
Кондаков Ю.Е.

Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века.

Введение.

Религиозные движения в России первой четверти XIX века.

1. Либеральное направление.

- 1) Религиозные взгляды М.М.Сперанского.
- 2) Религиозные взгляды князя А.Н.Голицына.
- 3) «Твердый» масон Д.П.Рунич.
- 4) Российский пророк А.И.Ковальков.
- 5) Клирик-либерал Ф.Н.Левицкий.

2. Консервативное направление.

- 1) Религиозные взгляды и деятельность С.И.Смирнова.
- 2) Религиозные взгляды и деятельность Е.И.Станевича.
- 3) Новые страницы к биографии архимандрита Фотия.

3. Борьба в религиозной сфере.

- 1) Святитель Филарет и политическая борьба в России в начале XIX века.
- 2) Конфликт А.Н.Голицына и В.Н.Каразина.
- 3) «Дело Госснера» (1824-1827).

Провал русской реформации.

Либеральное и консервативное направление: общность и противоречия.

Исследование финансировалось из средств гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых

№ МД-1240.2005.6

В монографии рассматриваются вопросы политической борьбы, религиозной политики, общественно-политических течений, религиозной литературы и цензурной политики в России первой четверти XIX века. Наряду с такими известными деятелями, как М.М.Сперанский, А.Н.Голицын, Д.П.Рунич, архимандрит Фотий, исследуются малоизученные биографии А.И.Ковалькова, С.И.Смирнова, Е.И.Станевича, Ф.Н.Левицкого. На основании вводимых в научный оборот архивных материалов показывается деятельность либерального и консервативного направлений в религиозных движениях России.

Книга предназначена для специалистов-историков, студентов и преподавателей гуманитарных специальностей, для читателей, интересующихся российской историей и историей церкви.

Издательство РГПУ им.АИ.Герцена 2005.

Введение

Первым религиозные движения александровского царствования начал исследовать академик А. Н. Пыпин. Его статьи «Российское библейское общество. 1812–1826», «Г-жа Крюднер», «Император Александр I и квакеры», «Библейская секта 20-х годов» были опубликованы в журнале «Вестник Европы» в конце 1860-х — начале 1870-х гг. Обладавший особым даром и чутьем на источники А. Н. Пыпин ввел в научный оборот массу новых материалов. Историк придерживался либеральных взглядов и последовательно проводил их в своих статьях. Акценты, расставленные в его исследованиях, остаются актуальными и до сегодняшнего дня. Труды

А. Н. Пыпина были по достоинству оценены его последователями. В 1916 г. литературовед и историк Н. К. Пиксанов предпринял трехтомное издание сочинений А. Н. Пыпина. Том, в который были включены статьи о религиозных движениях, получил название «Религиозные движения при Александре I». Автор предисловия к современному переизданию этого труда А. Н. Цамутали указывал, что труды А. Н. Пыпина «составили своего рода последнюю страницу в дореволюционной историографии религиозных движений начала XIX в.»¹.

Мои публикации дополнили и продолжили исследования академика. Расходясь с А. Н. Пыпиным во взглядах на консерваторов, я не сомневаюсь в верности направлений, выбранных в его исследованиях, и по мере сил продолжаю их. На сегодняшний день удалось существенно расширить наши представления о деятельности архимандрита Фотия, секте есаула Е. Н. Котельникова, деле Е. И. Станевича, об обстоятельствах отставки А. Н. Голицына и скандале вокруг книги И. Е. Госснера. Материалы данной монографии существенно дополняют предыдущие публикации. В связи с этим представляется уместным включить в название исследования

заголовок сборника трудов А. Н. Пыпина, являющегося в этом отношении базовым.

В центре моих предыдущих монографий — «Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825)» (1998 г.) и «Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время» (2000 г.) — консервативное направление в религиозных движениях первой четверти XIX в. Рассматривалась наиболее активная его часть — русская православная оппозиция. Состав консерваторов, их взгляды и главные направления борьбы были в общих чертах определены. При этом лагерь противников консерваторов (политическое направление, с которым они вели борьбу) остался мало освещенным.

В дореволюционной литературе много писалось о консервативном направлении в российском обществе первой четверти XIX в. Среди его представителей назывались А. А. Аракчеев, М. Л. Магницкий, архимандрит Фотий. Кто же были противники консерваторов? Каковы были их взгляды? Сами консерваторы считали их участниками всемирного масонского заговора, еретиками и революционерами. В дореволюционных исследованиях это направление, противопоставляемое консерваторам, получило название «мистики». Накопленные на сегодняшний день материалы дают возможность определить эту группу и ее взгляды. По аналогии с общественными движениями, где консерваторам противопоставлялись либералы, справедливо тем же именем назвать и направление, противостоящее консерваторам в религиозной сфере. По общепринятым понятиям, А. Н. Голицын, М. М. Сперанский, Д. П. Рунич, А. И. Ковальков, Ф. Н. Левицкий не были либералами в традиционной трактовке этого определения. Однако есть все основания присвоить им это наименование. Религиозным консерваторам была свойственна опора на традиционные ценности русского общества и даже призыв возврата к «основам». Религиозные либералы, напротив, призывали к модернизации духовной сферы по европейскому образцу, тяготели к общехристианским ценностям и использовали как источник своих взглядов европейскую мистическую литературу.

Важным «водоразделом» между либералами и консерваторами стал перевод Библии на русский язык. Российские религиозные либералы, за редким исключением, являлись членами Российского библейского общества, по чьей инициативе и начался перевод. Консерваторы, напротив, всячески противодействовали деятельности Общества, считая текст славянской Библии священным. Во многом это противостояние повторяло конфликт между католической церковью и библейскими обществами в Европе.

В данной работе не ставится задача рассматривать общественные течения в целом, планируется осветить лишь основные религиозные движения александровского царствования.

Религия занимала большое место в жизни человека первой четверти XIX в., несравнимо большее, чем наука, искусство, литература или фило-

софия. Религиозные представления и традиции пронизывали все сословия и группы российского общества. Человек мог быть верующим или атеистом, интересоваться или не интересоваться религиозными вопросами, но с религией ему приходилось иметь дело постоянно. Сегодня религиозные традиции в русском обществе ослаблены, а частично утеряны. По-иному обстояло дело 200 лет назад. Рождение, смерть, свадьба сопровождалась религиозными обрядами. Календарь был пронизан религиозными праздниками и памяtnыми датами. Религиозный характер носили обучение и воспитание. В начале XIX в. религиозная жизнь россиян не умалилась, но под влиянием бурных европейских событий в России появились люди, не удовлетворенные традиционной религиозной практикой. Они ожидали скорого свершения предсказаний Апокалипсиса и жаждали обновления русской веры и церкви перед вторым пришествием Иисуса Христа. Рецепты обновления у консерваторов и либералов также были различными. Первые предлагали очистить русскую веру и вернуться к благочестию XVII в., вторые хотели модернизации по рецептам европейских мистиков.

При общей религиозности российского общества первой четверти XIX в. активную позицию занимали не многие люди. Они были во всех слоях русского общества. Часть сельских жителей и городских обывателей, охваченных религиозным вдохновением, основывала секты или примыкала к уже существующим, другая часть демонстрировала чудеса христианского благочестия и служила для ближних примером праведной жизни. Подобное разделение сохранялось и в высших слоях русского общества. Чиновники высших государственных учреждений в зависимости от религиозных взглядов были способны влиять на государственную политику в либеральном или консервативном ключе. Новые секты могли быть возведены в ранг государственных учреждений, а христианское благочестие включенным в идеологическую доктрину. Тон религиозной жизни России задавал и сам император Александр I, постоянно демонстрировавший свою религиозность. Он целовал руки священникам, принимая у них благословения, встречался с вождями сектантов, предоставлял аудиенции православным монахам, поощрял издание мистической литературы, привлекал в Россию европейские религиозные объединения и отдельных проповедников. В этом исследовании будет предпринята попытка рассмотреть, как религиозные взгляды А. Н. Голицына, М. М. Сперанского, А. С. Шишкова, архимандрита Фотия влияли на их деятельность и религиозную политику в целом.

Текст настоящего исследования составлен из отдельных статей, связанных единой проблематикой. В них рассматриваются религиозные взгляды деятелей либерального и консервативного направлений, а также эпизоды политической борьбы в духовной сфере. В либеральном лагере освещены фигуры, оказывавшие существенное влияние на формирование религиозной политики, — М. М. Сперанский и А. Н. Голицын. Кроме того, рас-

смотрены биографии и религиозные взгляды лиц, до сих пор остававшихся за рамками глубоких исторических исследований, — А. И. Ковалькова, Д. П. Рунича, Ф. Н. Левицкого. В лагере консерваторов характеризуются наиболее активные представители, с деятельностью которых были связаны этапы выступлений русской православной оппозиции, — С. И. Смирнов, Е. И. Станевич, архимандрит Фотий. Биографии некоторых видных консерваторов — А. А. Аракчеева, М. Л. Магницкого — остались за рамками исследования. Другие, не менее видные персонажи — А. С. Шишков, А. С. Стурдза — фигурируют в соответствующих главах как участники политической борьбы.

Биографии А. А. Аракчеева, М. Л. Магницкого, А. С. Шишкова, А. С. Стурдзы на сегодняшний день в достаточной мере освещены. С ними работали и работают известные ученые. С другой стороны, лишь А. С. Шишков находился в консервативном лагере и принимал участие в борьбе с начала XIX в. Участие остальных в политической борьбе первой четверти XIX в. носило эпизодический характер. Об официальной деятельности А. С. Шишкова, протекавшей в строго консервативном ключе, известно много, при этом о неофициальной (тайной) стороне мы не знаем почти ничего. Подбор сюжетов, иллюстрирующих политическую борьбу в духовной сфере, носит во многом случайный характер. Крупные политические скандалы получили освещение и в главах, освещающих биографии деятелей, игравших в этих скандалах ключевую роль. При этом рассмотрение полемики вокруг книги Ф. Ансильйона «Эстетические рассуждения» дает возможность осветить первый этап политической биографии Филарета (Дроздова), одного из виднейших клириков Русской Православной Церкви XIX в. Противостояние А. Н. Голицына и В. Н. Каразина иллюстрирует противоречия в самом либеральном лагере и политику Министерства духовных дел и народного просвещения. «Дело Госснера» является крупнейшим политическим процессом первой четверти XIX в.

Помимо главного направления в исследовании на основании актов масонских работ будет освещена деятельность масонской ложи А. Ф. Лабзина «Умиравший сфинкс». Подвергнутся анализу запрещенные сочинения члена секты Е. Ф. Татариновой М. С. Урбановича-Пилецкого «О скопцах» и священника Полубинского «О внешнем богослужении и обязанностях человека и христианина». Даются материалы, описывающие провал попытки издать в переводе на русский язык книгу А. С. Стурдзы «Рассуждение об учении и духе православной церкви». Сделана попытка ввести в научный оборот множество неизвестных ранее документов, иллюстрирующих политическую борьбу в духовной сфере России первой четверти XIX в.

Часть материалов, вошедших в состав монографии, уже была опубликована или подготовлена для печати. В неизменном виде в книгу войдет только очерк, посвященный религиозным взглядам М. М. Сперанского². К

биографиям С. И. Смирнова, Е. И. Станевича и Фотия мне приходилось обращаться уже неоднократно, но в данное исследование вошел целый пласт новых материалов, иллюстрирующих их жизнь и политическую деятельность. Сюжет об участии Святителя Филарета в политической борьбе использовался мной в качестве доклада на XV международной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского богословского университета (20–22 января 2005 г.), сведений о его публикации я пока не имею. В любом случае редколлегия не согласна с моей трактовкой проблемы и название доклада изменено, здесь же я его предлагаю в авторском виде. Сюжет «Дело Госснера», опубликованный мной в 1998 г.³, расширен и дополнен новыми материалами.

В последние годы опубликован целый ряд работ, посвященных либерализму и консерватизму в российском обществе первой четверти XIX в. Одним из центров исследования этих течений стал Воронеж. Сплоченная группа ученых исторического факультета Воронежского государственного университета провела несколько конференций по данной тематике, вылившихся в издание сборников научных трудов, где фигурируют и мои статьи⁴. Хотелось бы принести персональную благодарность одному из самых активных ученых этой группы, А. Ю. Минакову, чьи исследования и практические советы и вдохновили меня на составление этого труда.

¹ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 6.

² *Кондаков Ю. Е.* Религиозные взгляды М. М. Сперанского // *Клио*. 2001. № 3. С. 77–83.

³ *Кондаков Ю. Е.* Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998.

⁴ *Кондаков Ю. Е.* Ревизия Казанского университета в 1819 году // *Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления* / Под ред. М. Д. Карпачева. Воронеж, 2004; *Автобиография архимандрита Фотия (Спасского): обстоятельства ее создания* // *Консерватизм в России и мире* / Под ред. А. Ю. Минакова. Воронеж, 2004. Ч. 1; *Архимандрит Фотий (Спасский) как деятель «православной оппозиции»* // *Консерватизм в России и Западной Европе: Сборник научных работ* / Под ред. А. Ю. Минакова. Воронеж, 2005. С. 68–99; *Феномен русской православной оппозиции* // *Консерватизм в России и мире, прошлое и настоящее*. Воронеж, 2005. С. 30–41.

Религиозные движения в России в начале XIX века

К кризису в религиозной сфере в России начала XIX в. привело не охлаждение в вере, а наоборот, религиозное пробуждение общества. Антихристианская полемика Вольтера, труды просветителей, события Французской революции, поток беженцев из Франции — все это вносило беспокойство в умы российского общества. Прибавляла неразберихи и неясная церковная политика высших российских властей. Секуляризация церковных земель, рост влияния обер-прокуроров Св. Синода, награждение клириков как государственных чиновников орденами и, наконец, провозглашение Павлом I себя главой Русской Православной Церкви могли посеять сомнение в душе любого следящего за политическими событиями. Выходили за рамки и многие отдельные мероприятия — приглашение в Россию ордена иезуитов, принятие Павлом I на себя звание гроссмейстера Мальтийского ордена, введение правил о единоверии. Все это убеждало россиян, что монополия Русской Православной Церкви в религиозной сфере поколеблена.

В нестабильной, меняющейся ситуации наиболее активным представителям православной паствы нужно было руководство, которого православный клир дать не мог. Духовное обучение в России значительно отставало от светского. Главным языком преподавания в семинариях был латинский, на нем же произносились и проповеди. В духовных училищах царил схоластика, названная позднее «мертвящей». Православный клир стал замкнутой кастой. Приток людей из других сословий, и особенно от дворян почти прекратился. Пророческими оказались слова Иосифа Волоколамского о том, что церкви нужны были богатства, чтобы привлечь в число клириков представителей высших сословий, иначе не будет образованных пастырей. В XVIII в. Русская Православная Церковь потеряла

большую часть церковных земель. В результате петровских реформ престиж клира упал.

Хорошее знание православной догматики (бывшее далеко не у всех) уже не помогало клирикам отвечать на вопросы паствы. В начале XIX в. духовенству, обслуживающему нужды дворян, необходимо было ориентироваться в новейших достижениях науки и европейской мысли, знать учения мистиков и сектантов. Лишь используя все это, можно было эффективно убеждать сомневающихся и защищать догматы церкви. Вместо того чтобы ставить на службу церкви новые идеи, православный клир просто игнорировал их. В этом отношении сильно сказался длительный период, когда Русская Православная Церковь была единственным официальным исповеданием империи и находилась под полной защитой государственной власти.

Православные клирики просто утратили навыки полемики и апологетики. В начале XIX в. многие дворяне, интересовавшиеся религиозными вопросами, превосходили в этом отношении православный клир. Они читали Библию на немецком и французском языках, использовали европейские комментарии к ней. Большой интерес у светских лиц был не только к сочинениям мистических авторов, но и к трудам святых отцов (очень популярен у масонов был Дмитрий Ростовский). Не случайно Александр I привлекал к церковным преобразованиям именно светских чиновников, хотя в его распоряжении находилось целое сословие, занимавшееся религией на профессиональной основе. Православный клир был очень слабо представлен в религиозных течениях, практически устранился от политической борьбы. И это в период высочайшего накала религиозных страстей, когда в православной пастве произошел решительный раскол.

Вслед за ослаблением позиций Русской Православной Церкви ее паству начали «сворачивать» представители иных религиозных направлений. Наибольшую опасность представляли масоны и иезуиты. Кроме того, продолжали свою деятельность последователи старого обряда и сектанты. Кроме уже ставших традиционными для России духоборов, хлыстов, скопцов, в первой четверти XIX в. появились новые религиозные объединения, например, секты Е. Ф. Татариновой и Е. Н. Котельникова. Раскол на два направления произошел и в рядах самой православной паствы.

В конце XIX в. самыми активными в российском религиозном движении были масоны. Их ложи вовлекали в свою деятельность аристократию и привилегированные сословия, от новых адептов масоны получали средства на книгоиздание и благотворительность. Масонство привлекало к себе тем, что проповедовало полную религиозную терпимость, при этом заявляя, что в ложах совершается истинное богослужение. Масоны утверждали, что они верноподданные и христиане, а в ложах лишь совершенствуют свою веру. От христианской церкви масонство заимствовало систему ие-

пархии, в масонском варианте базировавшейся не на передаче благодати, а на тайном знании, хранимом масонами со времен Адама. Позиция Русской Православной Церкви по отношению к масонам была и остается вполне определенной — масоны рассматривались как замаскированная церковь, объектом поклонения которой является сатана. Несмотря на это, представители православной паствы присоединялись к масонским ложам и даже были среди наиболее посвященных адептов. Не вступая в полемику о роли масонства в политической истории Европы, нужно заметить, что ложи составляли конкуренцию официальной церкви.

Наиболее эффективным орудием масонской пропаганды являлась мистическая литература. Главной идеей произведений, пропагандируемых масонами, было то, что для единения человека с Богом посредники не нужны. Достаточно лишь сильного желания для того, чтобы Иисус Христос «вошел в сердце человека и основал там свое царство». Естественно, что такой простой путь к спасению души, свободный от всяческих запретов и ограничений, налагаемых церковью, привлекал к себе людей. В XVI в. мистическая литература стала фоном, на котором вспыхнула реформация. Разлагающе действовала мистическая литература и на православную паству в России конца XVIII — начала XIX в. Такие древние и современные авторы, как Беме, Гийон, Сен-Мартен, Юнг-Штиллинг, почитались масонами как пророки. На мистических сочинениях масоны воспитывали своих учеников, по ним они трактовали Библию. Подобное воспитание давало обильные плоды. В России появилось множество подражателей мистическим авторам, а значительная группа православной паствы (в основном дворяне) стала считать обрядовую сторону религии второстепенной и необязательной. За поддержкой, советом или разъяснением догматов эти люди обращались уже не к клирикам, а к масонским наставникам и мастерам лож. Каким образом формировались взгляды молодых адептов под руководством их масонских наставников, можно проследить на примерах Д. П. Рунича и А. И. Ковалькова.

Другой серьезной угрозой для Русской Православной Церкви были иезуиты, в то же время противостоявшие масонам. В конце XVIII — начале XIX в., после переезда в Россию ордена иезуитов, католическая пропаганда усилилась. Центром активного католицизма в России стал дом посланника сардинского короля Жозефа де Местра. В главе своего исследования «Католицизм приходит в Россию» В. С. Парсамов писал: «В России на рубеже XVIII–XIX вв. сложились наиболее благоприятные условия для католического ренессанса. В то время Россия являлась единственной европейской страной, где официально был разрешен орден иезуитов и существовали иезуитские учебные заведения. В Россию стекались французские эмигранты, среди которых явные и тайные иезуиты занимали не последнее место». Среди них был Жозеф де Местр, сыгравший большую роль в «рос-

сийском католическом возрождении». По мнению В. С. Парсамова, Местр вынашивал идею объединения христианских церквей под главенством Римского Папы, возлагая при этом особые надежды на Александра I⁴.

Как видно из примеров декабриста М. С. Лунина и жены графа Ф. В. Ростопчина Е. П. Ростопчиной, россияне, перешедшие в католицизм, становились бóльшими ортодоксами, чем природные католики. Из «Записной книжки» М. С. Лунина, написанной в ссылке в Сибири во второй половине 30-х гг., можно установить, какие изменения смена веры произвела в мировоззрении этого человека, до 1816 г. совершенно не интересовавшегося религиозными вопросами. Для М. С. Лунина католическая церковь была единственным носителем истины. Идеализируя католическую церковь, М. С. Лунин резко критиковал церковь православную. Для него она была плодом ереси и раскола. «Греки и армяне, исключившие одно слово из Символа Веры, имеют только три Литургии, один монашеский орден. Храмы их не оживляются вздохами органов и гармониею музыкальных орудий, которую одни голоса не в состоянии заменить. Одежда священников не отвечает условиям изящного в живописи, устройство церкви — изящному в Архитектуре»⁴, — писал он.

М. С. Лунин считал греков виновниками разделения церкви: «Раскол Греков есть дело политическое, а не религиозное, как мы увидим из изложения исторических фактов. Вопросы религиозные служили только предлогом. Настоящею целью было присвоение власти... Начальники Греческого раскола, увлекаясь теми же побуждениями, но не имея сметливости реформатов, при самом отпадении от законной власти впали в унижительное порабощение. Дом их разделился. Патриархи и Митрополиты, враждуя между собою, не могут определить взаимных отношений. Одни сгибаются под палку Мусульманина, другие покорствуют тайной Полиции, третьи вводят 'новые расколы, все служат дьяволу, чтоб сохранить призрак власти над участками стада, ими же в гибель увлеченного. Погибнут навеки»⁴. По его мнению, Русская Православная Церковь препятствовала воцарению в мире царства истины: «Греко-Российская церковь будет равно привержена ко всякому правительству, которое учредится в России. Не имея в себе начала законной власти, она по необходимости должна покорствовать держащей власти, но она препятствует водворению представительного порядка вещей, который повсюду развился под влиянием католицизма»⁴.

Вновь приобретенные религиозные взгляды Е. П. Ростопчиной (1775–1859) были не менее ортодоксальны. Сближение Е. П. Ростопчиной с иезуитами произошло под влиянием ее сестры А. П. Голицыной, обращенной в католицизм аббатом Огардом. Одновременно с Е. П. Ростопчиной католицизм приняли и две ее сестры, княгиня Васильчикова и графиня Протасова (из пяти сестер Протасовых лишь графиня Толстая осталась в православии). Первоначально смена религиозной принадлежности графини ос-

тавалась в тайне, но со временем она открылась мужу, который так и не смог смириться с этим фактом⁴. В дальнейшем религиозная непримиримость графини неоднократно заявляла о себя. В 1824 г. перед смертью ее дочери Лизы она успела обратить ее в католичество. После этого Ф. В. Ростопчин устранил жену от участия в воспитании сына и позаботился о том, чтобы после его смерти она была лишена управления наследством. В 1825 г. Е. П. Ростопчина на основании выписок из славянских книг полемизировала с митрополитом московским Филаретом о предпочтении католицизма перед православием. Позднее в ее имении была обнаружена тайная католическая церковь и детский приют, где девочкам давали католическое воспитание⁴.

Борьбу с наиболее непримиримыми масонами и иезуитами российская государственная власть взяла на себя. Утвердившееся в России после войны 1812 г. Библейское общество не терпело конкуренции. В 1815 г. иезуиты были высланы из столиц, а в 1820 г. и из России. В 1822 г. были запрещены масонские ложи и тайные общества. При этом само Российское библейское общество стало опасным для Русской Православной Церкви. Его лидеры вынашивали планы церковных реформ и способствовали изданию мистической литературы. В этот период на защиту Русской Православной Церкви выступили деятели русской православной оппозиции.

В начале XIX в. в российском религиозном движении проявили себя направления, которые условно можно назвать либеральным и консервативным. Возникновение обоих направлений было вызвано желанием противостоять «вредным» идеям, проникающим в Россию из-за рубежа. Здесь произошло первое разделение. Национально ориентированные подданные — консерваторы считали «вредным» все, что противоречит учению Русской Православной Церкви и русским традициям. Европейски ориентированные — либералы находили, что нужно поставить заслон лишь революционным идеям и атеистической и рационалистической философии, а все лучшее из европейского опыта необходимо заимствовать. Представителей обоих направлений в равной степени не устраивала современная им религиозная практика. Консерваторы считали, что в российском обществе преданы забвению «заветы отцов» и православные догматы, и их необходимо возродить. Либералы находили, что традиционная религиозная практика устарела, и ее необходимо обновить, заимствуя лучшее из мирового христианского наследия. Представители того и другого направлений пытались путем перемен «зажечь» угасшее, по их мнению, религиозное чувство народа и таким образом защитить российскую государственность и культуру от революционных покушений.

Противостояние в российском обществе между «национальной» и «внешне ориентированной» партией происходило не впервые. Предтечи либерального и консервативного направлений в русском религиозном

движении ярко проявили себя в XVII в., во время религиозных реформ царя Алексея Михайловича. Н. Ф. Каптерев, подробно рассматривавший этот период, указывал, что при Алексее Михайловиче в Москве появился кружок «ревнителей благочестия», в котором и зародилась идея исправления — церковных обрядов. Среди членов кружка существовали два направления «провинциальное» и «столичное». «Провинциалы», к числу которых принадлежали Неронов и протопоп Аввакум, считали, что греческие церкви под властью османов утратили свою чистоту, и теперь истинная вера сохранилась лишь в России. По словам Н. Ф. Каптерева, они «Прочно держались всех дедовских верований, обычаев и традиций, крепко веровали в их незыблемость и спасительность, были крайне неподатливы на всякую новизну, желали исправить только народные нравы, дурные обычаи и церковные настроения, вызывавшиеся беспорядочной жизнью и деятельностью духовенства»⁴. Деятели, принадлежащие к «столичному» направлению, духовник царя Стефан Вонифатьевич, будущий патриарх Никон, напротив, находили, что Греческая церковь сохранила свое древнее право на руководство в церковных делах во всем православном мире. Они считали испорченной и искаженной русскую церковную практику и желали преобразовать по греческому образцу русские богослужебные книги, обряды и обучение.

В лице представителей «провинциального» и «столичного» направлений мы видим не что иное, как национально ориентированных «консерваторов» и придерживающихся внешней ориентации «либералов». Первые защищали русские обряды и традиционный религиозный уклад, представители второго направления желали модернизировать русскую религиозную практику на основании, в данном случае «Восточного» опыта.

В начале XIX в. в среде паствы Русской Православной Церкви сложилась схожая ситуация. Консервативное направление ставило своей целью охрану традиционного уклада жизни, незыблемости православных догматов и монархического строя. В некоторых случаях его представители, неудовлетворенные современной им религиозной практикой, ратовали за возвращение к допетровским временам. Консерваторы выступали решительными противниками любых изменений в жизни и деятельности Русской Православной Церкви. Среди представителей консервативного направления в религиозной сфере были А. С. Шишков, П. А. Кикин, С. А. Ширинский-Шихматов, Е. И. Станевич, С. И. Смирнов, в 20-х гг. к этому направлению примкнул М. Л. Магницкий. Их деятельность в 1820–1824 гг. привела к упразднению Министерства духовных дел и народного просвещения и прекращению работ Российского библейского общества.

Среди лиц, придерживавшихся консервативной ориентации в своих религиозных взглядах, можно назвать духовных дочерей и последователь-

ниц архимандрита Фотия — А. А. Орлову-Чесменскую, Д. А. Державину, П. М. Толстую, А. И. Жадовскую.

Разделение на консервативную и либеральную ориентации затронуло и православный клир. Крупнейшим «церковным консерватором» александровского царствования по праву может быть назван архимандрит Фотий (Спасский). В повседневной жизни Фотий возрождал древнюю практику. Не только он сам, но и его духовные дети носили власяницу и вериги. Фотий очень строго соблюдал посты, в определенное время поддерживая свою жизнь лишь причащением и просвирой. Фотий возродил в своем монастыре отпевание бесноватых. Даже свою автобиографию Фотий писал по образу «Жития Святых Отцов».

Видным деятелем церковного консерватизма был епископ Пензенский и Саратовский Иннокентий. Он решительно не принимал нововведений, появившихся в религиозной практике столичного общества. Иннокентий считал, что «вредный дух» попадает в проповеди русского духовенства из западных сочинений. «Учителя Православной Церкви забыты, а на смену им пришли Массильон, Боссюэт, Бурдалу, Флешье... под видом очищения религии западные учителя хотят внедрить царство антихриста», — говорил Иннокентий⁴. Возвращение к древней церковной практике провозглашал епископ Иркутский Ириний. Он пытался искоренить все новшества в религиозной жизни своей паствы⁴.

К либеральному направлению в среде паствы и клира Русской Православной Церкви относились члены масонских лож, религиозных обществ и сект, не порвавших с официальной церковью, а также лица, пытавшиеся перенести в Россию некоторые особенности европейской христианской практики. Чаще всего эти либералы считали себя последователями некоей «внутренней церкви», которая в противоположность «внешней церкви» не имела границ и объединяла всех христиан. Так же как и консерваторы, они отличались большим религиозным рвением. Хотя либералы и считали обрядовую сторону религии второстепенной, но при этом строго придерживались церковных предписаний. Либеральный тон религиозной практике россиян задавал сам Александр I. Он посещал не только церкви и богослужения различных христианских конфессий, но и встречался с главой такой экстремальной секты, как скопцы. За императором следовал главный исполнитель его религиозной политики А. Н. Голицын. Князь не довольствовался традиционной религиозной практикой, и в течение всей жизни он дополнял ее в своем «кружке». На этих собраниях читалась Библия и зарубежные религиозные сочинения, собравшиеся совместно молились.

К либеральному направлению, безусловно, можно отнести М. М. Сперанского, в своей деятельности пытавшегося модернизировать устройство Русской Православной Церкви, а в своих религиозных сочинениях существенно отходившего от церковных догматов⁴. Некоторые «либералы» зашли

в своих религиозных исканиях так далеко, что создали свои секты (Е. Ф. Татарина, Е. Н. Котельников). К православным либералам принадлежали и масоны, наиболее видными из которых были Р. А. Кошелев и А. Ф. Лабзин.

К либеральному направлению относились последовательница В. Ю. Крюденер А. С. Голицына, автор духовных сочинений А. П. Хвостова, вдова известного масона Н. Ф. Плещеева.

Среди «церковных либералов» можно указать в первую очередь священника города Балты Ф. Левицкого. Он был последовательным сторонником Библейского общества и сближения христианских церквей. Члена масонской ложи А. Ф. Лабзина, священника 2-го Кадетского корпуса Иова религиозные искания привели к святотатству. Наконец, либеральные тенденции в первой четверти XIX в. явно присутствовали в деятельности митрополита Московского Филарета. Он стоял у основания перевода Библии на русский язык и был одним из самых активных деятелей Российского библейского общества.

На основании имеющихся у нас сведений можно выделить среди религиозных движений консервативное и либеральное направления и даже указать их наиболее ярких представителей. Однако существующей информации недостаточно для того, чтобы ответить еще на целый ряд вопросов: Как формировались взгляды представителей либерального и консервативного направлений? Насколько прочны были их религиозные убеждения? Каким образом направления взаимодействовали между собой? Как взгляды их представителей и их деятельность отразились на политической ситуации в России?

Ответить на эти и другие вопросы поможет обращение к биографиям либералов и консерваторов, а также к наиболее ярким эпизодам политической борьбы в духовной сфере.

⁴ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: Из истории религиозных идей Александровской эпохи: Пособие по спецкурсу. Саратов, 2003.

⁴ Декабрист М. С. Лунин. Сочинения и письма. Пг., 1923. С. 13.

⁴ Там же. С. 16.

⁴ Там же. С. 19.

⁴ Любченко О. Н. Граф Ростопчин. М., 2000. С. 36–41.

⁴ Русский биографический словарь. Пг., 1918. Т. 17. С. 229–230.

⁴ Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. С. 32–33.

⁴ Фотий. Сказание о житии и подвигах блаженного Иннокентия епископа Пензенского и Саратовского // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 30. Л. 42.

⁴ Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 297.

⁴ Кондаков Ю. Е. Религиозные взгляды М. М. Сперанского // Клио. 2001. № 3. С. 77–83.

ЛИБЕРАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Религиозные взгляды М. М. Сперанского

Очень показательны для анализа религиозных течений александровского царствования религиозные взгляды одного из крупнейших либералов того времени М. М. Сперанского.

Государственная деятельность и политические взгляды М. М. Сперанского неоднократно становились предметом специальных исследований⁴. В отношении религиозных взглядов М. М. Сперанского можно найти высказывания лишь в дореволюционных исследованиях, при этом они базировались на крайне узком круге источников. Религиозные взгляды государственного чиновника могут представлять частный интерес, но в отношении М. М. Сперанского дело обстоит иначе: в царствование Александра I он имел непосредственное отношение к церковным реформам и даже стоял у их истоков. А. Н. Пыпин совершенно справедливо писал: «Мистицизм Сперанского, так странно соединявшийся с большой положительностью других его мнений, есть характерная черта времени»⁴.

Сын священника, М. М. Сперанский получил духовное образование и был определен учителем при главной семинарии в Петербурге. В 1798 г. он поступил на светскую службу в канцелярию генерал-прокурора. Автор статьи в Биографическом словаре Брокгауза и Ефрона С. Середонин утверждал, что активная государственная деятельность М. М. Сперанского началась в 1802 г., когда он принимал участие в работах «Интимного кабинета». Во время образования Министерства внутренних дел Д. П. Троицкий и В. П. Кочубей боролись за то, в какое ведомство перейдет М. М. Сперанский, победил В. П. Кочубей⁴. С этого времени он исполняет поручения императора, вначале передаваемые через В. П. Кочубея, а затем

и лично. В. И. Семевский считал, что впервые М. М. Сперанский познакомился с Александром I в 1806 г., когда во время болезни В. П. Кочубея заменял его на докладах императору⁴.

