевших в Палестине католические и протестантские миссии. Но греческое православное духовенство Палестины прямо выражало недовольство русской миссией, которая лишала его доходов от русских паломников. Уехавшая из Палестины в годы Восточной войны (1853—1856 гг.) русская миссия вновь появилась там в конце 50-х годов и попыталась развернуть деятельность среди арабов как в самой Палестине, так и в Сирии, Ливане и Египте. Однако и на этот раз греческое духовенство существенно тормозило деятельность миссии. Тогда возник Палестинский комитет, занимавшийся больше благотворительной деятельностью, строительством домов и больниц для паломников и населения. В 1882 г. было образовано православное «Палестинское общество», в задачу которого входила не миссионерская, а учебная и также благотворительная деятельность. Общество устраивало и содержало в Палестине русские школы, больницы, церкви и оказывало различную помощь не только местному населению, но и монастырям и духовенству в расчете на то, что таким путем русская церковь сумеет приобрести в Палестине авторитет. В 1912 г. действовали 101 подобная школа и две учительские семинарии с 10 594 учащимися. К научным трудам «Палестинского общества» следует отнести прежде всего четырехтомный труд Н. А. Медникова «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов» (1903 г.), а также описания Палестины, Сирии и Египта, сделанные А. С. Норовым, А. Н. Муравьевым и др.

Если «Палестинское общество» играло известную положительную роль и имело определенные достижения, то духовная миссия прозябала, не сумев наладить плодотворный контакт с местными патриархами и развернуть деятельность среди арабов.

Из других, не восточных миссий некоторый интерес представляют Североамериканская, а также Алеутская духовная миссия, превращенная в 1912 г. в Американскую епархию. К тому времени в ней числилось 168 представителей православного духовенства, среди них архиерей и два епископа. Общее же количество православных в Америке определялось в 200 тыс. человек; это были эмигранты: русские, украинцы, сербы и др. За 1912 г. миссия присоединила к православию еще 2702 человека. При миссии действовали монастырь и духовная семинария. Ее печатным органом был двухнедельник «Американский православный вестник», издававшийся в Нью-Йорке. Разумеется, никакого практического значения в смысле распространения в США православия миссия, а затем и епархия не имели и существовали лишь для обслуживания религиозных нужд православного населения. Эта епархия числилась за русским посольством и пользовалась особым режимом.

Итак, зарубежные православные духовные миссии не играли заметной роли во внешней политике царизма и не могли идти ни в какое сравнение с организациями католических миссий с их широко поставленной, отличавшейся большим разнообразием форм и приемов религиозно-политической деятельностью, служившей прежде всего орудием империалистической политики и колониализма в странах Азии и Африки.

Русские духовные миссии, поглощая огромные средства, были неспособны даже содействовать улучшению добрососедских отношений со странами Востока. Наоборот, своей низкой общей культурой и попытками насадить православие без учета реальной обстановки русские миссионеры возбуждали к себе враждебное отношение. Не случайно даже верноподданническая газета «Новое время» в 1912 г. поместила статью «Потеря сил», в которой иронически отмечалось, что «православная миссия давно уже сделалась средством карьеры для молодых академистов и выслуживающихся батюшек».

\* \* \* \* \*

Свержение в России самодержавия и образование буржуазного Временного правительства, наступившее затем двоевластие, при усилившейся политической роли партии большевиков, всколыхнули народные массы. Изменилось их политическое настроение, их отношение к религии и духовенству.

Однако, не считаясь с этим, высшее духовенство попыталось сговориться с крупной буржуазией, имея в виду усилить свои

позиции, в частности продолжить миссионерскую деятельность. Чтобы заслужить полное доверие своих новых хозяев, духовенство объявило себя готовым отбить «ужасный натиск на православие» и покончить со «страшной злобой к церкви в рядах ее врагов». Духовенство даже уверяло, будто после революции в народе поднялся интерес к религии, и настаивало на необходимости его всемерно поддерживать.

В этой связи следует остановиться на работе пятого миссионерского съезда, проходившего с 26 июня по 4 августа 1917 г. в Бизюковском монастыре (Херсонская губерния) <sup>16</sup>.

Съезд уделил особое внимание организации отпора «небывалой пропаганде сектантства», а также общим вопросам о положении церкви при новой власти, от которой церковники не могли ожидать полной поддержки в борьбе с враждебными православию течениями. На съезде много говорилось о том, что сектанты подвергают критике церковные догматы и обряды, открыто указывают на недостатки духовенства, на бесполезность и пустоту духовной жизни, проповедуемой церковью. Участники съезда высказывали опасение, как бы сектанты не воспользовались «расстройством церковных рядов» и не проникли в обновляемые церковные организации. В представлении этих миссионерствующих «теоретиков» сектанты после революции чуть ли не объединились с социалистами, чтобы, увлекая народ проповедью социалистических идей, протаскивать свое учение. Было решено, что миссии должны взять на себя разъяснение идей социализма, чтобы «лишить его обаяния» и доказать, что «пути христианства и социализма не сходятся».

Съезд негодовал на то, что пропаганда сектантства ведется открыто — на улицах, площадях, в чайных и специально снятых помещениях (в Одессе — в зале консерватории, в Калуге — в помещении одной из школ, отведенном городской думой, в Челябинске — в народном доме, в Омске — в помещении большого магазина, в Екатеринославе — в Зимнем театре), а в Москве о сектантских собраниях даже публикуется в афишах. Было высказано пожелание о создании апологетического печатного органа для народа.

Поддерживая лозунг буржуазии о войне до победного конца, съезд предложил организовать в армии особые братства или кружки ревнителей православной веры, обращал внимание на необходимость «пополнения рядов военного духовенства наиболее работоспособными лицами».

В резолюции, принятой съездом, упор был сделан на то, что в борьбе с неверием не следует ограничиваться одними рассудочными доказательствами, но следует идти по пути так называемого «опытного богопознания», обращаясь в первую очередь к сердцу верующего. От миссионеров требовалось в выступлениях против «научного неверия» приводить свои, якобы «научно обос-

нованные» доводы. Особо подчеркивалось, что проповедь против неверия должна вестись не только в церквях и школах, но и на площадях, улицах, в частных домах — всюду где только можно.

Для борьбы с «оскудением» веры среди молодежи рекомендовалось организовывать союзы родителей, которые взяли бы на себя заботу о внешкольном религиозном воспитании, требовать преподавания «закона божьего» во всех гражданских школах, устраивать христианско-педагогические курсы для женщин-матерей, создавать «союзы учащейся христианской молодежи и детей».

Съезд разработал новые правила устройства православной миссии, предусматривавшие тесную связь миссионерства с церковными приходами. Было признано, что в работе внутренней миссии должны участвовать все верующие и все приходские священники, а не только лица, специально посвятившие себя миссионерству. Отсюда и миссия мыслилась как «церковно-приходская» — правда, при наличии особого приходского миссионера.

Руководство церковно-приходскими миссиями предполагалось сосредоточить в миссиях церковно-окружных (благочиннических), а последними должны были ведать церковно-епархиальные миссии в епархиальных губернских городах, где имелось в виду создать миссионерские братства и советы. Кроме того, новые правила предусматривали учреждение областных и окружно-митрополичьих миссий и, наконец, всероссийской. Через каждые пять лет Синод должен был созывать всероссийские миссионерские съезды, а при самом Синоде оставался избираемый им руководящий Миссионерский совет.

Затем съезд принял решение о привлечении к миссионерскому делу монастырей и пошел еще дальше, определив, какие церкви в крупных городах могут быть превращены в миссионерские, и установив ежегодный сбор средств на внутренние миссии во всех храмах. Но в основном миссионеры предполагали развивать свою деятельность за счет государства и настойчиво требовали отпуска средств на это из Государственного казначейства. Было решено передать Миссионерскому совету 21 церковную учительскую школу и 422 двухклассные церковные школы вместе с 3 млн. руб., которые отпускались на их содержание. Кроме того, съезд принял рекомендацию о введении «миссионерских наук» в богословских школах.

В сущности пятым миссионерским съездом закончилась история миссионерства в России. Реализации его решений помешала Великая Октябрьская социалистическая революция. Однако этот съезд наглядно показал, что верхи православной церкви в 1917 г. не только не думали отказаться от навязывания православия всем народам России, но, наоборот, стремились расширить миссионерскую деятельность, чтобы задержать рост национального самосознания угнетенных народов.

**ДУХОВНАЯ ЦЕНзуРА В РОССИИ  
В XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

---

В конце 20-х годов XIX в. в России появилась довольно разветвленная сеть государственных учреждений цензуры. Это была реакция на движение декабристов и питавшие его прогрессивные идеи. В 1828 г. были утверждены уставы гражданской и духовной цензуры, согласно которым вводилось предварительное светское и духовное цензурование всех сочинений, книг и периодических изданий, иностранных переводов и даже книг на иностранных языках, вышедших за рубежом,— для определения возможности распространения их в России.

Духовная цензура занималась произведениями религиозного содержания, но гражданская цензура обязана была передавать ей сочинения, в которых встречались отдельные места, относящиеся к догматам веры и «священной истории», так или иначе затрагивались вопросы религии и церкви. Такая установка практически безгранично расширяла права духовной цензуры и распространяла их почти на все выходящие в России книги.

По уставу духовной цензуры Синодом создавались при Петербургской и Московской духовных академиях два главных, действующих во всероссийском масштабе, цензурных комитета: другие два были образованы при духовных академиях в Киеве и Казани, но имели местное значение.

Духовное цензурное ведомство фактически оказалось выше гражданского. Не неся никакой ответственности за литературу, проходящую через гражданскую цензуру, духовенство вместе с тем получало неограниченную возможность контролировать светского цензора и возбуждать перед Министерством народного просвещения, III отделением, даже перед царем дела против гражданской цензуры за пропущенное вредное с точки зрения церкви сочинение.

Революционные выступления на Западе в 1830—1831 гг., польское восстание, крестьянские движения в самой России и, наконец, появление новых политических и революционных кружков молодежи в Москве и Петербурге послужили толчком к разгону реакции. Цензура зорко следила, чтобы печатное слово пропагандировало и восхваляло православие и самодержавную власть.

В учебных заведениях, в первую очередь в университетах, начался поход против науки, на место авторитета знания стремились поставить авторитет «священного писания». Духовенство стало играть ведущую роль во всей школьной системе.

Министр просвещения С. С. Уваров провозгласил, что его «дело не только блюсти за просвещением, но и блюсти за духом поколения». «Если мне удастся,— утверждал он,— отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно»<sup>1</sup>. Свою политику «народного затемнения» Уваров проводил, опираясь на церковь и духовную цензуру. При утверждении школьных программ и учебников он, как правило, обращался за отзывом и санкцией к московскому митрополиту Филарету, занимавшему в то время видное место не только в церкви, но и в политической жизни страны. «Моровой полосой» в истории России назвал А. И. Герцен время пребывания у власти этого министра-мракобеса.

Согласно новым положениям о духовной цензуре, в 40-х и особенно в 50-х годах XIX в. она получала на утверждение сочинения по всем отраслям знаний, а также художественные произведения. Особенно поражает обилие сохранившихся в архиве духовной цензуры отчетов и заключений по периодическим изданиям, за которыми был установлен самый строгий надзор: от прогрессивных «Отечественных записок» и «Современника» до детского журнала «Елка» и монархической «Земледельческой газеты». Все издания теперь проходили двойную цензуру — светскую и духовную. Редкая статья могла безболезненно преодолеть эти препятствия и зачастую появлялась в таком виде, что даже автор с трудом ее узнавал.

В 1840—1841 гг. третья часть всех запрещенных в России книг была задержана по требованию духовной цензуры. Среди книг, не дозволенных к переводу, были произведения французских просветителей XVIII в., социалистов-утопистов и работы, содержавшие анализ их мировоззрения. «Система природы» Гольбаха была запрещена в 1841 г. из-за «резкого материализма, знаменующего эту философию (французских просветителей.—Г. Л.), отрицающего бытие божие и разрушающего основные начала веры, политики и нравственности». Не была дозволена к переводу работа, посвященная «рассмотрению происхождения и сущности»



социалистических учений Сен-Симона, Фурье и Оуэна, хотя автор оценивал их мировоззрения с реакционных позиций. Цензор сомневался, чтобы «критические замечания автора могли решительно уничтожить вредное», по его мнению, влияние этих мыслителей. В список книг, запрещенных по религиозным мотивам, вносились в эти годы некоторые сочинения Державина и Кантемира, Пушкина и Белинского, Шенье и Гюго и многих других писателей. С большими ограничениями были пропущены романы Бальзака. Строгому запрещению подверглись почти все сочинения Гейне, в которых усматривалась разрушительная для «веры и правительства» сила <sup>2</sup>.

С 30-х годов XIX в. духовные и светские цензоры фактически становились агентами III отделения. Они должны были немедленно доносить тайной полиции имена авторов, «распространяющих безбожие» или «нарушающих обязанности верноподданного».

Печальную известность получило дело об опубликовании в 1836 г. Н. И. Надеждиным в журнале «Телескоп» «Философического письма» П. Я. Чаадаева. В травле автора, издателя и цензора не последнюю роль сыграл петербургский митрополит Серафим, который в письме от 27 октября 1836 г. просил шефа жандармов Бенкендорфа обратить внимание на журнал «Телескоп» и опубликованное в нем сочинение. «Ваше сиятельство объявили мне лично, — напоминал он, — высочайшую его императорского величества волю, чтоб в таких случаях, когда в издаваемых для всеобщего употребления сочинениях усматриваемы будут противные вере, нравственности и общественному устройству суждения, либо неблагонамеренности, сообщал я замечания свои на то вашему сиятельству для доведения до высочайшего сведения» <sup>3</sup>.