В начале 1806 г. М. М. Сперанский был привлечен к реформе духовного образования, он был призван «усилить» обер-прокурора Св. Синода А. Н. Голицына поскольку сам князь был мало знаком с бытом Русской Православной Церкви и сутью ее учения, хотя и умудрен общением с высшим клиром.

21 февраля 1806 г. М. М. Сперанский сообщал А. Н. Голицыну о том, что просмотрел полученные от него бумаги. «В соответствии той доверенности, коей вы меня по сему поводу почтить изволили», — писал М. М. Сперанский⁴. Такое заявление дает повод предположить, что в этот период М. М. Сперанский по поручению А. Н. Голицына работал над планом реформ. Текст письма заставляет предположить, что на основании материалов, присланных А. Н. Голицыным, М. М. Сперанский составил собственный оригинальный проект. Он писал, что не представляет учреждения училищ без плана образования церковью. М. М. Сперанского заботило состояние белого духовенства, он писал, что без его исправления «учебное просвещение не только не сделает победы, но может принести еще и вред и что в сем предположении несравненно лучше оставить духовные училища в настоящем их положении»⁴.

М. М. Сперанский указывал, что каждый подданный в России может перейти из одного сословия в другое, и только духовенство лишено этой привилегии, поэтому клирики не имеют стимула ни к учебе, ни к труду. Для исправления этого положения реформатор предлагал разделить духовенство на классы, каждому из них присвоить соответственный оклад с возможностью перехода из класса в класс в зависимости от личных заслуг⁴. Создание подобия петровского «табеля о рангах» для духовенства М. М. Сперанский связывал с рядом «давно назревших» мероприятий:

- 1) уничтожить плату за требы;
- 2) определить постоянный доход для священнослужителей и церковнослужителей;
- 3) разделить духовенство на классы с постоянным доходом;
- 4) назначение классов поставить в зависимость от степени учености и образа поведения;
- 5) после принятия вышеуказанных мер разрешить духовенству переход в другие сословия.

В разделе «О настоящем положении духовенства в России» М. М. Сперанский критиковал существующее положение вещей. Он писал, что в данный момент духовенство может получать домашнее образование или учиться в семинариях. Домашнее образование часто очень плохое, но и семинарское имеет массу недостатков. В семинариях три-четыре года изу-

чают мертвый латинский язык, два года — философию, то есть логику, метафизику, мораль, и все это на латинском языке. Два года — поэзию и риторiku, два года — богословие на латинском языке. Всего обучение занимает 10 лет. Кроме недостатка учебного курса М. М. Сперанский указывал на следующее: из-за отсутствия средств ученики должны работать в городе и собираться в семинарии лишь на занятия⁴.

В главе «О состоянии духовенства» М. М. Сперанский перечислял основные недостатки этого сословия: 1) большая часть священников — неучи; 2) плохое образование в семинариях; 3) доходы духовенства недостаточны; 4) исправление духовных училищ немислимо без исправления духовенства.

За этой вводной частью, призванной показать настоящее бедственное положение духовенства в России, следовала часть, являющаяся идеологическим обоснованием реформ.

В главе «О необходимости поправки состояния белого духовенства» М. М. Сперанский предлагал определить, в чем состоит обязанность правительства по отношению к религии, каким образом можно ее охранить и удержать во всей славе. М. М. Сперанский, по существующей тогда моде, утверждал, что существует религия внутренняя и внешняя. «Внутренняя религия есть внутреннее поклонение Богу в духе и истине», — оно от правительства не зависит⁴. «Внешняя религия есть руководство и преддверие ко внутреннему поклонению», — писал М. М. Сперанский. Он указывал, что исполнение обрядов может зависеть от правительства, его дух и свойство влияют на чистоту и силу исполнения внешних обрядов.

В результате своих умозаключений автор делал вывод, что религия необходима, и правительство обязано охранять и утверждать ее своей властью. Главным рычагом управления религией является «образование духовных исполнителей». При этом отмечалось, что эта часть народа, которой правительство должно оказывать наибольшую помощь, остается без всякой заботы.

В 1808 г. была учреждена Комиссия духовных училищ. В ее состав вошли А. Н. Голицын, М. М. Сперанский и члены Св. Синода. Члены Комиссии назначались императором, и в любой момент в ее состав могло быть включено большее количество светских лиц, что и предполагало основное направление реформы в духовной сфере. С учреждением Государственного совета был сделан следующий шаг в реформах духовной сферы. Департамент гражданских и духовных дел объединил в своем ведении все конфессии России однако, дальше декларации дело в этом вопросе не пошло. Во «Введении к уложению государственных законов», составленном М. М. Сперанским (копия Ф. И. Цейера), сохранился проект устройства исповеданий. В дополнительной приписке к проекту М. М. Сперанский

указывал, что оставил без внимания духовные дела. На этот счет он писал очень расплывчато: «необходимо будет назначить место, где дела духовные различных исповеданий должны быть ведомы»⁴. М. М. Сперанский предлагал создать особый департамент под управлением обер-прокурора Св. Синода. Его планировалось приравнять к министерствам и дать собственный устав и учреждение. Этот небольшой отрывок не позволяет с уверенностью утверждать, чего же хотел автор. Желал ли он соединить Св. Синод с высшими управлениями прочих исповеданий под управлением обер-прокурора, как было сделано в Министерстве духовных дел и народного просвещения, или имел в виду только иностранные исповедания? Можно предположить, что эта двойственность была намеренной. М. М. Сперанский предлагал Александру I самому определить положение православной церкви в новом устройстве государственного управления.

Но проекты М. М. Сперанского были воплощены лишь частично. В указе, изданном 1 января 1810 г., ни слова не говорилось о православной церкви или иных исповеданиях. В дальнейшем отношение Государственного совета к Св. Синоду так и не было конкретизировано. А. Н. Голицын вошел в общее собрание Государственного совета вначале как член, а затем и как министр. Все вопросы духовного департамента он продолжал решать единолично. 17 августа 1810 г. было опубликовано «Разделение государственных дел по министерствам». Этим указом было создано Главное управление духовных дел иностранных исповеданий во главе с А. Н. Голицыным. Но штаты Главного управления не были распланированы, до 1817 г. в нем не существовало даже канцелярии.

На должности сибирского генерал-губернатора М. М. Сперанский принимал активное участие в работах Российского библейского общества. Во время инспекционной поездки по Сибири в 1819 г. М. М. Сперанский как губернатор и вице-президент Библейского общества очень заботился об открытии его новых отделений. Отчеты о своей деятельности он отсылал президенту Библейского общества А. Н. Голицыну⁴. При этом, как видно из переписки М. М. Сперанского с дочерью, он не одобрял перевод Библии на русский язык, бывший главным предметом деятельности Библейского общества⁴.

В царствование Александра I М. М. Сперанский много сил потратил на то, чтобы вывести бракоразводные дела из юрисдикции Церкви. Впервые он поднял этот вопрос на заседании Государственного совета в 1810 г. Тогда против такого начинания выступили единым фронтом А. Н. Голицын и известный масон Р. А. Кошелев, и их мнение победило. Вторично М. М. Сперанский поднял вопрос о светском браке в 1822 г. при подготовке проекта Гражданского уложения, куда входила глава о браке⁴.

М. М. Сперанский аргументировал свое мнение тем, что в древней христианской церкви брак был гражданским договором, и лишь от добро-

вольного желания его участников зависело освещение его в церкви. В Государственном совете против мнения М. М. Сперанского вновь выступил А. Н. Голицын. Ссылаясь на мнение Св. Синода, высказанное в 1810 г., он требовал исключить из уложения главу о браке, оставив в нем лишь «гражданскую сторону» (последствия брака для детей). Мнения спорящих сторон были доведены до Александра I. При этом М. М. Сперанский обвинял своего противника в политическом доносе и желании приравнять его к опальным профессорам, «проповедующим начала, противные учению Церкви». М. М. Сперанский жаловался императору, что его выставляют противником Церкви, а в публике ему создают авторитет безбожника. Глава о браке была исключена из Гражданского уложения.

Исследователи, стоящие на антимасонских позициях, критиковали М. М. Сперанского как вдохновителя заговора декабристов⁴. Мало вероятно, чтобы М. М. Сперанский был в курсе планов заговорщиков, но декабристы возлагали на него большие надежды. В его доме жил участник заговора полковник Г. С. Батеньков, мастер ложи «Избранный Михаил», основатель и глава ложи «Восточное светило на востоке Томска».

В царствование Николая I М. М. Сперанский не оставил без внимания духовную сферу. После окончания трудов по составлению Полного собрания законов Российской империи совместно с обер-прокурором Св. Синода С. Д. Нечаевым он решил кодифицировать законы, относящиеся к церкви, начиная со времени Петра I⁴. Но назначение на должность обер-прокурора Н. А. Протасова положило конец этой инициативе.

Как видно из всего вышеизложенного, в своей деятельности М. М. Сперанский был сторонником активного вмешательства светской власти в дела православной церкви. Очевидно, что за практической деятельностью М. М. Сперанского стояли определенные религиозно-философские взгляды. Выяснить, в чем именно они состояли, нам поможет богатая коллекция религиозных сочинений М. М. Сперанского, хранящаяся в фондах РНБ. Эти труды поступили в библиотеку в 1857 г. Они были переданы дочерью М. М. Сперанского Е. М. Фроловой. До сих пор из религиозных сочинений М. М. Сперанского, содержащихся в ОР РНБ, несколько страниц были опубликованы в 1872 г. А. Ф. Бычковым и в 1889 г. И. А. Катетовым: «О литургии», «Смысл исхода», «Понятие добра и пользы», «Первый и последний Адам», «О молитве и церкви»⁴.

Раздел «Труды религиозно-философского содержания» каталога фонда М. М. Сперанского (РНБ. Отдел рукописей (Далее — РНБ ОР). Ф. 731) содержит 128 единиц хранения⁴ и их копии, датируемых 1809–1838 гг. Эти документы условно можно разделить на три группы:

1. Религиозно-мистические сочинения М. М. Сперанского⁴.
2. Заметки М. М. Сперанского на текст Библии⁴.

3. Конспекты и переводы религиозных сочинений⁴.

Религиозные сочинения М. М. Сперанский писал на протяжении всей жизни. Если на государственные проекты и своды законов имелся заказ, и это входило в его служебную деятельность, то религиозно-мистические сочинения были частным увлечением М. М. Сперанского, их он не публиковал и не афишировал. Таким образом, вполне справедливым будет проанализировать стойкое увлечение, несомненно, повлиявшее на государственную деятельность этого «светила русской бюрократии». По хронологии религиозные занятия М. М. Сперанского можно разделить на периоды: с 1802 по 1812 г., с 1813 по 1824 г. и с 1825 г. до смерти. Таким образом, в фонде содержится достаточно материала, чтобы проследить генезис религиозных взглядов М. М. Сперанского на протяжении всей его жизни.

Большая часть этих материалов после революции не попала в руки историков. В некоторой степени это объясняется особенностью почерка М. М. Сперанского. Большую часть записок он писал карандашом для себя, и они совершенно неразборчивы. К счастью, часть материалов была переписана начисто переписчиками (имеется в автографе и копии). Часть документов фонда составлена на иностранных языках, так как М. М. Сперанский свободно владел латинским, старославянским, французским и английским языками.

Первый период развития религиозных взглядов М. М. Сперанского с 1802 по 1812 г. можно назвать «масонским». В нем ведущую роль сыграли взгляды его наставников, в первую очередь И. В. Лопухина.

Рассматривая деятельность М. М. Сперанского во Владимирской и в Петербургской семинариях, Ф. Дмитриев замечал, что «вся обстановка его первой молодости отразилась впоследствии на том религиозном настроении, которому он поддавался в несчастную пору своей жизни»⁴. В этот период М. М. Сперанский читал много духовной литературы и интересовался богословием. В Санкт-Петербурге он получил известность своими проповедями. Одна из них находится в фонде⁴. В нашем распоряжении нет ранних религиозных сочинений М. М. Сперанского, о которых упоминает С. А. Чибиряев⁴. В пользу того, что они могли быть, говорят письма М. М. Сперанского к дочери, в которых он упоминает, что перевод Фомы Кемпийского начал в 1805 г.⁴.

В это время М. М. Сперанский оказался в поле зрения масонов и, возможно, вступил в масонскую ложу. По масонской традиции к молодому «брату» прикреплялся наставник, ведавший его «просвещением». Исследователь русского масонства О. Платонов считал, что масонским опекуном М. М. Сперанского был один из главных руководителей российских «братьев» И. В. Лопухин⁴. «Забота» старого масона о М. М. Сперанском хорошо видна из их переписки.

Письма И. В. Лопухина в подборке «Русского архива» начинаются с 22 сентября 1804 г.⁴ Они носят дружеский характер. В каждом письме И. В. Лопухин сообщал об отправке М. М. Сперанскому новых «мистических» книг и всячески старался формировать круг его чтения. «Тому вкусу во чтении, который вы, любезный друг, описываете, надобно радоваться. Фенелон, Таулер всегда должны составлять самое наилучшее, самое питательное чтение», — писал И. В. Лопухин⁴. Постепенно от «легких сочинений» наставник перешел к «тяжелой артиллерии»: Гийон, Беме, Юнг-Штиллинг. 24 октября 1804 г. И. В. Лопухин выслал полное собрание сочинений Гийон — 37 томов, а уже 30 марта 1805 г. предложил заняться их переводом⁴. Упоминаемые в переписке писатели относятся к кругу особо любимых русскими масонами, некоторые из этих авторов критиковали учение православной церкви и духовенство⁴.

Вскоре М. М. Сперанский прекрасно усвоил наставления И. В. Лопухина, и «наставник» поручил ему «обработать» товарища по семинарии епископа Феофилакта (Русанова). 5 сентября 1805 года в письме к Феофилакту М. М. Сперанский уже проповедовал ему масонские идеи: «Вы знаете различие между христианином просто и христианином истинным. Под именем последнего я разумею человека, который, пройдя путь очищения, и обновленный, ищет соединения с Христом, ищет воспринять его в себе, чтобы он в нем вообразился, чтобы Христос был в нем, а он во Христе». М. М. Сперанский даже позволял себе критиковать обряды христианской церкви: «В сем христианстве сами обряды потеряли истинный смысл и превратились в мертвую букву»⁴. И. В. Лопухин всячески поощрял своего ученика: «Очень желаю, чтобы вы продолжали переписку с Феофилактом, хотя он и не знает прямую цену Фенелону, которым вы, надеюсь, у нас будите, если продолжите усердие к званию вашему на этом пути»⁴. Из последующих писем И. В. Лопухина видно, что он со своей стороны старался действовать на Феофилакта, пытаясь привить ему любовь к Фенелону и Гийон. Действительно, вскоре Феофилакт был вызван в С.-Петербург и по протекции М. М. Сперанского занял место в Св. Синоде и Комиссии духовных училищ.

В начале XIX в. в Европе очень популярно было «мистическое» религиозное направление. Его последователи в католической церкви имели название — квиетисты, а в протестантской — пиетисты. В православии существовало свое «мистическое» учение — исихасты⁴. В основе концепции «мистиков» лежала идея о личном спасении и «внутренней церкви», существующей внутри человека, в противовес «внешней», формальной. Последователи «мистиков» считали необязательной обрядовую сторону христианства, по их мнению, человек «мог обрести в сердце Христа», лишь пожелав этого. Учение было очень популярно у русских масонов. Полностью разделял его и М. М. Сперанский. В своих «религиозных исканиях» он от-

дал должное и направлению исихастов. В его фонде находится сочинение Нила Сорского «О высшем созерцании»⁴.

Много времени М. М. Сперанский посвятил практикуемой исихастами «умной молитве». В письме С. М. Броневскому он упоминал, что по мере упражнений и навыка «умная молитва» «как бы останавливает ход мысленной нашей душевной силы — и на вопрос о чем мы думаем, когда сим образом молимся, мы не находим в себе ответа»⁴. При этом «умную молитву» М. М. Сперанский рассматривал как единственно возможную. В своих «Записках о церкви» он писал: «Нет молитвы внутренней и внешней, но есть молитва и пустое пребывание при церквах внутренней и внешней»⁴.

Большую часть своих религиозных идей М. М. Сперанский усвоил при помощи своего масонского наставника. Некоторые места из сочинений И. В. Лопухина «Нравоучительный катехизис русских франкмасонов» и «Некоторые черты о внутренней церкви»⁴ дословно совпадают с записками М. М. Сперанского. Глава сочинения И. В. Лопухина «О свойстве и происхождении истинного каменщичества древней системы»⁴ нашли отражение в трудах М. М. Сперанского «О религии», «Об истинном начале христианской религии» и в «Записках о церкви» (первое, наиболее подробное, не датировано, но написано на бумаге 1809 г.)⁴. Вслед за И. В. Лопухиным он писал, что истоки христианской религии находились в Греции, за триста лет до появления Христа. Каждый народ имел своего тайного Бога и лучших людей посвящал в его таинства. Корень всех религий был един — познание Бога и природы, а формы различны. Платон и Сократ, исследуя Бога, создали свое учение, разделив его на два круга — внутренний и внешний. Во внутренний допускались немногие, и он стал сосредоточением тайного учения.

Исследуя мир дохристианских времен, М. М. Сперанский указывал, что тайные общества и секты существовали в Александрии и Иудее, чье учение с проникновением в них платонизма стало напоминать христианское. В отличие от И. В. Лопухина, который считал, что тайные общества подготовили приход Христа, М. М. Сперанский считал, что Христа не было вообще, и это только символ. Рассматривая начало христианской религии, М. М. Сперанский видел его в следующих явлениях: 1) древнееврейское учение Каббала объединилось с платонизмом, создав идейные предпосылки христианства; 2) в Палестине и Александрии появились секты, которые занимались распространением этого тайного учения; 3) образ жизни членов этих сект был очень похож на дошедшие до нас известия о первых христианах. Дальше М. М. Сперанский предлагал читателю исследовать учение Каббалы, учение Египетское и платонизм, и если найдутся в них черты христианства, то считать несомненным, что последнее и про-

изошло от них⁴. Таким образом, М. М. Сперанский пошел дальше своего учителя, объявляя рождение и распятие Христа лишь символом.

От такого толкования Евангелия М. М. Сперанский не отошел и в последние годы своей жизни. В статье «Заметки на тексты Евангелия от Матфея», которую он писал с 1818 по 1835 г., М. М. Сперанский придавал всему тексту Евангелия символический характер. Например, приход волхвов он трактовал, как символ слияния преданий индийских с иудейской религией: «те и другие слились в учении христианства»⁴.

Еще более откровенен М. М. Сперанский в своем исследовании «О религии вообще». В нем он писал, что рождение сына Божия есть не что иное, как символическое изображение перехода, который совершил разум в поисках о Боге. Причем он утверждал, что тайное знание о предстоящем спасении всегда было в душе человека. Таким же символом М. М. Сперанский объявлял рождение Христа от Девы Марии. Он считал, что это олицетворение христианства, родившегося внутри тайных обществ. «Основа их учения была оглашена в мире под именем Евангелия»⁴. М. М. Сперанский предсказывал, что настоящее пришествие Иисуса Христа произойдет тогда, когда все тайные общества объединятся, и наступит царство мира и порядка (по масонской традиции «Век Астрея»)»⁴.

Главным в христианстве, вслед за И. В. Лопухиным, М. М. Сперанский объявлял любовь, «без нее царство Божие не наступит»⁴. Святость Церкви он отрицал, признавая за ней лишь охранительное и моральное значение. При этом М. М. Сперанский был, безусловно, верующим человеком. Он считал, что Бог существует везде и во всем, а человеку он открывает свои тайны по мере совершенствования. Свои религиозные поиски он продолжал до конца жизни (11 февраля 1839 г.) и подвергал анализу самые различные вопросы.

Свои религиозные взгляды М. М. Сперанский охотно проповедовал. Его внимательным слушателем оказался и Александр I⁴. Записки, находящиеся в фонде и датированные 1808–1810 гг., составлены небрежно, карандашом, вероятнее всего, это и есть конспекты бесед с императором. Плоды этих занятий можно найти в записке «О мистической словесности», составленной императором для своей сестры Екатерины Павловны. Александр I писал: «Ныне, как и всегда, есть Церковь внешняя, и есть Церковь внутренняя. Основание учения в обеих Церквях есть одно и то же: Библия, но в первой известна одна буква, а во второй преподается ее разум»⁴. Задачей государей, явно под влиянием М. М. Сперанского, Александр I провозглашал совмещение народной религии с тайнами «внутренней церкви». Считая себя членами «внутренней церкви», император и его советник пытались реформировать «церковь внешнюю». Но М. М. Сперанский не остановился только на церковных реформах, он пожелал реформировать и масонство. Можно предположить, что в наказание за эту попытку

М. М. Сперанский был «усыплен», т. е. исключен из числа «братьев». Вскоре интриги противников «поповича» стали столь интенсивны, что Александр I был вынужден выслать его в Пермь.

Второй период религиозного развития М. М. Сперанского (с 1813 по 1824 г.) начался с его высылкой в Пензу. Он очень упал духом, находя утешение в религиозных опытах. М. М. Сперанский предался «умной молитве», вел активную «мистическую» переписку и штудировал духовные труды. Ф. И. Цейеру он писал, что десять лет изучал духовные труды, и это только азбука. Что лишь теперь, в изгнании, он знает путь слияния с Христом, и для этого надо: 1) признать себя за величайшего грешника и величайшего невежду; 2) стараться о том, чтобы постепенно отречься от всякого имущества — вещественного, духовного (не позволять себе рассуждать о предметах духовных), имущества памяти (изгнать из нее всякий образ предметов небесных)⁴. В молитвах М. М. Сперанский брал на вооружение практику исихастов, он рекомендовал Ф. И. Цейеру в любое время повторять в уме или сквозь зубы «Господи помилуй»: «Привычка эта приобретает довольно скоро. Прием этот поистине изумителен»⁴.

Именно в Перми М. М. Сперанский начинает активно заниматься переводами «мистических» книг. К этому периоду относятся хранящиеся в его фонде «Избранные места из Таулера», «Выписки из “Теологии” Фомы Аквинского», «Избранные места из духовных бесед Макария Египетского», «Из книги Иоанна Лествичника», «Труд о Талмуде», «Конспект глав сборника аскетических сочинений», «Заметки из комментариев кардинала Толети к Евангелию»⁴. Содержанием этих произведений М. М. Сперанский подкреплял свою религиозную систему. Вскоре его вновь привлекли к государственной деятельности, и он стал вице-президентом Библейского общества.

Ко времени сотрудничества М. М. Сперанского в Библейском обществе можно отнести начало его трудов по толкованию Библии, которые он продолжал до конца жизни. Он составил «Псалтырь для детей»⁴ и опубликовал с помощью А. И. Тургенева собственный перевод книги Фомы Кемпийского «О подражании Иисусу Христу»⁴. В 1818 г. он писал дочери: «Мое намерение было издать сей перевод так, чтобы никто не знал и не подозревал моего имени... Судьба распорядилась иначе, и дело стало гласным»⁴.

В этот период религиозные взгляды М. М. Сперанского входят в новую фазу. Много работая над текстами Евангелий, он уже был не в силах отрицать действительного восчеловечивания Иисуса Христа. Он начал исследовать суть этого явления. В своих «Заметках на Евангелие от Матфея» М. М. Сперанский задался вопросом о соотношении божественного и человеческого в Иисусе Христе. Но и здесь он не удовлетворился учением Православной Церкви и искал свои ответы. По мнению М. М. Сперанско-

го, в момент восчеловечивания во Христе было две воли — человеческая и божественная, но затем божественная вытесняет человеческую. Он пришел к выводу, что окончательное слияние земного и божественного произошло во Христе лишь после смерти⁴.

В своем стремлении объяснить религиозные догмы с реалистических позиций М. М. Сперанский дошел до собственного толкования «Молитвы Христовой». Анализируя строфу об оставлении долгов, он пришел к выводу, что Бог обещает избавить нас от власти смерти, подобно тому, как мы прощаем первородный грех своих предков. И здесь М. М. Сперанский воскрешал догмат о переселении душ, оставленный уже во времена первых Вселенских соборов. На эту тему он создал стройную концепцию. По его мнению, каждый человек рождается с душой животного, но вскоре в него вселяется «душа разумная», потерявшая свое тело, для того чтобы в земной жизни попытаться достичь совершенства. От пребывания в человеческом теле душа сохраняет только нрав и образ мысли. Существуют «души совершенные» — те, в кого они вселяются, становятся гениями. Высший вид «души разумной» — «душа благодатная», она уже совершенна и обитает в раю, но иногда вселяется в тело, так было в Иисусе Христе⁴. Как можно видеть, божественная суть Иисуса Христа не давала М. М. Сперанскому покоя.

На любой вопрос Евангелия у него существовало собственное мнение. Например, предательство Иуды М. М. Сперанский видел в том, что тот раскрыл тайну учения Христа непосвященным людям. Желая подтвердить свои идеи, М. М. Сперанский изучал Библию и труды св. отцов Церкви, а также религиозные концепции других народов. В его архиве стали появляться переводы книг о сектах Китая и китайской религии⁴.

«Библейский» период религиозных исканий М. М. Сперанского закончился с прекращением работ Библейского общества в 1824 г., хотя изучения Библии он не оставлял до самой смерти. Переворот в духовной жизни России, видимо, потряс М. М. Сперанского, и он следил за борьбой «мистиков» и православной оппозиции. Среди его бумаг есть отзыв А. С. Шишкова на книгу Госснера «Евангелие от Матфея», ставшую причиной грандиозного скандала⁴.

Освободившись от влияния масонов, М. М. Сперанский не перестал поддерживать с ними контакты. В его архиве есть книга Фесслера, изданная в 1823 г.⁴. После того, как член масонской ложи А. Ф. Лабзина священник Иов осквернил алтарь церкви Кадетского корпуса, где служил, А. Ф. Лабзин подвергся гонениям. Позднее он с юмором вспоминал этот эпизод: «была мне нахлобучка за монахов», но тогда было не до смеха, дело расследовали духовные власти. М. М. Сперанский вступался за А. Ф. Лабзина в письмах к Ф. И. Цейеру, указывая, что хотя он и не разде-

ляет религиозных взглядов масона, но не верит, что тот мог учить Иова чему-то плохому⁴.

На последнем этапе своего жизненного пути М. М. Сперанский находил своим взглядам все больше подтверждений. Он продолжал свои «мистические» опыты, трактуя уже таинства церкви. Помазание он объяснял возбуждением света в человеке, доказывал, что все создания, включая неодушевленные, предопределены к спасению, а не спасется один сатана⁴. В этот период на религиозных взглядах М. М. Сперанского отразились восточные религии, изучению которых он уделял немало времени. В заметках о кресте Христовом, относящихся к 1831–1835 гг., он писал, что ожерелье из черепов, которое носит бог Шива, напоминает собой череп у подножья креста Христова. Оба они символизируют будущее возрождение и победу над смертью⁴.

М. М. Сперанский продолжал исследовать природу Иисуса Христа. На заключительном этапе своих религиозных опытов он уже прямо не отрицал земной жизни Спасителя, но его продолжало занимать лишь духовное значение восчеловечивания. Этому посвящены заметки разных лет с 1827 по 1835 г. Теперь М. М. Сперанский находил, что восчеловечивание Слова (Бога Слова. — Ю. К.) началось с грехопадением человека. Через 5508 лет образовалось духовное тело Христа в Деве Марии. «...Слово не могло явиться прежде в плоти своей, потому что не все части духовного получили свой возраст»⁴. В другом месте (14 сентября 1831 г.) он пояснял эту мысль и писал, что если бы Христос явился во время Сократа и Платона, то не смог бы найти учеников, готовых следовать ему. Если бы Христос пришел в то время, когда верующих на земле стало много, то не было бы ни креста, ни смерти⁴.

М. М. Сперанский пытался постичь тайну восчеловечивания Иисуса Христа: «Слово воплощается в одном из сынов света, сущих на земле; но вместе с сим воплощением оно привлекает к своему телу всех святых из той же страны, некогда происшедших и прежде уже совершившихся. Отсюда два воплощения и двоякое имя. Слово, воплощенное в плоти личной именуется Иисус, в плоти соборной Христос»⁴, — писал он 7 марта 1834 г. Он находил, что лишь после смерти на кресте соединились два воплощения Иисуса Христа. При этом, следуя своему учению о переселении душ, он отмечал, что после смерти Христос имел два пути — снова восчеловечиться и дать последний суд миру. Он выделял шесть периодов существования Сына Божьего: 1) Слово — создание мира; 2) Живот — сохранение мира; 3) Свет — создание людей; 4) Плоть и слово — восчеловечивание; 5) Дух — соединение всех в свете; 6) Передание Христом царства Отцу.

В 30-е гг., видимо, под воздействием медитации, М. М. Сперанский начал пророчествовать. Свои видения он желал сохранить для потомков,

многие из них переписаны начисто. На основании откровений и мистического толкования Библии он создал религиозную систему, сходную с системами Беме, Блаватской и Андреева. М. М. Сперанский предварял свое исследование цитатой «Хотеть познать Бога умом есть то же, как пить огонь и пить свет». Отсюда надо делать вывод, что он отказывался от рационального толкования Библии и начал черпать сведения из другого источника. М. М. Сперанский приводил концепцию происхождения мира, по ней в первобытном мире был лишь свет и не было тьмы. Но в одной из трех стихий этого мира (Отец, Сын и Св. Дух) последовало разделение, и возник новый порядок бытия. Разделение произошло в Св. Духе, так как он не имел покоя, исходя из Отца и Сына и возвращаясь обратно (ересь католицизма. — Ю. К.). Св. Дух захотел и разделился, и явился новый мир, где присутствовала тьма. Вокруг нового сосредоточения появилась сфера духов, ему подвластных, и стала расширяться, «грозя все увлечь за собой». Все это произошло вне воли Бога, так как для него в вечности это не имело значения (как один миг), и «он вмещал в себе и бедствие, и спасение». Для спасения нужны были великие жертвы, Иисусу Христу предстояло выйти из недр Бога, спуститься в появившуюся тьму и устроить жизнь в ней⁴. В этот период М. М. Сперанский нашел рецепт «облегченного спасения», скрытый в Евангелии. После вознесения Иисус Христос оставил людям «духа утвердителя»: его надо лишь впустить в сердце, и он соединится со светом, который есть в каждом человеке, и появится «человек новый», — писал он⁴.

Большая часть записок М. М. Сперанского 1827–1835 гг. не имеет связи ни с одним из существующих религиозных учений и концепций. Можно предположить, что по большей части он руководствовался откровениями, полученными им во время транса или медитации. Он начал делить существование мира на две «экономии» — «экономия света» и «экономия спасения» и скрупулезно изучать их. В смутных и многостраничных описаниях фигурируют термины «дети света», «тела стихийные», «плоть личная», «плоть стихийная». Совершенно непонятно, как человек, углубляясь в такие мистические дебри, умудрялся сохранять рассудок. Читая некоторые произведения последних лет его жизни, невольно думаешь об одержимых дьяволом и бесноватых. Однако никаких сведений о помешательстве М. М. Сперанского в последние годы жизни у нас нет.

Несомненное уважение должно вызывать то, что всю жизнь М. М. Сперанский пытался найти свой собственный путь в вере. Но при этом он стал последователем многих направлений, признанных Православной Церковью еретическими. В первой четверти XIX в. было много людей с нетрадиционными религиозными взглядами. Особенно выделялись среди них А. Ф. Лабзин, А. Н. Голицин, архимандрит Фотий. Но никто из современников М. М. Сперанского не оставил потомкам столь явных следов своей

религиозной практики. За схожие высказывания в начале следующего века был отлучен от церкви Л. Н. Толстой. М. М. Сперанский, живший в более строгое в религиозном отношении время, когда еще были в ходу допетровские законы о богохульстве, создал собственное еретическое учение. В нем подвергались пересмотру божественная и человеческая ипостаси Иисуса Христа, провозглашались догматы о переселении душ и предопределении, а также предлагалась концепция мироздания.

Нетрадиционные религиозные взгляды М. М. Сперанского получали воплощение в его практической деятельности, и это дало возможность современникам заподозрить его в еретичестве. В 1822 г. он писал Александру I: «Святоши запишут меня в безбожники, а противники их причислят к своему стаду; а я гнушаюсь теми и другими, принадлежу и желаю принадлежать единственно, Вам»⁴. Известность получил случай, когда архимандрит Фотий при встрече отказался дать М. М. Сперанскому свое благословение. Религиозные странности М. М. Сперанского не получили огласки, так как внешне он соблюдал все установления Православной Церкви, а на заключительном этапе деятельности, по-видимому, держал свои изыскания в тайне. Множество копий заметок М. М. Сперанского подтверждают, что он надеялся рано или поздно сделать плоды своих трудов достоянием общества. Сегодня его желание сбылось.

Религиозные взгляды князя А. Н. Голицына

Князь Александр Николаевич Голицын (1773–1844) был видным политическим и государственным деятелем первой половины XIX в. На пике своей карьеры он совмещал управление двумя министерствами и двумя отдельными ведомствами, а также был президентом и попечителем ряда императорских обществ. Он пользовался благоволением четырех российских императоров и участвовал в воспитании Александра II.