Из дневника А. В. Никитенко мы узнаем, что ему как цензору пришлось отсидеть восемь суток под арестом из-за доноса митрополита Серафима о напечатанном в «Библиотеке для чтения» лирическом стихотворении Гюго «Красавице». Гнев иерарха вызвали следующие строки:

И если б богом был — селеньями святыми  
Клянусь — я отдал бы прохладу райских струй  
И сонмы ангелов с их песнями живыми,  
Гармонию миров и власть мою над ними  
За твой единый поцелуй!

Возмущенный митрополит испросил у государя особую аудиенцию, прочитал ему эти стихи и «умолял его как православного царя оградить церковь и веру от поруганий поэзии». Николай I приказал «цензора, пропустившего стихи, посадить на гауптвахту» <sup>4</sup>.

После прокатившейся по Европе революционной волны 1848 г. в России начались годы «страшного семилетия» (1848—1855 гг.), когда особенно свирепствовал цензурный террор.

2 апреля 1848 г. был создан междуведомственный секретный цензурный комитет для верховного надзора за деятельностью как светской, так и духовной цензуры, который отчитывался непосредственно перед царем; вначале его возглавлял реакционер Д. П. Бутурлин. В 1851 г. подобный же комитет был учрежден при Синоде.

На Академию наук, университеты градом сыпались указы, запрещающие использование новых достижений науки. От ученых требовали, чтобы «впредь все положения науки были основываемы не на умственных, а на религиозных истинах, в связи с богословием». В октябре 1849 г., по-видимому, в связи с делом петрашевцев, университеты получили «наставление», которым ректоры и деканы обязывались «тщательно отсекаль в рассматриваемых ими программах и запрещать в устном преподавании с кафедр все, что может даже и косвенно содействовать к распространению... разрушительных начал сенсимонизма, фурьеризма, социализма и коммунизма или служить им некоторой опорой».

Царское правительство и церковь направляли усилия на то, чтобы оградить Россию от философии Гегеля и Фейербаха. По мнению Синода, эти мыслители нанесли больше «вреда христианству своими языческими идеями, нежели все безбожники-энциклопедисты прошлого столетия»<sup>5</sup>. Журнал Министерства просвещения в ряде статей пытался доказать ограниченное значение немецкой философии и полнейшую невозможность ее развития в условиях России.

В 1852 г. цензура подвергла «безусловному запрещению» как «весьма опасное» сочинение Л. Фейербаха «Лекции о сущности религии», изданное в Лейпциге на немецком языке. Об издании этого сочинения в русском переводе, разумеется, не могло быть и речи. Сочинения Фейербаха запрещались неоднократно<sup>6</sup>.

В годы «страшного семилетия» на основе доносов религиозных фанатиков Синод возбуждал дела против ученых, писателей, издателей. Так возникло дело по поводу опубликования в № 37 «Земледельческой газеты» за 1855 г. начала статьи профессора Петербургского университета С. Куторги «Введение к почвоведению. Геологическая участь нашей земли». Автор знакомил читателей с геологическими периодами в истории земли как планеты, высказывая предположения о ее дальнейшем развитии. Особенный гнев цензора вызвала точка зрения С. Куторги о постепенном, в течение многих миллионов лет происходящем процессе формирования земной коры, образования полезных ископаемых, водоемов и т. д. Дальнейшее опубликование статьи было запрещено.

Цензурный террор привел к тому, что в России, как ни в одной другой стране, получила широкое распространение так называемая бесцензурная литература. «Одним из лучших произведений бесцензурной демократической печати того времени» В. И. Ленин назвал письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю. В 50-х годах XIX в. А. И. Герценом была основана в Лондоне первая русская Вольная типография, нелегальные (вернее, бесцензурные) издания которой сыграли огромную прогрессивную роль в истории русской общественной мысли. В. И. Ленин писал, что нелегальная печать первой «проламывала цензурные запоры». Издания Вольной русской типографии («Полярная Звезда», «Колокол») расходились по всей стране в тысячах экземпляров. Кроме того, в самой России издавались литографированным способом сочинения, запрещенные цензурой.

В конце 50-х и в 60-х годах XIX в. большую прогрессивную роль играли такие журналы, как «Современник» и «Русское слово», ставшие идейными центрами революционно-демократического лагеря. Помещенные в них статьи Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева утверждали, наряду с необходимостью революционного преобразования России, принципы философского материализма и атеизма. «Известно,— писал Н. А. Добролюбов в одном из писем,— что православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга; эта круговая порука очень понятна»<sup>7</sup>. Естественно, что основная сила цензурных репрессий была направлена против революционно-демократических изданий как подцензурных, так и бесцензурных. Не имея возможности своею властью запретить издания Вольной русской типографии, царизм обратился за помощью к Ватикану. Через своего посланника П. Д. Киселева правительство просило, чтобы «святой отец благословил запрещение всех русских книг, печатаемых в Лондоне и, разумеется, „Колокола“»<sup>8</sup>.

Церковь поощряла решительную расправу с «крамольной» литературой. Московский митрополит Филарет, «митрополит с белым клобуком и жандармскими аксельбантами», как его назвал А. И. Герцен, в течение 40 лет, по его собственному признанию, руководил духовной цензурой. Филарет первым заговорил о необходимости борьбы прежде всего против произведений революционно-демократической мысли. У него были специальные осведомители, которые собирали и передавали ему нелегальные брошюры, прокламации и воззвания вместе с доносами об их распространителях. От митрополита шли всеподданнейшие доклады царю, записки министрам, обер-прокурору Синода о том, что в Московском, Харьковском, Киевском и Казанском университетах литографируются «антирелигиозные и вредные политические сочинения» как «русской заграничной литературы», так и переводные<sup>9</sup>. Особое внимание Филарета привлекли листки «Великорусс» (1861 г.), в которых критиковалась крестьянская ре-

форма и правительственная политика в целом, выдвигались требования пересмотра крестьянского вопроса и коренных изменений в государственном строе России — конституции, признания прав национальностей, свободы печати и вероисповеданий, уничтожения сословных привилегий. Н. Г. Чернышевский придавал серьезное значение этому изданию и знал о его планах. Характеризуя «Великорусс», Филарет писал министру народного просвещения графу Путятину: «... В читанных мною печатных и письменных воззваниях опасность так ярко видна, что болят глаза; она говорит сама о себе таким громким и угрожающим голосом, что нельзя представить себе, чтобы это не возбуждало внимание»<sup>10</sup>.

Среди изданий подцензурной печати журнал «Современник», которым с 1854 по 1862 г. руководил Н. Г. Чернышевский, проходил наиболее тщательную гражданскую и духовную цензуру. Большое число статей «Современника» погибло в ее архивах. Другие, например статья-рецензия Н. А. Добролюбова на вышедшую за границу книгу «Русское духовенство» (1854 г.), вынужденно печатались в искаженном цензурой виде.

Много шума вызвала опубликованная в «Современнике» за 1860 г. статья Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», в которой автор стремился в условиях цензурных ограничений изложить материалистическое толкование природы и дать тем самым теоретическое оружие в руки революционеров. Не понятая, а потому и пропущенная цензурой работа Чернышевского получила многочисленные полемические отклики в печати. Начальник Главного управления цензуры сделал за эту статью выговор цензуре.

В лице Н. Г. Чернышевского митрополит Филарет видел опасного для религии врага, имеющего немало единомышленников. Возможно, с ведома митрополита бакалавр Киевской духовной академии П. Юркевич выступил с опровержением взглядов Чернышевского. Юркевича поддержал ряд либерально-монархических журналов. Чернышевский ответил защитникам идеализма и монархизма статьями под общим названием «Полемические красоты», которые появились в июньской и июльской книжках «Современника» за 1861 г. Выступление Чернышевского привело Филарета в ярость. В специальной записке московскому генерал-губернатору П. А. Тучкову он обрушился на «Современник» как на журнал, пропагандирующий «противохристианские, противонравственные мысли и учения», и просил обратить внимание на распространение материализма среди интеллигенции. «Материалист одинокий,— писал Филарет,— не был бы так смел. Так поступить мог только надеющийся встретить многих сочувствующих и во многих произвести сочувствие вновь»<sup>11</sup>. Материализм действительно нашел в России огромное число последователей. Утверждение материалистических идей сопровождалось бурным

развитием естественных наук. Деятельность таких крупных ученых, как А. М. Бутлеров, Д. И. Менделеев, И. М. Сеченов, развертывалась в эти же 60-е годы, когда большое распространение получил дарвинизм.

Церковь довольно трезво оценивала идейные силы противника. Поэтому из статей, направленных против материализма, она отбирала лишь те, в которых проповедь идеализма и поповщины прикрывалась маской учености. На духовную цензуру возлагалась задача разрешать выпуск в свет наиболее «убедительных» с ее точки зрения писаний церковных авторов, пытавшихся «опровергнуть» материализм. Так, Петербургский духовно-цензурный комитет не пропустил рукопись под многообещающим названием «Материалы для разоблачения материалистического нигилизма», потому что «мысли материалистов, опровергающие религию», были в них «представлены ясно, сосредоточенно, понятно», а критика этих мыслей изложена «не явственно, растянуто, слабо». При этом отмечалось, что предложенное сочинение, будучи напечатано, «причинило бы многим читателям более вреда, нежели пользы»<sup>12</sup>. Статью же «Современный материализм», предназначенную для журнала «Сын отечества», комитет считал нужным опубликовать, так как, по его заключению, «она не представляется противною уставу цензурному», а «замечаемые в ней лжемудрования материалистов обличены и достаточно опровергнуты»<sup>13</sup>.

Как мы видели, церковь ставила рядом имена Гегеля и Фейербаха. Однако в отдельных случаях она пыталась использовать идеалистическую философию Гегеля против Фейербаха и материалистической философии вообще. В 1862 г., например, цензура запретила книгу Фейербаха «Мысли и факты» как сочинение, направленное к тому, «чтобы подавить в человеке всякое религиозное чувство и ограничить его одними земными целями»<sup>14</sup>, а в следующем году с одобрения той же цензуры вышла в свет «Философия духа» Гегеля — произведение, которое, по ее мнению, своим идеализмом «могло бы служить некоторым отпором современному наплыву материалистических мнений в светскую нашу литературу»<sup>15</sup>. В том же 1862 г. цензура получила распоряжение, запрещающее печатать «сочинения и статьи, излагающие вредные учения социализма и коммунизма, клонящиеся к потрясению или ниспровержению существующего порядка и к водворению анархии»<sup>16</sup>. Вслед за этим в духовную цензуру поступил новый указ Синода «о недопущении к печати статей, явно вредных по своему направлению»<sup>17</sup>. В сущности это означало полное устранение идеологов революционно-демократического лагеря из русской печати. Тогда же были арестованы Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев, а журналы «Современник» и «Русское слово» приостановлены на семь месяцев.

Однако уже в 1865 г. журнал «Русское слово», выходявший

при участии Писарева, к тому времени отбывшего тюремное заключение, достиг расцвета. Замечательный публицист и революционер, соратник Чернышевского и Добролюбова, Писарев всеми силами стремился удержать знамя, поднятое революционными демократами. Он много внимания уделял проблеме происхождения религии и ее роли в жизни общества. К работам, посвященным этой теме, относится статья «Исторические идеи Огюста Конта», за опубликование которой в 1865 г. «Русское слово» получило очередное предостережение и затем было вновь закрыто. В названной работе Д. И. Писарев стремился исторически объяснить появление христианства. Цензура нашла, что в статье «отрицается божественное происхождение христианской религии и она представляется лишь результатом борьбы воображения с рассудком и одним из последовательных фазисов умственного развития человечества». Цензура усмотрела в статье «возбуждение низших и неимущих классов против высших»<sup>18</sup>.

\* \* \* \* \*

Многолетняя работа по составлению нового устава о цензуре и печати, начатая в 1857 г., завершилась изданием именного указа 6 апреля 1865 г. о перемене и дополнении цензурных постановлений. Примечательно, что с изданием этого указа цензура вплоть до падения самодержавия руководствовалась временными правилами, так и не получив устава, несмотря на неоднократные попытки его создать.

Указ 1865 г. вводил новую форму цензуры — карательную — для определенной категории книг и повременных изданий, которые освобождались теперь от предварительного (цензурного) просмотра. Эти издания подвергались преследованию, если цензоры или официальные и частные лица (что тоже допускалось) обнаруживали в них нарушение существующих законов о печати. Кроме того, повременные издания «в случае замеченного в них вредного направления» подлежали административным взысканиям в виде «предостережений», повторение которых могло повлечь за собой приостановку на определенный срок или закрытие печатного органа. Главное управление по делам печати переходило из Министерства просвещения в ведение Министерства внутренних дел, в руках которого были сосредоточены карательные функции.

Все дешевые многотиражные и небольшие по объему сочинения, наиболее доступные широким массам, вся так называемая «литература для народа» оставались и после указа 1865 г. в ведении предварительной светской и особенно духовной цензуры. Если труды на естественнонаучные темы, написанные мало доступным широкому читателю языком и издаваемые небольшим тиражом, выходили в свет, то популярные работы такого же характера, как правило, задерживались цензурой. В России

были напечатаны полные переводы крупных сочинений Дарвина, а четыре сокращенных перевода книги «Происхождение человека и половой подбор» (один из них под редакцией И. М. Сеченова) и почти все статьи, популяризирующие дарвинизм, подверглись запрету.

Система административных взысканий, установленная для бесцензурных периодических изданий, держала наиболее массовую, злободневную, политически насыщенную литературу под угрозой временного или постоянного запрещения. Кроме того, вся печать находилась под контролем духовной цензуры, которая могла полностью или частично запретить любую книгу или статью, попросту сославшись на авторитет «священного писания».