А. Н. Голицын, еще в юности ставший другом великого князя Александра Павловича, начал делать успешную карьеру после его воцарения. В 1803 г. А. Н. Голицын получил должность обер-прокурора Св. Синода. В 1808 г. князь был назначен председателем учрежденной Комиссии духовных училищ и был пожалован высшим светским чином тайного советника. В 1810 г. А. Н. Голицын стал членом Государственного совета и управляющим Главного управления духовных дел иностранных исповеданий. В 1816 г. он исполнял должность министра народного просвещения, а

в 1817 г. возглавил им же учрежденное Министерство духовных дел и народного просвещения, куда были включены все ведомства, до этого находившиеся под его управлением. В 1819 г. А. Н. Голицын принял в свое ведение Почтовый департамент. Кроме того, с 1810 по 1819 г. князь управлял Придворной частью и неоднократно замещал министра внутренних дел. В 1824 г. князь был освобожден от всех должностей, сохранив за собой лишь управление Почтовым департаментом. Последней должностью князя стало назначение в 1830 г. Канцлером российских орденов⁴.

Пик политического влияния А. Н. Голицына пришелся на вторую половину царствования Александра I. Способный уловить перемены в настроениях императора, князь стал главным проводником его политики в сфере религии и просвещения. Став в 1813 г. президентом Российского библейского общества, А. Н. Голицын смог поставить дело так, что членство в обществе стало обязательным условием успешной карьеры российских чиновников. Целое десятилетие после Отечественной войны, пока Александр I был занят переустройством Европы, А. Н. Голицын держал под контролем духовную сферу России.

Несмотря на обилие исторических публикаций, посвященных первой половине XIX в., личность и государственная деятельность А. Н. Голицына остаются слабо освещенными. Это вызвано в первую очередь недостатком материала. Судьба архива А. Н. Голицына на данный момент остается неизвестной. Лишь фрагменты личных материалов князя были опубликованы.

А. Н. Голицын не оставил своих воспоминаний. Только некоторые его рассказы в конце жизни были записаны Ю. Н. Бартевым⁴. Сохранилось два больших блока переписки князя с В. Ю. Крюденер и архимандритом Фотием⁴. Единственным биографом князя является Н. С. Стеллецкий, опубликовавший свое исследование на грани XIX и XX вв. В третьей главе «Мистицизм князя Голицына в связи с общим религиозно-мистическим движением в царствование Александра I» автор рассматривал религиозные взгляды князя⁴. К сожалению, обзор получился поверхностным. В своем труде «Пути русского богословия» религиозные взгляды А. Н. Голицына затрагивал протоиерей Г. В. Флоровский. По его мнению, князь был одним из самых характерных людей эпохи. Г. В. Флоровский называл воззрения А. Н. Голицына «универсальным христианством», понимая под этим «сердечное», внецерковное богоискание, сочетавшееся с почитанием церковной символики⁴.

На сегодняшний день самое полное исследование религиозных взглядов А. Н. Голицына было проведено в статье В. В. Шереметевского, помещенной в Русском биографическом словаре⁴. В работе использован широкий спектр опубликованных материалов и мемуарной литературы. Автор считал князя слабым, «поддающимся» чужому влиянию человеком, который в течение жизни прошел путь от безверия до крайнего мистицизма.

Анализируя отзывы современников, В. В. Шереметевский пришел к выводу, что князь А. Н. Голицын был умен, но в своих религиозных исканиях «выходил за пределы, отведенные ему природой и воспитанием»⁴. По его мнению, А. Н. Голицын был мистиком и сторонником полной веротерпимости. По наивности князь считал себя православным, хотя на деле не понимал разницы между направлениями в христианстве. Автору так и не удалось составить определенную картину религиозных взглядов А. Н. Голицына. Он пришел к выводу, что князь весь состоял из противоречий, в нем уживался «верный сын Православной Церкви и сектант, человек просвещенный и изувер, добряк и фанатик»⁴.

Самым существенным недостатком статьи В. В. Шереметевского, по нашему мнению, является слабый анализ государственной деятельности А. Н. Голицына. Обер-прокурор Св. Синода и глава Главного управления духовных дел иностранных исповеданий, а затем министр духовных дел и народного просвещения, президент и попечитель ряда обществ, А. Н. Голицын был тесно связан с решением религиозных проблем. Без освещения служебной деятельности религиозный портрет князя получается далеко не полным.

Материалы, опубликованные со времени написания статьи В. В. Шереметевского, заставляют внести существенные коррективы в выводы автора. А. Н. Голицын был прирожденным царедворцем и политиком, одним из самых успешных чиновников эпохи. Трудно допустить, что один и тот же человек был жестким, авторитарным начальником и одновременно в личной жизни послушным исполнителем чужой воли. Многие современники считали А. Н. Голицына уклоняющимся от православия, но митрополит Московский Филарет (Дроздов), чуткий на все неправославное, высоко ценил князя. Используя новые материалы, автор данной статьи попробует пересмотреть картину религиозных взглядов А. Н. Голицына, предложенную В. В. Шереметевским.

В религиозной жизни А. Н. Голицына можно выделить два периода: первый — до 1803 г., когда князя не интересовали религиозные вопросы, и второй — с 1810 г. и до конца жизни, — когда он стал последователем определенной религиозной системы. С 1803 по 1810 г. в религиозных взглядах князя происходил период становления. С 1803 по 1806 г. А. Н. Голицын по долгу службы был вынужден обратиться к религии и живо ей интересовался. С 1806 по 1810 г. в религиозных убеждениях князя произошел перелом. Под воздействием целого комплекса причин им была выработана определенная религиозная практика, которой он в дальнейшем строго придерживался.

Своим религиозным взглядам, окончательно сложившимся перед Отечественной войной, князь следовал до конца жизни. На протяжении десятилетий его религиозное общение замыкалось в кругу, основу которого составляли Р. А. Кошелев, Н. Ф. Плещеева, Д. П. Маркелов, А. И. Коваль-

ков. В декабре 1830 г. А. Н. Голицын писал барону Беркгейму: «Все наши общие друзья так радуются мысли с вами увидеться: г-жа Плещеева, Ковальковы, барон Лефорт и Маркелов благодарят вас за память и шлют вам свой привет. Я каждый день в этом доме... Проводим мы время точно так же, как у нашего доброго старика Кошелева»⁴. Подобную последовательность в религиозных пристрастиях игнорировать невозможно. В какой же обстановке и под чьим влиянием складывались религиозные взгляды А. Н. Голицына?

На основании сообщений мемуаристов В. В. Шереметевский делал вывод о том, что в юности А. Н. Голицын был ревностным последователем «неверственной школы XVIII в.». Это направление в то время было признаком хорошего тона среди придворных. По воспоминаниям самого князя, он позволял себе насмешки над христианской религией и даже святотатство⁴. В 1823 г. в послании архимандриту Фотию А. Н. Голицын писал, что не может забыть «грех богохуления, именно на лицо Спасителя и на св. Иоанна Богослова, которое я произнес тому 20 лет назад»⁴. В первые годы после назначения в Св. Синод А. Н. Голицын не изменил своих взглядов. Лишь через четыре года участия в церковных делах, общения с архиереями, посещения богослужений князь смог сказать Александру I, что «верует всему, чему Православная Церковь верует и научает»⁴.

В письмах Фотию А. Н. Голицын так описывал свое «религиозное вдохновение»: «В молодости первой, когда я пустился в мир, как конь необузданный, я был здоров, весел, любил мир для своего сластолюбия... Наконец я начал находить, что я счастья совершенно не нашел и желал богатства и чести. ...наконец сердце мое по благодати Его возлюбило, и тут начались пожертвования любимых вещей... В сем состоянии я боялся умереть, думая, что долгая жизнь лучше очистит душу и спасется удобней»⁴.

Начало религиозного просвещения А. Н. Голицына было связано с его назначением обер-прокурором Св. Синода. По мнению Н. С. Стеллецкого, религиозные предметы, которыми князь был вынужден заниматься на службе, заставили его познакомиться и с учением Православной церкви. А внушения Александра I привели к тому, что А. Н. Голицын перестал иронизировать над вопросами вероучения⁴. Митрополит Московский Филарет в своих воспоминаниях был более категоричен, заявляя, что религиозное «преображение» князя произошло под влиянием членов Св. Синода⁴. С таким утверждением трудно согласиться.

А. Н. Голицын пришел в Св. Синод в период острого противостояния обер-прокурора с клириками Св. Синода. Только что от должности был отстранен его предшественник А. А. Яковлев, всего лишь пытавшийся добиться полномочий, законодательно закрепленных за должностью обер-прокурора. Его требования были вполне обоснованы: наведение порядка в канцелярии Св. Синода, самостоятельное решение обер-прокурором кад-

ровых вопросов светских чиновников, подчинение себе обер-секретарей духовных консисторий, контроль над финансовой деятельностью Св. Синода. В своей служебной деятельности А. А. Яковлев сразу столкнулся с противодействием членов Св. Синода. Главным его противником стал первоприсутствующий член Св. Синода митрополит Амвросий (Подобедов). В своей борьбе с высшими клириками за преобладание в Св. Синоде А. А. Яковлев вмешивался в дела, при решении которых без конфликта обойтись было нельзя. Он подал Александру I доклад, в котором предлагал учредить в епархиях должности прокуроров, которые следили бы за епархиальными архиереями, и соблюдать старшинство среди архиереев при утверждении в епархии. Высшее духовенство смогло добиться того, что против А. А. Яковлева было начато следствие. По окончании расследования 21 октября 1803 г. А. А. Яковлев был отстранен от должности⁴.

Клирики критиковали А. А. Яковлева за честолюбие и приверженность к «новым нравам». Они надеялись, что князь А. Н. Голицын не будет вмешиваться в деятельность Св. Синода. Но уже в первый год работы А. Н. Голицын полностью подчинил себе канцелярию Св. Синода и установил контроль над секретарями духовных консисторий, чего безуспешно добивался А. А. Яковлев. Новый обер-прокурор вскоре взял под контроль и финансы Св. Синода⁴.

С приходом князя присутствие Св. Синода не изменило своего состава. Но был ли доволен А. Н. Голицын членами Св. Синода? А. А. Яковлев очень негативно оценивал высших клириков: Архиепископа Ярославского Павла он характеризовал как мстительного, корыстолюбивого «развратника», за которого управляет любовник — келейник; архиепископа Псковского Ириния — как доброго, ежедневно пьяного и содержащего любовницу; архиепископа Грузинского Варлаама — как безмолвную куклу, на хлебника митрополита; обер-священника Озерецкого называл лукавым и наглым попом, поставленным Амвросием, его дядей, и, наконец, первоприсутствующего члена Св. Синода митрополита Амвросия он обвинял во взятках, любовной связи с матерью и дочерью Обуховыми и доверившимся ему молодым дворянином⁴. Это мнение, несомненно, было известно А. Н. Голицыну. Неизвестно, разделял ли князь взгляды своего предшественника на состав Св. Синода, но уже вскоре он позаботился о его обновлении. В 1805 г. был издан указ, согласно которому все лица, управляющие епархиями, должны были по одному приезжать в Санкт-Петербург для личной встречи с императором⁴. Теперь А. Н. Голицын имел возможность подобрать нужных ему людей.

Первой «находкой» князя стал епископ Калужский Феофилакт (Русанов), вызванный в Св. Синод в конце 1806 г. Вскоре по Санкт-Петербургу поползли слухи о том, что Феофилакт должен заменить митрополита Амвросия⁴. По своей должности А. Н. Голицын очень близко сталкивался с

негативными сторонами жизни православного клира. Ему было очевидно, что пастыри церкви разделяют все недостатки современного им общества. Подлоги, взятки, протекции были обычным явлением в государственных учреждениях начала XIX в. Структуры Св. Синода также были подвержены коррупции.

О том, что А. Н. Голицын был недоволен высшим клиром и не мог «обратиться» под его влиянием, свидетельствует и характер реформы духовных учебных заведений. В 1804–1806 гг. велись работы над планом реформ. Автором воплощенного в жизнь проекта был М. М. Сперанский, работавший под непосредственным контролем А. Н. Голицына. Главной задачей проекта было исправление русского православного клира. Планировалось увеличить денежное содержание и ввести обязательное обучение в многоступенчатых духовных училищах. Отношение А. Н. Голицына к высшему клиру очень хорошо характеризует тот факт, что Комиссия духовных училищ была выделена в отдельное ведомство, и, хотя на первых порах сюда были включены члены Св. Синода, главная роль в ней принадлежала А. Н. Голицыну и М. М. Сперанскому. Если в Св. Синоде обер-прокурор был лишь контролером в Комиссии духовных училищ, А. Н. Голицын стал председателем — то есть главой, докладывающим дела Комиссии царю и получающим от него инструкции.

Так или иначе, уже в первые годы деятельности в Св. Синоде А. Н. Голицын изменил свое поведение. Свою карьеру он связал с духовным ведомством и пытался соответствовать его стандартам. Но его обновленные религиозные взгляды вступили в конфликт с его профессиональной деятельностью. Как и всякий неопит, он подходил к практической жизни с завышенными критериями. Самих православных клириков он считал недостаточно религиозными. Выдвигаясь на первое место в Св. Синоде, А. Н. Голицын, видимо, начал тяготиться общением с ортодоксально православными людьми, для которых смирение и почитание клира обязательны. Он по своему положению чувствовал себя выше епископов церкви, да и многие из высших клириков заискивали перед ним. Все это привело к тому, что князь начал искать новых религиозных контактов. В этой обстановке произошел второй переворот в религиозном сознании А. Н. Голицына.

Труды по реформированию духовного просвещения были высоко оценены Александром I. Осенью 1808 г. М. М. Сперанский и А. Н. Голицын сопровождали императора в Эрфурт на встречу с Наполеоном. С приходом М. М. Сперанского в высшие сферы власти А. Н. Голицын был оттеснен на второй план. Ф. М. Гауеншильд вспоминал, что при обсуждении в Комитете министров вопросов духовной сферы между М. М. Сперанским и А. Н. Голицыным часто возникали споры, при разрешении которых они прибегали к посредничеству императора, который всегда поддерживал

М. М. Сперанского⁴. Но отдавать власть, сосредоточенную в его руках, А. Н. Голицын не хотел. В борьбе с новым временщиком ему понадобились сторонники, с помощью которых он мог бы нейтрализовать влияние М. М. Сперанского.

Ф. М. Гауеншильд отмечал, что в 1808–1810 гг. преобразование духовенства было излюбленной мыслью М. М. Сперанского и поглощало его всецело⁴. В своих воспоминаниях Ф. М. Гауеншильд связывал вызов в Россию И. А. Фесслера с реформами Русской Православной Церкви. Личность И. А. Фесслера со времен А. Н. Пыпина привлекала к себе внимание исследователей. Но его деятельность рассматривалась исключительно с точки зрения реформ масонских лож, в то время как известность в Европе И. А. Фесслер получил, в том числе, и как критик духовенства. Его последовательный переход из католичества в лютеранство и оттуда к масонским ложам был вызван именно неудовлетворенностью религиозной практикой христианских церквей.

17 февраля 1809 г. И. А. Фесслер был приглашен в Санкт-Петербург для преподавания еврейского языка в Духовной академии. Ф. М. Гауеншильд указывал, что именно под влиянием И. А. Фесслера М. М. Сперанский решил использовать масонские ложи в целях просвещения духовенства. Ф. М. Гауеншильд вспоминал: «Предполагалось основать масонскую ложу с филиальными ложами по всей Российской империи, в которую были бы обязаны поступать наиболее способные из духовных лиц всех сословий. Духовные братья были бы обязаны писать статьи по известным гуманитарным вопросам, говорить проповеди и т. д., каковые бумаги должны были затем препровождаться в главную ложу на рассмотрение первого мастера (эта честь была предложена мне), по предложению которого достойнейшие должны были получать повышение в союзе масонских лож в государстве»⁴. Вполне вероятно, что такой план действительно разрабатывался.

В это время в столичном обществе существовала группировка противников масонской экспансии И. А. Фесслера. Это были члены общества Т. Лещиц-Грабянки, в основном масоны французского посвящения. Последователь известного европейского писателя-мистика Э. Сведенборга Т. Лещиц-Грабянка жил в Санкт-Петербурге с 1788 г. и был дружен с семьей С. И. Плещеева. Около 1806 г. вокруг него сложилось общество «Нового Израиля», куда вошли многие видные масоны. Среди них появилась идея о ненужности масонства как такового. Некоторые члены общества даже сожгли масонские акты, хранившиеся у них. Все это сочеталось с планом создания «новой веры» и «Северной Церкви». В 1807 г. в результате интриг масонов общество было запрещено, а сам Грабянка заключен в тюрьму, где и скончался⁴. Это привело к тому, что ряд видных масонов, среди которых были А. А. Ленивцев, Р. А. Кошелев, Н. Ф. Плещеева, вста-

ли в оппозицию к современному им русскому масонству. Новой опорой их кружка стал А. Н. Голицын, на которого они вышли около 1809 г.

В этот период А. Н. Голицын сошелся с Р. А. Кошелевым, это общение не прерывалось до самой смерти последнего в 1827 г. В. В. Шереметевский писал, что Р. А. Кошелев ввел А. Н. Голицына в кружок Н. Ф. Плещеевой, где его стали приобщать к мистицизму. «Пиэтические беседы» сменялись чтением вслух мистических книг. Встречи произвели на князя очень сильное впечатление. С этого времени А. Н. Голицын стал почитать Р. А. Кошелева; он поверил в его пророческий дар. В. В. Шереметевский пришел к выводу, что Р. А. Кошелев использовал князя для проникновения к императору⁴. Действительно, А. Н. Голицын устроил А. А. Ленивцеву свидание с Александром I. Но встреча прошла неудачно, и Р. А. Кошелев остался недоволен. С этого времени князь начал подносить императору мистическую литературу⁴. С 27 апреля 1810 г. началась переписка Р. А. Кошелева с Александром I.

Кому было выгодно общение императора с кружком Н. Ф. Плещеевой? В первую очередь А. Н. Голицыну. Этим князь «убивал сразу двух зайцев»: при помощи противников масонов он бросал тень на масонские проекты М. М. Сперанского; посредством искусных учителей А. Н. Голицын готовился стать консультантом императора по религиозным вопросам. Последняя задача была навеяна всем ходом религиозной политики. Деятельность А. Н. Голицына в Св. Синоде привела к тому, что этот орган оказался под полным контролем обер-прокурора. В 1805 г. он получил возможность, как отмечалось выше, влиять на состав Св. Синода посредством вызова в Санкт-Петербург архиереев для знакомства с императором. В 1810 г. А. Н. Голицын встал во главе Главного управления духовных дел иностранных исповеданий, сосредоточив в своих руках контроль над всеми исповеданиями империи. Видимо, уже тогда А. Н. Голицын видел себя «министром исповеданий». Он был властолюбив и не терпел конкуренции.

Деятельность А. Н. Голицына, вероятно, вполне отвечала желаниям Александра I. В отношениях с императором князь всегда играл роль ведомого. Г. А. Розенкампф писал об этом: «Он никогда не имел собственного о чем-либо мнения, но схватывал с величайшей готовностью и самым безграничным подражанием воззрения своего повелителя»⁴. И на этот раз А. Н. Голицын лишь выполнял заказ. Император заинтересовался мистицизмом, и князь «приготовил» мистицизм, оттеснив конкурента М. М. Сперанского от царя. Таким образом, начало религиозных воззрений князя имело вполне практический характер. В этом случае А. Н. Голицын не только выполнил заказ своего царственного друга, но и защитил Русскую Православную Церковь от реформаторских проектов М. М. Сперанского и И. А. Фесслера.

Религиозные взгляды А. Н. Голицына сложились в период 1803–1810 гг. и не менялись в течение жизни. Их основными чертами можно указать следующее:

1. Вера в то, что человек может обрести в сердце Иисуса Христа и таким образом спастись.
2. Разделение религии на «внешнюю» и «внутреннюю» с приоритетом последней.
3. Взгляд на обрядовую сторону религии как на вторичную, хотя и обязательную для членов отдельных церквей.
4. Равенство перед Богом всех христиан вне зависимости от принадлежности к конкретной церкви.
5. Вера в предсказания и пророчества.
6. Ожидание скорого осуществления предсказаний Апокалипсиса.

Идея «Обретения верующим во Христа в сердце своем», о чем твердили пиетисты и квиетисты, воспринималась А. Н. Голицыным буквально, он неоднократно писал Александру I: «Молю небо, чтоб сердце Ваше тесно соединилось с Богом в Господе нашем Иисусе Христе. Чего только Вы тогда не будете в силах свершить, чего только не свершит через Вас Господь»; «Что сказать про великого Государя, обладающего возможностью руководить мировыми событиями и предоставившего сердце свое Иисусу Христу, дабы Он основал в нем Свой престол и царил бы именем земного владыки над народами»⁴. В 1822 г. князь писал архимандриту Фотию (Спасскому): «Сердце мое хотя и не очень чисто, но по благости Божьей желает очиститься, и вкус имеет к открытию царствия Божия внутри меня»⁴. В январе 1824 г. А. Н. Голицын писал Фотию о том, что просит Господа поселиться в своем сердце, но «в моем сердце хорошо бы было, ежели бы только волы да ослы были, но в нем и пресмыкающиеся и всякие ядовитые змеи еще водятся, и которых может и не знаю я, как они в изгибах сердца моего гнездятся и скрываются»⁴.

Вера в то, что человек может обрести в сердце Иисуса Христа, если очистится от грехов, нашла отражение в устройстве домового храма А. Н. Голицына, открытой 1 октября 1812 г. Она состояла из самого храма, где служили Иннокентий, Филарет, Фотий и другие известные духовные лица, и пристроенного к нему кабинета из двух комнат. В первой комнате было развешано по стенам множество образов Иисуса Христа, подаренных князю различными людьми. В центре второй комнаты находился престол, покрытый плащаницей, на которой лежало множество распятий. В центре возвышался огромный деревянный крест. Перед престолом вместо люстры было подвешено большое стеклянное сердце, внутри которого горела свеча. Здесь А. Н. Голицын молился и проводил время в размышлениях⁴. После своего религиозного перерождения А. Н. Голицын потратил много сил,

чтобы сделать свою жизнь более строгой. В письмах Фотию князь упоминал о том, что в 20-х гг. перестал посещать театры и увеселительные заведения, ограничивал себя в еде. В. В. Шереметевский писал, что трудней всего А. Н. Голицыну было отказаться от общения с женщинами, но во вторую половину жизни он этого добился⁴.

Внешне князь строго исполнял обряды Православной Церкви. Он постился, исповедовался, причащался, читал утреннее и вечернее правила. Его письма архимандриту Фотию были полны цитатами из молитв. Обрядам Православной Церкви князь не отказывал в чудесной силе. В письме Фотию от 10 декабря 1822 г. он сообщал, что после причастия часто проливает «умильные слезы радости», а иногда, когда он приходит к причастию больной, приобщившись, выздоравливает⁴. А. Н. Голицын считал, что хотя различие церквей и не имеет решающего значения, но человек должен строго следовать учению одной из них. В письме В. Ю. Крюденер 10 июня 1823 г. он писал: «Вы без сомнения принадлежите к той внутренней церкви, которой глава — Господь; но пока мы живем на земле и обличены во внешнюю оболочку, мы должны принадлежать наружно к одной из христианских церквей до тех пор, пока у нас не будет пастыря, и мы не составим одно стадо»⁴.

А. Н. Голицын считал обрядовую сторону религии второстепенной, ставя на первое место веру во Христа. В 1822 г. он писал В. Ю. Крюденер: «В суждении о братии, о церкви, об обрядах упускается из виду исследование главного, основного. Раз человек верит во Христа распятого, почему не считать его братом»⁴. В следующем письме князь развивал свою мысль: «Я не понимаю людей, собирающихся исключительно для внешней обрядности, ибо в церкви нет ни единого обряда, который бы не заключал в себе внутреннего, таинственного смысла, а между тем постоянно кричат против мистицизма в служении Богу-Духу»⁴. По поводу приезда квакеров в Санкт-Петербург в 1818 г. А. Н. Голицын писал Александру I: «Замечательно, что истинные христиане ощущают потребность сплотиться именно в России»⁴.

Существенное место в мировоззрении А. Н. Голицына занимали ожидания Апокалипсиса. Подобно Александру I, князь был рьяным поклонником И. Г. Юнга-Штиллинга (утверждавшего в книге «Победная повесть», что события Апокалипсиса уже происходят в мире). В письме В. Ю. Крюденер 10 апреля 1823 г. А. Н. Голицын писал, что с И. Г. Юнгом-Штилингом их связывала взаимная любовь и переписка⁴. Следы веры в предсказания грядущего Апокалипсиса видны во многих письмах князя. А. Н. Голицын считал, что в его эпоху проходит решительная битва с сатаной, а Иисус уже явился в мир в сердце Александра I, и скоро должно наступить тысячелетнее царствие Христово. 24 мая 1818 г. князь передавал в письме В. Ю. Крюденер рассказ немецкого богослова о том, что скоро оболочка между злом и добром порвется, и они соприкоснутся, «тогда надо ждать Разделителя, т. е. Христа, для торжества добра»⁴.

Непосредственным подтверждением скорого прихода царствия Христова для князя служила деятельность Библейского общества, «несшего Евангелие всем народам». Такие взгляды князя отразились в его письмах к З. Я. Карнееву: «В нынешние времена, где сражение тьмы со светом удивительно как становится явно, сатана старается и чувствует приближение кончины царствования своего на земле, то и употребляет последние усилия хитрейшие и покрывается даже личиной религиозной наружной, но воюет на внутренний ход»⁴.

Приближение царствия Христова князь видел даже в умножении расколов, в 1823 г. он писал Фотию: «Враг куда радуется, когда видит сие разделение; не только исповедания христианские разделяются и стараются врагами быть друг другу, но и в каждой церкви опять разделение; я уже не говорю о расколах, кои столь умножились, что страшно подумать»; «Бог близок ко всем становится, но мы менее способны стали сих великих подвижников: глухи и слепы»⁴. Проповеди митрополитов Михаила (Десницкого) и Серафима (Глаголевского) убеждали князя, что «внутренние христиане» есть во всех церквах,⁴ но книги Юнга-Штиллинга и проповеди Госснера настаивали, что сатана ныне действует через официальную церковь и ее служителей.

А. Н. Голицын в религиозных вопросах не был теоретиком. В отличие от М. М. Сперанского, который в течение всей жизни совершенствовал свои религиозные взгляды, князь раз и навсегда воспринял определенные догматы и больше их ничем не дополнял. Религиозные взгляды воплощались и в практической деятельности князя. В дореволюционный период была опубликована записка А. Н. Голицына к императрице Елизавете Алексеевне «О различиях Греко-Российской и Римско-Католической Церквей в отношении к догматам, таинствам и обрядам»⁴. Во введении князь перечислял причины разделения церквей и далее излагал мнение наиболее компетентных богословов того времени — Феофилакта, Филарета и Мефодия. Любопытно, что в своем обосновании А. Н. Голицын акцентировал внимание лишь на политических причинах раскола. Он считал, что в основе конфликта находилась личная неприязнь и амбиции Римского Папы и греческого патриарха Фотия. Князь не придавал значения догматическим противоречиям, создавая иллюзию того, что объединение церквей — дело лишь доброй воли противоположных сторон: «И одно сие слово, первоначально, может быть, без всякого умысла в Символе Веры прибавленное, сделалось почти неборимой преградой, и доселе разделяющею Западную церковь от Восточной»⁴.

В фондах РГИА хранится письмо А. Н. Голицына к М. М. Сперанскому по поводу полемики вокруг введения светского брака в России. В нем князь вновь демонстрирует прагматизм своих религиозных взглядов. В своем докладе Государственному совету М. М. Сперанский настаивал на том, что в древней церкви брак между христианами заключался по взаим-

ному договору, а его освящение в церкви не было обязательным. А. Н. Голицын, напротив, утверждал, что брак — одно из важнейших церковных таинств, поэтому вопросы заключения и расторжения брака должны принадлежать церковной власти⁴.

Частные письма А. Н. Голицына также свидетельствуют о том, что его религиозные взгляды имели практическое воплощение. В недатированном письме Фотию А. Н. Голицын писал: «Молюсь и прошу Его, да сделает меня способным к исполнению Святой Его воли. Я ничего так не страшусь, как того ответа, который должен дать во всяком на меня возложенном деле, которое я творю не так, как Господу угодно»⁴. С 16 на 17 декабря 1822 г. А. Н. Голицын писал В. Ю. Крюденер о том, что мечтает отойти от политической деятельности, но «Господу угодно, чтобы я служил Ему, служа также и земному моему господину»⁴.

Хотя инициатива таких важнейших мероприятий, как учреждение в России английского Библейского общества и создание Министерства духовных дел и народного просвещения принадлежала непосредственно Александру I, в последнем случае заметно влияние А. Н. Голицына. Занимаясь учреждением в России Библейского общества, а затем, став его президентом и главным функционером, князь в полной мере использовал все выгоды своего положения. За несколько лет работы Российское библейское общество негласно стало важнейшим учреждением империи. По количеству взносов и активности в распространении и переводе Библии император стал оценивать служебную деятельность чиновника. Активными членам Библейского общества давались награды и чины, многие таким образом делали карьеру. Вся деятельность общества находилась под контролем А. Н. Голицына. Очевидно, что, выполняя волю Александра I, А. Н. Голицын заботился и о расширении своего влияния. В 1816 г. он стал управляющим Министерством народного просвещения, а в 1817 г. — министром Соединенного министерства. Теперь свои религиозные взгляды князь мог внедрять во всероссийском масштабе. Заметный след эта деятельность оставила в области книгоиздания и цензуры.

После войны 1812 г. правительство оказывало всемерную поддержку изданию религиозных сочинений, в которых пропагандировались взгляды, разделяемые Александром I и А. Н. Голицыным. Это были как современные произведения, так и труды европейских авторов вековой давности. Наиболее популярными в России были произведения Юнга-Штиллинга, Эккартсгаузена, Шагобриана, Сведенборга, Сен-Мартена, Якова Беме, Фенелона, Гийон. Их переводчикам и издателям оказывалась всемерная поддержка⁴. Вслед за Александром I А. Н. Голицын не доверял просвещению того времени и желал придать ему христианский характер. 30 мая 1823 г. князь писал В. Ю. Крюденер: «Всего для меня тяжелее народное просвещение; это гнездо демона, от которого можно только с помощью Божьей отдалить зло, но которое вполне очистить очень трудно»⁴. Лучшим фунда-

ментом просвещения князь считал «мистическую» литературу. По распоряжению А. Н. Голицына религиозные сочинения европейских авторов рассылались по учебным заведениям и епархиальным архиереям. Вскоре подобная практика вызвала зарождение православной оппозиции.

В борьбе против религиозной политики А. Н. Голицына объединились члены Св. Синода, православные клирики, светские чиновники и писатели-«архаисты». Главной задачей своей деятельности оппозиционеры считали защиту Русской Православной Церкви от неправославных мероприятий правительства. Основным средством борьбы были избраны жалобы царю. Чтобы привлечь внимание общества к положению церкви, в 1818 г. была издана книга писателя-«архаиста» Е. И. Станевича «Беседа на гробе младенца о бессмертии души»⁴. В своем сочинении автор критиковал «мистическую» литературу, раскрывая ее антиправославное содержание. Но А. Н. Голицын первым обратился к Александру I с жалобой на издание сочинения, в котором критиковались мероприятия правительства. В 1819 г. его автор Е. И. Станевич был выслан из Санкт-Петербурга, цензор, пропустивший книгу, — архимандрит Иннокентий — отправлен в дальнюю епархию, а весь тираж был конфискован и уничтожен.

Следующий крупный скандал произошел в 1824 г., когда под покровительством А. Н. Голицына была подготовлена к изданию книга пастора И. Е. Госснера «Евангелие от Матфея». Это были комментарии к Евангелию в «мистическом» духе. Многие места книги И. Е. Госснера, давно ходившей в России на немецком языке, противоречили учению Русской Православной Церкви⁴. Воспользовавшись тем, что в Санкт-Петербурге еще до выхода книги в свет появились некоторые ее напечатанные части, митрополит Серафим и архимандрит Фотий подали жалобу Александру I. Рассмотрение в Комитете министров книги И. Е. Госснера вылилось в широкое выступление участников православной оппозиции против политики в вопросах книгоиздания. В результате А. Н. Голицын был отправлен в отставку, Соединенное министерство расформировано, Библейское общество приостановило свою работу, Библия на русском языке так и не была опубликована, а к власти в духовной сфере пришли А. С. Шишков, А. А. Аракчеев и митрополит Серафим.

1824 г. стал крахом всех начинаний А. Н. Голицына. Александр I сохранил его вблизи себя и позволил перевести в почтовое ведомство наиболее скомпрометированных сотрудников. Но идеология, которую князь внедрял на государственном уровне, была оставлена. Теперь демонстрировать свои странные религиозные воззрения А. Н. Голицын мог в узком кругу своих друзей.