Оценивая новые цензурные правила, Н. П. Огарев писал в «Колоколе»: «Тут никак нельзя понять, чего именно хотело правительство относительно печати: дать ей немножко побольше воли или еще больше стеснить ее, но похвастаться перед иностранцами, что оно будто дает ей какую-то свободу... Вообще в помеси предварительной цензуры со свободой печати — свобода печати представляет для писателя и издателя род полицейской мышеловки»<sup>19</sup>.

Такими «полицейскими мышеловками» оказались последовавшие вслед за указом 1865 г. секретные инструкции и определения. Так, инструкция от 23 августа 1865 г. предписывала цензорам безусловно запрещать сочинения, направленные против «истин христианской веры вообще и учения и достоинства православной церкви в особенности», против самодержавия, частной собственности, эксплуатации человека человеком, равно как и содержащие идеи «атеизма, социализма, материализма», либо враждебные «установленной форме государственного управления»<sup>20</sup>.

Применение новых цензурных постановлений на практике показало, что они не могут удовлетворить ни общественно-политические круги, заинтересованные в расширении свободы печати, ни само духовное ведомство. Особенно трудно было совместить новые положения со старым духовно-цензурным уставом. Если при полном господстве предварительной цензуры духовный цензор получал сочинение из светского комитета и оставлял его в своем архиве, о чем знали лишь автор и издатель, то теперь значительная часть литературы по философии, психологии, естествознанию, истории, политэкономии, а также художественные произведения печатались без предварительного цензурования. Поэтому духовный цензор, прежде чем запретить книгу, должен был в открытом судебном заседании, с приглашением защиты, доказать свое право на просмотр книги вообще. А доказать право на запрещение не имеющего прямого отношения к религии сочинения было значительно труднее, чем просто запре-

тить его. Кроме того, судебные процессы по делам печати привлекали широкие круги общественности и вызывали отклик в прессе. Цензурные уловки из тайных становились явными и нередко разоблачались.

Много шума вызвал судебный процесс в связи с выходом в свет в 1865 г. перевода второго тома лекций немецкого философа Вильгельма Вундта «Душа человека и животных». Вундт не был материалистом. Экспериментальный метод изучения психических явлений он сочетал с их идеалистическим пониманием. Поэтому дело, возбужденное против издания его лекций, особенно показательно. Внимание цензора привлекла та часть книги, которая трактовала о психологии религии, о том, как возникает так называемое «религиозное чувство» у разных народов земного шара. Цензура признала книгу антирелигиозной и обвинила издателя в том, что он не представил ее на предварительный просмотр в Духовно-цензурный комитет, и потребовала конфискации всего издания.

Процесс по книге Вундта прошел все судебные инстанции от окружного суда до кассационного департамента Сената, который вынужден был под давлением общественности оправдать издателя книги и разрешить выпуск ее в свет без предварительной духовной цензуры. В связи с этим решением Сенату пришлось дать общее разъяснение о правах духовной цензуры, подчеркнув, что ей подконтрольны только сочинения «совершенно духовного содержания», а все остальные подлежат ведению светской цензуры.

Вслед за делом о книге Вундта состоялось еще несколько процессов, возбужденных духовной цензурой, и почти все они закончились не в ее пользу и привлекли внимание общества. Огласка судебных процессов по делам печати вызвала естественное недовольство правительственных кругов и Синода, которые увидели в них отличную рекламу для нежелательных сочинений.

В результате открытые судебные процессы были прекращены, а вместо них стали широко применяться административные взыскания. Так, отказ от судебного преследования книги И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга», несмотря на изложение в ней «самых крайних материалистических теорий», ее большой тираж и низкую стоимость, управляющий Министерством юстиции объяснил тем, что «гласное развитие материалистических теорий при судебном производстве этого дела может иметь последствием своим распространение этих теорий в обществе, вследствие возбуждения особого интереса к содержанию этой книги»<sup>21</sup>.

Под давлением передовых общественных кругов правительство вынуждено было вновь пересмотреть цензурное законодательство. В ноябре 1869 г. была создана еще одна комиссия под председательством С. И. Урусова для разработки устава



о печати, в состав которой вошел и представитель Синода. Независимо от нее при Синоде начала работать другая комиссия — по пересмотру духовно-цензурного устава. Эта комиссия в своем определении (1871 г.) признала неудовлетворительными действующие цензурные правила как не способные предупредить «уклонений и злоупотреблений печати» в той мере, в какой этого хотелось церкви, и вместе с тем дающие «широкий простор для произвола» и вызывающие «неприятное отношение в обществе не только к духовной цензуре, но и вообще к духовной власти»<sup>22</sup>. Комиссия предлагала создать объединенные цензурные комитеты, чтобы духовенство имело возможность по-прежнему контролировать печать, минуя судебные процессы. Определение Синода относительно духовной цензуры было включено в проект устава о печати, составленный комиссией С. И. Урусова. Но и этот проект не был утвержден.

\* \* \* \* \*

Революционно-народнические организации 70-х годов XIX в. издали и нелегально распространили огромное количество агитационной литературы. Эта литература производила революционизирующее воздействие на широкие круги и оказывала влияние на подцензурную печать. Царское правительство ответило усилением административной расправы с печатью.

Уже в 1871 г. Государственный совет заслушал доклад министра внутренних дел об изменении и дополнении действующих узаконений о печати, в котором говорилось о «неоднократных случаях издания бесцензурных сочинений, наполненных самыми опасными лжеучениями, стремящихся ниспровергнуть св. истины религии, извратить понятие о нравственности и поколебать коренные основы государственного и общественного порядка»<sup>23</sup>.

В результате, в 1882 г. были изданы временные правила, утвердившие Высшую комиссию по делам печати, в которую вошли министры внутренних дел, юстиции и просвещения, а также обер-прокурор Синода. Эта комиссия получила право самостоятельно прекращать любое подцензурное или бесцензурное издание. Начались долгие годы разгула реакции, одним из главных деятелей которой был обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев, добившийся исключительного влияния духовенства на печатное слово в России. Он вмешивался в деятельность Главного управления по делам печати, давал советы, распоряжения, инструкции. В его поле зрения находилась периодическая печать, к которой он питал отвращение, называя газеты «общественной язвой». По его требованию были закрыты многие демократические издания, в том числе журнал «Отечественные записки».

В 1890 г. в Петербургский цензурный комитет поступил на рассмотрение перевод книги Ибервега-Гейнце «История новой философии в сжатом очерке». Переводчик Я. Н. Колубовский присоединил к ней статью о русской философии, содержащую сведения о Н. Г. Чернышевском, Д. И. Писарева, М. А. Антоновиче, Н. М. Михайловском, о распространении материалистических идей в России, а также библиографию сочинений Дарвина и работ о Дарвине русских ученых-материалистов, в том числе И. М. Сеченова и К. А. Тимирязева. Все это было полностью изъято цензурой.

К концу XIX в. эволюционная теория Дарвина была подтверждена множеством новых исследований и приобрела огромное число последователей. Даже церковные писатели вынуждены были признать этот факт. «Дарвин,— писал священник С. Левитский,— теперь пользуется широким правом гражданства как в науке, так и в ходячем образе мыслей. Принципы эволюционной теории фигурируют постоянно и в научных трактатах, и в публицистике, и в беллетристике, и в обыденных разговорах»<sup>24</sup>. В таких условиях церкви пришлось изменить тактику в отношении дарвинизма и его последователей. Не имея возможности пресечь распространение учения Дарвина, она пыталась теперь скомпрометировать это учение в глазах общественного мнения, публикуя серию антинаучных и клеветнических статей.

Церковные круги резко ополчились против сочинений немецкого естествоиспытателя, последователя Дарвина, Эрнста Геккеля, который выступал с критикой идеализма и реакционной роли церкви и религии. Духовенство называло Геккеля «антихристом по вопросам христианской этики». Начиная с 70-х годов XIX в. его сочинения запрещались и уничтожались. Два тиража наиболее известной работы Геккеля «Мировые загадки» были сожжены в 1902 и 1906 гг.

В 1903 г. в Париже на французском языке вышла книга крупнейшего русского ученого И. И. Мечникова «Этюды о природе человека». Почти одновременно с парижским изданием на рассмотрение цензуры поступил русский перевод книги (с купюрами самого И. И. Мечникова, учившего цензурный режим в России) для публикации в журнале «Научное слово». Цензура запретила как французское издание «Этюд», так и их русскую «переделку», ссылаясь на то, что «религиозные теории» автор объявляет «несостоятельными и праздными». Однако под давлением общественного мнения (поступило более ста заявок на книгу сразу же после выхода ее в Париже) цензура в конце концов разрешила печатать «Этюды» на русском языке, сделав дополнительные купюры и изменения. Только тогда было дозволено и весьма ограниченное распространение французского издания — видимо, в расчете на то, что при наличии перевода книги мало кто будет интересоваться ее оригиналом<sup>25</sup>.

Как и прежде, в 80—90-х годах XIX в. под запретом находились произведения французских просветителей. Цензор, запретивший в 1896 г. издание в «Библиотеке для народа» перевода «Вавилонской принцессы» Вольтера, обосновывал свое решение тем, что сочинения этого автора, по всеобщему признанию, были в XVIII в. «одною из причин, подготовивших революцию и давших ей антирелигиозный характер».

Усиленно преследовались в России многие произведения Л. Н. Толстого. Специальный циркуляр Министерства внутренних дел от 20 августа 1887 г. предлагал «цензурным комитетам и отдельным цензорам по внутренней цензуре не допускать печатания и выпуска в свет никаких рассказов гр. Л. Толстого без предварительного представления их на окончательное решение Главного управления по делам печати»<sup>26</sup>. В 1893 г. цензорам был разослан список 19 запрещенных сочинений Толстого. Отлучение Л. Н. Толстого от церкви (1901 г.) не дозволялось обсуждать в печати. Однако реакционная, в том числе церковная, печать не гнушалась прямой бранью в адрес великого писателя.

По религиозным мотивам в конце 90-х — начале 900-х годов изымались некоторые сочинения Гюго, Флобера, Н. С. Лескова, А. С. Серафимовича и других писателей. Из 158 названий книг, запрещенных к обращению в 1896—1899 гг., 21 не было пропущено цензурой по той же причине<sup>27</sup>.

\* \* \* \* \*

Последняя треть XIX в. была временем проникновения и широкого распространения марксизма в России. Именно в эти годы русский читатель познакомился с работами К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина и Г. В. Плеханова. Царские власти, церковь, а также и цензура не сразу сумели оценить значение марксистской литературы для России. Первые переводы работ К. Маркса и Ф. Энгельса (в том числе и первого тома «Капитала») были пропущены цензурой на том основании, что идеи, высказанные в них, якобы относятся лишь к странам Запада и неприменимы к России. Работы русских марксистов критиковали народников, чьи сочинения подвергались репрессиям, — и потому проходили цензуру тоже беспрепятственно. Правда, царские чиновники вскоре опомнились и поняли, какая сила таилась в марксистских сочинениях. Начиная с 80-х годов цензурным репрессиям подверглись работы К. Маркса и Ф. Энгельса, а несколько позже русских марксистов — как распространяющие социализм, материализм и атеизм. В этой связи В. И. Ленин писал: «В стране самодержавной, с полным порабощением печати, в эпоху отчаянной политической реакции, преследовавшей самомаleastшие ростки политического недовольства и протест-

ста,—внезапно пробивает себе дорогу в *подцензурную* литературу теория революционного марксизма, излагаемая эзоповским, но для всех «интересующихся» понятным языком. Правительство привыкло считать опасной только теорию (революционного) народовольчества, не замечая, как водится, ее внутренней эволюции, радуясь *всякой* направленной против нее критике. Пока правительство спохватилось, пока тяжеловесная армия цензоров и жандармов разыскала нового врага и обрушилась на него,— до тех пор прошло немало (на наш русский счет) времени. А в это время выходили одна за другой марксистские книги, открывались марксистские журналы и газеты...»<sup>28</sup>

Революция 1905—1907 гг. внесла изменения в цензурную политику. Одним из лозунгов революции был лозунг о свободе печати. В манифесте 17 октября 1905 г. царизм был вынужден среди других свобод объявить и свободу печати. Указом 24 ноября 1905 г. отменялась «предварительная как общая, так и духовная цензура для повременных изданий, выходящих в городах империи», а указ 26 апреля 1906 г. отменил светскую и духовную цензуру и для неповременных изданий.

В годы первой революции появилась большая литература об отношении различных партий к религиозному вопросу — в том числе и много марксистских работ. В декабре 1905 г. в легальной большевистской газете «Новая жизнь» была опубликована программная статья В. И. Ленина «Социализм и религия», теоретически разработавшая вопрос об отношении партии пролетариата к религии и церкви. Через свои газеты, а также в листовках, прокламациях и воззваниях большевики вели довольно активную антирелигиозную агитацию, хотя и не выдвигали ее на первый план.

Однако, несмотря на объявленную свободу печати, цензура и духовное ведомство даже в революционные годы нередко возбуждали судебные процессы против книг, издаваемых большевиками. Так было, например, с вышедшими в 1905—1906 гг. работами П. Лафарга: «Происхождение религии», «Причины религиозности буржуазии», «Миф о непорочном зачатии». «Христианская благотворительность», «Право на лень», «Вера в бога», «Миф об Адаме и Еве». Все они подверглись судебным преследованиям, а некоторые даже по несколько раз; часть брошюр была конфискована и уничтожена. В постановлении суда (1906 г.) о брошюре «Христианская благотворительность» говорилось, что она подлежит изъятию за «явные признаки поношения христианской веры и хулы на бога-отца, Иисуса Христа и св. апостолов». Вслед за ней была изъята и другая работа Лафарга — «Происхождение религии».