В период существования Министерства духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицын допускал некоторые промахи, сильно скомпрометировавшие его в глазах православной оппозиции. Наибольший вред репутации князя нанесло покровительство секте Е. Ф. Татариновой, соби-

равшейся в Михайловском дворце с 1817 г. Стараниями А. Н. Голицына Е. Ф. Татаринова получила пенсию на 20 лет (около 6 тысяч рублей в год), сам князь, Р. А. Кошелев и В. М. Попов стали постоянными посетителями ее собраний. Е. Ф. Татаринова и ее последователь, музыкант Николай Федоров, пророчествовали, якобы вдохновленные Святым Духом, врачевали смертельно больных. Собрания обычно открывались чтением Св. Писания, пелись различные религиозные песни, затем начинались кружения, пока на кого-либо из кружащихся «не накатывал Св. Дух», и он не начинал пророчествовать. А. Н. Голицын представил Е. Ф. Татаринову императрице Екатерине Алексеевне, а затем и Александру I. Император, оставшийся довольным встречей с пророчицей, потребовал к себе Николая Федорова и после долгой беседы наградил его званием чиновника 14 класса.

Деятельность секты в Петербурге продолжалась вплоть до 1822 г., когда в России были запрещены тайные общества. Но даже перебравшись в пригород, Е. Ф. Татаринова не прекратила своих занятий. В 1837 г. секта была закрыта по распоряжению правительства как противная Православной Церкви. Тот факт, что секта пользовалась особым покровительством императора, подтверждается в письме к нему А. Н. Голицына от 14 сентября 1818 г.: «Для стада Михайловского замка остался Федоров, которого мы с Кошелевым видим, соблюдая предосторожности, предписанные Вашим Величеством»⁴.

Другой «скандальной» связью А. Н. Голицына стала его дружба в 1822–1824 гг. с активным членом православной оппозиции архимандритом Фотием (П. Н. Спасским). До сих пор общение князя и архимандрита вполне не объяснено. Фотий считал А. Н. Голицына виновным в смерти его учителя епископа Пензенского и Саратовского Иннокентия, но пошел на сближение для того, чтобы примирить князя с митрополитом Серафимом. А. Н. Голицын в 1822 г. оказался в сложной ситуации и решил заручиться поддержкой консервативного лагеря. В эти годы князь проводил компанию по сбору средств для восставших против турецкого ига греков, и деньги духовной дочери Фотия графини А. А. Орловой-Чесменской были ему очень нужны. Между князем и архимандритом завязалась оживленная переписка, дающая ценную информацию о религиозных взглядах князя.

Очевидно, что А. Н. Голицын подстраивался под тон корреспондента. В его письмах постоянно цитировались строчки молитв. Князь не стеснялся расточать Фотию комплименты: «Преподобный о Фотий, коего дух мой возлюбил при первом воззрении, и с тех пор истинно ни к кому не имел я такого влечения...»⁴. В том же духе князь описывал своего нового знакомого и в письмах к В. Ю. Крюденер. А. Н. Голицын как должное воспринимал сообщения Фотия о том, что он накладывает на себя обет безмолвия, служит всенощную литургию и причащается ежедневно. Князь перечитывал и переписывал послания Фотия. Но православную проповедь архимандрита А. Н. Голицын воспринимал по-своему. Он улавливал лишь

то, что хотел слышать. Неудивительно, что в 1824 г. последовал решительный разрыв. Уже после начала «Дела Госснера» Фотий пытался предостеречь князя, указать ему на пагубность «мистической» литературы. Но в апреле 1824 г. Фотий получил прямое распоряжение митрополита Серафима прервать общение с князем, и он предал А. Н. Голицына анафеме. Больше бывшие друзья уже не встречались.

В исторической литературе прочно закрепилась негативная оценка деятельности А. Н. Голицына в отношении Православной Церкви. Считается, что князь подчинил Св. Синод своему влиянию и своей политикой ущемлял интересы господствующего в России исповедания. Его интригам приписывается преждевременная смерть митрополитов Амвросия, Михаила и епископа Иннокентия. Однако внимательное изучение служебной деятельности князя заставляет усомниться в столь категоричных выводах.

Другой взгляд запечатлен в воспоминаниях митрополита Филарета (Дроздова), считавшего, что князь защитил церковь от «вредных» распоряжений правительства⁴. А. Н. Голицын сделал много хорошего на посту обер-прокурора, а затем министра. При нем в прошлое ушла борьба светских чиновников и клириков Св. Синода. Князь оградил церковь от влияния временщиков, все дела до императора доходили лишь через него. В это время делопроизводство Св. Синода было модернизировано. Особая заслуга А. Н. Голицына заключается в том, что он смог оградить Российскую Православную Церковь от радикальных реформ. Предложений было очень много. Предлагали перевести службу на русский язык, ввести обер-прокуроров при епархиальных архиереях, подчинить Св. Синод светским учреждениям, реформировать некоторые обряды. А. Н. Голицын всего этого не допустил. Из полемики вокруг учреждения Комиссии духовных училищ ясно видно, как князь ограничивал реформистский пыл М. М. Сперанского. Его предложение о разделе клира на классы принято не было⁴. Даже после того как дела Св. Синода вошли в Соединенное министерство, высший орган церковного управления не утратил самостоятельности. Министр был лишь связующим звеном между Св. Синодом и императором, а прочие чиновники министерства не могли вмешиваться в дела Св. Синода. Государственная политика по отношению к Русской Православной Церкви при Соединенном министерстве была осторожной и предупредительной. Формирование православной оппозиции было вызвано общей направленностью религиозной политики. В XIX в. Русская Православная Церковь утратила свою монополию в религиозной сфере, император старался учесть интересы всех конфессий России, а А. Н. Голицын был лишь исполнителем царской воли.

Даже такой консервативный государь, как Николай I, высоко ценил князя, прощая ему религиозные странности. В. В. Шереметевский отмечал, что между Николаем I и А. Н. Голицыным установились дружеские, ин-

тимные отношения, князь стал как бы членом царской семьи. Маленькие великие князья называли князя «дядькой» или «тятей-папой» и поддерживали с ним переписку, уже став взрослыми⁴.

Малоизвестным фактом является то, что в царствование Николая I А. Н. Голицын сохранил свое влияние в синодальном ведомстве. В августе 1833 г. обер-прокурор Св. Синода С. Д. Нечаев пытался добиться продления отпуска своему предшественнику П. С. Мещерскому. Причем обращался он по этому поводу к А. Н. Голицыну. Князь отвечал на письмо обер-прокурора, что это будет неприятно государю, так как он таких больших отпусков не дает⁴. Из переписки С. Д. Нечаева с князем А. Н. Голицыным видно, что кандидатура нового обер-прокурора Св. Синода Н. А. Протасова была принята по согласованию с ним. В начале 1836 г. А. Н. Голицын уведомлял С. Д. Нечаева о том, что Николай I велел обсудить кандидатуру Н. А. Протасова с митрополитом Серафимом, а если тот выскажет какие-либо возражения, то предложить Танева⁴. Н. А. Протасов был с детских лет знаком с князем, который являлся другом его отца⁴. В своих письмах А. Н. Голицын смог убедить С. Д. Нечаева в том, что Н. А. Протасов назначается лишь на время, и обер-прокурор одобрил назначение⁴. Митрополит Филарет отмечал, что в 1810 г. А. Н. Голицыну удалось отклонить законопроект о передаче расторжения брака светским властям, а при Николае I — не допустить принятия закона о запрещении подстригаться в монахи ранее 40 лет⁴.

Во второй четверти XIX в. князь все еще интересовался высокой политикой. В 1834 г. А. Н. Голицын писал барону Беркгейму о том, что скоро ожидает второго пришествия Христа и связывает проблемы, возникшие в европейской политике, с этим событием⁴. Но влиять на политические события А. Н. Голицын уже не мог. При этом князь не оставил своего религиозного направления. В его доме по-прежнему собирался кружок, где читали Библию и духовные сочинения, совместно молились в домовый церкви. Среди постоянных посетителей собраний у А. Н. Голицына были Плещеева, супруги Ковальковы, барон Лефорт, Маркелов, брат князя по матери Кологривов. О неизменившихся религиозных взглядах А. Н. Голицына свидетельствует его письмо к В. Ю. Крюденер, относящееся к концу двадцатых годов. Князь пишет о том, что в Страсбурге появилась пророчица Веллер, проповедующая «во всех жизненных затруднениях прибегать к Кресту Господню, поклоняться кресту в глубине сердца, духом и истиной, но непременно под игом Спасителя, и что ни один из чтимых Церковью Святых не достиг святости иным путем»⁴. В конце 30-х гг. А. Н. Голицын сообщал А. И. Тургеневу, что по-прежнему любит читать Сен-Мартена⁴. Письма князя были проникнуты мистическим духом. «Благодарите Бога, что он дарит вам истинный Свет», «Во Франции, как и в России вы молитесь... и получите покой душе вашей бессмертной, которая себе не может

найти удовлетворения в своем искании», «молитесь распятому Спасителю, положитесь совершенно на него с верой и получите покой душе вашей»⁴, — писал А. Н. Голицын.

В. В. Шереметевский писал, что князь до самой смерти интересовался предсказаниями и пророчествами. В последние годы жизни пытался лечить болезнь глаз с помощью «ясновидящей». В то же время А. Н. Голицын поддерживал духовную связь со схимником Александро-Невской лавры Парфением⁴. Скончался князь 22 ноября 1844 г.

В конце XVIII — начале XIX в. позиции христианских церквей в Европе были поколеблены. Существенная часть паствы отошла от традиционных конфессий к атеизму, мистицизму, «масонству» и различным сектантским направлениям. В некоторых странах новые религиозные принципы проводились на государственном уровне. В США была провозглашена свобода совести и религиозного выбора, реформы церковной сферы произошли в Австрии, в революционной Франции в католических храмах совершались службы богине Свободы и Великому мастеру — архитектору вселенной. Россия была также затронута религиозными новшествами. Первая четверть XIX в. стала «золотым веком» масонских лож и сект. Здесь проявились такие феномены, как глава скопцов Кондратий Селеванов, сектанты Е. Ф. Татарина и Ю. В. Крюденер, масоны А. Ф. Лабзин и Р. А. Кошелев. Новые веяния затронули и государственных деятелей. Сам император Александр I и его ближайшие сотрудники М. М. Сперанский и А. Н. Голицын имели нетрадиционные религиозные взгляды. А. Васильев, рассматривавший в своем исследовании ситуацию в религиозной сфере России начала XIX в., замечал, что Александра I и А. Н. Голицына нельзя упрекнуть за отход от православия. Этого не было. Ряд видных политических деятелей России в этот период перешли от неверия к вере, в их числе были император и князь. Но воспринять полностью новую для них религиозную доктрину они не могли и поэтому приняли лишь главные религиозные истины, которые и пытались защищать «против доводов просвещения»⁴.

С 1817 по 1824 г. религиозные взгляды А. Н. Голицына оказывали существенное влияние на внутреннюю политику страны. Реконструкция воззрений А. Н. Голицына показывает, что они во многом не соответствовали учению Русской Православной Церкви. Хотя князь старался строго исполнять церковные обряды, эту практику он считал вторичной перед «внутренней верой». В узком кругу друзей князь занимался тем, что, по его мнению, вело к «воцарению Христа в человеческом сердце», — домашними молитвами, чтением Библии и религиозных сочинений. К сожалению, свои религиозные взгляды А. Н. Голицын пытался проводить и на государственном уровне. При этом политика князя по отношению к Рус-

ской Православной Церкви как обер-прокурора, а затем министра носила покровительственный характер.

С позиций сегодняшнего дня А. Н. Голицын видится «сыном своего времени». Подобно многим своим современникам, он следовал моде на религиозность, избрав внецерковный путь. Ущерб Русской Православной Церкви, нанесенный действиями князя, был исправлен уже при его жизни. Деятельность Библейского общества и издание «мистических сочинений» были приостановлены, а устройство Св. Синода возвращено к дореформенному виду. В частной жизни А. Н. Голицын до самой смерти продолжал оставаться высоко моральным человеком, примерно исполняющим обязанности христианина.

«Твердый» масон Д. П. Рунич

Д. П. Рунич не был выдающимся политическим или общественным деятелем. Во время войны 1812 г. ему удалось занять пост директора почт Москвы, в 1819 г. он стал членом Главного правления училищ, в 1821 — попечителем Санкт-Петербургского учебного округа. Эта должность стала пиком его карьеры. В историю Д. П. Рунич вошел как мракобес и гонитель профессоров Санкт-Петербургского университета. Н. И. Греч так характеризовал Д. П. Рунича: «дурак, хвостун, пустомеля; фанатизм его был не естественный, а прививной: попадись он в руки декабриста Рылеева, он был бы повешен вместе с ним»⁴. Рукописное наследие Д. П. Рунича свидетельствует о том, что Н. И. Греч был во многом прав. Д. П. Рунич не был самостоятельной творческой личностью, а лишь следовал господствующей «политической линии». В течение жизни он неоднократно менял свои взгляды. Не была в этом отношении исключением и религиозная составляющая его мировоззрения.

На склоне лет забытый всеми Д. П. Рунич все же надеялся остаться в памяти потомков. В своих записках он отмечал важность мемуаров. Через 30–50 лет сменяются поколения, но остаются записки как «якорь, за который можно держаться»⁴, — писал он. Д. П. Рунич заявлял, что прожил 60 лет и может оставить для истории «верные записки»⁴. Не сумев прославиться собственными сочинениями, Д. П. Рунич собирал материалы, относящиеся к важнейшим историческим событиям, свидетелем которых он являлся. В архиве Д. П. Рунича были представлены документы видных государственных и общественных деятелей. Например, там была отдельная

папка «Бумаги Голицына», где находились материалы, относящиеся к служебной деятельности А. Н. Голицына. Д. П. Рунич собирал масонские материалы и письма видных масонов Н. И. Новикова, А. Ф. Лабзина, И. В. Лопухина Ф. П. Ключарева. К концу жизни он делал попытки привести в порядок свой архив и даже продать его, но смерть помешала ему воплотить эти замыслы в жизнь. После смерти архив Д. П. Рунича был распылен, но большая часть его документов сохранилась в частных коллекциях.

Ныне части архива Д. П. Рунича хранятся в отделах рукописей РНБ и ИРЛИ. Материалы, собранные в ИРЛИ, в основном относятся к 40-м гг. XIX в. Среди них много сочинений и переводов Д. П. Рунича на религиозную тематику. Рукописи в черновиках («Философия», «Краткое наставление к надежному достижению христианского совершенства», «Два главных правила для внутренней жизни» и т. д.) написаны неразборчивым почерком и еще ждут своего исследователя. Опись № 3 фонда Д. П. Рунича в РГАЛИ состоит из материалов его служебной деятельности. Среди переписки Д. П. Рунича особый интерес представляют его письма к В. М. Попову и А. Ф. Лабзину (последние — это плохо разборчивые черновики). Фонд Д. П. Рунича в отделе рукописей РНБ содержит письма А. Ф. Лабзина, В. М. Попова, О. П. Козадавлева, А. Н. Голицына, А. Г. Черевина, Ф. П. Ключарева, дающие возможность проследить формирование религиозных взглядов Д. П. Рунича.

Д. П. Рунич родился 19 декабря 1778 г. в семье гражданского губернатора Владимира П. С. Рунича. В своих записках Д. П. Рунич писал, что получил домашнее образование⁴. По поводу религиозного воспитания он отмечал, что «был воспитан в родительском доме в правилах старинного благочестия, образ жизни, примеры и руководство матери и покойного отца моего посеяли во мне с самого ребячества чувства религиозные». В возрасте 15 лет он посещал с отцом каждое воскресенье проповеди Михаила Новгородского (служившего тогда в Москве). «Проповеди и беседы с этим пастырем подкрепили религиозное чувство», — вспоминал Д. П. Рунич. Он отмечал, что когда вышел в самостоятельную жизнь и столкнулся с новыми идеями и неверием, религиозное воспитание, полученное в детстве, помогло ему встать на правильный путь⁴.

В юности Д. П. Рунич увлекся творчеством Н. М. Карамзина. Под влиянием модного писателя он занялся литературой и сделал первые переводы: «Путешествия в Крым и Константинополь в 1786 г. миледи Кравен» (1795) и «Удивительное мнение одной женщины» (1796)⁴. Проведя короткое время на военной службе в Семеновском полку, Д. П. Рунич вышел в отставку в звании прапорщика.

В 1797 г. Д. П. Рунич получил должность секретаря-переводчика при Венском посольстве. Здесь он познакомился с М. Л. Магницким, приняв-

шим у него должность. В 1798 г. он был отчислен в Россию, но прибыл в Санкт-Петербург лишь в 1800 г. В России Д. П. Рунич был причислен к штату своего отца, Владимирского генерал-губернатора, с пожалованием в надворные советники. В то время Д. П. Рунич часто посещал Санкт-Петербург. Среди друзей его отца были видные масоны А. Ф. Лабзин, С. И. Плещеев, И. В. Лопухин. Под их влиянием Д. П. Рунич увлекся масонством.

15 января 1800 г. в Санкт-Петербурге открылась одна из первых тайных лож России XIX в. «Умиравший сфинкс». Великим мастером ложи стал А. Ф. Лабзин, в ее работе принимали участие Д. Г. Левицкий, П. И. Рузановский, С. Д. Микулин, П. И. Тимофеев, П. Г. Беляев, И. А. Петров, Г. С. Зотов и т. д.⁴ Сведений о работе ложи сохранилось немного. Т. О. Соколовская отмечала, что собрания ложи А. Ф. Лабзина первое пятилетие своего существования проходили в глубокой тайне. Общались здесь на русском языке, ложа относилась к розенкрейцерским.

Клятва ложи гласила: «Посвятить всех себя и все свое, честь, имение и самую жизнь цели ордена»⁴. В ложе была строгая дисциплина. А. Ф. Лабзин регламентировал каждый шаг своих подчиненных, вплоть до вступления в брак и отъезда из города⁴. В 1836 г. Д. П. Рунич свидетельствовал, что до вступления в ложу А. Ф. Лабзин сообщил ему «о существовании общества, единственная цель которого состоит в распространении правильного учения о Боге, падении человека, искушении и будущей жизни; в исправлении членов своих прямой братской любовью...». Описывая заседания в ложе, Д. П. Рунич указывал, что они состояли «в чтении катехизиса степени ложи и изъяснении его, а равно и обрядов ее». «Великий мастер или по назначению его старшие члены также читали отрывки, до степени касающиеся»⁴. Утверждение Д. П. Рунича о масонстве как лучшей школе христианства не соответствует истине. В действительности в ложах преподавалось учение, являющееся ересью с позиций христианских церквей.

Некоторое представление о работе ложи А. Ф. Лабзина дают ее протоколы, хранящиеся в фондах РНБ (1815–1821 гг.). О процедуре принятия в ложу можно судить по примеру П. И. Дольста (27 мая 1816 г.). Несмотря на молодость (25 лет), он уже был масоном пятой степени. При принятии А. Ф. Лабзин предупредил П. И. Дольста о том, что «брат, состоящий у нас членом, не может быть в одно время членом и другой ложи, или другого, какого подобного общества, подобно, как член телесный не может быть членом двух одинаковых тел». П. И. Дольст был предупрежден о том, что пятая степень не может быть ему сохранена, и он согласился вновь стать учеником (впрочем, получил 3-ю степень в ученической ложе). Его предупредили о том, что деятельность ложи должна быть скрываемая не только от профанов, но и от масонов других лож. Рассказывать о посвящении в ложу «Умиравший сфинкс» было запрещено. П. И. Дольст дал обещание: 1) стараться делаться лучше; 2) быть в сем подвиге постоянным; 3) почи-

тать долгом своим служить братьям своим всеми силами, и вообще всем человекам по возможности; 4) быть верным масонству и сей ложе; 5) повиноваться начальству; 6) быть скромным; 7) жить так, чтобы искать паче всего Царствия Божия и правды его⁴.

На собрании 19 декабря 1817 г. А. Ф. Лабзин поучал братьев о цели пребывания человека на земле: «Цель сия была и есть не меньше, как Богоподобие. По преданиям великих мужей, возросших в совершенный духовный возраст, человек был тем существом, в котором Бог хотел открыться со всеми силами своими для всех миров. Назначенный таким образом быть зеркалом Бога, сколь должен был быть он совершенен»⁴. Дальше великий мастер говорил о том, что после грехопадения у человека появились дополнительные задачи — возрождения души и тела. Такое же обновление прошел, по словам А. Ф. Лабзина, и Иисус Христос, умерший и воскреснувший. Поэтому масонство повелевает любить смерть как «единственного целителя».

Во время другого собрания А. Ф. Лабзин заявлял, что главная цель человека — открыть внутри себя Царство Божие. Но грехопадение человека не дает ему сделать это без высшей помощи, поэтому надо молиться, очищаться и совершенствоваться. В развитии человека А. Ф. Лабзин указывал две ступени: первая — познание закона, вторая — переход от закона к благодати. Необходимость этого перехода объяснялась тем, что, получив знание, человек понимает, что без высшей помощи очиститься не может⁴. В этом случае А. Ф. Лабзин обращался и к церковному опыту, указывая, что «в нашей Святой Церкви благодать воплощается через рукоположение и крещение»⁴.

В некоторых своих речах А. Ф. Лабзин раскрывал и устройство мироздания. По его мнению, рождение Иисуса Христа — «осуществление Божественной Идеи». В своем сыне Бог «созерцал свою славу и открыл возможность творить прочие миры». Первый сотворенный мир состоял из мыслей, или идей Божественных, все сотворенные позже являлись лишь отражением первого. По плану, который Бог имел на сотворение Нового Мира, «воздвигнутого из развалин падшего Царства Святоносца», человек был лучшим его творением. Люцифер (А. Ф. Лабзин именует сатану его первоначальным именем) отвратил волю первого человека Адама от Бога, но даже в падшем состоянии человек сохранил «некое духовное существо, которое пребывает в сердце — душевный огонь». Его великий мастер и предлагал возрождать и раздувать. Когда человек обращается к Богу, огонь горит, когда к своим страстям — гаснет⁴. Хотя подобные заявления имели очень мало общего с учением христианских церквей, А. Ф. Лабзин рекомендовал братьям упражняться в молитве и «в особенности испрашивать даров Духа Святого».

Протоколы ложи «Умирующий сфинкс» дают возможность проследить отношение А. Ф. Лабзина к учению Русской Православной Церкви. На первый взгляд, работы масонов должны были поддерживать в них христианские чувства и, следовательно, не противоречили церковному учению. (Например, ложа собиралась по церковным праздникам)⁴. В действительности дело обстояло иначе. В своих речах А. Ф. Лабзин убеждал братьев, что «масонство не входит в исследования о религии, не давая предпочтения одной против другой, повелевает: оставаться каждому в своем исповедании». Далее выяснялось, что все современные ему христианские церкви А. Ф. Лабзин считал утратившими «Благодать». «Христианская религия, по чрезвычайному ее распространению, когда всякий сделался христианином, не в том ныне состоит, в каком была она при начале», — учил он⁴. «Спасение души заключается не в наружных обрядах, но в точном проследовании учению Спасителя, которое во всех религиях едино... Различные понятия человек производит различные секты»⁴. Отличие современной церкви от древней А. Ф. Лабзин видел в том, что раньше христианами становились люди «токмо из слушавших Слово Божье, которые решались на действительное исполнение Евангельских правил». Теперь же даже «желающий искать в себе Христа» не знает, к кому обратиться в наружной церкви. А. Ф. Лабзин делал итоговый вывод: «в наружной церкви по настоящему ее составу настоящего руководства к спасению найти нельзя»⁴.

В виде альтернативы церковному общению А. Ф. Лабзин указывал свою ложу, где масоны могут ощущать благодать, распространяющуюся в их сердцах. Для того чтобы успокоить братьев, он заявлял, что христианин «может и имеет право искать общества кроме наружной церкви»⁴. При приеме новых членов произносились ритуальные обещания, среди которых было: «Через орденское учение и руководство обрести истинное просвещение и средства к направлению нравственного свойства своего, чего он доселе не находил и дальше не надеется найти ни в наружной церкви, ни в гражданских законах»⁴.

Эти акты ложи «Умирующий сфинкс» были открытым документом, не содержащим масонских тайн. Но даже здесь можно проследить серьезные отклонения от положений и догм Русской Православной Церкви. Ложа А. Ф. Лабзина очень напоминала современную тоталитарную секту. Великий мастер проповедовал какое-то собственное учение, лишь прикрываясь христианской догматикой. Естественно, он становился и главным источником этой веры. Он трактовал и разъяснял основные положения, он определял круг чтения братьев, в его интерпретации они получали цитаты из Библии. Из отрывка присяги профана, вступающего в ложу, видно, что масонское учение для братьев ставилось выше церковных и государственных

законов. Подвергавшийся масонской обработке брат неизбежно отходил от Русской Православной Церкви. Не избежал этого и Д. П. Рунич.

С А. Ф. Лабзиным Д. П. Рунич был знаком с детства. Их переписка, хранящаяся в РНБ ОР, начинается с 26 августа 1797 г. До 1805 г. письма носили бытовой характер, корреспонденты обменивались новостями, поздравляли друг друга с праздниками. Например, за хорошо проведенное следствие о неповиновении крестьян помещика Рубина Д. П. Рунич был награжден орденом Св. Анны II степени⁴. 14 октября 1802 г. А. Ф. Лабзин поздравлял его «с полученной милостью государя»⁴. Все изменилось с 1804 г., но за этот период в переписке существует большая лакуна. Подробности посвящения Д. П. Рунича в ложу «Умирующий сфинкс» неизвестны. В своем энциклопедическом словаре «Русские масоны. 1831–2000» А. И. Серков прослеживал масонскую биографию Д. П. Рунича. По его сведениям, Д. П. Рунич был принят в масонство 12 ноября 1804 г., возведен во вторую степень 24 декабря 1804 г. и в третью степень — 6 августа 1809 г. В теоретический градус он был принят Н. И. Новиковым в ноябре 1809 г.⁴ Все это подтверждается материалами масонской переписки Д. П. Рунича. А. И. Серков указывал, что масонским наставником Д. П. Рунича стал А. Г. Черевин⁴. Даже если это утверждение верно, то параллельно его курировал А. Ф. Лабзин. До конца жизни Д. П. Рунич был проникнут уважением к памяти А. Ф. Лабзина, в воспоминаниях писал о своем наставнике: «он видел в масонстве только первые ступени, по которым человек мог бы возвыситься до нравственного усовершенствования и до самого глубокого изучения природы и ее великого архитектора»⁴.

Дату вступления Д. П. Рунича в масонскую ложу «Умирующий сфинкс» 12 ноября 1804 г. подтверждают письма А. Ф. Лабзина. В 1805 г. он неоднократно упоминал о дате 12 ноября: «Приметно мне, что вы мало уважаете случай, случившийся с вами 12 ноября», «начатое с вами и в действо произведенное 12 ноября особенное устройство милосердного Промысла будет распространять влияние свое в вашу натуру разумную, моральную и физическую»⁴. 13 ноября 1804 г. собрат по ложе «Умирующий сфинкс» А. Г. Черевин поздравлял Д. П. Рунича с годовщиной 12 ноября и писал: «Из всех моих сил молю Начального, да совершит с вами, равно и с нами, славный тройственный путь; по совершению которого мертвенное наше повернуто будет животом, и все будет ново»⁴.

С 1805 г. письма А. Ф. Лабзина меняют свой характер. Очевидно, что отношения корреспондентов становятся более близкими. А. Ф. Лабзин теперь опекун и наставник Д. П. Рунича, пишет ему по два-три письма каждый месяц. Так начинается воспитание молодого масона. 7 марта 1805 г. А. Ф. Лабзин советует своему ученику не вступать в споры и соблюдать любовь к ближнему. Из дальнейшего текста письма выясняется, что это за споры. В это время Д. П. Рунич прибыл в Москву, чтобы получить новое

место службы, и попал в новое масонское окружение. С новыми «братьями» шли споры на традиционные темы — книги Эккартсгаузена, Юнга-Штиллинга. А. Ф. Лабзин скептически относился к познаниям московских масонов, утверждая, что еще недавно книг И. Г. Юнга-Штиллинга в Москве не было вообще. Он предложил Д. П. Руничу не слушать никого и согласовываться лишь с собственной совестью⁴. О масонском рвении Д. П. Рунича в первые годы после посвящения свидетельствуют и письма А. Г. Черевина. 18 сентября 1805 г. он заметил Д. П. Руничу: «Вы с жаром говорите о вступлении вашем в нашу ложу, о пользе вашей от того приобретенной, признаете управление всеми поспособствовавшими в том случае обстоятельствами невидимой руки Промысла»⁴.

Советы А. Ф. Лабзина своему ученику вполне конкретны: несколько часов в день посвящать молитве, чтению, переводам, на ночь вспоминать прошедший день и приносить благодарность и покаяние, и тогда «узнаете тайны, в собственном существе вашем кроющиеся»⁴. 18 апреля А. Ф. Лабзин писал: «почаще молитесь, молитесь непрестанно»⁴. А. Ф. Лабзин внушал Д. П. Руничу следовать воле Бога, совершенствоваться, бороться со страстями. Но кроме этих полезных советов присутствовали и традиционные масонские методы воспитания, главный из которых — приобщение к мистической литературе. 8 апреля 1805 г. в своем письме А. Ф. Лабзин негодовал на то, что его ученик не принимается за перевод книг Юнга-Штиллинга⁴. В мае он также настаивал на продолжении перевода, указывая, что такие работы приносят большую пользу⁴. А. Ф. Лабзин сердился на своего ученика напрасно. В архиве Д. П. Рунича сохранились его переводы, относящиеся к 1805 г. (Эккартсгаузен — «Наставления мудрого испытанным другом» и «Химическая философия»)⁴.

В письмах часто упоминаются инициалы, за которыми скрывались масоны Н. И. Новиков и Ф. П. Ключарев. А. Ф. Лабзин обещал своему ученику устроить протекцию в Москве: «прочем так знают, что вы связаны со мной, и если кто уважает меня, тот не оставит без ласки и вас», — писал он 18 апреля 1805 г.⁴ Назначение 25 июня 1805 г. Д. П. Рунича помощником московского директора почт А. Ф. Лабзин приписывал своему влиянию. 30 мая 1805 г. он сообщал своему корреспонденту, что Ф. П. (Ключарев) «известил меня о намерении сделать вас своим помощником»⁴. В дальнейшем он советовал своему ученику стараться сблизиться с Ф. П. Ключаревым, «бывать чаще вместе и дружить с ним, сколько можно больше; ибо это твой благодетель, данный тебе от Бога»⁴.

Особого внимания требуют отношения Д. П. Рунича с Н. И. Новиковым, возникновение которых прослеживается в письмах А. Ф. Лабзина. Е. Н. Азизова считает, что Н. И. Новиков стал масонским наставником Д. П. Рунича⁴. Такое утверждение может быть отнесено лишь ко времени после 1808 г. В своих письмах А. Ф. Лабзин старался отгородить Д. П. Ру-

нича от связи с Н. И. Новиковым. 8 апреля 1805 г. он писал, что Н. И. Новиков не прав, говоря что у Юнга-Штиллинга, много фантазии и что истину лучше найти в самом Евангелии⁴. С другой стороны, А. Ф. Лабзин стремился показать, что его усилиями вызвано внимание Н. И. Новикова к Д. П. Руничу. 18 апреля 1805 г. он уверял Д. П. Рунича, что Н. И. Новиков скоро начнет лучше к нему относиться и сам приедет в Москву. А. Ф. Лабзин отговаривал своего ученика от поездки в деревню к Н. И. Новикову⁴. Когда стало очевидно, что контактов с известным масоном избежать не удастся, А. Ф. Лабзин приписал всю заслугу себе. Он сообщил Д. П. Руничу, что писал о нем к Н. И. Новикову, и поэтому тот «обратился к вам с некоторую доверенностью»⁴. Переписка Д. П. Рунича с Н. И. Новиковым (изданная с 1806 г.) приняла масонский оттенок лишь с декабря 1808 г., до этого речь шла лишь о бытовых темах, о мелких услугах и передаче корреспонденции⁴.

В ряде случаев в своих письмах А. Ф. Лабзин переходит грань, разделяющую отношения учителя и ученика, и заставляет подозревать отношения более интимного характера. Особенно надрывными письма становятся, когда делается очевидным, что Д. П. Руничу придется остаться в Москве. 30 мая 1805 г. А. Ф. Лабзин писал своему ученику: «может быть промыслу угодно было, чтобы Л. заложил фундамент, а отстроил бы строение другой»⁴. Дальше идет следующее: «Никто и ничто не разлучит меня с вами. Где бы и что бы я ни был, везде и всегда прибуду верным сему чувству и не перестану испрашивать у источника любви, чтобы он продолжал и благословил союз, связывающий меня с вами, и не попустил мне сделаться клятвопреступником. Будьте уверены, что какие бы не деланы мне были предложения, я ни на что не соглашусь, не снесюсь перед с вами, и сие единожды и навсегда подтверждаю. Кого Бог сочетал, того человек да не разлучит»⁴. Письмо 7 августа 1805 г. начинается стихами, несомненно, посвященными Д. П. Руничу: «Чернобровый, черноглазый, Молодец хороший! Вложил мысли в мое сердце, Не могу забыть». Дальше идет: «Авось Господь Бог даст, что мы и никогда друг другу не наскучим»⁴. Встречаются в письмах и упоминания о прямом физическом контакте. 16 апреля 1807 г. после долгой обиды А. Ф. Лабзин писал Д. П. Руничу: «Обнимемся и поцелуемся мысленно, и сие будет так же действительно, любезный друг, как если бы мы прикоснулись друг к другу устами»⁴.

А. Ф. Лабзин очень болезненно воспринял известие о женитьбе Д. П. Рунича (28 сентября 1806 г.). 1 января 1807 г. А. Ф. Лабзин писал своему подопечному: «В женитьбе своей вы последовали страсти своей, а не разуму: и так заслужите по крайней мере вину вашу покорностью... Вы сделали сие не посоветовавшись даже со мной, когда вы, буде подлинно соединены со мной вечными и верными узами, не должно было бы, мой любезный друг, предпринимать такого вздорного дела, не сказав мне о том

ни слова»⁴. Вообще, А. Ф. Лабзин требовал, чтобы члены его ложи спрашивали его согласия на брак. У него был специально разработанный ритуал для масонских свадеб. Уже после состоявшегося примирения А. Ф. Лабзин инструктировал Д. П. Рунича по поводу церемонии масонской свадьбы, которую тот организовывал: «Братья мои, женившиеся моим посредством, должны подвергаться некоторым обязательствам, которые должны они в церкви всенародно произнести вместе с той, которую брат изберет себе в законную каменщицу»⁴. Причем священник, совершающий брак, также получал инструкции и должен был задавать брачующемуся масону определенные вопросы.

С 1806 г. в Санкт-Петербурге действовало общество «Нового Израиля» во главе с Т. Лещиц-Грабянкой, куда вошли многие видные масоны⁴. До Москвы дошли слухи о новой петербургской затее. В ответ на вопросы Д. П. Рунича А. Ф. Лабзин отвечал, что скоро в Москву приедет князь, который «может вам несколько дать света и для той материи, о которой вы любопытствуете, хотя сей свет будет от дымящейся еще лучины»⁴. Уже через месяц, сообщая о ликвидации «Нового Израиля», А. Ф. Лабзин утверждал, что вступил в это общество «почти по нужде», так как туда при помощи А. А. Ленивцева были вовлечены все петербургские масоны. По словам А. Ф. Лабзина, ему удалось убедить главу общества Т. Лещиц-Грабянку, выступавшего против масонства и судившего о нем по немецким и французским ложам, в пользу такового⁴. (Все это опровергает утверждение А. И. Серкова о том, что Д. П. Рунич состоял членом общества Грабянки под № 5)⁴.

8 марта 1807 г. А. Ф. Лабзин сообщал Д. П. Руничу о разгроме общества: «Начальник наш 6-го числа арестован у себя дома, и бумаги его все взяты. В этих бумагах есть много такого, что может не понравиться правительству, когда ему и Сионский вестник показался странным и опасным»⁴. Т. Лещиц-Грабянка был заключен в тюрьму, где и скончался во время следствия.

В этот период в письмах А. Ф. Лабзина появляются ноты отчаяния и подозрительности. 13 февраля 1807 г. он пишет, что уже не может доверять почте, так как: «все христианские материи почитают за подозрительные, и мыслить по христиански многим кажется не только безумием, но и преступлением... Если большинству дать судить само Евангелие и самих Евангелистов и Апостолов, то они найдут первое наполненным глупостями, а вторых негодяями»⁴. Он пишет, что чувствует опасность для себя, но «без воли Государя ничего сделать не может», и в то же время «Государь не Бог и ошибиться может»⁴.

Первоначально А. Ф. Лабзин предлагал своему ученику записывать все важное, предназначенное для передачи ему, в особый журнал, который и пересылать с надежным человеком⁴. После ареста Т. Лещиц-Грабянки А.

Ф. Лабзин стал еще более подозрительным и предложил Д. П. Руничу тайный способ переписки. Теперь все секретное в их письмах должно было писаться молоком между строк (текст проявлялся при нагреве). Чтобы корреспондент понял, что письмо содержит секретное послание, дату предлагалось ставить в конце письма (обычно ставили в начале). Такие письма предписывалось по прочтении сжигать⁴. В письмах А. Г. Черевина прослеживается и другой сюжет. 25 октября 1809 г. А. Г. Черевин упрекал Д. П. Рунича за то, что тот не читает присылаемые ему ссылки на Евангелие (довольно частые в письмах А. Ф. Лабзина и А. Г. Черевина). Можно предположить, что тут мог заключаться какой-то тайный пароль, доступный посвященному. «Я видел, что вы не прочитываете иногда приведенные вам тексты в письмах благодетеля нашего. Иное письмо так и забудете, и вы не знаете подлинно, что и на что вам писано», — писал А. Г. Черевин⁴.

Из писем этого периода становится понятно, чем Д. П. Рунич мог быть полезен А. Ф. Лабзину. 26 февраля 1807 г. он сообщал, что получил сведения о том, что Ф. В. Ростопчин написал на него жалобу императору, объявляя его книги иллюминатскими. А. Ф. Лабзин просил Д. П. Рунича сообщить ему, часто ли Ф. В. Ростопчин пишет к государю⁴. Он обещал: «будьте уверены, мой друг, что сии ваши труды и ваша верность не останутся без вознаграждения»⁴.

Волнения А. Ф. Лабзина оказываются напрасными. Проходит без последствий для него и реформа масонских лож, проведенная в 1810 г. Вот как она освещается в письмах Д. П. Руничу. По мнению А. Ф. Лабзина, главный вдохновитель реформы — М. М. Сперанский, он вошел в «жеребцовское» масонство, чтобы подчинить его себе. Для этой цели в Россию был вызван известный реформатор масонства И. А. Фесслер. Откупщиком Злобиным ему было выделено 20 000 рублей, на которые он создал ложу, куда вошли М. М. Сперанский и М. Л. Магницкий. Этот капитул планировал подчинить себе все масонские ложи России. «В ложе Сперанский точно занимается сим делом, или как шпион, или чтобы образовать с Фесслером свой департамент, начальников отделений и пр. От них уже подают бумаги к государю, и ожидается, что мастера лож призваны будут к Министру полиции, а затем к Министру просвещения», — писал А. Ф. Лабзин. Он считал, что мастерам будут выданы новые акты, где сокращено все религиозное, а «оставлено, что забавно». Он также предполагал, что ложи вообще запретят⁴. А. Ф. Лабзин был в панике и не знал, как вести себя в создавшейся ситуации. Он то утверждал, что ничего не предпримет без Н. И. Новикова, то заявлял, что войдет в новое масонство, чтобы попытаться вернуть его к «старине». Волновался А. Ф. Лабзин напрасно, реформы его ложи не затронули.

Все, что происходило с наставником, Д. П. Рунич переживал очень остро. До конца жизни он продолжал смотреть на М. М. Сперанского глазами А. Ф. Лабзина. В своих записках 50-х гг. Д. П. Рунич писал, что М. М. Сперанский памятен, как чума и холера. Он объяснял это тем, что семинарист М. М. Сперанский уничтожил план Н. И. Новикова примирить христианство с просвещением и ввел в России философию и вольнодумство Европы. Популярность М. М. Сперанскому создали деньги винных откупщиков Злобина и Устинова, желавших сделать из него «английского Пита и французского Мирабо»⁴.

Весной 1807 г. отношения А. Ф. Лабзина и Д. П. Рунича вновь нормализовались. Наставник опять начал поучать ученика: предлагал творить добро, а если нет на это времени, то меньше спать. Как наилучшее средство духовного совершенствования А. Ф. Лабзин предлагал книгу Фомы Кемпийского: «Когда сии мысли о вездесущье Божьем проникнут в ваше сердце, и оно попросит пищи, всего лучше принимайтесь тогда, мой любезный друг, за Кемпиево “Подражание Иисусу Христу”. Книга сия вас усладит, ободрит и укрепит к действию»⁴. (В бумагах Д. П. Рунича осел перевод «Подражания Иисусу Христу», относящийся к 1833 г.)⁴. 30 апреля 1807 г. А. Ф. Лабзин хвалил свод переводов Евангелия, сделанный Д. П. Руничем: «весьма хорош, добр и благ». ⁴ В дальнейшем он высылал своему ученику материалы для этого свода. (В фонде Д. П. Рунича есть «Опыт евангельского свода на немецком языке»)⁴. В 1810 г. А. Ф. Лабзин одобрил объявление Д. П. Руничем своим сочинением перевод «Мысли о небе» (два экземпляра хранятся в фонде под 1809 годом)⁴.

В 1808 г. Д. П. Рунича перестало устраивать его положение, и он обратился к своему наставнику с просьбой помочь его карьерному росту. 10 марта А. Ф. Лабзин ответил, что считает своим долгом помочь другу, но место директора почт Москвы очень сложно получить. Он указывал, что на это место претендовал камергер Рябинин при посредничестве М. М. Философова, но получил отказ. А. Ф. Лабзин уверял, что не имеет подобного влияния, и предлагал обратиться к начальнику канцелярии князя. Наставник пытался утешить своего ученика: «Смотри, друг мой, если тебе не будет дороги по почтовому департаменту, то найдется в другом месте». Речь шла о том, что в дальнейшем Д. П. Рунич сможет получить место губернатора⁴.

В 1809 г., без какого-либо разрешения со стороны Н. И. Новикова или И. А. Позднева, А. Ф. Лабзин открыл в Санкт-Петербурге ложу шотландского ритуала «Вифлием», где получали теоретический градус. В ложу вошли А. Е. Лабзина, А. П. Мартынов, В. В. Романовский, П. И. Русановский, А. Г. Черевин, И. П. Чернов, позже к ним присоединились А. Л. Витберг, Д. Г. Левицкий, П. Д. Маркелов. В то же время Н. И. Новиков начал

лично посвящать в теоретический градус новых братьев вне зависимости от того, к какой ложе они принадлежали⁴.

Летом 1809 г. Д. П. Рунич, видимо, получил сведения о том, что А. Г. Черевин, женатый на его сестре, посвящен в теоретический градус в новой ложе А. Ф. Лабзина. Охваченный ревностью, он также решил стать шотландским мастером и обратился с соответствующей просьбой к А. Ф. Лабзину. 15 августа 1809 г. А. Ф. Лабзин отвечал: «я сему очень рад и никак не отказываюсь от ведения тебя далее, желаю такого усердия всем братьям»⁴. При этом А. Ф. Лабзин объяснял, что при приеме в шотландские мастера нужно собирать совет. Это можно сделать в Санкт-Петербурге или в Москве. А. Ф. Лабзин не был уверен, что в Москве его влияния хватит на то, чтобы добиться посвящения⁴. В своем энциклопедическом словаре А. И. Серков утверждал, что Д. П. Рунич был посвящен в мастера 6 августа 1809 г.⁴. Видимо, в эту периодизацию нужно внести коррективы: через 10 дней после посвящения в мастера Д. П. Рунич не мог требовать, чтобы ему вновь повысили градус. Скорее всего, это произошло раньше.

В письме А. Ф. Лабзину 26 августа 1819 г. Д. П. Рунич постоянно упоминал А. Г. (Черевина) и жаловался, что тот имеет 3-ю степень, но «вошел». Д. П. Рунич заявлял, что из письма А. Ф. Лабзина следует невозможность «получить желаемое»⁴. В письме 30 сентября 1819 г. Д. П. Рунич отмечал, что получил облегчение в том, что А. Ф. Лабзин «развязал ему руки»⁴. Осенью 1819 г. Д. П. Рунич решил обратиться за посвящением к Н. И. Новикову.

А. И. Серков считал, что Д. П. Рунич был посвящен в теоретический градус Н. И. Новиковым в ноябре 1809 г.⁴. В письмах А. Ф. Лабзина можно найти подтверждение такому мнению. Во время ссоры в 1818 г., окончившейся окончательным разрывом, А. Ф. Лабзин писал Д. П. Руничу о том, что их расхождение началось с 1808 или с 1809 г.⁴ При разногласиях, возникших за несколько лет до этого, А. Ф. Лабзин указывал, что перепоручил Д. П. Рунича заботам Н. И. Новикова и, «следовательно, ты зависишь уже от него»⁴. 5 декабря 1808 г. Н. И. Новиков приглашал Д. П. Рунича приехать к себе на неделю для масонского обучения и уверял, что их совместные занятия принесут пользу⁴. Видимо, осенью 1809 г. Д. П. Рунич это приглашение принял и стал шотландским мастером. 25 октября 1809 г. А. Г. Черевин писал Д. П. Руничу о том, что он рад его сближению с Н. И. Новиковым. Текст письма заставляет предположить, что, встречаясь с Н. И. Новиковым, Д. П. Рунич выполнял поручения А. Ф. Лабзина⁴. 29 ноября 1809 г. А. Г. Черевин поздравлял Д. П. Рунича с посвящением в новую степень⁴.

При этом посвящение Д. П. Рунича Н. И. Новиковым было воспринято как измена своему великому мастеру А. Ф. Лабзину. 4 октября 1809 г. А. Г. Черевин в письме убеждал Д. П. Рунича сохранить верность своей

ложе. «Может быть, тебе будут сулить журавлей, но с условием, чтобы синицу выпустил из рук», — писал он⁴. В письме 29 ноября 1809 г. А. Г. Черевин предлагал Д. П. Руничу вернуть оставшиеся у него «многие бумаги» ложи, так как «вас обратили на другое занятие». При этом было много иносказаний о воде, которую лучше пить из своего колодца, чем из чужого⁴. В конце 1809 г. почти произошел разрыв отношений.

Начав «работу» с Н. И. Новиковым, Д. П. Рунич получил много новой масонской информации и усомнился в правильности работ в ложе А. Ф. Лабзина. Черновики писем Д. П. Рунича к А. Ф. Лабзину осенью 1819 г. дают достаточно информации, чтобы проследить этот период их отношений. Д. П. Рунич критиковал присвоение масонам высоких степеней, на что А. Ф. Лабзин, видимо, резко отвечал. Между ними произошла полемика по поводу смены наставника, и 29 ноября 1809 г. Д. П. Рунич отправил А. Ф. Лабзину список из 12-ти вопросов о масонстве⁴. Вместо А. Ф. Лабзина 23 декабря 1810 г. Д. П. Руничу ответил А. Г. Черевин: «Лицо, с которым вы были в гармонической переписке, и теперь все то же, отчего же дисгармония... Что значат ваши вопросы и как можно вам вопрошать, существуют ли числа между 1 и 9 у того, с кем бывали о числах у вас такие разговоры, что вы отпивались водой?», — писал он. А. Г. Черевин упрекал Д. П. Рунича, что он теперь признает переписку с братьями «затруднительной», «когда в течение 4–5-ти лет она была легка и приносила всегда великую пользу»⁴. Действительно, в 1809 г. регулярная переписка между А. Г. Черевиним и Д. П. Руничем прекратилась. А. Ф. Лабзин по-прежнему продолжал писать.

В 1811 — начале 1812 г. А. Ф. Лабзин сетовал Д. П. Руничу на то, что тот «охладел к нему». В письмах прослеживаются отголоски ревности А. Ф. Лабзина к Н. И. Новикову, которому он вынужден был передать ученика. 21 марта 1812 г. А. Ф. Лабзин, жалуясь на неблагодарность Д. П. Рунича, писал: «Я не буду равнять себя с Н. И. и С. Н., но большие реки не отнимают достоинства у ручейков. Вспомни, что к тебе переходило от меня, ничтожного, худого или хорошего»⁴.

События Отечественной войны 1812 года вновь сблизили наставника и ученика. Письма А. Ф. Лабзина наполнены описанием военных действий и прогнозами. А. С. Шишкова он считает недостойным должности статс-секретаря, так как тот «медлителен, сонлив, ленив, в делах вовсе несведущ, и едва ли кроме русского языка заниматься чем-либо сможет»⁴. М. И. Кутузова он считает неспособным руководить армией и называет «старой бабой»⁴. В это время в положении Д. П. Рунича произошла серьезная перемена. Его начальник Ф. П. Ключарев был арестован и выслан из Москвы. Д. П. Рунич стал директором почт второй столицы. 20 августа 1812 г. А. Ф. Лабзин писал по этому поводу: «Думаю, что случившееся у вас придало еще больше вам развлечения... мне самому больно было услышать о

сем обстоятельстве, до того, что я не знаю, что гадать и что сказать о нем»⁴. В следующем письме 27 августа он просил рассказать о случившемся и сообщал, что в Санкт-Петербурге ходят версии о том, что Ф. П. Ключарев арестован как мартинист или за недозволенную переписку, или за содержание подпольной типографии. Опытный А. Ф. Лабзин интересовался, опечатан ли кабинет Ф. П. Ключарева⁴. С окончанием боевых действий в пределах России выяснилась и судьба Д. П. Рунича: он остался директором почт Москвы.

Новый «Библейский» период в развитии религиозного мировоззрения Д. П. Рунича начался после Отечественной войны. Развитию английских учреждений в России мешал вынужденный союз с Францией; не случайно приезд эмиссаров Английского библейского общества, пасторов Патерсона и Пинкертонна, в Санкт-Петербург совпал с началом военных действий. Князь А. Н. Голицын благосклонно принял англичан, и, по согласованию с царем, было заведено дело «Об учреждении в Петербурге Библейского общества 23 июня 1812 г. — 8 марта 1813 г.»⁴. 4 августа 1812 г. Сенату был дан Высочайший указ «О восстановлении с Англией мира и о начатии торговых с оной отношений, на основании существующих узаконений»⁴. Окончательное оформление открытия Библейского общества в России было приурочено к окончанию боевых действий. 6 декабря 1812 г. был высочайше утвержден доклад А. Н. Голицына «Об учреждении Библейского общества в Петербурге». Общество ставило перед собой следующие задачи: 1) увеличение выпуска Библий без комментариев; 2) перевод Священного Писания на различные языки; 3) привлечение лиц различного вероисповедания для распространения выпускаемых изданий⁴. Первое собрание Библейского общества, на котором был избран комитет для его управления, проходило в доме А. Н. Голицына 11 января 1813 г. На руководящие должности в обществе были назначены: президент — А. Н. Голицын; вице-президенты — граф В. П. Кочубей, граф А. К. Разумовский, М. И. Донауров, Р. А. Кошелев, О. П. Козодавлев, К. И. Габлиц; директора — генерал-супер-интендант Рейнбот, пастор Питт, барон Б. И. Фитингоф, Н. И. Фус, А. А. Ленивец, Н. Д. Жулковский, С. С. Джунковский, князь П. С. Мещерский, граф К. А. Ливен, С. С. Уваров; секретари — В. М. Попов и А. И. Тургенев; казначей — Я. И. Шмит⁴.

Первым о появлении в России эмиссаров Библейского общества Д. П. Руничу сообщил его масонский наставник. 13 августа 1812 г. А. Ф. Лабзин писал своему ученику, что послал к нему в Москву Патерсона, члена и комиссара Английского библейского общества. Выяснилось, что А. Ф. Лабзин давно следил за деятельностью общества, по поводу целей которого он писал, что они состоят в переводе Библии на все языки и изданиях христианских книг, которые печатаются, продаются и раздаются даром. А. Ф. Лаб-

зин был осведомлен о том, что в Санкт-Петербург должен был приехать послом президент Библейского общества лорд Каткорт с целью учредить что-то подобное в и России. Как обычно, он интриговал ученика: «Я участвую тут не своим лицом, а тайно, а потому и Патерсон меня и я Патерсона и не видел»⁴.

Взгляды членов Библейского общества и А. Ф. Лабзина во многом совпадали (в состав Общества вошли многие видные масоны). Он писал своему ученику еще задолго до открытия общества: «Мое желание соединить всех тех, в ком благодать действует, или кто ходит под благодатью и разность тут не помешает... Если мы все будем хорошие христиане, помешает ли нам разность некоторых мнений религии быть добрыми делателями своего дела»⁴. А. Ф. Лабзин считал, что истинную церковь представляли христиане первых веков, а в XIX в. этот «истинный дух» сохранили последователи некоторых сект. Вслед за распространением Библии всем народам, по его мнению, должно было последовать объединение христиан и второе пришествие Господа. Д. П. Рунич вполне воспринял эти взгляды своего учителя. Неудивительно, что вскоре после открытия в России Библейского общества он активно включился в его работу, тем более что этому способствовало его начальство по Министерству внутренних дел.

10 августа 1812 г., после ареста Ф. П. Ключарева, Д. П. Рунич стал директором почт Москвы. Управление почт России в то время находилось при Министерстве внутренних дел, министр которого О. П. Козодавлев вскоре стал вице-президентом, а его начальник канцелярии В. М. Попов — секретарем Библейского общества. Между Д. П. Руничем и его кураторами из Министерства внутренних дел сразу завязалась переписка. В первом письме 30 августа 1812 г. В. М. Попов напоминал Д. П. Руничу о давно установившейся взаимной симпатии (до этого В. М. Попов служил в почтовом ведомстве). 8 сентября 1812 г. первое письмо Д. П. Руничу прислал О. П. Козодавлев.

Переписка между руководителями Министерства внутренних дел и Д. П. Руничем 1812 — начала 1813 г. носила служебный и бытовой характер. О. П. Козодавлев просил Д. П. Рунича снабжать его информацией о московской жизни⁴. Главным мотивом писем В. М. Попова была забота о своем брате-почтмейстере, переведенном служить в Москву. Он просил Д. П. Рунича составить ему протекцию и благодарил за это в каждом письме⁴. С 8 апреля 1813 г. характер писем изменился. В этот день В. М. Попов сообщил своему корреспонденту об открытии в России Библейского общества, где он исполнял должность секретаря. Характерно, что в то же время Д. П. Рунич принялся за масонскую обработку своего товарища, начав отправлять ему мистическую литературу (журнал «Друг Юношества»)⁴.

Письма В. М. Попова ярко характеризуют этого забытого политического деятеля. В историю ему суждено было войти как директору департа-

мента просвещения в «Министерстве затемнения». К В. М. Попову крепко прилипли ярлыки фанатика, мракобеса, сектанта. В письмах Д. П. Руничу он выступает как опытный и осторожный, хотя несколько ограниченный, чиновник, человек несгибаемых убеждений. В. М. Попов имел четкие религиозные взгляды, соответствующие направлению «внутреннего христианства». На попытку Д. П. Рунича приобщить своего корреспондента к мистической литературе В. М. Попов ответил гневной отповедью, призванной доказать, что Библия есть единственный источник христианской веры: «Некоторые из усердных любителей христианства говорят прямо, что Библия не для всех годится, что она имеет в себе много непостижимого, и даже странного, соблазнительного даже. Они полагают, что гораздо полезнее читать духовные сочинения святых и праведных людей, которые более приличны для вразумления человек, ищущих спасения и познания истины»⁴, — писал В. М. Попов. В дальнейшем Д. П. Рунич не только полностью воспринял эти взгляды, но и стал активно проводить их в своей служебной деятельности.

25 мая 1813 г. О. П. Козодавлев благодарил Д. П. Рунича за письмо, полученное им 14 апреля, и денежный взнос в пользу Библейского общества. Обращение Д. П. Рунича было зачитано комитету Общества и найдено «исполненным чувством истинно христианским». О. П. Козодавлев замечал, что «Библия, сие основание христианского учения и веры, вам уже давно и не по единому названию известна»⁴. Сделав денежный взнос и получив соответствующую квитанцию, Д. П. Рунич стал членом Библейского общества. В. М. Попов констатировал в своих письмах, что их религиозные взгляды одинаковы, и восторгался тем, что нашел единомышленника. «Мнение ваше о Библейском обществе и понятия вообще о христианском законе преисполнило меня великой радостью... есть среди христиан не только называющиеся сим именем, но их нескоро заметишь, ибо сказано, что Царствие Божие внутри нас будет», — писал он⁴. Весной 1813 г. в своих письмах В. М. Попов неоднократно упоминал о том, что скоро и в Москве откроется комитет Библейского общества. Наконец, 22 июля 1813 г. он поздравлял Д. П. Рунича с новым званием «по христианскому делу» — он стал директором Московского комитета Библейского общества⁴.

28 января 1813 г. об открытии в России Библейского общества Д. П. Руничу сообщал А. Ф. Лабзин. Совершенно неожиданно выяснилось, что он сам не был приглашен в члены общества. «Когда дело заготовлялось, то я первый из русских был поборником оною, но когда дело сделалось, то насовалось знати столько, что мне и места не было», — жаловался он. Позднее, когда А. Ф. Лабзин получил приглашение лично от Патерсона, он из гордости отказался⁴. Отстранение А. Ф. Лабзина от работ Библейского

общества продолжалось недолго. 13 сентября 1813 г. он был приглашен в члены самим президентом А. Н. Голицыным и принял предложение⁴.

В начале 1815 г. положение А. Ф. Лабзина в Библейском обществе упорчилось, в конечном итоге он стал вице-президентом общества. Изменение его положения было связано с издательской деятельностью. В 1815 г. он выпустил в русском переводе культовую книгу того времени «Победная повесть» И. Г. Юнга-Штиллинга. Будущий митрополит Московский Филарет и князь А. Н. Голицын, узнав о готовящемся издании, сразу передали ему по 100 рублей за первые экземпляры книги. К Д. П. Руничу А. Ф. Лабзин обращался с просьбой собрать деньги на издание и в Москве⁴. Можно предположить, что укрепление положения А. Ф. Лабзина в Библейском обществе и стало причиной продолжения его связи с Д. П. Руничем.

21 августа 1813 г. В. М. Попов прислал Д. П. Руничу несколько книг на «духовные темы», среди которых был журнал английского общества, содержащий серию статей религиозной тематики. Д. П. Рунич перевел их на русский язык и собрал в отдельную книгу под названием «Дружеский совет всем тем, до кого сие касаться может». 10 октября 1813 г. В. М. Попов благодарил своего корреспондента за перевод этих статей. У него была единственная просьба постараться, чтобы книгу не приняли за издание Библейского общества, которое должно заниматься лишь изданием Библии⁴.

Это был не первый опыт Д. П. Рунича в переводах книг мистического содержания, но впервые такой перевод вышел в свет. Судьба книги «Дружеский совет всем тем, до кого сие касаться может» была очень непростой. Е. Н. Азизова ошибочно считала этот перевод собственным сочинением Д. П. Рунича и указывала, что книга была конфискована в 1813 г. и переиздана в 1837 г.⁴ Биограф Д. П. Рунича В. Корсаков, основываясь на его переписке с И. В. Лопухиным, утверждал, что мистические произведения Д. П. Рунича запрещались и изымались⁴. Это явная ошибка. В действительности история этого перевода Д. П. Рунича была иной.

Построенная из вопросов и ответов книга, переведенная Д. П. Руничем, должна была привлечь людей, мало знакомых с религиозными доктринами, к христианству и изучению Библии. Автор исходил из того, что официальная церковь уже не в силах вдохнуть в людей религиозное чувство. Это ясно прослеживается в тексте книги: «Молитвы служителей Евангелия мгновенное только на умы делают впечатление», — пишет автор⁴. От книги, вышедшей из-под пера протестантского автора, нельзя было ожидать православных взглядов. Естественно, что текст книги во многих местах противоречил учению Русской Православной Церкви. По мнению автора, Иисус Христос «есть Бог, равный Отцу, принявший естество, чтобы покориться закону, который мы нарушили, претерпеть казнь и мщение, через это люди получили путь в Рай»⁴. На искажение таинства крещения обратил внимание даже И. В. Лопухин, правда, уже после при-

остановки продажи книги⁴. «Крещение есть обряд наружный, совершаемый над телом; новое рождение есть внутренняя работа над душой», — писал автор⁴.

В главе «Важнейшие рассуждения» речь шла о том, что научиться религии не всегда возможно у родителей или через воспитание. Главным источником религиозного просвещения указывалась Библия. Автор настоятельно призывал учиться религии у Библии. Вольно или невольно переводчик книг также брал на себя ответственность за искажение православных догматов. Сомнительное место он мог исправить или изъять вообще, как часто делали в то время.

17 ноября 1813 г. И. В. Лопухин поздравлял Д. П. Рунича с выходом новой книги и благодарил за присланные экземпляры. «Боже, помози вам паче и паче продолжать такие труды во славу имени Его», — писал он⁴. 11 ноября 1813 г. А. Ф. Лабзин сообщал, что продал 100 ее экземпляров.⁴ Однако весной 1814 г. на продажу книги Д. П. Рунича был наложен запрет. 8 апреля 1814 г. А. Ф. Лабзин сообщал Д. П. Руничу, что вице-президент Библейского общества епископ Августин написал письмо в его защиту. «Не сердись и не огорчайся, а скажи: Отче, не ведают, что творят», — советовал он⁴. 26 апреля 1814 г. И. В. Лопухин писал об аресте книги Д. П. Рунича, он не сомневался, что она будет оправдана, но жалел, «что может худое влияние сделать вообще на цензуру и помешать на время выходу спасительных книг»⁴. В другом письме И. В. Лопухин утверждал, что книга запрещена происками министра просвещения А. К. Разумовского.

Арест, наложенный на перевод, как бы продолжил неприятности по службе. 20 октября 1813 г. В. М. Попов известил Д. П. Рунича о том, что министру внутренних дел О. П. Козодавлеву стало известно о самовольном получении Руничем столовых денег, положенных московскому почтмейстеру. В. М. Попов предупреждал корреспондента о том, что это незаконно и требует высочайшего разрешения⁴. Сломленный неприятностями Д. П. Рунич впал в отчаяние и сообщил В. М. Попову, о своем намерении выйти из Комитета Библейского общества. В письме 10 февраля В. М. Попов как мог утешал своего корреспондента, просил сохранять спокойствие и сообщать обо всем происходящем⁴.

Действительно, В. М. Попову удалось уладить все проблемы. Дело о столовых деньгах было оставлено, а запрет на книгу отменен. Для этого в дело пришлось вмешаться А. Н. Голицыну. 30 марта 1814 г. А. Н. Голицын сообщал Д. П. Руничу, что познакомился с его переводом, оригинал же он читал еще в листках английского общества. Сам обер-прокурор Св. Синода в книге ничего противного вере не нашел, с ним был согласен епископ Августин, приславший благоприятный отзыв. Все это совместно с благоприятными характеристиками Д. П. Рунича (данными, в том числе, и В. М. Поповым) побудили А. Н. Голицына представить запрещенный перевод Александру I⁴. В тот же день О. П. Козодавлев сообщал Д. П. Руничу

чу, что навел справки о судьбе книги и уверен, «что вы правы и невинно страдаете»⁴.

Результат массивного воздействия не замедлил сказаться. 22 сентября 1814 г. А. Ф. Лабзин писал, что говорил о книге Д. П. Рунича с министром и выяснил, что Александр I приказал передать ее на рассмотрение Комитета министров⁴. 25 сентября 1814 г. В. М. Попов поздравлял Д. П. Рунича с тем, что его перевод разрешено продавать⁴. 5 октября министр народного просвещения А. К. Разумовский извещал Д. П. Рунича о том, что Комитет министров разрешил продажу книги, и он может дать об этом объявление⁴.

В тяжелый для Д. П. Рунича период, когда его книга находилась под запретом, А. Ф. Лабзин пытался вновь привлечь его внимание к масонским делам. Он писал, что его ложу посещал Кутузов, и, зная об их связи с Д. П. Руничем, просил посоветовать ему посещать ложи в Москве. А. Ф. Лабзин отмечал, что не может уже ничего рекомендовать, так как не знает, «мой ли ты»⁴. К этому времени относятся первые сведения о попытке Д. П. Рунича разорвать отношения с масонами (при этом не утратив доверия к масонству вообще). А. Ф. Лабзин дважды описывал случай, когда во время заседания ложи в Санкт-Петербурге Д. П. Рунич отказался встать, когда пили «за детей одной матери» (членов данной ложи). Наставник расценил это как отречение «от той самой ложи, которой обязан масонским своим бытием». «Пусть будет так, как ты сам соизволишь», — писал он⁴. Но переписка не прервалась.

20 марта 1814 г. Д. П. Рунич произнес речь на заседании Генерального собрания Московского комитета Российского библейского общества. Речь была оформлена в виде двух брошюр с обозначением страниц и, видимо, планировалась к изданию. Доказывая пользу распространения Библии, Д. П. Рунич говорил о том, что человек не способен самостоятельно познать «свет Божественных истин», поэтому Бог приходит ему на помощь и дарует знание в своих откровениях, важнейшие из которых — Ветхий и Новый Заветы⁴. Рассматривая деятельность Библейских обществ в мире, Д. П. Рунич указывал, что «распространение чтения Св. Писания и ознакомление через сие средство людей всех состояний с единственным источником всякой истины, всякой нравственности, всякого благочестия — и, следовательно, основанием блаженства нашего, есть цель Библейского общества»⁴.

Большая часть речи была посвящена восхвалению российского правительства и самого Александра I за оказание покровительства Библейскому обществу. «Обильное благословение небес течет на то царство, на ту страну и на тот народ, где глава онаго, видимый образ Божества на Земле, способствует утверждению Слова Божьего», — провозглашал Д. П. Рунич⁴. В отличие от большинства деятелей Библейского общества, в своей речи Д.

П. Рунич широко использовал христианскую догматику, применяя тезис о греховности человека и божественности происхождения царской власти. Подобная эклектика взглядов должна была очень импонировать президенту Российского библейского общества князю А. Н. Голицыну, с которым и была связана дальнейшая карьера Д. П. Рунича.

В. М. Попов восторженно реагировал на издание речи Д. П. Рунича: «Речь вашу, привезенную Осипу Петровичу, я читал: она конечно хороша, и прилична была к возбуждению большого внимания многих. Желая, чтоб и впредь ревность ваша к сему делу не охлаждалась»⁴. В Санкт-Петербурге были недовольны деятельностью московского комитета Библейского общества. В. М. Попов писал Д. П. Руничу: «Мы здесь начинаем примечать, что ваш комитет Библейского общества в Москве что-то холоден»⁴. В феврале в Москву был отправлен ревизор от Генерального комитета Пинкертон. В. М. Попов советовал Д. П. Руничу познакомиться с ним и подружиться, «ибо он человек самый благонамеренный, каков токмо истинный христианин быть может»⁴. Прибыв из Москвы, Пинкертон дал благоприятный отзыв об успехах местного Библейского общества. В. М. Попов сообщал, что князь А. Н. Голицын был чрезвычайно доволен лично Д. П. Руничем⁴.