Наступившая после разгрома революции реакция сказалась и на печати. В период реакции преследовались и уничтожались издания, которые успели выйти в годы революции. Так, в 1908 г.

были сожжены два тиража брошюры А. Бебеля «Христианство и социализм» и брошюра Л. Бюхнера «Бог и наука». В 1913 г. имело место уголовное преследование издателя В. Яковенко за выпущенное им в 1905 г. «Письмо Белинского к Гоголю». В список запрещенных книг, составленный на 1914 г., вошло 14 произведений В. И. Ленина.

В 1912 г. против газеты «Правда» было возбуждено 24 судебных преследования, а в 1913 г. приостановлено издание 23 газет, в том числе и «Правды», печатавшей, в частности, материалы об отношении большевиков к религиозному вопросу.

Но, несмотря на правительственные и цензурные репрессии, нелегальная и легальная большевистская литература все шире распространялась среди рабочих и крестьянских масс. В. И. Ленин писал: «И не новость в самодержавной России, что нелегальная печать проламывала цензурные запоры и заставляла открыто говорить о себе легальные и консервативные органы. Так было и в 70-х и даже в 50-х годах. А во сколько раз шире и глубже теперь те народные слои, которые готовы читать нелегальную печать и учиться по ней, „как жить и как умереть“...»<sup>29</sup>

Учитывая влияние социал-демократической литературы, правительство тратило огромные средства на создание специальных изданий для народа. Оно считало полезным распространять в народе бесплатные листки, которые «составляли бы необходимый противовес революционным прокламациям». До 1906 г. почти все средства на издание такого рода литературы отпускались духовным ведомством. Оно субсидировало печатание книг и дешевых брошюр, которые должны были «служить к укреплению в народе религиозных и верноподданнических чувств». Духовенство исполняло роль главного цензора, так как пользовалось исключительным правом одобрять книги для народных училищ и народного чтения вообще. Это была самая придирчивая цензура; она запрещала даже то, что считала возможным пропустить цензура обычная. Так, в заключении на рассказ писателя П. В. Засодимского «Джордано Бруно» (1901 г.) читаем: «Названный рассказ подходит под категорию народных изданий. Ввиду этого цензор не находит возможным дозволить к печати эту брошюру, так как основная мысль книги — борьба свободной мысли с церковным авторитетом и конечное торжество мысли»<sup>30</sup>.

В годы реакции духовенство по-прежнему оставалось главной опорой правительства в борьбе с революционной литературой, получало значительные субсидии для организации издательской деятельности. Оно участвовало в работе Комитета народных изданий, созданного в 1914 г. при Главном управлении по делам печати, получив от Совета министров 150 тыс. руб. для распространения литературы в армии и флоте<sup>31</sup>. Однако, несмотря на такие усилия правительства и церкви, влияние большевистской печати росло как на фронте, так и по всей стране.

Накануне революции царизм вновь попытался найти способ пресечь обращение в народе легальных и нелегальных социал-демократических изданий. В декабре 1916 г. Синод созвал совещание для обсуждения вопроса «о современной печати с точки зрения моральной ценности, как общего направления, так и отдельных произведений ее, в связи с ее влиянием на общество и народ». В протоколе совещания говорилось: «Более чем десятилетний опыт применения нового порядка надзора за печатью показал, что этот надзор бессилён удержать печать на высоте должного понимания ею своего назначения». Совещание вынуждено было признать широкое обращение в народе нелегальной социал-демократической и особенно большевистской литературы и определяющее влияние ее на народные массы. Поэтому оно предложило разработать меры, которые могли бы устранить «указанные нежелательные и даже угрожающие явления в области печатного слова». С этой целью назначалось Особое совещание высших иерархов во главе с киевским митрополитом Владимиром<sup>32</sup>. Но этому Совещанию не суждено было приступить к выполнению наказа царя и Синода. Грянувшая революция смела самодержавие и навсегда положила конец господству духовной цензуры в России.

## ВРЕМЕННОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО И ЦЕРКОВЬ

---

Буржуазное временное правительство, пришедшее к власти после победы Февральской революции, прикрываясь лозунгом Учредительного собрания, пыталось во всех областях политической и социально-экономической жизни страны продолжать политику свергнутого самодержавия. Стремясь подавить рост революционной активности народа, оно стало спешно объединять вокруг себя все реакционные силы. Верность старым основам в полной мере относилась и к вопросу об отношениях между государством и церковью. В программном документе («Обращение к гражданам»), опубликованном от имени Временного правительства 7 марта 1917 г., говорилось лишь об отмене «сословных, вероисповедных и национальных ограничений». Таким образом, позиции православной церкви как государственного учреждения, а православия как «первенствующей» религии нисколько не были затронуты. Иначе и не могло быть: в условиях дальнейшего обострения революционной борьбы масс наличие такого идеологического союзника, как церковь, имело для правящей буржуазии важное значение. С ее точки зрения всякая перестройка церкви, даже если она носила характер буржуазной реформы, была в это время совершенно нецелесообразна. В одном официальном документе прямо говорилось: «Временное правительство сознает себя впредь до выработки Учредительным собранием новых основных законов стоящим в тесной близости к делам и интересам православной церкви»<sup>1</sup>.

Для правильной оценки церковной политики Временного правительства нужно, таким образом, иметь в виду его заинтересованность в церкви и стремление обеих сторон к союзу. Тесная связь церкви и самодержавия накануне Февральской революции в значительной мере подорвали ее авторитет. С падением самодержавия рушилась вековая политическая основа церковного могущества. Стремясь укрепить свое положение, церковь

попыталась использовать в своих интересах и Февральскую революцию и силу государственной власти буржуазии.

В марте-апреле 1917 г. наблюдается повсеместное оживление деятельности церковных организаций: происходят многочисленные уездные и епархиальные съезды, которые выступают с воззваниями к народу о поддержке Временного правительства. 6 марта 1917 г. Синод опубликовал послание, в котором призывал «верных чад православной церкви» поддерживать новую власть<sup>2</sup>, а в определении от 7—8 марта предписывал «возносить моления о благоверном Временном правительстве». Причина этой быстрой переориентации церкви кроется в том, что, как крупный помещик и капиталист, она боялась развертывания революции, боялась народных масс, одним из основных требований которых было немедленное решение земельного вопроса, в частности ликвидация церковно-монастырского землевладения. В то же время церковь опасалась потерять связь с массами, выступавшими на стороне революции и против царизма. Оставаясь монархистами, церковники, особенно высшие иерархи, попросту считали нецелесообразным открыто проявлять свои настроения.

После назначения нового обер-прокурора Синода — крупного землевладельца В. Н. Львова — была проведена некоторая «чистка» среди высшей иерархии, причем были устранены только самые одиозные фигуры, связанные с Распутиным. Так, 6 марта был уволен митрополит петроградский Питирим, затем епископы Варнава и Исидор, митрополит московский Макарий и несколько архиереев.

Теоретик кадетской партии по церковному вопросу Н. Фиолетов писал в 1917 г.: «Временное правительство, вопреки настоянию некоторых общественных и церковных кругов, не только сохранило, но и усилило обер-прокурорскую власть. На долю первого обер-прокурора обновленной России пала великая и ответственная задача: организовать церковную общественность»<sup>3</sup>. Эта «организация церковной общественности» началась с указа Временного правительства Синоду от 14 апреля 1917 г., когда были уволены его старые члены и назначены новые. В Синод в его обновленном составе входили: архиепископ финляндский Сергей, стяжавший себе славу русификаторской политикой в Финляндии, экзарх Грузии Платон — черносотенец, известный своим участием в подавлении революции 1905 г. в Прибалтике, епископ уфимский Андрей — будущий колчаковец и т. д. В состав Синода были включены также представители белого духовенства — член Государственной думы Филоненко и настоятель Успенского собора Любимов. На этом, собственно, «чистка» была закончена, и Синод в обновленном составе начал верно служить новой власти.

Большинство рядового духовенства также поддерживало буржуазно-помещичье Временное правительство и чаще всего



отдавало предпочтение кадетам, именовавшим себя «партией народной свободы». Об этом свидетельствуют многочисленные резолюции епархиальных съездов (в Москве, Киеве, Орле, Тамбове, Екатеринбурге, Пензе, Рязани, Одессе, Воронеже и других городах). Так, во «Всероссийском церковно-общественном вестнике» была опубликована статья под характерным названием «Партия народной свободы — партия правды». В этом официальном органе Синода неоднократно публиковались рекомендательные списки политической литературы, касающейся текущих событий, — преимущественно изданий кадетской партии.

Кадетская партия была центром, вокруг которого объединились все реакционные силы, в том числе и церковь. Церковный вопрос был предметом специального обсуждения на 9-м съезде кадетской партии в июле 1917 г. Кадеты и до Февральской революции имели развернутую программу по религиозному вопросу. Теперь положения этой программы нашли яркое отражение в политике Временного правительства.

Временное правительство было против отделения церкви от государства. И в тезисах 9-го съезда совершенно определенно говорилось, что дальше провозглашения религиозной свободы кадетская партия идти не намерена: «Отношение русского государства к православной церкви и другим вероисповеданиям должно определяться последовательно проведенным началом свободы вероисповедания и культа»<sup>4</sup>. Эта же тенденция отразилась и в постановлении «О свободе совести», которое было принято Временным правительством 14 июля 1917 г. Это постановление в основном повторяет мартовское постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений».

Буржуазия проводила в жизнь принцип союза церкви и государства, понимая под свободой совести только веротерпимость. В других пунктах программы кадетов закреплялось первенствующее положение православной церкви среди других религиозных организаций: ей были обещаны покровительство со стороны закона и материальная поддержка. Обосновывалось это тем, что православная религия — «религия значительного большинства населения России»<sup>5</sup>.

Программа кадетов по церковному вопросу предусматривала поддержку прочных связей церкви и государства, что было необходимо в условиях правительственных репрессий против растущего революционного движения. Основная часть духовенства шла за кадетской партией. Однако некоторая его часть, выражая интересы мелкой буржуазии, объединилась в «Союз демократического духовенства и мирян». Постепенно социальной базой «Союза» стало сельское духовенство, которое выражало интересы кулацкой верхушки. Именно поэтому он практически поддерживал политическую платформу не кадетов, а эсеров.

Главной своей задачей «Союз» считал демократизацию всех сторон жизни и прежде всего самой церкви путем активного участия каждого ее приверженца в ее деятельности. «Союз» заявлял о необходимости участия всего народа в управлении страной на основе всеобщего равноправия и свободы совести. В социально-экономической области декларировались требование справедливого отношения между трудом и капиталом и признание за трудящимся народом прав на землю<sup>6</sup>. В сущности это была вовсе не программа демократических преобразований, а лишь демагогические посулы, рассчитанные на обман народа красивыми фразами о справедливости. Практическая деятельность «Союза демократического духовенства и мирян» была направлена против подлинных революционных преобразований и соответствовала классовым интересам буржуазии. Вот почему в нем можно было встретить эсеров, трудовиков и представителей других буржуазных партий.

Демократическое совещание, состоявшееся в сентябре 1917 г., еще раз подтвердило наличие блока между соглашательскими партиями и «Союзом демократического духовенства и мирян». Призыв к «единству во имя торжества справедливости», т. е. призыв к классовому миру, был основным мотивом выступления лидера «Союза» А. И. Введенского на этом совещании. Как демократически настроенные священники, так и духовенство правой ориентации и скрытые монархисты были едины в одном: все они были противниками революции. Духовенство в целом тормозило дальнейшее развертывание революционного движения в стране. Разница между отдельными его группами заключалась лишь в методах борьбы. Оказывая поддержку Временному правительству, реакционные церковные круги продолжали исподволь насаждать монархические идеи, видя в них оружие против революции. Примером может служить сфабрикованное в августе 1917 г. «чудо» в селе Коломенском, где вдруг «обрелась» икона «державной богородицы», которая якобы повелевала восстановить царя. Но успеха эта затея почти не имела, она лишь показала народу истинные устремления церковников.

Развернувшееся в стране массовое аграрное движение шло под лозунгом безвозмездного отчуждения в пользу крестьян государственных, частновладельческих и церковно-монастырских земель. Обратившись к официальным источникам того времени, мы увидим, насколько широким был размах этой борьбы. Наиболее полные данные содержат отчеты Главного управления по делам милиции Министерства внутренних дел, куда поступали «сведения о выдающихся происшествиях в правонарушениях и об общем положении дел на местах». За период с апреля по октябрь 1917 г. выступления крестьян, направленные против церковно-монастырского землевладения, имели место в 51 губернии, причем особенной остротой отличалась борьба

крестьян Центральной России, а также юга страны и Украины, где больше всего чувствовалась нехватка земель. В первые месяцы после Февральской революции (март-апрель) движение характеризуется более мирными формами. В это время крестьяне еще стремились договориться с духовенством о сдаче земель в аренду, требовали понижения арендной платы на землю, покосы, леса или возврата арендных денег. Земля отбиралась лишь у монархически настроенных священников и церковных старост. Так, в Ананьевском уезде Херсонской губернии был арестован местный священник, а его земля отобрана в пользу крестьян. В разных местах Рязанской губернии, в селах Гагарине (Раненбургского уезда), Плахине и Колесникове (Михайловского уезда), Крутицы (Спасского уезда) и Аграфениной пустыни (Рязанского уезда), крестьяне вынесли в середине марта решения об удалении священников. Кроме того, крестьяне отказывались платить за требы и решили обратиться в свою пользу землю причта.