11 февраля 1816 г. Д. П. Рунич был уволен с должности директора почт. При этом ему присвоили чин статского советника и причислили к почтовому ведомству с окладом 1500 рублей в год. Это внезапное для непосвященных лиц событие чиновниками Министерства внутренних дел было вполне ожидаемо. Во второй половине 1815 г. обстановка в Москве осложнилась. О. П. Козодавлев стал требовать от Д. П. Рунича дополнительных сообщений о слухах, циркулировавших в московском обществе. В нескольких секретных посланиях министр внутренних дел просил обратить особое внимание на перлюстрацию писем⁴. Можно предположить, что в этой ситуации на должность начальника московских почт понадобился более надежный человек. Тем более что новые люди, пришедшие в правительство, имели собственных кандидатов на эту должность.

Недоверие к Д. П. Руничу высказывал еще Ф. В. Ростопчин. В конце августа 1812 г. он сообщал Александру I, что И. В. Лопухин и сенатор Рунич — враги императора. 18 ноября он доносил, что Д. П. Рунич разносит панические слухи⁴. 11 декабря 1815 г. О. П. Козодавлев извещал Д. П. Рунича о том, что император вернулся в столицу, но «о месте вашем я еще не докладывал», «падите перед Господом Богом: в его руках сердце царево»⁴. 4 января 1816 г. чиновник Министерства внутренних дел Н. Жулковский писал Д. П. Руничу: «я никак думать не могу, чтобы вы не остались на своем месте». Он предупреждал своего корреспондента, что в государственном аппарате предстоят изменения (реорганизация почтового управления, лишение министров права личного доклада императору) и

просил повременить с представлением подчиненных к наградам, так как неудобно награждать уже уволенного чиновника⁴. Вскоре выяснилось, что перемены коснулись и Д. П. Рунича.

14 февраля 1816 г. О. П. Козодавлев сообщал Д. П. Руничу об изменениях в его служебном положении: «Не знаю, как начать письмо и как возвестить вам и милость Государя, и событие по московскому почтмейстерству, которое уже давно было вам предсказано». О. П. Козодавлев акцентировал внимание на высоком звании, которое «получить в наше время затруднительно и мудрено» (Д. П. Рунича произвели в статские советники). Он советовал приехать в столицу, где можно получить выгодное место⁴.

С потерей места Д. П. Рунич перестал интересоваться О. П. Козодавлева и В. М. Попова. В 1816–1817 гг. в переписке наступает перерыв (в фонде по два письма В. М. Попова за 1816, 1817 гг., О. П. Козодавлев в эти годы не писал вообще). Это были тяжелые для Д. П. Рунича времена. Сохраненного ему оклада по почтовому ведомству не хватало, чтобы содержать семью. Должности с более высоким окладом, видимо, не предлагали.

Период отставки стал для Д. П. Рунича временем литературного подъема. В это время он много работал, писал и делал переводы. В письме 20 сентября 1818 г. А. Ф. Лабзин сожалел о том, что книга Д. П. Рунича «Теория и практика» не пропущена цензурой⁴. 25 ноября 1818 г. датируются записки Д. П. Рунича «Дух христианства»⁴, 14 февраля 1820 г. была закончена рукопись «Философия»⁴. Находясь в отставке, Д. П. Рунич составил обширный свод — «Поучения или слова Святого Дмитрия Ростовского и Ярославского, говоренные в разное время», а также составил сборник «Творения Дмитрия Ростовского» (1818)⁴. Этого святого Д. П. Рунич вообще ценил очень высоко (есть его труды и среди книг, изданных Н. И. Новиковым). В своих записках о масонстве он указывал, что «до времени Дмитрия митрополита Ростовского нет проповедников русских, которые продолжали бы проповедовать по руководству апостолов и великих учителей церкви»⁴.

Ситуация вокруг Д. П. Рунича изменилась после учреждения Министерства духовных дел и народного просвещения (24 октября 1817 г.). Министром стал князь А. Н. Голицын, директорами двух департаментов министерства — А. И. Тургенев и В. М. Попов — секретари Библейского общества. До февраля 1818 г. царский двор находился в Москве, а вместе с ним и А. Н. Голицын.

В 1818 г. руководители Библейского общества вспомнили про Д. П. Рунича. 4 января ему написал письмо О. П. Козодавлев с просьбой сообщить, какое он желает занять место в Министерстве внутренних дел; «приятным посчитаю употребить вас согласно вашему желанию», — заканчивал письмо министр⁴. Когда Д. П. Рунич отказался от предложения, ссылаясь на то, что надеется получить место в Министерстве народного просвеще-

ния, О. П. Козодавлев ответил, что постарается сохранить за ним оклад по почтовому ведомству⁴.

14 февраля 1818 г. В. М. Попов сообщил Д. П. Руничу, что ему необходимо переговорить с А. Н. Голицыным о службе в почтовом ведомстве. Из письма видно, что дальнейшая служебная карьера Д. П. Рунича руководителями министерства уже намечена. Его планировалось назначить членом Главного правления училищ и членом Ученого комитета. В. М. Попов указывал следующие причины, по которым назначение не могло состояться немедленно: «невозможность ваша приехать немедленно в Петербург» и необходимость «снабдить большим содержанием, нежели какое получать положено». Он просил Д. П. Рунича явиться для переговоров с А. Н. Голицыным. По его мнению, дело могло разрешиться летом, по возвращении Александра I⁴.

Из черновых записей Д. П. Рунича видно, что 28 июня 1818 г. от имени А. Н. Голицына В. М. Поповым ему была предложена должность директора департамента. 20 июля в ответном письме Д. П. Рунич согласился принять должность⁴. В действительности в своих записках Д. П. Рунич умалчивал обо всех обстоятельствах этого предложения. Даже датировка в записках Д. П. Рунича иная, чем в письмах (возможно, поставлена дата получения).

В письме от 22 июля 1818 г. В. М. Попов сообщал Д. П. Руничу, что их переговоры, состоявшиеся зимой этого года в Москве, «не забыты ни князем А. Н. Голицыным ни мной, место члена Главного правления училищ и в Ученом комитете готово для вас». В. М. Попов писал, что у князя появилось и другое предложение. Он хочет назначить Д. П. Рунича директором департамента своего министерства, так как «есть знак особого доверия не только к способностям вашим, но еще больше к христианским правилам, каковы видны были в ваших словах и поступках». Выясняется, что «христианские правила» являются главным критерием при назначении на должности в Соединенном министерстве: «мой начальник считает оное таким, без которого он и ни с какими другими способностями чиновника иметь не хочет директором» — писал В. М. Попов. Он просил не заботиться о том, как эта вакансия откроется, и держать все в тайне⁴.

В. М. Попов сообщал, что назначение директором департамента было связано с определенным условием. А. Н. Голицын хотел знать, не принадлежит ли Д. П. Рунич «к какому-либо тайному сообществу (франкмасонов)». В. М. Попов писал, что на этот вопрос он не смог ответить князю и поэтому «Принадлежность ваша к такому сообществу не помешала бы может быть всякому другому месту, но в директорском князь находит, что сие быть никак не может; ибо человек, который связывает себя ужаснейшими клятвами повиновения неизвестным начальникам, не может иметь полного к себе доверия». А. Н. Голицын, якобы, был уверен в искренности

Д. П. Рунича, поэтому поручил В. М. Попову «по-дружески» спросить его «член ли он такого сообщества или нет»? В зависимость от ответа он ставил назначение на пост директора департамента⁴.

За этим предложением А. Н. Голицына определенно крылась интрига. Места обоих департаментов министерства были уже заняты, и сведений о том, что А. И. Тургенев или В. М. Попов должны были оставить свои должности, не имеется. Следовательно, А. Н. Голицын блефовал. Это была проверка. Можно предположить, что масонство Д. П. Рунича не было тайной, и его будущие руководители хотели удостовериться в его честности. Возможно, приманивая Д. П. Рунича таким высоким назначением, они хотели окончательно оборвать его масонские связи, чего вполне удалось добиться. Сам Д. П. Рунич принял предложение за «чистую монету». Из его писем В. М. Попову можно сделать вывод, что он надеялся занять пост директора департамента духовных дел. 23 сентября 1818 г. Д. П. Рунич передавал В. М. Попову о том, будто в Москве пошли слухи, что его назначают «по духовной части»⁴.

20 июля Д. П. Рунич послал ответ. Но его содержание было не совсем такое, как он указывал в своих записках. Естественно, что предложение стать директором департамента Д. П. Рунич принимал «с искренней благодарностью». В подтверждение своих христианских правил он писал: «Во всю мою жизнь, предав себя и принадлежа Спасителю моему, весь без всякого исключения, ничего не ищущий и ничего не желаю, как только того, чтобы и слова и дела мои показывали не истинную, а сердечную мою в Него веру, беспредельную к нему преданность и верность, которую, при всей немощи плоти, не откажусь, кажется, если благодать Его поддержит меня, запечатлеть и самим пролитием моей крови». Свое масонство Д. П. Рунич не отрицал. «Я масон, как и многие другие... вступил в масонство, ища более удостоверения в высоких таинствах христианства, в учении его», — писал он. Д. П. Рунич признавался, что посещал ложу А. Ф. Лабзина и был знаком с А. А. Ленивцевым и Н. И. Новиковым. Но так как уже давно лож не посещает и масонского начальства не признает, то считал что масонство не помещает ему исполнять должность директора департамента⁴. Свое письмо Д. П. Рунич по прочтении просил сжечь.

16 августа В. М. Попов успокаивал Д. П. Рунича и уверял, что все им написанное останется в тайне. При этом сообщалось, что «место, о котором письмо было, вас не минует»⁴. 16 сентября 1818 г. В. М. Попов сообщал, что собираться в Санкт-Петербург Д. П. Руничу пока не нужно, так как назначение может последовать лишь по возвращении императора⁴. Но настал 1819 год, а Д. П. Рунич все ждал. «Я не могу ничего сделать, и ни минутой ускорить ожидаемой вами перемены», — писал В. М. Попов⁴.

11 марта 1819 г. В. М. Попов писал Д. П. Руничу: «Ваша участь решена, на сей раз... Причина задержки в руках Господних. Князь Голицын к

вам расположен, хочет исполнить то, о чем через меня вам сообщал, это задержало решение участи вашей, так как обстоятельства несколько изменились». О месте директора департамента речь уже не шла, но Д. П. Рунич назначался членом Главного правления училищ и членом Ученого комитета. «Это вас не свяжет, так как заседания бывают не часто». Жалование ему назначалось 6000 рублей в год и 5000 рублей единовременно «как вы и желали». В. М. Попов указывал, что «Христианское расположение в вас было конечно одним из сильнейших побуждений к определению вас в сие место»⁴.

Документально указы о новых назначениях Д. П. Рунича прослеживаются в «Бумагах Голицына». 8 марта 1819 г. Александр I подписал указ о назначении Д. П. Рунича членом Главного правления училищ, с жалованием 3000 рублей в год⁴. В тот же день последовал указ министру финансов: за «усердную и отличную» службу директором почты Москвы дополнительно выделить Д. П. Руничу еще 3000 рублей ежегодно⁴. 22 марта 1819 г. А. Н. Голицын официально сообщал Д. П. Руничу о выделении ему 5000 рублей подъемных⁴.

На Д. П. Рунича пролился «золотой дождь». В течение двух лет ему приходилось жить вместе с семьей на 1500 ежегодного оклада от почтового ведомства. В 1819 г. обер-прокурор Св. Синода получал 4000 рублей в год. Находившийся на этой должности П. С. Мещерский в 1817 г. при назначении членом Главного правления училищ получил годовой оклад всего лишь 2000 рублей в год. Директора департаментов Соединенного министерства получали по 6000 в год (министр получал 12 000 рублей). Очевидно, что столь высоким окладом (6000 в год) Д. П. Руничу компенсировали должность директора департамента. Сам Д. П. Рунич предполагал, что высокого назначения он не получил потому, что признался в своем масонстве. В 50-х гг., вспоминая А. Н. Голицына, Д. П. Рунич писал, что князь «гнал католиков и масонов»⁴. В то же время директором департамента духовных дел в Соединенном министерстве был А. И. Тургенев, входивший вместе с М. М. Сперанским и М. Л. Магницким в ложу И. А. Фесслера. Почему одному масону можно было быть директором департамента, а другому нельзя? Чтобы ответить на эти вопросы, нужна дополнительная информация, которой на сегодняшней день не обнаружено.

В начале 1819 г. Д. П. Рунич окончательно порвал с А. Ф. Лабзиным. Кризис в их отношениях произошел в 1818 г. В это время журнал А. Ф. Лабзина «Сионский вестник» был передан А. Н. Голицыным (ранее разрешившим его издание) в духовную цензуру, что означало фактически закрытие журнала. Узнав, что Д. П. Руничу предлагают место в Соединенном министерстве, А. Ф. Лабзин предостерегал своего ученика от общения с А. Н. Голицыным. Он просил Д. П. Рунича обратить внимание на то, как поступило «христианское сиятельство» с его журналом. «Христианство его

все состоит в трусости и подлости», «если ему скажут: пойдя и откуси Л. или Р. ногу, он не усумнясь скажет: пожалуйста мне вашу ногу, мне откусить ее вам велено; нет власти яко не от Бога», — писал А. Ф. Лабзин о А. Н. Голицыне⁴. Д. П. Рунич пытался оправдываться перед А. Ф. Лабзиным. В одном из своих последних писем 23 сентября 1818 г. он писал, что сближение с людьми, от которых его предостерегает А. Ф. Лабзин, началось еще в 1816 г.⁴. Этим Д. П. Рунич хотел показать, что руководители Библейского общества поддерживали его в тяжелый период отставки.

19 октября 1818 г. наступил окончательный разрыв. А. Ф. Лабзин писал: «мы с вами увидеться можем: но в том я не вижу никакой дальнейшей пользы; ибо мы с тобой, друг мой, не единокоренны...»⁴. 24 января 1819 г. заявления А. Ф. Лабзина звучали еще конкретней: «не послушал меня, тем самым изверг из друзей своих»⁴. На этом их постоянная переписка закончилась. Весной 1819 г. Д. П. Рунич стал членом Главного правления училищ и уже не желал поддерживать масонские связи, не угодные его новому начальству.

18 апреля 1820 г. на очередном собрании ложи «Умиравший сфинкс» А. Ф. Лабзин заявил братьям о том, что некоторые масоны допускают нарушение своих обязанностей, некоторые, выезжая из столицы, порывают все связи с ложей, некоторые живущие в Санкт-Петербурге (Русановский, Рунич, Белоклоков, Дольсты) не состоят в масонской связи. А. Ф. Лабзин призвал прекратить беспорядки и отчислить отступников, которые «должны почтены быть за морально умерших и в союзе уже не состоящих». Среди семи лиц, отчисляемых из ложи, был и Д. П. Рунич. Ему вменялись в вину «многие поступки, показавшие более отвращение нежели любовь к братству»⁴.

Ненадолго бывших друзей судьба сводит в 1821 г. В это время А. Ф. Лабзин, затеяв новое издание перевода книги «Торжество Евангелия», остро нуждается в деньгах. 29 ноября 1819 г. он писал Д. П. Руничу о том, что первый раз обращается к нему с просьбой «на дело христианское». 5 декабря 1821 г. А. Ф. Лабзин напоминал бывшему ученику, что когда М. Л. Магницкий прислал из ссылки в Вологде своей перевод, он много сделал, чтобы его опубликовать. Д. П. Рунич в помощи отказал⁴. На этом их отношения прерываются навсегда.

15 марта 1819 г. Д. П. Рунич получил от А. Н. Голицына официальное письмо с извещением о том, что он назначен членом Главного правления училищ с годовым окладом 3000 рублей⁴. 14 августа 1819 г. А. Н. Голицын предложил ввести Д. П. Рунича в члены ученого комитета Главного правления училищ в связи с тем, что там осталось всего два члена, один из которых уходит в отпуск⁴. В ведении ученого комитета находилась вся литература, поступающая в светские учебные заведения и исходившая из них, то есть учебные пособия, курсы лекций, инструкции, уставы и произведе-

ния, подносимые императору. Все эти сочинения передавались на отзыв одному из членов комитета поочередно. Лишь от него зависела дальнейшая судьба рукописи или книги.

В 1820 г. Д. П. Рунич получил на рассмотрения следующие произведения: «Похвальное слово императору Трояну», «Рассуждения о прекрасном в творениях разума», «Россия, превознесенная в войнах с французами в 1812, 1813, 1814 и 1815 годах», «Христианское чтение для детей», «Рассуждение о связи божественного с человеческим», «Первые начала права естественного», «Басни с присоединением акростиха и надписи к портретам», «Достопримечательные происшествия во всеобщей истории», «Естественное право», «Курс философии», диссертацию «О философии», перевод «Мысли Блеза Паскаля» и многие другие по разным отраслям науки⁴. Очевидно, что один и тот же человек не мог в равной степени хорошо оценить книги по искусству, литературе, истории, физике, географии и земледелию. Поэтому целый ряд книг был оценен Д. П. Руничем по формальным признакам — полнота и правильность изложения, слог, отсутствие противоречий.

Среди книг, представленных на отзыв 10 января 1820 г., «Начертания правил российского правописания» и «Краткая риторика» не вызвали у Д. П. Рунича нареканий. Напротив, по поводу «Кратких правил российской грамматики» он высказал мнение, что определения в них неточны и в список учебных книг «Краткие правила» включены быть не могут. «Курс философии» Якоба также вызвал критику Д. П. Рунича, который считал, что там представлены крайне отвлеченные правила, перевод темен и странен, и «курс» не может быть признан классической книгой⁴.

«Басни с присоединением акростиха и надписи к портретам» Д. П. Рунич посчитал посредственной книгой. Перевод «Мыслей Паскаля» он подверг жестокой критике, заявив, что автор не знает не только немецкого, но и русского языка. На «Диссертацию о философии» Волкова Д. П. Рунич дал разгромный отзыв, отметив, что она представляет собой выписки из различных книг и журналов, в заключение указав на «расстройство головы писателя». «Обзор российской истории» А. А. Гулака он нашел занимательным и допустил к печати с условием исправления некоторых ошибок. На «Введение в круг словесности» рецензент дал положительный отзыв. О «Начертании всеобщего земледелия» Д. П. Рунич отзывался как о лучшей в своем роде книге⁴.

Совершенно иными критериями Д. П. Рунич руководствовался в отношении книг, которые затрагивали религиозные проблемы. Здесь он был принципиален и непреклонен. Летом 1820 г. в Ученый комитет поступила книга профессора А. П. Куницына «Право естественное», предназначавшаяся в дар императору. Ее передали на рассмотрение Д. П. Руничу, оказавшемуся принципиальным противником естественного права. Он нашел содержание и дух книги не только опасным, но и разрушительным в отно-

шении к основаниям веры и достоверности Св. Писания⁴. Д. П. Рунич указывал, что в основу книги положен принцип общественного договора, сформулированный Ж.-Ж. Руссо, и уже поэтому она не может быть издаваема в России. Книга, отстаивавшая идею любого другого происхождения верховной власти, кроме божественного, по мнению Д. П. Рунича, должна быть запрещена. Главным предметом критики стало несоответствие положение книги А. П. Куницына учению Св. Откровения. «Святотатственное нападение на Божественное Откровение, тем более опасное, что оно покрыто плащом философии», — писал Д. П. Рунич⁴. Автора он обвинял в том, что тот хотел истребить в человеке всякое религиозное чувство, порвав его связь с Богом. Вывод был категоричен: книга, противная Евангелию, подлежит запрещению и должна быть изъята из употребления.

В другом случае при рассмотрении учебника по естественному праву Д. П. Рунич высказывался еще более конкретно. Он считал, что закон естественный мог существовать среди людей после грехопадения, но лишь до того, как Моисею были дарованы Заповеди на горе Синай. После этого надобность в естественном праве отпала. Основным источником права Д. П. Рунич указывал Евангелие и утверждал, что естественное право основано на грехе и «лжеразуме». Свои выводы он заключал следующим утверждением: «Никогда философия не готовила и не приводила к вере»⁴.

Среди отзывов на прочие книги заслуживает внимания рецензия «Богословия иеромонаха Макария». Д. П. Рунич признал его одним из превосходнейших и лучших в своем роде. Причина была в следующем: книга «содержит истинные основания святой веры утвержденные на точном слове Божественных откровений», а доводы в ней «согласны с духом Св. Писания»⁴. На тех же основаниях подверглась критике книга «Достопамятные происшествия во всеобщей истории». Д. П. Рунич заявил, что текст ее не соответствует библейским преданиям, выводы не ясны, не полны, а иногда ложны⁴.

Книга «Начертания метафизические» уже получила отрицательный отзыв М. Л. Магницкого. При этом Д. П. Рунич шел наперекор этому мнению, указывая, что автор хорошо знает Св. Писание и критикует безбожие. Рецензент считает, что книгу можно одобрить после доработки⁴. Д. П. Руничу были переданы еще две книги, подвергшиеся критике М. Л. Магницкого: «Руководство к познанию всеобщей политической истории» и «Основание всеобщей политической истории». В отношении первой Д. П. Рунич указывал, что автор исключил все противоречия со Св. Писанием и в таком виде книга не вредна. В отношении второй рецензент был непреклонен. Главными аргументами к запрещению были: противоречия со Св. Писанием, пророки представлены обыкновенными людьми и поставлены в одном ряду с греческими писателями⁴. Все это сильно под-

тачивает тезис о том, что в своей служебной деятельности Д. П. Рунич находился под влиянием М. Л. Магницкого. Из трех книг, запрещения которых добивался последний, Д. П. Рунич одобрил две.

В своей деятельности Д. П. Рунич руководствовался не только собственными религиозными взглядами, но и нормативными документами Ученого комитета. В своем отзыве на книгу А. П. Куницына он приводил обширные цитаты из инструкций. При рассмотрении сочинений «Наставление для руководства ученого комитета, учрежденного при Главном правлении училищ», предписывал стремиться к «водворению в отечестве нашем постоянного и спасительного согласия между верой, ведением и властью: или между христианским благочестием просвещенного ума и существованием гражданским»⁴. «Источником всего» в руководстве указывалось Св. Писание, и не согласующиеся с ним книги должны были запрещаться. «Надлежало отвергать сочинения, где происхождение верховной власти прослеживалось не от Бога, а от соглашения между людьми»⁴. Таким образом, в своей служебной деятельности Д. П. Рунич строго придерживался должностных инструкций, впрочем, вполне отвечавших его новым взглядам.

События, связанные с «чисткой» Санкт-Петербургского университета, благодаря которым имя Д. П. Рунича вошло в историю, начались в 1821 г. Традиционно начало кампании в Санкт-Петербургском учебном округе начинают с рассмотрения книги профессора Царскосельского лицея А. П. Куницына «Естественное право». Отрицательный отзыв Д. П. Рунича был утвержден Главным правлением училищ, книга запрещена, а сам А. П. Куницын уволен со службы. После этого М. Л. Магницкий и Д. П. Рунич повели атаку на попечителя Санкт-Петербургского учебного округа С. С. Уварова, критиковавшего нововведения в Казанском университете. Поводом к отставке С. С. Уварова послужил беспорядок, устроенный воспитанниками Благородного пансиона в январе 1821 г. А. Н. Голицын воспринял это событие очень остро и распорядился увеличить число гувернеров и ужесточить надзор за воспитанниками. Итогом стала отставка С. С. Уварова, не согласного с этими мероприятиями⁴.

1 мая 1821 г. А. Н. Голицын сообщал Д. П. Руничу, что С. С. Уваров попросил по болезни уволить его от должности и назначить временного исполняющего⁴. Так Д. П. Рунич стал попечителем Санкт-Петербургского учебного округа. Летом 1821 г. он распорядился тайно доставить к нему конспекты лекций профессоров, чтобы проверить их на благонадежность. А. Н. Голицын вполне поддержал эти начинания, 24 августа 1821 г. сообщая Д. П. Руничу, что «Вы хозяин округа, вам одному и следует осматривать и представлять, что найдете и какие меры взять к исправлению злоупотреблений»⁴. В результате расследования были приостановлены лекции профессоров по статистике К. Ф. Германа и К. И. Арсеньева, по всеобщей

истории профессора Э. В. Раупаха, по философии А. И. Галича. 3, 4 и 7 ноября 1821 г. состоялось общее собрание Санкт-Петербургского университета, на котором рассматривались лекции обвиненных профессоров. Д. П. Рунич заявил собравшимся, что философия и исторические науки преподаются в университете в духе, противном христианству, и в умы студентов вкореняются идеи, разрушительные для общественного порядка и благосостояния. Главное правление училищ поддержало обвинения Д. П. Рунича, в его протоколе было записано: «В лекциях отвергается достоверность Священного Писания и находятся дерзкие хулы на распоряжения правительства... под видом обучения высшим наукам, систематически напитываемы были смертельной отравой для рассеивания по всему отечеству пагубных семян неверия, богоотступничества и мятежных правил»⁴.

Рассматривавшая «Дело профессоров» Е. Н. Азизова указывала, что с самого начала в защиту преподавателей, обвиненных Д. П. Руничем, выступила «корпорация профессоров». 3 октября 1821 г. они заявили, что в университете никогда ни одна наука не преподавалась в противоречащем христианскому учению и монархическим правилам духе. Эта «противная партия» требовала проведения суда над обвиненными профессорами на законном основании⁴. Противостояние Д. П. Рунича с корпорацией профессоров нашло отражение в его переписке с А. Н. Голицыным. А. Титов приводил письмо Д. П. Рунича к А. Н. Голицыну, в котором он жаловался на то, что его все ненавидят «за профессоров»⁴. В письме 4 ноября 1821 г. А. Н. Голицын сожалел, что Д. П. Руничу пришлось пострадать, речь шла о борьбе и «страданиях за Господа»⁴. В том же духе было выдержано и письмо 31 июля 1822 г. А. Н. Голицын сообщал Д. П. Руничу, что в церкви молился за него и «Господь, в свое время, все вам пошлет, нам велено искать, прежде всего, Царства Божия, потом все приложится»⁴. Д. П. Руничу была оказана и существенная материальная поддержка. 1 августа 1822 г. (дата запрещения масонских лож) ему была назначена прибавка к жалованию на новой должности 3600 рублей в год. 31 августа 1823 г. ему были пожалованы в аренду на 12 лет три села, приносявшие годовой доход 2090 рублей⁴.

Суд над профессорами прошел несколько инстанций, высшей из которых был Комитет министров. Д. П. Руничу не удалось добиться своего. Уволен был только Э. В. Раупах, остальные профессора — М. А. Балугьянский, К. Ф. Герман, А. И. Галич, К. И. Арсеньев и К. И. Лодий — были отстранены от преподавания, но числились в университете и получали жалование⁴.

Е. Н. Азизова считала, что «логика деятельности Рунича в первой половине 20-х гг. XIX в. определялась идеологическими представлениями, вызревшими в лоне масонства»⁴. С таким утверждением согласиться нельзя. Д. П. Рунич действовал по прямому указанию руководителей Соеди-

ненного министерства — А. Н. Голицына и М. В. Попова, ориентировавшихся на доктрины Библейского общества. Это полностью признавал А. Н. Пыпин, связывая гонения на петербургских профессоров с общими направлениями работы Библейского общества⁴. В 1842 г. Д. П. Рунич написал обиженному им профессору К. И. Арсеньеву покаянное письмо, в котором перекладывал всю вину за его увольнение на А. Н. Голицына, «дававшего направление по делу профессоров»⁴. Само определение Д. П. Рунича в Министерство духовных дел и народного просвещения было связано с его работой в Библейском обществе. Рекомендуя Д. П. Рунича А. Н. Голицыну, В. М. Попов указывал в первую очередь на его христианские взгляды. Напротив, принадлежность к масонской ложе стала одним из поводов, помешавших занять Д. П. Руничу должность директора департамента.

После отставки А. Н. Голицына 15 марта 1824 г. в жизни Д. П. Рунича начался новый период. 26 мая 1824 г. В. М. Попов сообщал Д. П. Руничу, что А. Н. Голицын «вышел» из Министерства духовных дел и остался главным над почтовым департаментом, а «вашему покорнейшему слуге дал канцелярию сего департамента»⁴. В отличие от М. Л. Магницкого, перешедшего на сторону православной оппозиции и участвовавшего в низвержении А. Н. Голицына, Д. П. Рунич сохранил верность своему прежнему начальству. Переписка Д. П. Рунича с В. М. Поповым продолжалась до 1831 г. Уже в 30-х гг. Д. П. Рунич неоднократно обращался к А. Н. Голицыну с просьбами исходатайствовать ему пособие от императора. Иногда князь отказывал в исполнении просьбы, иногда посылал денежное пособие от себя, а иногда ему удавалось добиться материальной помощи и от императора⁴. А. Н. Голицын пытался поддержать сотрудника, сохранившего ему верность.

Личные и служебные дела Д. П. Рунича на последнем и самом длинном отрезке его карьеры были очень неважными. 25 июня 1826 г. он был уволен от должностей и предан суду. Описывавший ход этого дела Н. И. Греч указывал, что Д. П. Рунич получил на ремонт университета 1 300 000 рублей. На эти средства ему удалось обновить уборные и сделать ремонт в своей квартире. Его и всех чиновников, участвовавших в работах, признали виновными и взыскали с них потраченные средства⁴. В своих воспоминаниях Д. П. Рунич писал, что с 1822 г. у него начались неприятности по службе, в 1826 г. он был уволен, а на аренду имений наложен запрет⁴.

Оставшись не у дел, Д. П. Рунич посвятил себя религиозной литературе. Он собирал материалы по истории христианства. Из его сочинений этого периода совершенно исчезают упоминания о Библии и пропаганда ее чтения, так характерные для «Библейского» мировоззрения Д. П. Рунича. Можно предположить, что Д. П. Рунич хотел «подыграть» новому направлению в религиозной политике правительства.

В конце 20-х гг. было закончено крупнейшее религиозное сочинение Д. П. Рунича. В его фонде осели черновые наброски к этому труду: «Опыт евангельского свода на немецком языке», «Сравнительный свод посланий апостолов на русском, французском и немецком языках», «Черновик указателя плана города Иерусалима с приложением плана города, географической карты Святой Земли и побережья Средиземного моря»⁴. В своем исследовании Е. Н. Азизова указывала, что в 1830 г. в Париже на французском языке была издана книга Д. П. Рунича «Хронологическая история Нового Завета», в 1837 г. на французском языке она была переиздана в России и вызвала положительные отклики⁴.

В фонде Д. П. Рунича хранится расширенный вариант этого труда «Взгляд на состояние мира при рождении Иисуса Христа» (1833 г.)⁴. Из предисловия ясно, что эту книгу предполагалось издать. Д. П. Рунич рассматривал религиозно-философскую обстановку в мире перед рождением Иисуса Христа. Здесь сильно сказались его масонские увлечения. Рассматривая религиозные течения в Израиле, философские школы Греции и Востока, Д. П. Рунич указывал, что истинные знания дошли от Адама до отдаленных потомков, но за это время подверглись искажению. Рациональное зерно он находит во всех «верованиях»⁴. По мнению Д. П. Рунича, целью Иисуса Христа было установление Соборной, или Всеобщей, Церкви, долженствующей объединить все народы, населявшие земной шар, и действующей до конца веков⁴. Опираясь на Новый Завет, Д. П. Рунич кратко описывает земную жизнь Иисуса Христа, его смерть и воскресение, а также историю распространения христианства. В этом случае автор выступает как апологет христианской веры. Для Д. П. Рунича события, описываемые в Новом Завете, были несомненны. Описывая возникновение ересей в древней церкви, он полемизировал с их основателями, защищая христианское учение.

Можно предположить, что при написании этого труда Д. П. Рунич познакомился с российскими и европейскими трудами по истории церкви, тем более что первые русские церковные историки митрополит Платон (Левшин), епископ Иннокентий (Смирнов) и А. Н. Муравьев были его современниками. Д. П. Рунич указывал, что труды по истории христианской церкви многочисленны, но круг их читателей узок, поэтому у многих создается впечатление, что церковная история беднее гражданской⁴.

Знакомство Д. П. Рунича с немецкими исследованиями по истории древней церкви подтверждают его выкладки по поводу церковного управления. Он идеализирует управление древней церковью, указывая, что образ управления первыми христианскими церквями должен почитаться образцом, так как установлен апостолами⁴. При этом подобно протестантским авторам Д. П. Рунич игнорировал и Священное Предание, и деяния Вселенских Соборов, считая, что образец церковного управления нужно

искать в Евангелии. Описывая управление древней церковью, Д. П. Рунич отмечал, что центральное место в христианской общине занимали старосты или епископы, чья святость жизни приобрела всеобщее уважение. По его мнению, в первые века среди христиан было мало просвещенных людей, и сам Бог вдохновлял некоторых христиан, которые и становились учителями⁴. В этом случае Д. П. Рунич отрицал традиционную доктрину христианства, по которой благодать епископов передавалась от апостолов через рукоположение.

Книга, содержащая подобные высказывания, просто не могла пройти через цензуру в царствование Николая I. Из письма Д. П. Рунича к С. С. Уварову видно, что один из вариантов этого сочинения на французском языке был в 1833 г. передан в Санкт-Петербургский цензурный комитет. Но Св. Синод дал отрицательное заключение на рукопись и она была возвращена автору⁴.