Начиная с мая случаи захвата частновладельческих и церковно-монастырских земель участились, порой с одобрения местных земельных комитетов. Такие сведения имеются по Воронежской губернии: «Все эти действия,— говорится в одном из документов,— совершаются часто согласно постановлениям или с одобрения волостных, а иногда и уездных комитетов»<sup>7</sup>.

Преодолевая сопротивление помещичье-буржуазных и кулацких элементов, эсеров и представителей сельского духовенства, пролетарская партия на основе решений VII (Апрельской) конференции РСДРП(б) использовала разнообразные средства для агитации среди крестьянских масс — печатную пропаганду, организацию землячества, посылку в деревню агитаторов и т. д. «...Земля, возвращенная от царя и царской семьи, от причтов и монастырей немедленно должна быть объявлена собственностью всего народа», а крупные имения должны быть переданы в «управление деревне — рабочим и необеспеченному крестьянству», — писал в статье «Деревенские вопросы» видный деятель большевистской партии И. И. Скворцов-Степанов<sup>8</sup>. В период реакции, последовавшей за разгромом июльской демонстрации, крестьянское движение приняло более острые формы. Повсеместно шел захват церковных земель и инвентаря. Так, в Можайском уезде Московской губернии крестьяне захватили земли и покосы Владимиро-Екатерининского монастыря. Крестьяне Козмодемьянского и Лаишевского уездов Казанской губернии отобрали земли монастырей и причтов. Союз духовенства, союз торговых промышленников Тульской губернии и многие земельные собственники просили прислать кавалерию для «усмирения анархии» в губернии.

Временное правительство принимало меры к тому, чтобы ограждать церковную и монастырскую собственность. Так, в циркуляре Главного управления по делам милиции от 7 октября

говорилося: «Мы признаем необходимость неослабной охраны церковей и монастырей и их собственности»<sup>9</sup>.

Церковь оказывала всемерную поддержку Временному правительству в деле «успокоения» масс. В этом отношении особенно показательны решения многочисленных епархиальных съездов духовенства и мирян. Так, из материалов Рязанского экстренного епархиального съезда (22—26 марта) видно, что «в разных местах епархии прихожане решили обратиться в свою пользу церковно-причтовую землю». Съезд в связи с этим рекомендовал «воздействие на прихожан в духе кротости и христианской любви» и «только в исключительных, крайне тяжелых случаях, искать защиты со стороны»<sup>10</sup>.

Основным мотивом большинства воззваний по земельному вопросу, с которыми церковь обращалась к народу, являлось «воздержание от захватнических действий». Воззвания обычно подчеркивали, что этот вопрос может решить только Учредительное собрание. В то же время епархиальные съезды отмечали стремление крестьянства самостоятельно разрешить аграрный вопрос, что само по себе ясно указывало на боязнь церковных властей революционных выступлений крестьянства и на попытки подчинить его своему влиянию. Так, пункт 5 резолюции Херсонско-Одесского чрезвычайного епархиального съезда гласил: «Распределение земельных богатств в настоящее время несправедливо и далеко не равномерно для трудящейся земледельческой массы. Поэтому, приветствуя народное стремление к равномерному и справедливому распределению всех земель без новых тяжелых потрясений и жертв несправедливости и насилия, церковь молит бога о скорейшем безболезненном разрешении этого тяжелого назревшего вопроса народной жизни, окончательное решение которого подлежит Учредительному собранию, с тем, однако, чтобы купля и продажа и спекуляция землей были воспрещены законом»<sup>11</sup>. Принятию таких резолюций способствовал и состав съездов, где было много представителей кулацкой верхушки.

Церковные круги, противодействуя стремлению крестьян ликвидировать монастырское и церковное землевладение, стремились обосновать неотчуждаемость церковных земель. С этой точки зрения интересна передовая статья, опубликованная во «Всероссийском церковно-общественном вестнике». Главная мысль статьи заключается в том, что монастырские земли должны стать общецерковными и что тогда легче будет доказать невозможность их отчуждения, ибо «монастырское землевладение стоит в противоречии с принципом монашеской нестяжательности, и благодаря этой принципиальной уязвимости церковь может лишиться ценного достояния», и «если монастырская собственность найдет мало защитников, то церковная, без сомнения, встретит поддержку у масс православного народа»<sup>12</sup>. Вместе с тем, чувствуя шаткость своих позиций, авторы статьи

заявляют: «Земля нужна народу — пусть берет! Но за взятое имущество должно быть другое обеспечение церковных потребностей»<sup>13</sup>, — т. е. отдача земли санкционировалась лишь на выгодных для церкви условиях.

Наряду с движением за решение земельного вопроса в деревне наблюдался и другой процесс, который свидетельствовал о наличии в крестьянской среде антиклерикальных настроений. Речь идет о резком недовольстве, выраженном крестьянами по поводу льгот церковникам при мобилизациях в армию. Примечательна резолюция собрания крестьян Псковской губернии, где они требуют «призыва в армию монашествующих лиц и буржуев, которые как трутни-тунеядцы поедают хлеб, а сами его не производят»<sup>14</sup>.

\* \* \* \* \*

Антинародный характер политики церковников особенно ярко виден в вопросе о войне. Для того чтобы держать в повиновении армию, состоявшую в большинстве из крестьян, и заставить народ продолжать войну, буржуазии было необходимо убедить солдат в том, что война ведется в целях спасения завоеваний революции. Особую роль в деле убеждения солдатских масс играли военные священники, которых насчитывалось около 5 тыс.

Духовенство на все лады прославляло войну. И в печати, и в решениях проходивших повсеместно епархиальных съездов церковь призывала население «напрягать все силы разума и воли для защиты отечества в эти грозные дни и дать правительству и армии все, что нужно для организации победы». Духовенство Рязани единогласно постановило «употребить все силы пасторского воздействия на народ... для решительной победы над врагом нашего отечества, христианской культуры, свободы и прав человечества»<sup>15</sup>.

В целях продолжения войны Временное правительство выпустило так называемый «займ свободы», проведению которого всемерно помогала церковь. В специальном определении Синода от 29 марта «О содействии со стороны духовного ведомства успешному распространению займа свободы» особое внимание уделялось пропаганде займа среди населения. Городскому и сельскому духовенству, а также учителям церковно-приходских школ вменялось в обязанность разъяснять «значение займа как важной государственной задачи». Всем церковным учреждениям предписывалось обращать свободные деньги на приобретение облигаций. В поддержку займа высказывались и многие епархиальные съезды. Следуя этим указаниям, церкви и монастыри отчисляли в пользу займа некоторую часть своих доходов, но, по официальному признанию, продвигался он довольно туго, а в

деревне и совсем плохо. Рабочие, солдаты, крестьяне видели в займе новое подтверждение стремления буржуазии продолжать грабительскую войну; поэтому в большинстве резолюций разных общественных организаций (полковых комитетов, рабочих собраний) поддержка займа решительно отклонялась. Эти резолюции требовали, чтобы заем был покрыт из средств капиталистов, нажившихся на войне, а также путем изъятия церковных капиталов.

Чтобы отвлечь внимание народа от этого вопроса и спасти основные доходы церкви, духовенство пошло на уступки. Епископ Иоасаф дал указание Московской духовной консистории о передаче церковных ценностей на нужды войны. Изыматься должны были ценности, «не относящиеся до существа церковно-религиозной жизни» с обеспечением «интересов археологической науки и отечественного искусства»<sup>16</sup>. К этому свелись широко-вещательные заявления церковников о помощи государству для победы «над внешним врагом».

Рост антиклерикальных настроений среди солдатских масс, измученных бессмысленной трехлетней войной, выражался в открытой ненависти к паразитирующему духовному сословию. Многие резолюции полковых комитетов и собраний требовали, чтобы на фронт были мобилизованы все годные к военной службе монахи до 40 лет как «не приносящие ни малейшей пользы народу».

Антиклерикальные настроения среди солдат были настолько сильными, что Временное правительство вынуждено было в изданную 11 мая «Декларацию прав солдата» включить несколько пунктов, относящихся к религиозному вопросу. По существу это была простая отписка. В «Декларации», в частности, говорилось, что только «во внеслужбное время каждый военнослужащий имеет право свободно и открыто высказывать устно, письменно или печатно свои политические, религиозные, социальные и прочие взгляды»<sup>17</sup>. Всероссийская конференция фронтовых и тыловых организаций РСДРП(б) оценивала эту «Декларацию» как документ, являющийся на деле «декларацией бесправия солдат»<sup>18</sup>.

Попытки как тылового, так и военного духовенства воздействовать на «воинов для пробуждения и укрепления в них патриотического воодушевления» не имели успеха. Происходило обратное. О падении религиозности среди солдат говорят сообщения представителей духовенства, которых специально посылали в действующую армию для «поднятия обороноспособного духа». Так, священник Введенский, выступая на собрании «Союза демократического духовенства и мирян», сообщил, что на одном из броненосцев Балтийского флота «матросы выбросили иконы за борт и священника удалили с судна»<sup>19</sup>. Удаление священников имело место во многих воинских частях. В связи с

этим летом 1917 г. были созваны съезды военного духовенства Юго-Западного, Северного и других фронтов, уделившие основное внимание разработке подробных планов церковной пропаганды, куда входили беседы, проповеди, бесплатная раздача религиозных листов и т. д. Об отношении солдатских масс к религии убедительно свидетельствует и следующее высказывание одного солдата: «О боге не вспоминали. Некогда было заниматься небесными делами, когда всплыл грандиозный ворох неотложных дел земных»<sup>20</sup>. О религиозном индифферентизме солдатских масс священники неоднократно доносили в Синод.

Церковники в своих проповедях пытались совместить лицемерные идеи братоловобия с шовинистической пропагандой войны против «супостата». Разоблачая эти приемы духовенства, солдаты 64-й пехотной дивизии писали военному министру А. И. Гучкову: «Мы, солдаты, имеем честь покорно просить вас и вашего распоряжения как можно скорее заключить мир» — и далее: «И на что эта война? На что нам чужое, если у нас много своего? Сам спаситель сказал: „не бери у брата твоего, если нет у него, то дай ему“. Зачем же нам тогда идти против слова господина нашего Иисуса Христа и убивать друг друга?»<sup>21</sup>.

Важную роль в разоблачении контрреволюционной политики церковников, освобождении народа от религиозных пут играла большевистская пресса. В период от Февраля к Октябрю в газетах «Правда», «Социал-демократ», «Солдатская правда», «Деревенская правда», в «Известиях» Московского и Петроградского Советов печатались статьи видных деятелей революции Е. М. Ярославского, И. И. Скворцова-Степанова, В. Д. Бонч-Бруевича и др., в которых они, касаясь церковных вопросов, основное внимание уделяли отстаиванию программных установок партии в части свободы совести, отделения церкви от государства и т. д. Большое место в этих статьях занимало разоблачение тактики духовенства при разрешении аграрной проблемы. Церковь разоблачалась как выразительница контрреволюционных тенденций, прикрывавшая слащавыми формулировками о кротости и христианском миролюбии свою антинародную политику.

Духовенство в своих изданиях («Церковная правда», «Свободная церковь», «Московский церковный голос», многочисленные «Епархиальные ведомости») обрушило на большевистскую партию потоки лжи и клеветы. Церковные газеты и журналы на все лады перепевали избитую фальшивку о связи большевиков с немцами. В демагогических целях один ведущий церковный орган характеризовал роль большевистской партии в июльских событиях как изменническую, антипатриотическую, называя большевиков «авангардом кайзера». Особое «усердие» проявляли сельские священники. В своих проповедях и выступлениях на сельских сходах и собраниях они не скупились на самую низкую

клевету по адресу большевиков, стараясь обмануть неискушенные крестьянские массы. Характерен рассказ большевика Д. Калугина, который по заданию ЦК РСДРП(б) ездил по Московской губернии и побывал на 37 сельских сходах. На одном из них выступал священник, который говорил о появлении антихриста-большевика и называл большевиков богатыми людьми, подкупленными немцами. Узнав, что Калугин большевик, крестьяне сначала не хотели его слушать, но затем он овладел вниманием собравшихся и сошел с трибуны под аплодисменты. Священника, пытавшегося выступить вновь, крестьяне под крики «долой попа!» прогнали с трибуны<sup>22</sup>. Такие случаи были не единичны. Опровергая клевету на большевиков, МК РСДРП(б) и Областное бюро ЦК выпустили листовку, где говорилось: «Долой большевиков! — говорит помещик. Долой большевиков! — кричит фабрикант. Долой большевиков! — кричат царские генералы. Долой большевиков! — скажет вам поп... потому он скажет это, что мы раскрываем глаза народу на обман поповский... Из государственной казны платят им за этот обман, да еще берут с живого и с мертвого»<sup>23</sup>.

Церковники принимали активное участие в непосредственном вооруженном подавлении выступлений народа. При полной поддержке духовенства была разгромлена июльская демонстрация. Когда демонстранты шли по улицам Петрограда, по сигналу церковных колоколов с крыш домов по ним был открыт пулеметный и ружейный огонь; так было, например, на Садовой улице и Литейном проспекте. Рабочие Путиловского завода были обстреляны с колокольни церкви на Сенной улице. 12 июля Синод принял специальное послание относительно июльских событий, в котором большевики были представлены как люди, «заглушающие ростки желанной свободы», сеющие «хищения, грабежи, разбой, насилие»<sup>24</sup>.

В контрреволюционную манифестацию были превращены 15 июля похороны восьми казаков, убитых в июльские дни. В этот день в Петрограде был объявлен траур, не работали транспорт и магазины. Духовенство во главе с архиепископом Платоном принимало в похоронах самое активное участие. Здесь же присутствовал весь кабинет министров во главе с Керенским, члены Государственной думы, представители различных буржуазных организаций, воинские части, делегаты союзных армий и т. д. Это были дни, когда «контрреволюция, — по словам В. И. Ленина, — организовалась, укрепилась и фактически взяла власть в государстве в свои руки»<sup>25</sup>.

Состоявшееся в Москве 12—14 августа Государственное совещание было открытой консолидацией всех контрреволюционных сил страны, включая и реакционную часть духовенства, которое было представлено на нем ярким черносотенцем — архиепископом Платоном. Аналогичную картину представлял и



поместный Собор российской православной церкви. Эта общность двух контрреволюционных форумов отмечалась и в большевистской прессе. Так, «Социал-демократ» писал: «Не успело разъехаться одно воронье (имеется в виду Государственное совещание.— *Е. О.*), как слетелось другое: с 15 августа в Москве заседает Всероссийский церковный собор»<sup>26</sup>.

Церковные иерархи торопились с созывом собора, который должен был к открытию Учредительного собрания решить основные вопросы церковной жизни. По их мнению, церковь должна была предстать на Учредительном собрании «не в качестве просительницы, принимающей от него то, чем ему милостиво заблагорассудится подарить ее, а в качестве, по крайней мере, равномерной ему силы, ему предлагающей к принятию свое решение, хотя бы не совсем приятное для неверующей части его»<sup>27</sup>. В этих словах видно властное притязание церкви на руководящую роль в делах государства.

Буржуазно-помещичьи круги стремились использовать авторитет собора в своих интересах. Это подтверждается участием в открытии собора Керенского и министра внутренних дел Авксентьева. Приветствия собору от Временного правительства, Государственной думы, от Комитета думы по делам православной веры, от главнокомандующего генерала Корнилова подчеркивали, что от собора ждут не только актов, реформирующих церковь, но и «примирения» и объединения всех русских людей; «церковь должна откликнуться,— говорилось в одном из приветствий,— и всеми силами должна войти в великую задачу спасения и объединения родины»<sup>28</sup>. Временное правительство щедро субсидировало работу собора, отпустив из государственных средств 2 млн. руб.

Состав собора отражал активность церковных кругов и их твердое решение не останавливаться перед контрреволюционными действиями. Среди 569 членов собора не было ни одного рабочего; 20 крестьян представляли в основном кулацкий элемент; остальные участники собора принадлежали к титулованной знати (11), к бывшим царским чиновникам (130), фабрикантам (20), представителям буржуазной интеллигенции (69), царским офицерам и генералам. На соборе присутствовали 10 митрополитов, 70 архиепископов и епископов, 15 архимандритов. Кроме того, членами собора были 72 протоиерея и 50 священников. Среди делегатов находились архиереакционные черносотенные элементы духовенства, которые после Февральской революции были удалены из епархий. К ним относились, например, епископ волинский Евлогий, харьковский архиепископ Антоний Храповицкий.

Особое место в деятельности собора занимали политические вопросы, связанные со сколачиванием контрреволюционных сил. Под этим углом зрения следует рассматривать некоторые посла-

ния и воззвания собора. Момент, выбранный церковниками для обнародования этих документов, был приурочен к корниловскому мятежу, в подготовке которого высшее реакционное духовенство играло активную роль. За несколько дней до мятежа собор послал Корнилову приветственную телеграмму и икону для «подкрепления духа», а после разгрома мятежников обратился к правительству, призывая «щадить жизнь побежденных»<sup>29</sup>.

Разоблачению прокорниловской политики собора была посвящена листовка Московского и Петроградского комитетов РСДРП(б): «Вот ввели смертную казнь для солдат по требованию генерала Корнилова, они тогда молчали, даже одобряли это, говорили, что поднявший меч от меча погибнет; а то, что кровь народная ручьем льется четвертый год,— они против этого не восстали именем Христа. А теперь, когда генерал Корнилов предал весь народ, приготовил для него гибель, церковный собор говорит: не убий. Вот этот-то обман их мы раскрываем, и то, что они всегда помогали держать народ в темноте да в кабале»<sup>30</sup>.

После разгрома корниловского мятежа собор спешно приступил к решению вопроса «о высшем церковном управлении»; фактически речь шла о восстановлении патриаршества, которое, по мнению участников собора, диктовалось потребностью в сильной церковной власти, так как «никакую войну нельзя вести без вождя»<sup>31</sup>.

Церковь выступила как непримиримый враг Октябрьской революции. На следующий же день после победы Октябрьского вооруженного восстания в Петрограде собор восстановил патриаршество, объявив, что «события текущей жизни повелительно требуют не медлить с этим вопросом»<sup>32</sup>. 5 ноября 1917 г. патриархом был избран митрополит Тихон (Василий Белавин), бывший активный деятель черносотенного «Союза русского народа». По замыслу собора, патриарх должен был сплотить вокруг церкви все силы, выступавшие против Советской власти.

К моменту Великой Октябрьской социалистической революции церковь как институт являлась одним из наиболее организованных отрядов контрреволюции, имела весьма разветвленный аппарат, большую сеть печатных органов. Поместный собор стал постоянно действующим центром церковной контрреволюции, ее своеобразным штабом.

Политика церкви в период, когда у власти находилось буржуазное Временное правительство, обнажила антинародную, реакционную и контрреволюционную сущность деятельности духовенства. Это не могло не способствовать росту антиклерикальных настроений среди трудящихся масс и их отходу от религии после победы социалистической революции.

## ПРИМЕЧАНИЯ

---

### К главе I

- <sup>1</sup> Обобщающих марксистских работ по истории византийской церкви нет. Из дореволюционных работ можно назвать стеклографированный курс: П. А. Яковенко. История византийской церкви. Юрьев, 1909—1910. См. также А. П. Лебедев. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. М., 1902.
- <sup>2</sup> Об организации церкви в IV—V вв. см. J. Gaudemet. L'église dans l'Empire Romain (IV—V siècle). Paris, 1958.
- <sup>3</sup> J. Kehnscherper. Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei. Halle, 1957, S. 160—182.
- <sup>4</sup> Г. Л. Курбатов. Классовая сущность учения Иоанна Златоуста.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. II. М.—Л., 1958, стр. 92.
- <sup>5</sup> Об арианских спорах см. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906; М. Я. Сюзюмов. Проблема социально-политической сущности арианства.— «Сборник материалов научной сессии вузов Уральского эконом. района. Истор. науки». Свердловск, 1963.
- <sup>6</sup> А. Л. Кач. Манихейство в Римской империи по данным Acta Archelai.— «Вестник древней истории», 1955, № 3; о манихействе см. также А. А. Семенов. Маздакизм (Очерки истории учения Маздака).— «Вопросы истории религии и атеизма», т. V. М., 1958.
- <sup>7</sup> Об иконоборстве см. М. Я. Сюзюмов. Проблемы иконоборчества в Византии.— «Ученые записки Свердловского пединститута», т. 4, 1948; Е. Э. Липшиц. Очерки истории византийского общества и культуры. VIII — первая пол. IX в. М.—Л., 1961, стр. 170—211.
- <sup>8</sup> Анонимный автор V в., сочинения которого были приписаны упомянутому в «Деяниях апостолов» легендарному члену афинского ареопага Дионисию, будто бы жившему в I в. н. э.
- <sup>9</sup> Р. М. Бартикян. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961; Е. Э. Липшиц. Указ. соч., стр. 132—169.
- <sup>10</sup> О богомильской ереси см. Д. Ангелов. Богомилство в България. Изд. 2-е. София, 1961; есть русский перевод с 1-го издания: Богомилство в Болгарии. М., 1954.
- <sup>11</sup> В. А. Истрин. 1100 лет славянской азбуки. М., 1963.
- <sup>12</sup> О политическом характере схизмы см. М. Я. Сюзюмов. «Разделение церквей» в 1054 г.— «Вопросы истории», 1956, № 8.

### К главе II

- <sup>1</sup> Г. Ильинский. Из истории древнеславянских языческих верований.— «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. 34, вып. 3—4, 1929, стр. 7.
- <sup>2</sup> М. В. Левченко. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, стр. 77.
- <sup>3</sup> Там же, стр. 73—74.
- <sup>4</sup> Там же, стр. 78.
- <sup>5</sup> E. Winteler. Russland und das Papsttum. Teil I. Berlin, 1960, S. 21—22.
- <sup>6</sup> «Повесть временных лет», ч. 1. М.—Л., 1950, стр. 56.

- 7 В. Н. Татищев. История Российская, т. 2. М.—Л., 1963, стр. 62—63.
- 8 С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. I. М., 1959, стр. 186—187.
- 9 «Повесть временных лет», ч. I, стр. 86—87.
- 10 Там же, стр. 99—100.
- 11 М. Н. Тихомиров. Крестьянские и городские движения на Руси XI—XIII вв. М., 1955, стр. 124—126.
- 12 Там же, стр. 96—99.
- 13 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.
- 14 С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. I, стр. 196—197.
- 15 E. Winter. Указ. соч., стр. 28—29.
- 16 Там же, стр. 46—55.

### К главе III

- 1 С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. II. М., 1960, стр. 56.
- 2 «Памятники русского права», вып. II. М., 1953, стр. 39—42.
- 3 С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. II, стр. 68.
- 4 «Новгородская первая летопись». М.—Л., 1950, стр. 272.
- 5 «Памятники русского права», вып. II, стр. 175—177.
- 6 «Памятники русского права», вып. I. М., 1952, стр. 241.
- 7 Там же, стр. 259—261.
- 8 «Полное собрание русских летописей», т. II, стр. 340.
- 9 Там же, стр. 355—356.

### К главе IV

- 1 «Полное собрание русских летописей», т. XXV, стр. 173.
- 2 Там же, стр. 193.
- 3 Там же, стр. 210.
- 4 «Акты Археографической экспедиции», т. I, № 9.
- 5 Подробнее см. А. М. Сахаров. Церковь и образование Русского централизованного государства.— «Вопросы истории», 1966, № 1.
- 6 «Полное собрание русских летописей», т. XXV, стр. 259.
- 7 Там же, стр. 264.
- 8 Там же, стр. 267.
- 9 Там же, стр. 288.
- 10 В. О. Ключевский. Соч., т. II. М., 1957, стр. 247; см. также И. У. Будовниц. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI вв. М., 1966, стр. 357—363.
- 11 С. Б. Веселовский. Феодалное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.—Л., 1947, стр. 387.
- 12 Подробнее см. И. У. Будовниц. Указ. соч.
- 13 «Акты Археографической экспедиции», т. I, № 9.
- 14 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.
- 15 Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI вв. М.—Л., 1955.
- 16 «Полное собрание русских летописей», т. XI, стр. 8—9.

### К главе V

- 1 Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI вв. М.—Л., 1955, стр. 126.
- 2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.
- 3 Несколько иную формулировку той же мысли см. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Указ. соч., стр. 428.
- 4 Там же, стр. 74—226.
- 5 А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960, стр. 35—62.
- 6 Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Указ. соч., стр. 378.

- <sup>7</sup> Я. С. Лурье. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель.— В кн.: «Послания Иосифа Волоцкого». М.— Л., 1959, стр. 19—97.
- <sup>8</sup> Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — нач. XVI в. М.— Л., 1960.
- <sup>9</sup> Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.— Л., 1960.
- <sup>10</sup> С. М. Каштанов. Ограничение феодального иммунитета правительством Русского централизованного государства в первой трети XVI века.— «Труды МГИИАИ», вып. 11, 1958, стр. 284—296.
- <sup>11</sup> И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века. М.— Л., 1947, стр. 136—166.
- <sup>12</sup> В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. СПб., 1901. Прилож., стр. 33.

#### К главе VI

- <sup>1</sup> В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых, как исторический источник. М., 1871, стр. 228.
- <sup>2</sup> В. И. Корецкий. Борьба крестьян с монастырями в России XVI — нач. XVII в.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. VI. М., 1958, стр. 190.
- <sup>3</sup> «Стоглав». СПб., 1863, стр. 51.
- <sup>4</sup> Там же, стр. 60—61, 98—99.
- <sup>5</sup> Там же, стр. 128.
- <sup>6</sup> «Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке». М.—Л., 1938, стр. 65—66.
- <sup>7</sup> В. И. Корецкий. Указ. соч., стр. 185; И. У. Будовниц. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI вв. М., 1966, стр. 302—304.
- <sup>8</sup> Зиновий Отенский. Послание многословное.— «Чтения ОИДР», 1882, кн. 2, стр. 144.
- <sup>9</sup> В. И. Корецкий. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого.— «Вестник Московского университета». Историко-филос. серия, № 2, 1956, стр. 120.
- <sup>10</sup> А. А. Зимин. Матвей Башкин — вольнодумец XVI в.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. IV. М., 1956, стр. 238—239.
- <sup>11</sup> М. Н. Тихомиров. Начало книгопечатания в России.— Сб. «У истоков русского книгопечатания». М., 1959, стр. 23.

#### К главе VII

- <sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 431.
- <sup>2</sup> С. Б. Веселовский. Монастырское землевладение в Московской Руси во второй половине XVI в.— «Исторические записки», т. 10, стр. 101.
- <sup>3</sup> «Новое известие о России времени Ивана Грозного». Л., 1934, стр. 42.
- <sup>4</sup> В. И. Корецкий. Борьба крестьян с монастырями в России XVI — нач. XVII в.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. VI. М., 1958, стр. 175.
- <sup>5</sup> С. Б. Веселовский. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. т. I. М.— Л., 1947, стр. 96—97.
- <sup>6</sup> Цит. по кн.: «Хрестоматия по истории СССР XVI—XVII вв.». М., 1962, стр. 204.
- <sup>7</sup> В. И. Корецкий. Указ. соч., стр. 199.
- <sup>8</sup> А. Я. Шапов. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... Одесса, 1912, стр. 268.
- <sup>9</sup> Там же, стр. 290—291.
- <sup>10</sup> Там же, стр. 294.