В 1833 г. Д. П. Руничем было подготовлено к изданию сочинение «Руководство детям, как стоять при оправлении Божественной литургии и молиться во время оной». На печатном тексте был проставлен год издания и разрешение духовной цензуры 28 апреля 1833 г. (цензор архимандрит Платон), типография Конрада Вингебера⁴. В книге подробно разбирались история составления литургии и процедура ее совершения. Очень подробно указывалось, как надо вести себя при чтении различных частей, что в каких случаях делать. Этот труд Д. П. Рунича представлял известную ценность. В более поздних записках Д. П. Рунича можно встретить и другой вариант исследования литургии, написанный не для обнародования. Это сочинение «О Восточном и Западном христианстве. О лютеровской и англиканской теориях и прочих христианских сектах», датированное 18 мая 1856 г. Здесь на фоне критики католической церкви Д. П. Рунич прослеживал изменения христианской обрядовости, в результате которого литургия превратилась в мессу. Автор отдавал предпочтение католическому учению о чистилище, указывая, что судьба людей окончательно не решена до Страшного Суда⁴. При рассмотрении христианских сект Д. П. Рунич возвращался к своим масонским «корням», замечая, что единственное общество, сохранившее христианские заветы, — это гернгутеры⁴. Можно предположить, что в этом случае Д. П. Рунич был откровенен, а в 30-е гг. просто пытался выполнить новый идеологический заказ.

Показательна в этом отношении записка Д. П. Рунича А. Н. Муравьеву, автору «Истории российской церкви» (СПб., 1838), составленная в 1841 г. Здесь Д. П. Рунич вновь демонстрировал строго православные взгляды, доказывая, что только Греческая церковь истинная, апостольская. При этом он обращал внимание и на некоторые отступления от апостольских установлений, имеющиеся в современной ему Русской Православной Церкви⁴.

К этому времени относится составление Д. П. Руничем предсказаний об апокалипсисе, навеянных сочинениями И. Г. Юнга-Штиллинга. Первые следы таких пророчеств можно увидеть в опубликованных записках. Д. П. Рунич писал: «Что произойдет со мной в 1836 году, то ведает Господь Мой и Спаситель Иисус Христос. Последует ли в сем году конец видимого мира, того не ведают ни ангелы небесные, ни Сын, токмо един Отец»⁴. В дальнейшем Д. П. Рунич конкретизировал свои предсказания. В сочинении «Видимый мир», написанном в 1858 г., он предсказывал, что через 50 лет в России настоящие русские останутся только в отдаленных монастырях. «Пойдут вперед науки и художества и размножится хлебный спирт и табак». В главе «Обзор земного мира и человечества в XIX столетии» Д. П. Рунич заявлял, что торжество Евангелия не настанет до тех пор, пока будет продолжаться соперничество между Россией и Англией. При этом он предсказывал конец мира на 1900 г.⁴. В собрании рукописей Д. П. Рунича под названием «Отрывки» (1856 г.) можно найти более детальную разработку этих пророчеств. Автор писал, что при вычислении времени апокалипсиса Юнг-Штилинг ошибся, указывая на 1836 г. как на конец мира. В действительности это произойдет в 1900 г. Д. П. Рунич даже предлагал хронологию последних времен: 1863 г. — падение Турецкой империи; 1870-е — падение Папизма; 1880-е — падение протестантизма; 1890-е — распространение Евангелия; 1900 — война и смута⁴. Любопытно, что ни один прогноз Д. П. Рунича так и не оправдался.

Более развернутую картину конца света Д. П. Рунич давал в своем сочинении «Покайтесь, приближается Царство Божие» (1855). Он указывал этапы апокалипсиса: 1855–1863–1872–1881–1890–1900⁴. Как видно из предыдущей хронологии, Д. П. Рунич спокойно относился к своим предсказаниям. Когда Крымская война не закончилась падением Турции, он перенес это событие с 1855 на 1863 г. Вслед за этим точное указание дат он сменил на десятилетие. Удивляет, что среди дат, указанных Д. П. Руничем, находится год смерти Александра II, но все объясняется очень легко. С приближением конца света, видимо, должны были уменьшаться и даты. Для вычисления нового знаменательного события Д. П. Рунич брал десятилетие, прибавляя к нему определенное число лет по нисхождению: 3–2–1–0. Так и получились: 1863–1872–1881–1890. Д. П. Рунич объяснял, что существует предсказание о конце мира через 7000 лет после сотворения Адама. Производя подсчеты, он убеждал читателя, что в предсказании евреев вкралась ошибка в 200 лет, и если ее исправить, то конец мира придется на 1900 г.

В религиозных взглядах Д. П. Рунича была сильна масонская составляющая. Свои масонские сочинения, так же как и автобиографические записки, Д. П. Рунич писал в конце жизни — 50-х гг. XIX в. Одной из задач

этих произведений была реабилитация масонства перед потомками и новым императором Александром II. Д. П. Рунич пытался убедить читателей, что масонство действует в рамках христианства, помогая людям лучше усвоить христианские доктрины.

В своем сочинении «О масонстве», относящемся к апрелю 1856 г. Д. П. Рунич писал: «Масонство и масонские ложи — народные школы, руководствующие к истинному христианству и сильное пособие наружного Богослужения к развитию в умах светских людей истинного христианства и нравственности»⁴. Он характеризует масонство: «Самая бескорыстная любовь к ближнему, руководимая небесными истинами, составляет основу масонских доктрин»⁴.

При ближайшем рассмотрении масонские взгляды Д. П. Рунича были вполне типичны для представителей этого религиозно-политического течения. Современное ему масонство Д. П. Рунич делил на «истинное» и «ложное». «Истинное масонство было школой и руководством для мирян и всех светских сословий, куда люди и начальство не примешали к главной цели возрождение чуждых видов. По Мальтийскому и Родосскому орденам видно, как они превратились в чисто воинские, под управлением политики и торговли»⁴. В другом своем сочинении Д. П. Рунич развивал свою идею, перенося ее на Россию. Он писал, что при Екатерине общество Новикова хотело через масонство сблизить христианство с «Вольтером и европейскими революциями», но М. М. Сперанский «уничтожил» этот план, «внедрив в России философию вольнодумной Европы»⁴.

Д. П. Рунич считал, что после Великой французской революции масонство в Европе исказилось, но остались ложи, следовавшие древней традиции. Истинное масонство, по мнению Д. П. Рунича, имело свои истоки в самой глубокой дохристианской древности, «времени иудейского царя Соломона, ибо сохранившиеся в нем аллегории и собственные имена, название и формы на это указывают». «Истинное масонство распространяет евангельское христианство словом и делом; знает и творение и натуру лучше мнимых философов и университетов», — писал Д. П. Рунич⁴.

Главным источником масонства Д. П. Рунич называл Пятикнижие Моисея и указывал, что от евреев истинные знания перешли к христианам. В Европе первые ложи появились в Шотландии, а в Россию масонство попало при Петре I⁴.

Заявление Д. П. Рунича о том, что «истинное» масонство внедряло в обществе христианские доктрины, носило чисто декларативный характер. Масонские воззрения Д. П. Рунича были вполне традиционны: масонство является хранителем истинного знания, пришедшего из глубокой древности, — Соломона и Моисея, а христианство является составной частью масонской доктрины и вторично по отношению к масонству. О том, что ма-

сонские взгляды Д. П. Рунича далеко не соответствовали христианской вере, будет видно из дальнейшего обзора его религиозных взглядов.

К концу жизни Д. П. Рунич, благодаря самообразованию, получил весьма солидные знания в религиозной области. Представление о богатстве его библиотеки дает «Реестр книгам Рунича в кабинете, ящик № 2» (31 июня 1826 г.). Там значатся: «Новый Завет», «Псалтырь», «Молислов», «Подражание Иисусу Христу», «Таинство креста», «Наука чисел», «Победная повесть», «Ключ к таинствам природы», «Рассуждения о важнейших предметах жизни христианина», «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению духа Христова», «Отрывки из сочинений Эккартсгаузена», «Рассуждения о нетлении и сожжении всех вещей», «Угрозы Световостоков», «Истина во свете откровений и природы», «Важнейшие иероглифы», «Наставления ищущему премудрости», «Облако над святылицем», «О древних мистериях» и т. д. (всего 64 наименования на разных языках)⁴.

Все это многообразие отразилось в его сочинениях и записках. В своем труде «Ход искупления во времени» (1854 г.), находящемся в сборнике масонских бумаг, Д. П. Рунич демонстрировал хорошее знание христианской догматики. «Учение и обрядное богослужение ведут человека к знанию, через религию, откровений и тайн Божьих, сперва, к уразумлению их — а потом, к доверию им, и, наконец, к живой вере в Спасителя и искупителя человеков Иисуса Христа Сына Божия». Крещение уничтожило проклятье, лежавшее на человечестве за преступление Адама. Живая вера привлекает к человеку дух Христов и соединяет его с ним через таинство причастия, — писал он⁴. Там же приводилось сомнительное по догматической ценности, но часто упоминаемое утверждение о том, что человек был призван занять рядом с Богом место, принадлежавшее падшим ангелам⁴.

Среди сочинений Д. П. Рунича находится «Краткое историко-хронологическое обозрение праздников в воспоминание воплощения и пребывания на Земле Спасителя нашего Иисуса Христа, установленных Восточной православной церковью для светских людей, которым круг церковный неизвестен» (1855 г.)⁴. К каждому церковному празднику, связанному с жизнью Иисуса Христа, Д. П. Рунич приводил короткую молитву и давал свои комментарии к событию, которому посвящен праздник.

К современной ему Русской Православной Церкви Д. П. Рунич относился критически. Основываясь как на христианском учении о грехопадении человека, так и на масонских преданиях о постепенной утрате человечеством истинных знаний, переданных Богом Адаму, Д. П. Рунич считал современную ему церковь несовершенной, а Русскую Православную Церковь — лишь одним из этапов к «Истинной Церкви Христовой». Д. П. Руничем была составлена структура развития христианских церквей во времени: 1-я церковь — глава — Иисус Христос; 2-я церковь — во гла-

ве с апостолами; 3-я церковь — Всемирная апостольская, главы — епископы; 4-я церковь — главы — патриархи; 5-я церковь — глава — Папа; 6-я церковь — протестантская — Вальдес, Лютер; 7-я церковь — глава — Кальвин; 8-я церковь — «Едино стадо, один пастырь»⁴. Соответственно, истинными церквами были первые от Иисуса Христа и последняя. Идеальное церковное устройство христиан Д. П. Рунич находил в сектах гернгутеров и гуситов, считавших себя преемниками древних христиан. В своем сочинении «Видимый мир», написанном в 1858 г., Д. П. Рунич замечал, что «ни один из русских царей до Александра I не думал о введении в России действительно христианского быта, как у гуситов»⁴.

Причины упадка русской церкви Д. П. Рунич видел в подчинении ее государству. В своем сочинении «Россия от 1633 до 1854 г. Взгляд на древний и новый ее быт» он писал: «Везде, где христианство не имеет единственную своей целью возрождение человека для вечности, а употребляет его как средство только к обузданию людей, при постоянном их естественном стремлении ко злу, там оно производит искажением его оснований больше зла, чем пользы»⁴. В соответствии с этим Д. П. Рунич критически относился и к православному клиру, считая его служение формальным. Д. П. Рунич полагал, что достигнуть спасения человек может и вне церкви. «Доколе христианство будет заключаться в веровании и богослужении только, Евангелие и Кровь Иисусова не произведут действительного обновления», — писал он⁴.

Биография Д. П. Рунича весьма характерна для представителей «просвещенного» российского дворянства начала XIX в. Ориентируясь на Европу, российскую действительность своего времени они считали «ветхой» и «отсталой». С тех же позиций оценивались Русская Православная Церковь и клир. Учение, преподаваемое в масонских ложах, пропаганда Библейского общества, религиозные произведения европейских авторов пытались убедить россиян в том, что близится второе пришествие Иисуса Христа, и в преддверии его религиозные учреждения должны быть «обновлены». В личной жизни и религиозной практике предлагалось вернуться к мистическому опыту первых христиан, а для общения с Богом отказаться от посредничества клира. Привыкшие еще с петровских времен равняться на Запад, многие представители высших классов российского общества благосклонно воспринимали эти идеи. Поэтому попытки «обновления» Русской Православной Церкви неоднократно предпринимались в царствование Александра I.

Не получив должного религиозного образования, Д. П. Рунич в ранней молодости попал под влияние масонов. Ему внушили, что в масонских ложах занимаются истинным служением Богу. Эту веру Д. П. Рунич пронес через всю свою жизнь. Оставаясь членом Русской Православной Церкви лишь формально, он не имел твердых религиозных взглядов и в вере покорно следовал новым тенденциям. Поменяв ложу «Умиряющий

сфинкс» на общество Н. И. Новикова, Д. П. Рунич так же легко предпочел ему Библейское общество, тем более что это сулило быстрый карьерный рост. Став чиновником Министерства духовных дел и народного просвещения, он рьяно проводил в жизнь идеологию Библейского общества. Когда при Николае I религиозная политика изменилась, Д. П. Рунич попытался переориентироваться, но доверия у властей не вызвал.

Религиозные взгляды Д. П. Рунича существенно повлияли на его карьеру. Протекция масонов помогла ему стать заместителем директора почт Москвы. «Христианские правила» привели Д. П. Рунича в Министерство духовных дел и народного просвещения. Ими он руководствовался, проводя «чистку» Санкт-Петербургского университета. Из-за подозрений в религиозной неблагонадежности Д. П. Руничу пришлось остаться не у дел в царствование Николая I. Надо отметить, что в целом Д. П. Рунич был образцовым чиновником и законопослушным подданным. Когда в 1810 г. правительство проявило недоверие к масонским ложам, он прекратил посещать заседания лож. Когда высшая власть начала внедрять в России Библейское общество, он стал его активным членом. В Главном правлении училищ Д. П. Рунич твердо придерживался политической линии А. Н. Голицына. Подобно многим видным политическим деятелям первой половины XIX в. (А. Н. Голицыну, М. М. Сперанскому, А. А. Аракчееву, митрополиту Филарету, архимандриту Фотию) Д. П. Рунич стал жертвой религиозных экспериментов Александра I. Неоднократные смены политической линии в первой четверти XIX в. привели к ожесточенной борьбе в религиозной сфере партий «либералов» и «консерваторов». Частично лица, принимавшие участие в этом противостоянии, оказались необходимы высшей власти, и они были привлечены Николаем I к государственной деятельности. Некоторые, подобно А. А. Аракчееву, Фотию и Д. П. Руничу, оказались «выброшенными за борт» и уже не участвовали в политической жизни.

Российский пророк А. И. Ковальков

В первой четверти XIX в. среди клира Российской Православной Церкви были люди, получившие известность своим пророческим даром. Самым известным пророком конца XVIII — начала XIX в. был Авель, предсказавший убийство Павла Петровича и войну 1812 г. Его пророчества ходили по России в виде рукописных тетрадей. В 1822 г. по приказу Александра I в Санкт-Петербург был вызван епископ Вологодский Онисифор.

На своих руках он видел картины, предсказывающие будущее, например, греческое восстание 1821 г. Эпизоды биографии архимандрита Фотия также заставляют предположить, что он считал себя обладателем пророческого дара и делился полученными откровениями с императором. Крупнейшим пророком XIX в. до сих пор считают Серафима Саровского, предсказавшего конец династии Романовых (книга его пророчеств считается утраченной).

В первой четверти XIX в. монополия на пророчества православного клира была подорвана. В среде русского общества выделились светские лица, также претендовавшие на обладание этим даром. В 1809 и 1816 гг. в Санкт-Петербурге появились даже секты пророков, пользовавшиеся большой популярностью в высшем свете. В общество «Нового Израиля» Т. Лещица-Грабянки вошли видные масоны северной столицы, а секту Е. Ф. Татариновой посещали руководители Министерства духовных дел и народного просвещения и Российского библейского общества.

Мода на пророчества захватила даже Александра I. В 1815 г. во Франции император встречался с В. Ю. Крюденер и слушал предсказания о его высшей миссии. Тогда же произошла встреча Александра I с И. Г. Юнгом-Штиллином, пророчествовавшим о уже наступившем Апокалипсисе. В дальнейшем император не упускал случая лично встретиться с человеком, проявившим пророческий дар.

Светские российские пророки не ограничивались предсказанием грядущих событий и эпизодов жизни конкретных людей. Под пером одного из них (А. И. Ковалькова) родилась целая концепция «Божественных Откровений» ставшая основой нового религиозного течения.

Александр Иванович Ковальков (1794–1852) был отмечен литературоведами как русский писатель первой половины XIX в. Автор статьи в биографическом словаре «Русские писатели 1800–1917» С. И. Панов называл А. И. Ковалькова последователем Я. Беме, И. Г. Юнга-Штиллинга и К. Эккартсгаузена. Этого молодого автора (подавляющая часть опубликованных сочинений написана в возрасте с 14 до 19 лет) С. И. Панов обвинял в том, что его философия была «лишена опоры на личный, в т. ч. духовно-интеллектуальный, опыт автора»⁴. В своих «Очерках по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века» Н. Н. Булич назвал отдельную главу «Ковальков. Невзоров. Лабзин». Сочинения А. А. Ковалькова он считал написанными под сильным влиянием И. В. Лопухина. Общая оценка была такова: «это какая-то аскетическая проповедь, весьма печальная для юноши 17 лет»⁴. Автор статьи в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона был еще более суров. По поводу А. И. Ковалькова он писал: «В его собственных сочинениях оригинального мало: все это — риторические рассуждения мистика, во вкусе г-жи де Гийон, Эккартсгаузена, Штиллинга и их русских подражателей»⁴. Критики упускали из виду, что творчество

А. И. Ковалькова находилось в русле масонской традиции и по определению не могло быть свободно от подражания. Между тем некоторые современники ценили этого автора очень высоко.

Религиозно-философские взгляды и мистическая деятельность А. И. Ковалькова, ставшие основой его литературных трудов, до сих пор пребывают в забвении. Он был сыном крепостного крестьянина одного из братьев Лопухиных, а по некоторым сведениям — незаконным сыном И. В. Лопухина. А. И. Ковальков до 1809 г. жил в одной комнате вместе с будущей женой И. В. Лопухина, крестьянкой Никитиной. Позже был взят в дом И. В. Лопухина и «воспитывался в масонской обстановке и масонском учении»⁴.

Чем руководствовался И. В. Лопухин, взяв под опеку крестьянского мальчика? Были ли это родственные чувства к незаконнорожденному сыну, человеколюбие или «неестественные пороки» о которых упоминал Ф. П. Растопчин⁴, нам неизвестно. Так или иначе, А. И. Ковальков получил домашнее образование и в 1807 г. был определен в тот же департамент Сената, где начал свою карьеру И. В. Лопухин (уголовный)⁴. Для продвижения своего воспитанника И. В. Лопухин использовал журнал М. И. Невзорова «Друг юношества», начавший издаваться в 1807 г. М. И. Невзоров был обязан И. В. Лопухину очень многим и почитал его как отца. Кроме того, «Друг юношества», рассчитанный на молодежную аудиторию, должен был предоставлять место молодым авторам.

А. И. Ковальков начал публиковаться в «Друге юношества» с 1808 г. Первоначально это были две очень короткие статьи религиозного содержания — «Чувствования бытия своего» и «Познание своего определения»,⁴ представлявшие собой перевод французского сочинения. В первом отрывке проводилась мысль о том, что человек должен быть благодарен Богу за свое существование, во втором — о том, что христианин обязан любить своего ближнего несмотря на его качества. Первая статья сопровождалась бодрым пожеланием от М. И. Невзорова: «Благодарим г. переводчика за доставление нам сей прекрасной пьесы, просим и впредь удостаивать нас таковыми хорошими и полезными трудами».

В 1809 г. ситуация с «Другом юношества» изменилась. На журнал начались нападки. В предисловии к январскому номеру М. И. Невзоров указывал, что его оставили двое единомышленников, с которыми он начинал издание. В это время для журнала были важны любые авторы. Поэтому с 1809 г. переводы А. И. Ковалькова стали публиковаться в каждом номере. Последовательно были опубликованы короткие статьи: «Звание человека и должность его», «Воззвание к творцу», «Доброго сердца желания к ближним», «Вечерние размышления», «Бог везде», «Утешительные размышления о смерти», «Честное расположение служащего при дворе», «Стремление наилучшим образом проходить должность звания своего», «Краткий

способ рассмотреть свою совесть», «Упования добродушного в бедствии», «Борьба с чувствами и страстями»⁴. Немного позже эти переводы легли в основу первого отдельного издания. В 1810 г. при Московском университете, где уже в это время обучался А. И. Ковальков, была издана его книга «Наука полезным быть себе и ближним, или мысли и желания доброй души». Здесь, как и в журнальных статьях, указывался переводчик — «сенатский регистратор А. Ковальков». В книге были собраны переводы, уже опубликованные в «Друге юношества».

В 1810 г. А. И. Ковальков продолжал помещать статьи в «Друге юношества». Но тематика его переводов изменилась. Теперь это были тексты преимущественно исторического характера. «Тюренн» — жизнеописание французского генерала⁴. Отрывки из сочинения Фенелона «Диалог мертвых» — «Разговор Солона с Юстинианом», «Разговор Алкивиада с Периклом в царстве мертвых», «Разговор Сократа с Алкивиадом»⁴. Здесь превозносилась самодержавная власть и суровые, но простые законы и осуждалась «народная распущенность». В 1810 г. И. В. Лопухин не особенно загружал А. И. Ковалькова переводами, так как готовил его к важной миссии — стать новым русским пророком.

О том, как И. В. Лопухин воспитывал А. И. Ковалькова, как формировалось его мировоззрение и из чего состоял круг чтения, можно судить из сочинения, относящегося к 1812 г.: «Мирное отдохновение в садах сельца Савинского, во время нашествия врагов»⁴. Было у этого произведения и второе название «Воздыхание юноши — Юнга русского при блеске дня не вечернего». Здесь имелся в виду английский мистический поэт Эдуарт Юнг (1683–1765). Он был особенно любим И. В. Лопухиным, который сам переводил и издавал сочинения Э. Юнга (на русский язык их переводили в прозе). Одним из самых популярных произведений в России было «Плач Эдуарда Юнга, или ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии» иногда называвшееся проще — «Юнговы ночи». Действительно, произведения А. И. Ковалькова по стилю очень напоминали сочинение Э. Юнга в переводе А. М. Кутузова⁴.

В предисловии к своему сочинению А. И. Ковальков писал, как за три дня до входа французов в Москву он вынужден был бежать в деревню и остановиться у И. В. Лопухина. Далее дается подробное описание красот села Савинского, главной достопримечательностью которого был «Юнгов остров» (описанию этого архитектурно-мистического феномена посвящен одноименный «религиозно-исторический этюд» Н. К. Гаврюшина)⁴. Это место было задумано и оборудовано И. В. Лопухиным как пантеон наиболее любимых масонами писателей. По описанию А. И. Ковалькова, при входе на остров находился крест в честь Беме (ссылается на яркий пример того, как Бог воплощается в малых). От креста тропа ведет к холму, где установленыobelisks Гийон, Фенелону и Дютуа, в основании памятников

положены шкатулки с волосами этих «героев и великих писателей» (их автор объявляет новыми пророками). Перед памятниками скамейка, сделанная в выступе березы, где нужно предаваться размышлениям. На другой стороне озера видна символическая хижина Руссо. Упоминается стоящий на острове памятник «Кульману всякому чувствующему истину» (сожженному за ересь в Москве при Петре I). Памятник Эккартсгаузену состоит из большого мраморного столба с урной и надписью «Памяти мудрого». На вершине холма на острове стоит «пустыня». На стене в ней висит крест с надписью «Крест дрожайший; вождь верных людей». На столе перед крестом надписи, содержавшие «краткие правила душам». На крыше строения находится колокол. На острове есть грот, где стоят памятники епископу Воронежскому Тихону и похороненному в Москве Н. А. К. (писатель Н. А. Краевич). О последнем А. И. Ковальков писал: «Бедная жизнь даровала К. тайну ведения спасающего внутреннего закона, коим он проник в основание христианских доблестей»⁴.

Сам по себе остров «Юнга» очень хорошо характеризовал не только своего создателя — И. В. Лопухина, но также и его ученика — А. И. Ковалькова. Оставшиеся пробелы в их религиозных взглядах можно было воссоздать из отрывков «Мирного отдохновения...». Беме, Гийон, Штилинг считали себя вдохновленными Богом и проповедовавшими по Его воле. Так как они общались напрямую с Творцом, то официальную церковь и клир считали излишними. Точно такого же мнения придерживался и А. И. Ковальков. Много места в своем сочинении он уделял рассуждениям об истине, находящейся в Евангелии, и поиске внутреннего человека. И. В. Лопухин и его ученик были очень осторожны, но все равно в их сочинениях обнаруживалась скрытая критика официальной церкви. «Учителя, разумом и плотью водимые, не ведают корни Евангелия, учения Апостолов и Пророков; и будучи призваны к Христианству, избирают себе в основание философию язычников», — писал А. И. Ковальков⁴.

Незадолго до того как начали издаваться первые переводы А. И. Ковалькова, в Россию прибыл один из масонских пророков граф Т. Лещиц-Грабянка. С 1806 г. в Санкт-Петербурге начало действовало общество «Нового Израиля», куда вошли многие видные масоны⁴. А. И. Серков, рассматривавший деятельность «Нового Израиля», указывал, что Т. Лещиц-Грабянка был членом общества Э. Сведенборга в Лондоне и одним из основателей Авиньенского общества во Франции. Граф уверял, что «имеет сношения с небом, посредством оракулов получает частые ответы ясным голосом»⁴. О пророческой практике «Нового Израиля» свидетельствует «Краткое известие об открытии нового общества», распространяемое Т. Лещиц-Грабянкой с целью привлечения последователей. В пункте четвертом сообщалось, что общество учреждено самим Богом, «благоволившим открыть изволения и планы свои о нынешних последних временах

людям»⁴. В пункте пятом и шестом говорилось о том, что среди членов общества есть «святые», имеющие прямую связь с Небом и получающие оттуда сообщения, «корреспонденцию», которая состоит «в слове или голосе ясном и внятном, так и в наружном, и в видениях и откровениях пророческих, причем не только ангелы и святые и от мира блаженные души, но и сам Господь иногда является и говорит с ними»⁴. Общество управляется свыше, с помощью пророчеств. Главной задачей общества было объединение всех «добрых людей» перед концом мира⁴.

Одной из последовательниц Т. Лешиц-Грабянки стала Н. Ф. Плещеева (через несколько лет взявшая под свою опеку А. И. Ковалькова), в ее доме проходили собрания «Нового Израиля». Хотя общество Т. Лешиц-Грабянки было разгромлено, а сам он умер в тюрьме во время следствия, идеи нового пророка были восприняты русскими масонами. Другим поводом представить российскому обществу «русского Юнга» стала реформа масонских лож, начатая в 1810 г. под руководством М. М. Сперанского и И. А. Фесслера. Лидеры масонов были вынуждены что-то противопоставить расколу в своих рядах.

Можно предположить, что в 1810 г. И. В. Лопухин решил сделать из своего способного ученика масонского пророка. В январе 1811 г. в «Друге юношества» было помещено первое самостоятельное произведение А. И. Ковалькова (с этого времени он подписывал свои статьи «А. Квлкв») — «Чувствования Юноши, освободившегося от тяжелой болезни». Во введении М. И. Невзоров писал: «Добрый юноша, написавший сии чувствования известен многим в журнале нашем переводами пьес, отличающихся своей полезностью для просвещения в благонравии»⁴. Содержание статьи носило вполне благопристойный характер. В первых частях А. И. Ковальков благодарил своих благодетелей и воспитателей. Он просил Господа продлить жизнь тому, кого почитает за родного отца (И. В. Лопухин). Свою воспитательницу Т. он благодарил «за неусыпные старания в течение моей болезни, от которой Отец небесный столь чудно меня избавил»⁴.

В следующих коротких разделах А. И. Ковальков делился с читателями полученным им во время болезни опытом. Он предлагал не бояться смерти, так как ее боится только тот, у кого совесть не чиста. Человек должен радоваться приходу неизбежной смерти, так как скоро освободится из темницы своего тела, которая «место нашего изгнания», — писал А. И. Ковальков. Некоторые части автор прямо заимствовал из изданного им ранее перевода. Например, повторялся раздел «Должности молодого человека и наставника», «Чувствования созерцающего природу», «Разговор наставника со своим питомцем». Впоследствии эти заглавия будут фигурировать в нескольких произведениях А. И. Ковалькова.

Уже в августовском номере «Друга юношества» М. И. Невзоров сообщал читателям о выходе в свет новой российской книги «Плод сердца,

полюбившего истину, или собрание кратких рассуждений о ее сущности, написанных пламенной к ней любовью» (издание Московского университета) с портретом автора и аллегорическими изображениями на обложке, плодом чудесных видений автора⁴. Сообщалось, что автор нового сочинения семнадцатилетний юноша, но его откровения «истинную принесли бы честь и самому почтенному старцу — писателю». В журнале было помещено предисловие к книге, написанное И. В. Лопухиным, и некоторые ее фрагменты.

В предисловии И. В. Лопухин сообщал то, к чему так долго готовил читателей «Друга юношества». Оказывается, А. И. Ковальков получил литературный дар чудесным образом. Он сильно болел и уже находился при смерти. На короткое время выйдя из беспмятства, он исповедовался и причастился Святых Тайн. Затем потерял сознание и сутки не приходил в себя. Проснулся он уже здоровым и начал писать свою первую книгу⁴.

Это первое сочинение А. И. Ковалькова было составлено с большой осторожностью. Здесь специально выделялись места, соответствующие православной догматике. Например, автор приводил учение о Пресвятой Троице и комментировал молитву «Отче наш». Отмечалось, что «хождение в храм и священные обряды усиливают ревность жить по закону Божьему»⁴. Критиковалось лишь формальное исполнение обрядов (в дальнейших своих трудах А. И. Ковальков уже не был столь тактичен). Автор обрушивался на людей, считающихся христианами лишь по имени, а на деле не имеющих веры.

Из некоторых фрагментов сочинения А. И. Ковалькова видно, что у него уже сложилась религиозная концепция. В разделе «Искания царства Божия во внутренности» передавалась история о грехопадении Адама. В разделе «Путь к истинной славе» выяснялось, что в раю Адам был один, его соблазнил Люцифер, он сам сорвал и съел запрещенные плоды и пал. Ева в этом варианте вообще не фигурировала. От более поздних произведений «Плод сердца...» отличали некоторые религиозные нюансы. Например, А. И. Ковальков утверждал, что Адам был равен ангелам, и они даже служили ему⁴. (Это было явное заимствование из Э. Юнга)⁴. В разделе «О страдании Иисуса Христа» евангельское учение раскрывалось несколько полней, чем в позднейших произведениях А. И. Ковалькова. Автор прослеживал историю рождения Бога Сына от Девы Марии от Святого Духа, его распятия, смерти и воскресения. В поздних сочинениях осталась лишь идея искупления, без каких-либо подробностей. Важнейшей чертой произведения А. И. Ковалькова было то, что оно носило характер проповеди. Автор не ссылался на источники или какие-либо авторитеты. Создавалось впечатление, что он передает откровения, полученные свыше (такая же манера была и у Э. Юнга).

В 1811 г. в «Друге юношества» было помещено несколько отрывков из книги А. И. Ковалькова: «Воздыхания христианского сердца», «Путь к ис-

тинной славе», «Совращение человека с прямого пути, и средства возвратиться на него»⁴. Реакция масонов на нового пророка была иной, нежели ожидал И. В. Лопухин. На «российского — Юнга» посыпались нападки. Главным обвинением было то, что юноша не мог основываться на собственном опыте (в пророчества не верили), и за него писал И. В. Лопухин.

Защищать А. И. Ковалькова решил издатель «Друга юношества». В сентябрьском и декабрьском номерах журнала М. И. Невзоров поместил два собственных перевода «Иеронима Блаженного» с предисловием: «Почтеннейшему Александру Ивановичу Ковалькову усерднейше посвящает переводчик» и «Александру Ковалькову... любителю небесной истины». В октябре 1812 г. свое стихотворение А. И. Ковалькову посвятил В. Г. Сокольский. В ноябре 1812 г. И. В. Лопухин выступил со статьей в защиту своего ученика. Называлась она «Не есть пророка в отечестве своем», ее анонимность была весьма прозрачна. И. В. Лопухин писал о том, что есть люди, считающие молодежь ниже и глупее себя. Отметая обвинения противников А. И. Ковалькова, он указывал, что «некий молодой человек, по благодати Дарующего всякий дар совершенств, свыше — горящий сердцем к истине, прекрасно написал душеполезную книгу»⁴. Полемизируя с критиками его ученика, И. В. Лопухин указывал на нападки М. Г., хвалившего переводы А. И. Ковалькова, но ругавшего его самостоятельное произведение. Речь шла даже о том, что И. В. Лопухину советовали запретить А. И. Ковалькову писать. В статье приводилось несколько пространных писем А. И. Ковалькова к своим оппонентам. В январе 1813 г. было издано письмо П. И. Шаликова, поддержавшего И. В. Лопухина⁴.

С 1813 г. А. И. Ковальков почти перестает посылать статьи в «Друг юношества». В январском номере издается «Мирное отдохновение в садах села Савинского...» и в январе 1814 г. — «Христианское рассуждение на 25 декабря 1813 года». В 1815 г. «Друг юношества» прекращает свое существование.