#### К главе VIII

- <sup>1</sup> Цит. по статье: В. И. Корецкий. Голод 1601—1603 гг. в России и церковь.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. VII. М., 1959, стр. 230.
- <sup>2</sup> Исаак Массса. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937, стр. 61.
- <sup>3</sup> «Сказание Авраамия Палицына». М.—Л., 1955, стр. 109—110.

- 4 Исаак М а с с а. Указ. соч., стр. 60.
- 5 В. И. К о р е ц к и й. Указ. соч., стр. 237—239.
- 6 Там же, стр. 239.
- 7 «Акты Археографической экспедиции», т. II, № 28, стр. 78.
- 8 Там же.
- 9 Там же, № 58.
- 10 Н. Н о в о м б е р г с к и й. Слово и дело государевы, т. I, М., 1911, стр. 12.
- 11 «Акты Археографической экспедиции», т. II, № 68.
- 12 Г. Н. Б и б и к о в. Новые данные о восстании Болотникова.— «Исторический архив», т. I, 1936, стр. 12.
- 13 «Архив П. М. Строева», т. II. Пг., 1917, № 118; «Известия Тамбовской ученой архивной комиссии», вып. XI, 1886, стр. 38.
- 14 «Исторический архив», т. I, 1936, стр. 35.
- 15 А. М. С а м с о н о в. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955, стр. 53.
- 16 «Акты Археографической экспедиции», т. II, № 58.
- 17 «Материалы по истории СССР», т. II. М., 1955, стр. 131.
- 18 «Русская историческая библиотека», т. XIII, 1909, стб. 183—184.
- 19 И. И. С м и р н о в. Восстание Болотникова 1606—1607 гг. М., 1951, стр. 291.
- 20 «Акты Археографической экспедиции», т. II, № 67, стр. 160.
- 21 Там же, № 76.

#### К главе IX

- 1 М. И. Г о р ч а к о в. О земельных владениях всероссийских митрополитов. СПб., 1871. Прилож., стр. 158.
- 2 Л. Н. П у ш к а р е в. Русские пословицы XVII в. о церкви и ее служителях.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. VI. М., 1958, стр. 153—168.
- 3 «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное». М., 1960.
- 4 Подробнее см. Н. В. У с т у г о в и Н. С. Чаев. Русская церковь в XVII веке.— В кн.: «Русское государство в XVII веке». М., 1961, стр. 305—323.
- 5 Подробнее о борьбе церкви против движения Разина см. А. М. С а м с о н о в. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955, стр. 89—105.
- 6 А. М. С а м с о н о в. Указ. соч., стр. 100.
- 7 Г. В. П л е х а н о в. Соч., т. XV. М., 1925, стр. 360—361.
- 8 Подробнее см. в кн.: А. М. С а х а р о в и А. В. М у р а в ъ е в. Очерки русской культуры IX—XVII вв. М., 1962, стр. 263—340.

#### К главе X

- 1 В. Г. Б е л и н с к и й. Избр. филос. соч., т. II. [М.], 1948, стр. 515.
- 2 «Очерки истории СССР. XVIII в. Первая четверть». М., 1954, стр. 156, 372.
- 3 А. Д м и т р ё в. Петр I и церковь. М.—Л., 1931, стр. 41.
- 4 «К вопросу о роли духовенства в борьбе с антифеодальными восстаниями (о неразысканном указе 1708 г.)».— «Исторический архив», 1955, т. 4, стр. 198—199.
- 5 И. Т. П о с о ш к о в. Соч., т. I. М., 1842, стр. 308—310.
- 6 «Полное собрание законов Российской империи» (ПСЗ), т. V, № 3169.
- 7 Там же, № 3250.
- 8 С. М. С о л о в ъ е в. История России с древнейших времен, кн. VIII. М., 1962, стр. 335.
- 9 Цит. по кн.: А. Д м и т р ё в. Указ. соч., стр. 64.
- 10 Цит. по кн.: С. М. С о л о в ъ е в. Указ. соч., кн. IX. М., 1963, стр. 181.
- 11 Г. В. П л е х а н о в. История русской общественной мысли, кн. 2. М.—Л., 1925, стр. 47.
- 12 Цит. по кн.: П. В. В е р х о в с к и й. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент, т. I. Ростов-на-Дону, 1916, стр. 130.
- 13 К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. II, стр. 339.

- <sup>14</sup> В. Н. Татищев. Духовная моему сыну. СПб., 1896, стр. 29.
- <sup>15</sup> И. И. Голиков. Деяния Петра Великого, т. XV. М., 1843, стр. 211.
- <sup>16</sup> И. И. Голиков. Указ. соч., т. VII. М., 1789, стр. 94—97.
- <sup>17</sup> Цит. по кн.: П. В. Верховский. Указ. соч., стр. XLIX.
- <sup>18</sup> ПСЗ, т. VI, № 4001.
- <sup>19</sup> Там же, № 4036.
- <sup>20</sup> Здесь и далее «Духовный регламент» цитируется по публикации в кн.: В. Н. Бенешевич. Сборник памятников истории церковного права, вып. II. Пг., 1914.
- <sup>21</sup> И. Чистович. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868, стр. 713—716.
- <sup>22</sup> В. Н. Бенешевич. Указ. соч., вып. II, стр. 164—165.
- <sup>23</sup> Н. М. Никольский. История русской церкви. [М.], 1930, стр. 143.
- <sup>24</sup> М. Попов. Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912, стр. 393.
- <sup>25</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 87.
- <sup>26</sup> «Сборник Русского исторического общества», т. X, стр. 37.
- <sup>27</sup> «Чтения ОИДР», 1862, кн. 2, стр. 187—188.
- <sup>28</sup> ПСЗ, т. XXIV, № 18273.
- <sup>29</sup> И. Знаменский. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880, стр. 75.
- <sup>30</sup> А. Завьялов. Вопрос о церковных именных при Екатерине II. СПб., 1906, стр. 347.
- <sup>31</sup> «Описание... города Москвы, изданное В. Г. Рубаном». М., 1782, стр. 52.
- <sup>32</sup> Б. В. Титлинов. Православие на службе самодержавия в Русском государстве. Л., 1924, стр. 134—137.
- <sup>33</sup> Подробнее см. М. Т. Белявский. М. В. Ломоносов и основание Московского университета. М., 1955; Е. Ф. Грекулов. Православная церковь — враг просвещения. М., 1962; М. М. Персиц. Из истории народного свободомыслия в России (дела о богоульстве в первой половине XVIII века). — «Вопросы истории религии и атеизма», т. I. М., 1950, стр. 137—151; Ю. Я. Коган. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962.
- <sup>34</sup> Я. Сот. Крестьянская война 1773—1775 гг. в районе пермских заводов. Л., 1954, стр. 373 (дисс.).
- <sup>35</sup> «Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук», т. XV, № 4. СПб., 1876.
- <sup>36</sup> А. Н. Филиппов. Пугачевское движение в Сибири. — «Северная Азия», 1936, № 4, стр. 73.
- <sup>37</sup> «Пугачевщина», т. III. М., 1931, стр. 468.
- <sup>38</sup> Там же, т. I. М., 1926, стр. 74—75.
- <sup>39</sup> Там же, т. II. М., 1929, стр. 27.
- <sup>40</sup> Е. Малов. О новокрещенной конторе. Казань, 1878, стр. 203.
- <sup>41</sup> ПСЗ, т. V, № 2991.
- <sup>42</sup> О старообрядцах-федосеевцах см. подробнее П. Г. Рындзюнский. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. I. М., 1950, стр. 188—248.

## К главе XI

- <sup>1</sup> Цит. по кн.: Б. В. Титлинов. Православие на службе самодержавия в Русском государстве. Л., 1924, стр. 142.
- <sup>2</sup> [Д. И. Ростиславов]. Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. СПб., 1876, стр. 69—70.
- <sup>3</sup> «Чтения ОИДР», 1869, кн. 3, стр. 273.
- <sup>4</sup> Там же, стр. 264.
- <sup>5</sup> Там же, стр. 265.
- <sup>6</sup> Цит. по статье: В. Н. Бочкарев. Консерваторы и националисты в России в начале XIX века. — В кн.: «Отечественная война и русское общество», т. 2. М., 1911, стр. 212.
- <sup>7</sup> Ю. Ф. Самарин. Соч., т. VI. М., 1887, стр. 222—223.

- 8 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., г. 5, стр. 339.  
 9 Н. М. Никольский. История русской церкви. [М.], 1930, стр. 161.  
 10 А. И. Герцен. Собр. соч. в 30 томах, т. XIII. М., 1958, стр. 364.  
 11 И. Барсуков. Иннокентий, митрополит московский и коломенский. М., 1883, стр. 106—107.  
 12 В. Г. Белинский Избр. филос. соч., т. II. [М.], 1948, стр. 516.

### К главе XII

- 1 С. Никольский. Освобождение крестьян и духовенство.— «Труды Ставропольской ученой археографической комиссии», 1911, вып. 1.  
 2 А. И. Герцен. Собр. соч., т. XIV. М., 1958, стр. 140.  
 3 «Сочинения Филарета... Слова и речи», т. V. М., 1885, стр. 514.  
 4 Письмо В. Н. Панина опубликовано в журн. «Красный архив», т. 5 (72), 1935, стр. 183—184; инструкцию Филарета см. «Русская старина», 1912, № 2, стр. 353—354.  
 5 Проект манифеста, составленный Филаретом, см. «Собрание мнений и отзывов митр. Филарета по учебным и церковно-государственным вопросам», т. V, ч. I. СПб., 1887, стр. 9—15.  
 6 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 430—431.  
 7 «Русская старина», 1912, № 5, стр. 356.  
 8 «Русская старина», 1880, № 1, стр. 40.  
 9 «Красный архив», т. 5 (72), 1935, стр. 188—190.  
 10 «Собрание мнений и отзывов митр. Филарета...», т. V, ч. I, стр. 130—132.  
 11 «Крестьянское движение в 1861 г. после отмены крепостного права», ч. I—II. М., 1949, стр. 179—181.  
 12 К. Греков. Тишанская воля.— «Исторический вестник», 1885, № 7, стр. 208—211.  
 13 В. Шварев. Кондеевское восстание. Сборник документов. Пенза, 1955, стр. 81.  
 14 «Русская старина», 1885, № 3, стр. 159.  
 15 «Собрание мнений и отзывов митр. Филарета...», т. V, ч. I, стр. 100—101, 103.  
 16 А. И. Герцен. Собр. соч., т. XV. М., 1959, стр. 135.  
 17 «Собрание мнений и отзывов митр. Филарета», т. V, ч. I, стр. 182—183.  
 18 А. И. Герцен. Собр. соч., т. XV, стр. 134—135.  
 19 «Журнал Московской патриархии», 1947, № 6, стр. 36.  
 20 К. К. Арсеньев. Свобода совести и веротерпимость. СПб., 1903, стр. 128.  
 21 «Обзор деятельности духовного ведомства православного исповедания во время царствования Александра III». СПб., 1901, стр. 4.  
 22 А. Попов. Типы духовенства в русской художественной литературе за последние 12 лет.— «Православный собеседник», 1884, т. III.  
 23 Е. Н. Тарновский. Религиозные преступления в России.— «Вестник права», 1899, № 4, стр. 2—17.  
 24 А. И. Герцен. Избр. филос. произв., т. II. [М.], 1948, стр. 197.  
 25 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 5, стр. 29.  
 26 Цит. по кн.: М. М. Персиц. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР. М., 1958, стр. 36.  
 27 В. П. Вахтеров. Спорные вопросы образования. М., 1907, стр. 39—40.  
 28 Н. А. Константинов и В. Я. Струминский. Очерки по истории народного образования в России. М., 1953, стр. 169.

### К главе XIII

- 1 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 16, стр. 417.  
 2 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 283.  
 3 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 74.  
 4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 204—205.  
 5 К. Миронов. Из воспоминаний рабочего. М., 1906, стр. 14—15.



- <sup>6</sup> К. М. Тахтарев. Очерк петербургского рабочего движения. СПб., 1906, стр. 65.
- <sup>7</sup> Г. Д. Костомаров. Черная сотня под флагом религии. Сборник документов. М., 1931, стр. 9.
- <sup>8</sup> «Красная летопись», 1922, № 1, стр. 62.
- <sup>9</sup> «Московские церковные ведомости», 1905, № 79.
- <sup>10</sup> «Былое», 1923, № 21, стр. 164, 167.
- <sup>11</sup> Переписка Антония Храповицкого с Б. Никольским опубликована в журн. «Красный архив», кн. 2 (63), 1934, стр. 82 и сл.
- <sup>12</sup> И. А. Маменовский. Кровавая месть и смертная казнь. Томск, 1909. Прилож., стр. 110.
- <sup>13</sup> О связи православной церкви с «Союзом русского народа» см. А. Черныявский. «Союз русского народа» по материалам чрезвычайной комиссии. Л., 1929.
- <sup>14</sup> И. Галахов. Социализм и христианство. Чернигов, 1913, стр. 60, 62, 71.
- <sup>15</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 22.
- <sup>16</sup> Архимандрит Михаил. Как я стал народным социалистом. СПб., 1906, стр. 10.
- <sup>17</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 435.
- <sup>18</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 48, стр. 232.
- <sup>19</sup> «Голос старообрядца», 23 февраля 1906 г.
- <sup>20</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 206.
- <sup>21</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 146.
- <sup>22</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 31, стр. 12.
- <sup>23</sup> «Листовки Самарского комитета РСДРП(б)». Куйбышев, 1959, стр. 59.
- <sup>24</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 22, стр. 366.
- <sup>25</sup> «Красный архив», т. 6 (73), 1935, стр. 143.
- <sup>26</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 107.

#### К главе XIV

- <sup>1</sup> «Отчет Синода за 1905—1907 гг.». СПб., 1910; «Отчет Синода за 1911—1912 гг.». СПб., 1914. Прилож. 12.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> «Отчет Синода за 1911—1912 гг.». Прилож. 33—36.
- <sup>4</sup> «Стенографический отчет Государственной думы». Созыв 3, сессия 2, заседание 11 апреля 1909 г.; сессия 3, заседание 17 февраля 1910 г. и заседание 12 мая 1910 г.
- <sup>5</sup> В. Д. Бонч-Бруевич. Стоимость культа.—Избр. произв., т. I. М., 1959, стр. 223—243.
- <sup>6</sup> «Стенографический отчет Государственной думы». Созыв 3, сессия 3, заседание 17 февраля 1910 г.
- <sup>7</sup> «Церковно-общественный вестник», 1913, № 47.
- <sup>8</sup> М. Шестакова. Религиозная печать на службе самодержавия.—«Под знаменем марксизма», 1941, № 3, стр. 159.
- <sup>9</sup> «Стенографический отчет Государственной думы». Созыв 3, сессия 4, заседание 25 октября 1910 г.
- <sup>10</sup> «Церковно-общественный вестник», 1912, № 16.
- <sup>11</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 22, стр. 81.
- <sup>12</sup> «Антирелигиозник», 1941, № 1, стр. 23, 25.
- <sup>13</sup> «Приходский листок», 1915, № 14.
- <sup>14</sup> «Большевики в годы империалистической войны». Сборник документов. М., 1939, стр. 4.
- <sup>15</sup> Б. Кандидов. Церковный фронт в годы империалистической войны. М., 1929, стр. 114.
- <sup>16</sup> «Церковный вестник», 1914, № 44; 1915, № 9.
- <sup>17</sup> «Большевики в годы империалистической войны», стр. 59.
- <sup>18</sup> «Церковно-общественный вестник», 1915, № 2.
- <sup>19</sup> О распутищине см. «Падение царского режима. Стенографические отчеты

- допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства», т. 1—7. М.—Л., 1924—1927; «Красный архив», 1923, № 4 и 5; 1924, № 5; 1931, № 4—5; В. П. Семенов. Политика Романовых накануне революции. Л., 1926; «Вопросы истории», 1955, № 1, 2.
- <sup>20</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 31, стр. 12.

#### К главе XV

- <sup>1</sup> «Миссионерское обозрение», 1914, № 7—8, стр. 553.
- <sup>2</sup> «Миссионерское обозрение», 1914, № 1, стр. 155—156.
- <sup>3</sup> «Журнал Московской патриархии», 1962, № 11, стр. 61.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Там же, стр. 62.
- <sup>6</sup> А. Можаровский. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 г. Казань, 1870, стр. 152.
- <sup>7</sup> П. Г. Бутков. Материалы для новой истории Кавказа, ч. I. СПб., 1869, стр. 437—438.
- <sup>8</sup> В. Скворцов. Второй миссионерский съезд в Москве. М., 1891, стр. 5.
- <sup>9</sup> В. Скворцов. Деяния третьего всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколо-сектантства. Киев, 1897, стр. 24.
- <sup>10</sup> Там же, стр. 26.
- <sup>11</sup> В. Скворцов. Миссионерский посох. СПб., 1912, стр. 445.
- <sup>12</sup> «Миссионерский съезд в Казани 18—26 июня 1910 г.». Казань, 1910.
- <sup>13</sup> «Положение о миссионерском Совете при св. Синоде». — «Православный благовестник», 1913, № 10, стр. 293—295.
- <sup>14</sup> «Китайский благовестник», 1914, № 11—12, стр. 24.
- <sup>15</sup> «Китайский благовестник», 1914, № 1—2, стр. 2.
- <sup>16</sup> «Деяния пятого всероссийского миссионерского съезда». М., 1917.

#### К главе XVI

- <sup>1</sup> А. В. Никитенко. Записки и дневник (1826—1877), т. I. СПб., 1893, стр. 360.
- <sup>2</sup> ЦГИАЛ, ф. 772, оп. 1, ед. хр. 1398—1399.
- <sup>3</sup> «Русская старина», 1870, № 3, стр. 291—292.
- <sup>4</sup> А. В. Никитенко. Указ. соч., т. I, стр. 345—346.
- <sup>5</sup> ЦГИАЛ, ф. 772, оп. 1, ед. хр. 4011, л. 20.
- <sup>6</sup> См. публикацию «Л. Фейербах и царская цензура». — «Вопросы истории религии и атеизма», т. XII. М., 1964, стр. 289—296.
- <sup>7</sup> Н. А. Добролюбов. Собр. соч. в трех томах, т. 3. М., 1952, стр. 644.
- <sup>8</sup> «Колокол», вып. I. М., 1958, стр. 152.
- <sup>9</sup> «Собрание мнений и отзывов митр. Филарета...», т. V, ч. I. СПб., 1887, стр. 68, 185.
- <sup>10</sup> Там же, стр. 138—139.
- <sup>11</sup> Там же, стр. 184.
- <sup>12</sup> ЦГИАЛ, ф. 807, оп. 2, ед. хр. 1391, л. 46.
- <sup>13</sup> Там же, лл. 32—33.
- <sup>14</sup> «Л. Фейербах и царская цензура», стр. 290.
- <sup>15</sup> ГБЛ, ф. 174, картон 92, ед. хр. 73, л. 2 об.
- <sup>16</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 445, ед. хр. 394, л. 42 об.
- <sup>17</sup> «Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 г.». СПб., 1870, стр. 178—179.
- <sup>18</sup> «Материалы, собранные Особой комиссией, учрежденной 2 ноября 1869 г. для пересмотра действующих постановлений о цензуре и печати», ч. II. СПб., 1870, стр. 123.
- <sup>19</sup> «Колокол», вып. VIII. М., 1963, стр. 1645.
- <sup>20</sup> «Сборник распоряжений по делам печати (с 1863 по 1 сентября 1865 г.)». СПб., 1865, стр. 76—77.

- <sup>21</sup> «Материалы... для пересмотра действующих постановлений о цензуре и печати», ч. III. СПб., 1870, стр. 504.
- <sup>22</sup> «Протоколы особого совещания для составления нового устава о печати». [СПб., 1905], стр. 1—2.
- <sup>23</sup> Цит. по кн.: К. К. Арсеньев. Законодательство о печати. СПб., 1903, стр. 86—87.
- <sup>24</sup> Цит. по статье: Л. Р. Харахоркин. Русское православие против науки в прошлом и настоящем.— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. IV. М.—Л., 1960, стр. 32.
- <sup>25</sup> См. публикацию Я. М. Притыкина: Преследование царской цензурой книги И. И. Мечникова «Этюды о природе человека».— «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. IV, стр. 286—292.
- <sup>26</sup> ЦГИАЛ, ф. 777, оп. 4, ед. хр. 78, ч. III, л. 179.
- <sup>27</sup> Там же, ед. хр. 81, л. 17.
- <sup>28</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 15.
- <sup>29</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 89.
- <sup>30</sup> ЦГИАЛ, ф. 777, оп. 5, ед. хр. 211, л. 1.
- <sup>31</sup> ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 1, ед. хр. 40/46, лл. 39—40.
- <sup>32</sup> ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 445, ед. хр. 394, лл. 78—79 об.

### К главе XVII

- <sup>1</sup> «Деяния священного Собора Российской православной церкви», кн. I, вып. 2. Пг., 1918, деяние 2.
- <sup>2</sup> «Церковные ведомости», 1917, № 9—15, стр. 59.
- <sup>3</sup> Н. Фиолетов. Церковь в обновленном государстве. М., 1919, стр. 12.
- <sup>4</sup> «Вестник партии народной свободы», 1917, № 11—13, стр. 13.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> «Дело народа», 1917, № 9, стр. 4.
- <sup>7</sup> «Крестьянское движение в 1917 г.». М.—Л., 1927, стр. 47.
- <sup>8</sup> «Известия Советов рабочих депутатов» (Москва), 8 апреля 1917 г.
- <sup>9</sup> «Крестьянское движение в 1917 г.». Прилож. 34.
- <sup>10</sup> ГБЛ, ф. 60, папка 4, д. 2, л. 6.
- <sup>11</sup> Там же, д. 3, лл. 7 об.—8.
- <sup>12</sup> «Всероссийский церковно-общественный вестник», 1917, № 51, стр. 1.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> «Революционное движение в России в мае-июне 1917 г.», М., 1958, стр. 434.
- <sup>15</sup> ГБЛ, ф. 60, папка 4, д. 2, л. 2.
- <sup>16</sup> Архив Всесоюзного объединения книжной торговли, ф. ГАИЗ, И. Шпицберг. Церковь в период гражданской войны, стр. 36 (рукопись).
- <sup>17</sup> «Вестник Временного правительства», 14 (27) мая 1917 г., стр. 1.
- <sup>18</sup> «КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК», ч. I. М., 1954, стр. 360.
- <sup>19</sup> «Свободная церковь», 19 августа 1917 г., стр. 2.
- <sup>20</sup> В. О. Василенко. Офицеры в рясах. М., 1933, стр. 63.
- <sup>21</sup> «Революционное движение в России в апреле 1917 г.». М., 1958, стр. 498.
- <sup>22</sup> «Деревенская правда», 25 октября 1917 г.
- <sup>23</sup> «Листовки московской организации большевиков 1914—1925 гг.». М., 1951, стр. 85—86.
- <sup>24</sup> «Церковный вестник», 1917, № 30, стр. 232—233.
- <sup>25</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 34, стр. 1.
- <sup>26</sup> «Социал-демократ», 19 авг.—1 сент. 1917 г.
- <sup>27</sup> «Всероссийский церковно-общественный вестник», 1917, № 30, стр. 3.
- <sup>28</sup> «Деяния священного Собора Российской православной церкви», кн. I, вып. 2, стр. 35.
- <sup>29</sup> Там же, вып. 3, стр. 158.
- <sup>30</sup> «Листовки московской организации большевиков 1914—1925 гг.», стр. 85.
- <sup>31</sup> «Деяния...», кн. II, стр. 295.
- <sup>32</sup> «Деяния...», кн. III, стр. 3.

## СОДЕРЖАНИЕ

---

Предисловие . . . . .	3
Глава I. ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В IV—XII вв. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ . . . . .	5
Глава II. РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН. ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА В ДРЕВНЕЙ РУСИ . . . . .	30
Глава III. ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД ФЕОДАЛЬНОЙ РАЗДРОБЛЕННОСТИ . . . . .	51
Глава IV. ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД МОНГОЛО-ТАТАРСКОГО ИГА И ОБЪЕДИ- НЕНИЯ РУССКИХ ЗЕМЕЛЬ В ЕДИНОЕ ГОСУДАРСТВО . . . . .	61
Глава V. ЦЕРКОВЬ И ОБРАЗОВАНИЕ РУССКОГО ЦЕНТРАЛИЗОВАННОГО ГОСУДАРСТВА . . . . .	79
Глава VI. СТОГЛАВЫЙ СОБОР . . . . .	92
Глава VII. БОРЬБА ЗА ПОДЧИНЕНИЕ ЦЕРКВИ ГОСУДАРСТВУ. УЧРЕЖДЕ- НИЕ ПАТРИАРШЕСТВА . . . . .	110
Глава VIII. КРЕСТЬЯНСКАЯ ВОЙНА НАЧАЛА XVII в. И ЦЕРКОВЬ . . . . .	126
Глава IX. ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА И РАСКОЛ . . . . .	145
Глава X. ЦЕРКОВЬ И РУССКИЙ АБСОЛЮТИЗМ В XVIII в. . . . .	162
Глава XI. ЦЕРКОВЬ НА СЛУЖБЕ САМОДЕРЖАВИЯ И КРЕПОСТНИЧЕСТВА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в. . . . .	206

Глава XII.	
УСИЛЕНИЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ ЦЕРКВИ В ПОРЕ- ФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД . . . . .	227
Глава XIII.	
РЕВОЛЮЦИЯ 1905—1907 гг. И ЦЕРКОВЬ . . . . .	244
Глава XIV.	
УСИЛЕНИЕ РУССКОГО КЛЕРИКАЛИЗМА . . . . .	261
Глава XV.	
МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЦЕРКВИ (ВТОРАЯ ПО- ЛОВИНА XIX в.— 1917 г.) . . . . .	279
Глава XVI.	
ДУХОВНАЯ ЦЕНзуРА В РОССИИ В XIX — НАЧАЛЕ XX в. . . . .	298
Глава XVII.	
ВРЕМЕННОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО И ЦЕРКОВЬ . . . . .	314
Примечания . . . . .	326

## **Церковь в истории России (IX в.— 1917 г.)**

### **Критические очерки**

*Утверждено к печати Институтом истории Академии наук СССР*

Редактор *Ю. Я. Коган*

Редакторы издательства *С. А. Левина, Е. А. Шаров*

Художник *А. Д. Смеляков*

Технический редактор *И. Н. Дорохина*

Сдано в набор 9/II 1967 г. Подписано к печати 25/IV 1967 г. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Усл. печ. л. 21. Уч.-изд. л. 21,8. Тираж 7600. Т-05652. Тип. зак. 6596

Цена 1р. 50 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография издательства «Наука». Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

ИЗДАТЕЛЬСТВО «САУЖО»

ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