Несмотря на первые неудачи, И. В. Лопухин не оставляет мысли подарить российскому обществу нового пророка. Он рассылает сочинения А. И. Ковалькова своим корреспондентам и всячески его пропагандирует. 10 января 1814 г. к письму к Д. П. Руничу И. В. Лопухин прилагает «проповедь, сочинение известного моего юноши-писателя», написавшего ряд больших книг. Он сообщает своему корреспонденту, что А. И. Ковальков работает над двумя книгами, по каждой из которых он перевалил уже за тысячу страниц. В этих произведениях, «если Бог поможет юноше, кажется опишутся альфа и омега», — заканчивает свое сообщение И. В. Лопухин⁴. Эти произведения А. И. Ковалькова так и не были опубликованы.

В 1815 г. в Орле происходит полномасштабное издание сочинений А. И. Ковалькова. Одновременно выходят книги «Создание церкви внутренней и царства света Божия» (285 с.) и «Иисус пастырь добрый своего стада, свет и камень, глава, жрец и жертва своей церкви» (171 с.) и «Мысли

о мистике и писателях ее» (155 с.). Книги идут и под общим названием — «Мистические творения Александра Ковалькова». В этих произведениях А. И. Ковальков демонстрировал уже вполне оформленную и отточенную религиозную концепцию. В предисловии к книге «Созидание церкви внутренней и царства света Божия» опытный И. В. Лопухин писал: «Никто из благоразумных читателей христианских конечно не соблазнится тем, что ничего в ней не говорится о внешности и обрядах церкви...»⁴.

Свое повествование А. И. Ковальков начинал с восстания ангелов. Он описывал существование трех миров: небесного, земного и огненного. Ангел Люцифер был повелителем земного мира и жил в мире небесном. Он восстал против Бога и был низвержен в огненный мир, так появилось зло. Чтобы заменить падших ангелов, Бог создал человека. Адам был сотворен по образу и подобию Божию, «без малейшего атома зла», и имел тонкое, эфирное тело. Главным желанием Адама было стремление «в центр Божества»: «там почерпал глубокое, таинственное познание всей природы, от которого все бездны ему были отверзты»⁴.

Человек стал царем земного мира. Постоянно пребывая в Боге, Адам получил магическую силу «творческого слова», позволявшего ему производить из себя себе подобных. Он соединял в себе «мужскую и женскую или действующую и страждущую материи». Адам имел свободу воли, и это позволило Люциферу соблазнить его. Падший ангел хитростью сумел убедить Адама отделить от себя женскую сущность, «дабы размножаться уже не магически, а скотски»⁴. Женская половина оказалась слабей и подпала под влияние Люцифера. Люди, вопреки Божьей воле, съели плоды с дерева познания добра и зла. Это сделало их эфирные тела грубыми, болезненными и тяжелыми. Постепенно грех заполнил Адама, и он утратил общение с Богом. Став способен ко злу, «человек лишился глубокого познания природы и таинственного видения»⁴. Влечение к высокому, нетленному было потеряно «в глубине смертности». Человек попал во власть земного духа.

Хотя Адам обратился к царству тьмы, Бог не оставил его. Был послан Сын Божий, освободивший человека и указавший ему дорогу к «Небесному Иерусалиму». После пришествия Иисуса Христа всякий человек может вернуться к Богу, для этого надо: «из плотского, естественного, превратиться в духовного человека: то есть в такого, который токмо стремится к созданию церкви внутренней Иисуса и разрушению церкви антихристовой»⁴. Желаящий идти по пути Христа должен умереть вместе с ним. Когда у человека не будет другого желания кроме смерти на кресте, тогда все слова и дела станут любовью.

Большая часть книги была посвящена описанию того, как человек может создать в себе внутреннюю церковь. Постоянно повторяющиеся информационные блоки были переполнены терминами «крестная жажда», «очищение крестное», «молитва чистая» и т. д. Рецепты А. И. Ковалькова

были очень пространны: «Свет, через разрушение связей с огненным миром, дает совершенную сердцу способность соединиться с собой, исполниться теплотой света»⁴, «Живая вера в Иисуса Христа возбуждает дух молитвы, она не состоит в словах языка, но в таинствах души»⁴, «Все дело возрождения душ состоит в непрестанном строении церкви таинственной духа, коей таинства открываются не мудрым, а смиренным младенцам»⁴.

В книге «Иисус пастырь добрый...» содержание предыдущего произведения частично повторялось. При этом прослеживалась явная попытка сблизить новое учение с традиционной практикой Русской Православной Церкви. Верующих призывали верить «слепо», так как «слепая вера есть самая живая, совершенная, потому что нет в ней ни малейшей степени разума, воли и действия собственного»⁴. Естественно, слепо верить надо было пророкам, отмеченным Богом, среди которых и был новый учитель А. И. Ковальков.

Все дальнейшее содержание книги было призвано подтвердить, что учение нового пророка истинно и совпадает с православием. «Душа твоя, человек, призвана на высочайшую степень быть Церковью Иисусовой, сим вечным памятником Его Священства», — писал А. И. Ковальков⁴. Вслед за этим он призывал к строительству «внутреннего храма». «К сему ведут все обряды Церкви и внешнего богослужения, чтоб вразумить человека и показать ему, что он имеет в глубине души своей храм нерукотворный», — учил автор⁴. Выводы из всего этого делались очень простые: «внешнее богослужение» должно находиться в зависимости от «внутреннего поклонения духом», «Без церкви внутренней... никакой существенности во внешней быть не может». Подобно Д. П. Руничу, также бравшему под сомнение таинство евхаристии, А. И. Ковальков писал: «внешняя Евхаристия таинственно входит любовью в союз с Евхаристией внутренней Церкви возрожденной»⁴.

Из последнего высказывания А. И. Ковалькова видно, что он не верит в таинство, когда во время литургии вино и хлеб превращаются в кровь и плоть Христову. По его мнению, необходимо и живое участие человека, тогда это чудо будет происходить и внутри его души. Подобные взгляды полностью совпадают с попытками М. М. Сперанского состыковать учение о Восчеловечивании Иисуса Христа с последними достижениями науки (Иисус явился в идее и духе). Не вызывает сомнения, что сам автор на подобные замечания ответил бы, что стремится оживить в людях остывшую веру и придать формальным обрядам истинно духовный характер. При этом очевидно, что проповедь А. И. Ковалькова была лишь составной частью учения «мистиков» в конце XVIII — начале XIX в., проникшего в Россию. Например, история грехопадения Адама была полностью заимствована А. И. Ковальковым из «орденской книги розенкрейцеров» «Наставления ищущим премудрости»⁴. Хотя сам автор и не акцентировал на этом

внимания, но и в его произведениях официальная церковь объявлялась утратившей благодать, а клир приравнялся к первосвященникам, книжникам и фарисеям времен Иисуса Христа. Идея уже совершающегося второго пришествия, особенно четко сформулированная в «Победной повести» И. Г. Юнга-Штиллинга, проецировала события первого века нашей эры на события начала XIX в. Подразумевалось, что и в новое время гонителями пророков господних должны стать служители официальной церкви. В соответствии с этим перед новыми пророками ставилась задача — отвлечь паству от мертвого учения.

Книги А. И. Ковалькова создавали у читателей впечатление, что автор получил откуда-то сокровенные знания, настолько сложные, что передать их в печатном слове он был просто не в состоянии. Пожелавший познакомиться с новым рецептом спасения должен был обратиться непосредственно к А. И. Ковалькову и уже под его руководством искать Царствия Божия. Как же еще было возможно: «став простым как младенец, отказаться от всего мирского и плотского, пожелать принять распятие вместе с Христом и вступить на его путь»?

Сведений о том, как были встречены в русском обществе новые книги А. И. Ковалькова, нет. Дальнейшая его судьба свидетельствует о том, что его творчество пришлось по вкусу деятелям Библейского общества. В 1816 г. президент Российского библейского общества, обер-прокурор Св. Синода и руководитель Главного управления духовных дел иностранных исповеданий А. Н. Голицын получил в свое ведение и Министерство народного просвещения. Этим кадровым назначением, как через год указывалось в манифесте об учреждении Министерства духовных дел и народного просвещения, Александр I пытался придать просвещению христианский характер. В числе прочих предметов в ведение А. Н. Голицына перешла и цензура. Теперь князь по своему усмотрению мог разрешать или запрещать любые издания. Например, сотрудник А. Н. Голицына А. И. Тургенев хлопотал в 1816 г. перед князем за В. А. Жуковского, и тот получил 4000 рублей пенсии. Именно к А. Н. Голицыну решил перед смертью обратиться и И. В. Лопухин, чтобы обеспечить будущее своего ученика. Свидетельство этому факту можно найти в переписке В. А. Жуковского и А. И. Тургенева.

В письме 21 октября 1816 г. В. А. Жуковский спрашивал А. И. Тургенева о том, что он сделал для Ковалькова, «того молодого человека, о котором Лопухин писал Голицыну». «Брат! это завещание нашего доброго благодетеля; надо исполнить во всей силе!», — настаивал он⁴. В письме 31 октября 1816 г. В. А. Жуковский сообщал о том, что известие о сделанном А. Н. Голицыным для А. И. Ковалькова «тронуло до глубины сердца», и он «готов любить этого князя, который так помнит завещание умирающего». Восхищение В. А. Жуковского заходило так далеко, что он обещал

каждое воскресенье бывать на обеде в домовая церкви князя⁴. Отсутствие писем А. И. Тургенева не позволяет проследить, что именно сделал А. Н. Голицын для А. И. Ковалькова, но можно предположить, что в 1816 г. последний уже прибыл в Санкт-Петербург и поступил под опеку князя.

В столице А. И. Ковальков останавливается в самом центре мистцизма, в доме Н. Ф. Плещеевой (там он проживал и в 40-х годах). Впоследствии А. И. Ковальков женится на ее воспитаннице (по воспоминаниям И. П. Сахарова, это была племянница Н. Ф. Плещеевой Яковлева)⁴. Вслед за этим он стал постоянным членом мистического кружка князя А. Н. Голицына. В источниках подтверждения близости А. Н. Голицына и А. И. Ковалькова встречаются неоднократно. Например, М. А. Корф описывая обстоятельства смерти князя, указывал, что для разбора его бумаг был прислан чиновник Ковальков, «облагодетельствованный князем с детства и бывший его домашним»⁴. Имя А. И. Ковалькова в 20-е гг. упоминается почти в каждом письме А. Н. Голицына к В. Ю. Крюденер. В ноябре 1822 г. А. Н. Голицын пишет: «Вы правы, называя Ковалькова моим приемным сыном. С тех пор, как г-н Лопухин умер, Господь мне его дал, сердце мое для него открылось, и я люблю его как родного сына»⁴. В другом, недатированном, письме, князь был еще более откровенен: «Выразить вам не могу, какое удовольствие доставил мне мой милый Ковальков исполнением моей просьбы... Нашел я так же в вашей спальне мою физиономию; не знаю, похожа ли она, но Ковальков об этом очень старался. Милый молодой человек, как я его люблю? Как родного сына? Действительно, Сам Господь мне его даровал»⁴.

Из этой переписки видно, что А. И. Ковальков использовался князем очень многопланово. Через него происходили сношения с группой В. Ю. Крюденер, обосновавшейся в Крыму, он служил личным секретарем князя, рисовал ему портреты и, несомненно, пророчествовал. Последнюю функцию А. Н. Голицын старался скрывать от непосвященных лиц. Об этом свидетельствует отрывок из письма 17 декабря 1822 г.: «Баронесса с княгиней вам лично передадут обо мне то, о чем я не пишу, чтобы не удлинять моего письма. Они знают почти все, что до меня касается, за исключением некоторых подробностей насчет Ковалькова. Г-жа Плещеева еще раз просила меня держать это дело в тайне»⁴.

А. И. Ковальков попал в Санкт-Петербург в самое подходящее время. С 1817 г. в Михайловском замке начала свою работу секта Е. Ф. Татариновой. В ее состав входили до 70 человек, среди которых были А. Н. Голицын, Р. А. Кошелев, В. М. Попов, А. Ф. Лабзин. Главной особенностью секты были пророчества. В своем исследовании Н. Ф. Дубровин отмечал, что пророки секты были двух родов: по внушению Духа Святого и по назначению. Главным пророком секты был музыкант Никита Федоров, кроме него пророчествовали и другие участники радений. После долгого круже-

ния на месте они впадали в транс и начинали что-то говорить или петь песни, все это расценивалось как пророчество. Сама Е. Ф. Татаринова «рассказывала мысли и деяния каждого, указывала на пороки, кроме самого слушателя никому неизвестные, давала наставления, предостерегала от предстоящих опасностей и предсказывала будущее»⁴.

Член секты Татариновой генерал Е. А. Головин вспоминал: когда он начал посещать собрания в 1821 г., разговоры там велись о том, что человек может обладать способностью говорить «не по размышлению, а по вдохновению», когда не мысль предшествует слову, а оно исходит свыше⁴. В 1823 г. Е. Ф. Татаринова пророчествовала специально для Е. А. Головина. Он так описывал свое впечатление: «Мне сказано было столько утешительного, что я от умиления сердечного, от начала до конца заливался слезами. Я слушал, как это бывало всегда, стоя на коленях и даже падая ниц. Мне возвещалось тут помилование, отпущение грехов и жизнь вечная, с такой властью, которая никакому сомнению не давала места»⁴.

По описанию Е. А. Головина, пророчества в секте были не предсказаниями будущего, а «токмо изливание Духа посредством слова или писания». «Оно являлось большей частью в пении, но иногда и в простом глаголе наподобие речитатива, только всегда почти стихами правильной меры и в рифмах. Таковое словоизлияние может происходить безостановочно несколько часов сряду, с равной силой и даже с телесным изнеможением проречающего, в таком изобилии речи и часто с такой быстротой, на кои никакой памяти и никакой способности естественной не достанет. Смысл речи обнимает все предметы в границах строгого целомудрия и важности, обращается к душе человеческой, проникает в сокровенные ее помышления, иногда открывает их в строгих обличениях, большей же частью в выражениях, исполненных любви и сострадания»⁴.

Программным документом секты стала книга М. С. Урбановича-Пилецкого «О скопцах», изданная в Санкт-Петербурге в 1819 г. Ее автор под видом опровержения скопческой ереси пропагандировал взгляды своей секты. Постоянно ссылаясь на Священное Писание (в том числе и на первое послание к коринфянам, служившее в секте для обоснования пророческой практики), М. С. Урбанович сообщал читателям, что познать Божественное Откровение они могут лишь при помощи «тайны, которая была у древних христиан со времен апостольских, и которая состояла в преподавании верующим, в особых собраниях, живого Слова Божия посредством христиан, имевших дар пророчества»⁴. Описывая собрания первых христиан, автор отмечал, что верующие «исполнялись Духа Святого посредством вдохновенных божественных песен», «укреплялись и утешались пророческим словом через христиан, получавших такой дар пророческий». Эти собрания были тайными и управлялись «Богом просвещенными вдох-

новенными Наставниками, кои имели в себе истинное учение и познание от Духа Святого»⁴.

Кроме конкретной практики своей секты М. С. Урбанович указывал и на некоторые теоретические предпосылки ее учения. По его мнению, христианство являлось тайной, которую Господь может открыть и невежественному, но утаить от самого премудрого книжника (отрицание человеческого разума в вопросах веры). Для того чтобы «иметь свидетельство Иисусово в себе», автор предлагал уничтожить в себе все телесное и отказаться от собственной воли. Все это он именовал очищением по средствам распятия или Креста Господня. Очень много места уделялось рецептам «истребления греха в себе».

При Николае I, находясь в заключении в монастыре, Е. Ф. Татаринова рассказывала, что в ее собраниях «подлинно происходило явление Св. Духа во плоти, т. е. через человека, и слышалось слово жизни тому, кто с чистым сердцем желал оно слышать». По ее словам, пророческий дар «возбуждался» верой в Евангелие и пророческое слово, а кружение нужно было «для умерщвления строптивой природы»⁴. Очень ярко характеризовали общее направление секты обвинения, предъявленные Е. Ф. Татариновой при заключении в монастырь: 1) утверждала, что у Православной Церкви осталось одно священнообрядие; 2) что без пророческих собраний нельзя получить благодать Св. Духа; 3) что для спасения души необходимо слушать пророчества; 4) для дарования дара пророчества нужно кружение тела; 5) что в ее собраниях стяжают слово жизни; 6) это слово важнее таинств церкви⁴. Все эти высказывания Св. Синод, а за ним и император признали еретическими.

Материалы о пребывании Е. Ф. Татариновой в Кашинском монастыре свидетельствуют о том, что от своих взглядов она отступать не пожелала. С 1837 по 1847 г., несмотря на сильнейшее давление, Е. Ф. Татаринова заявляла, что отказывается признать учение своего общества еретическим, так как боится оскорбить Св. Духа⁴. Упорство продлило ее заключение на семь лет (уже в 1840 г. брат Е. Ф. Татариновой ходатайствовал о ее освобождении). Николай I был неумолим, требуя, чтобы сектантка отреклась от своих взглядов. Лишь серьезная болезнь позволила Е. Ф. Татариновой выйти на свободу.

Под чьим влиянием и как формировались взгляды, за которые Е. Ф. Татаринова и ее ближайшие сподвижники В. М. Попов, М. С. Урбанович-Пилецкий, А. П. Дубовицкий, Н. Федоров, А. Васильева на многие годы были заключены в монастыри? В исторической литературе ответа на эти вопросы найти нельзя. Из биографии основательницы секты Е. Ф. Татариновой известно, что к религиозным поискам она обратилась после смерти мужа и сына. Приехав в Санкт-Петербург, она поселилась в Михайловском дворце у своей матери Буксгевен и стала посещать секты хлыстов и скоп-

цов. Не удовлетворившись их практикой, она создала свое общество, куда первоначально вошли ее родственники П. Ф. Буксгевен и М. С. Урбанович-Пилецкий. В 1817 г. Е. Ф. Татарина перешла из лютеранства в православие и в день крещения, по словам ее последователей, обрела дар пророчества⁴. В то же время правительство получило сведения о собраниях, проходивших в Михайловском замке. А. Н. Голицын доложил об этом императору, и Александр I вынес решение «оставить без внимания, как не заключающие в себе важности»⁴.

Сами по себе обстоятельства обнаружения новой секты вызывают ряд вопросов. Император должен был с особым вниманием отнестись к религиозным собраниям, проходившем на месте убийства его отца. В то же время отзыв А. Н. Голицына должен был быть очень благожелателен, чтобы такие собрания могли быть разрешены. Найти ответ на эти вопросы поможет сочинение А. И. Ковалькова «Мысли о мистике и писателях её», содержащее в себе обоснования учения, проповедуемого Е. Ф. Татаринской.

Книга «Мысли о мистике...» была третьей частью «Мистических творений Александра Ковалькова», изданных И. В. Лопухиным в Орле в 1815 г. Сочинение состояло из двух частей, но вторая часть включала в себя две книги. Оригинальная и стройная концепция этой книги до сих пор не получила адекватной оценки. Речь в этом произведении шла об общих принципах написания мистических произведений. На первых страницах А. И. Ковальков заявлял, что источником всякого знания и духовности является Бог. Человеческий разум не в силах самостоятельно познать истину и должен для этого обращаться к Богу. Внутренний дух человека сотворен таким образом, что имеет возможность «втекать в начало Отчее». Человек общается с Богом посредством Св. Духа и может получать таким образом мистические откровения. Более того, по мнению автора, такое прямое общение являлось частью божественного замысла, и без него нельзя было достигнуть спасения души: «Бог непрестанно желает сообщать себя тварям, восстановить подобие свое в душах человеческих», — проповедовал А. И. Ковальков⁴. В тексте книги в разных комбинациях применялось понятие «живое слово», позднее ставшее основой секты Е. Ф. Татаринской. Здесь оно понималась как информация, получаемая человеком от Бога посредством Св. Духа.

Для того чтобы войти в прямой контакт с Богом и получать от него информацию, по мнению автора, надо было очиститься от грехов и обратиться к Иисусу Христу. Главным препятствием на пути очищения была человеческая сущность, испорченная грехопадением. «Сама уже тварь есть препона разуму, она его вводит непрестанно в разделенность», — писал А. И. Ковальков⁴. Он указывал, что для установления контакта с Богом необходимо победить плоть (в секте Е. Ф. Татаринской такая победа достигалась посредством кружения). Человеческий разум автор полностью отрицал: «Действия человека, как бы они не были чисты и просвещены, без

особого сверхъестественного мановения не открывают божественных тайн», — писал он⁴. Достижения разума — философию А. И. Ковальков противопоставлял мистике, полученной путем откровений.

В «Мыслях о мистике...» присутствовал ряд указаний на людей, достигших при жизни общения с Богом. Это были самые популярные мистические авторы — Беме, Гийон, Фенелон. Они характеризовались как святые и пророки: «Не можно умолчать о великой жене Гийон, которая в сей жизни уже вошла с возлюбленным учителем своим Иисусом в мир вечной чистой натуры, в мир ангелов», «Довольно служит доказательством и примером... благодушный, мудрый, смиренный, кроткий малый, но муж великий, покорный и преданный младенец Духа Фенелон», «Богомудрый и Богом венчанный Беме»⁴. В отличие от прочих сочинений А. И. Ковалькова, здесь присутствовали ссылки на Евангелие. В том числе и на 2-е послание коринфянам (текст 1-го послания коринфянам лег в основание пророческой практики Е. Ф. Татариновой). По смыслу «Мысли о мистике...» служили продолжением содержания первых частей «Мистических творений», где развивалась идея греховности и несовершенства человека и указывались пути его возвращения к Богу. В традиционном для А. И. Ковалькова духе в этом сочинении постоянно повторялись одни и те же смысловые блоки. Этот прием был призван полнее донести до читателя содержание книги.

После приезда А. И. Ковалькова в Санкт-Петербург А. Н. Голицын взял на себя заботу о его карьере. В 1817 г. он стал помощником начальника стола в Главном правлении училищ. В 1818 г. — старшим помощником начальника стола в Департаменте министерства народного просвещения. В 1817 и 1818 г. вышли последние публикации А. И. Ковалькова. Он разместил их на страницах журнала «Сионский вестник», издатель которого А. Ф. Лабзин был членом секты Е. Ф. Татариновой. В 1817 г. вышла статья «Взгляд на самого себя», в 1818 г. — «Вздохи сердца к воплощенному слову»⁴. Эти отрывки более масштабных произведений свидетельствовали о том, что их автор уже в совершенстве овладел ремеслом проповедника и пророка. Тексты А. И. Ковалькова производили впечатление подражания молитвам святых отцов христианской церкви. Это были последние публикации А. И. Ковалькова. Его сотрудник по почтовому департаменту И. П. Сахаров в 1841 г. оставил дневниковую запись о том, что А. И. Ковальков показывал ему 10 рукописных томов своих неизданных сочинений⁴.

В 20-х гг. положение А. Н. Голицына меняется. Для того чтобы защититься от интриг своих противников, князь вынужден искать поддержки в консервативном лагере у архимандрита Фотия и его духовной дочери А. А. Орловой-Чесменской. Но при этом А. Н. Голицын не забывал своих друзей и сотрудников. В 1824 г. А. И. Ковальков получил чин камерюнкера и был определен на должность для особых поручений при минист-

ре духовных дел и народного просвещения. После расформирования Со-единенного министерства А. Н. Голицын забрал своего подопечного в канцелярию Главного правления почт, где тот и продолжил успешную карье-ру чиновника. В 1831 г. А. И. Ковальков получил чин камергера и стал ди-ректором Общей канцелярии. До самой смерти князя А. И. Ковальков про-должал посещать его домовую церковь и присутствовал на молитвенных собраниях его кружка. Незадолго до отставки А. Н. Голицына (1843 г.) А. И. Ковальков перешел в I отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии и занял должность товарища начальника отделе-ния. В этом назначении видится последняя забота князя о своем подопеч-ном. Николай I, доверявший А. Н. Голицыну воспитание своих детей, не мог отказать ему в этой просьбе. Не случайно именно А. И. Ковалькову после смерти А. Н. Голицына император поручил разбор бумаг князя. В наследство от князя А. И. Ковальков получил 2286 рублей «на поездку»⁴.

В начале XIX в. в обществе российских столиц получила распростра-нение теория о возможности прямого контакта человека с Богом. В свете этой концепции пророками объявлялись мистики, популярные в Европе писатели Я. Беме, М. Гийон, К. Эккартсгаузен, И. Г. Юнг-Штиллинг. На волне новой моды возникали целые религиозные общества (секты), чьи адепты специализировались на предсказаниях. Из рядов российских масо-нов, страстных почитателей европейских мистиков, неизбежно должна бы-ла выдвинуться фигура альтернативного пророка. Таким человеком и суж-дено было стать А. И. Ковалькову.

С помощью своего опекуна И. В. Лопухина выдвинувшись из нижних слоев общества, А. И. Ковальков попал в среду столичных литераторов. Его сочинения были всего лишь подражанием европейским мистическим книгам, популярным в то время в России. Но молодого автора направили в нужную «струю». Начав в своих произведениях с мистической проповеди, он перешел к обоснованию пророчеств. В интерпретации А. И. Ковалькова особо избранный христианин мог установить прямую связь с Богом и по-лучать от него информацию. Сочинения А. И. Ковалькова пришлось по вкусу адептам секты Е. Ф. Татариновой, куда входил и министр духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицын. Он взял под свою опеку мо-лодого писателя, и с тех пор его карьера была обеспечена.

Пророческий дар Русская Православная Церковь признавала избира-тельно. Одним из первых письменных свидетельств о пророческом даре на Руси дает Киево-Печерский патерик. Но уже там приводятся и свидетель-ства о лжепророчествах. Одним из ярких примеров является Никита За-творник (впоследствии Новгородский епископ). По рассказу Патерика Ни-кита просил у Бога дать ему дар чудотворения, но под видом ангела божия монаха посетил дьявол. «Ты не молись, а только читай книги, и таким пу-

тем будешь беседовать с Богом, и из книг станешь подавать полезное слово приходящим к тебе», — сказал Никите бес. Вслед за этим монах начал пророчествовать, «и пошла о нем слава великая, и дивились все, что сбываются предсказания его... с тех пор прослыл затворник пророком, и охотно слушались его князья и бояре». Патерик сообщает нам, что бес, помогавший Никите, знать будущего не мог, но сам совершал то, о чем потом сообщал затворнику. Лишь усилия всей братии монастыря помогли изгнать от Никиты беса. В дальнейшем «предался Никита воздержанию, и послушанию, и чистому житию, так что всех превзошел в добродетели... и много чудес сотворил он»⁴.

С позиций Русской Православной Церкви пророк, вышедший из мasonicкой среды, неизбежно являлся лжепророком, получившим свой дар от сатаны. Архимандрит Фотий писал в своей автобиографии по поводу секты Е. Ф. Татариновой: «По ночам собирались у нее и днем девицы и прочие и действовали... демон же входит в них, производил глаголы, предсказания, и потому называлась секта сия пророков и пророчиц...»⁴. К счастью для себя, А. И. Ковальков не попал в поле зрения православных оппозиционеров. Даже в среде самих мистиков его дар скрывался и упоминался лишь иносказательно.

В Санкт-Петербурге А. И. Ковалькову было уготовлено блестящее будущее. С помощью А. Н. Голицына он мог сделаться известным Александру I и со временем занять при нем такое же место, как занял Г. Е. Распутин при Николае II. Но обстоятельства сложились иначе. По ряду причин император стал ориентироваться на консервативную часть общества. Вместо А. И. Ковалькова А. Н. Голицын был вынужден представлять Александру I Фотия, пророка от православной оппозиции. Но даже такой ловкий ход уже не мог сохранить влияние князя. В 1824 г. А. Н. Голицын был уволен со своих постов. При этом князю удалось сохранить членов своего кружка, и он предоставил им должности в Главном управлении почт. С этим местом на долгие годы оказалась связана карьера и А. И. Ковалькова. А. Н. Голицын заботился о судьбе своего подопечного и провел его по всем этапам чиновничьей карьеры до тайного советника включительно. При этом славу пророка и литератора А. И. Ковалькову пришлось принести в жертву карьере, его пророчества навсегда остались внутри узкого круга единомышленников А. Н. Голицына. Прошло совсем немного времени, и «Российский Юнг» был всеми забыт.

Клирик-либерал Ф. Н. Левицкий

В начале XIX в. клирики Русской Православной Церкви считались одним из низших сословий. В известной мере это было оправдано. Рядовой приходской священник был беден и вел жизнь, полную трудов. Кроме непосредственно богослужения и заботы о душах паствы он вынужден был вести хозяйство, чтобы прокормить семью. Более благополучно с материальной частью обстояло дело у городского клира. При этом работа с мещанами и дворянами должна была занимать больше времени у городского священника и требовала от него большей подготовки. Отнимало время и составление проповедей, к которым в городах духовное и светское начальство относилось более внимательно. Имели мало свободного времени и архиереи, заседавшие в Св. Синоде. В епархиях архиереи руководили работой консисторий, а в Св. Синоде вели множество дел. Преподаватели духовных академий, семинарий и духовных училищ были загружены больше своих светских коллег, так как участвовали в богослужении и читали проповеди.

У клира Русской Православной Церкви просто не было времени, чтобы принимать участие в политической борьбе или религиозных течениях. Недаром нам известны всего несколько клириков, членов масонских лож. На одного из них, священника Иова, посещение ложи А. Ф. Лабзина произвело столь сильное впечатление, что он повредился в уме и осквернил церковь кадетского корпуса, где был законоучителем. Можно назвать лишь несколько имен священников, принимавших участие в деятельности либерального и консервативного направлений. Активную роль в среде консерваторов играл архимандрит Фотий. Как видно из документов, приведенных в посвященном ему разделе, политическая деятельность Фотия не давала ему должным образом заниматься братией Юрьева монастыря (во всяком случае, до 1827 г.). Притом он был одним из немногих православных клириков, благодаря помощи А. А. Орловой-Чесменской не ограниченным в средствах.

Православные клирики практически не принимали участия и в либеральном направлении в религиозном движении первой четверти XIX в. Хотя архимандрит Фотий обвинял своих противников в сотрудничестве с А. Н. Голицыным: «Архиереи синодальные, каков был Филарет и Иона, архиепископ Тверской, все знали, читали и, как бы во всем согласны будучи, совершенно молчали, никогда не токмо противно не говорили, но даже дружбу водили с ересиархами... действовали на перевод Библии с тем намерением, чтобы скорее дать вид новый Слову Божьему, споспешествовали тем нововведению, нововведениям и всем церковным соблазнам»⁴.

Кроме того, Фотий критиковал Г. Постникова и архимандрита Феофила (законоучителя Одесского лицея). Очевидно, что Фотий исходил в своей оценке главным образом из того, кто из клириков поддерживал перевод Св. Писания на русский язык и принимал участие в деятельности

Библейского общества. По тем же соображениям к либеральному направлению можно было бы отнести и митрополитов Амвросия, Михаила и Серафима. В действительности дело обстояло сложнее. Деятель либерального направления должен был не только разделять либеральные взгляды, но и активно действовать по их воплощению в жизнь. Именно таким образом поступал священник города Балты Феодосий Левицкий.

Литературы о Ф. Н. Левицком совершенно недостаточно. Оценка его жизни и деятельности современниками была различна. Консерваторы критиковали Феодосия, его начальники епископы Подольские также осуждали некоторые его действия. Были воспоминания и другого плана. Архиепископ Могилевский Анатолий, лично знавший Феодосия, утверждал, что он «обладал даром слова, благоухающего помазанием от святого, был строгой целомудренной, примерной жизни»⁴. Из огромного рукописного наследия Ф. Н. Левицкого опубликованы лишь фрагменты. В 1880 г. в журнале «Русская старина» Н. А. Астафьевым были опубликованы две из четырех книг автобиографии Ф. Н. Левицкого (рукопись получена от протоиерея Каменец-Подольской гимназии). В 1876 г. отдельным изданием были опубликованы некоторые письма Ф. Н. Левицкого и фрагмент его посланий царю. В 1911 г. Л. К. Бродский предпринял масштабное издание рукописей Ф. Н. Левицкого, куда вошли его дневниковые записки, проповеди, послания царю и переписка. Есть сведения о материалах Ф. Н. Левицкого, содержащихся в делах архива обер-прокурора Св. Синода и делах Подольской духовной консистории. Подробная биография Ф. Н. Левицкого пока не написана. Но даже опубликованных материалов достаточно, чтобы оценить особенности религиозных взглядов Ф. Н. Левицкого, проследить пути их формирования и практическую реализацию.

Феодосий родился 11 января 1791 г. в селе Корытном близ города Балты. Отец его Нестор был священником. Первоначальное образование мальчик получил дома. Грамоту он освоил так хорошо, что помогал отцу в качестве писца. В 13 лет Феодосий поступил в семинарию, располагавшуюся в местечке Шаргород. Основные этапы своей биографии Феодосий пересказывал в письме А. Н. Голицыну в 1823 г. По его словам, в 1803 г. он поступил в семинарию, в годы учебы подрабатывал в качестве учителя. В последних классах стал задумываться о будущем. Видя способности Феодосия, разные лица предлагали ему поступать в Духовную академию или университет, но он стремился стать священником.

В семинарии Феодосий начал вести особый журнал «Живой опыт провидения Божия о человеке, или собственный практический журнал Феодосия Левицкого», куда записывал наиболее яркие события своей жизни. Журнал начал писаться с 1809 г. с очередного происшествия, которое Феодосий посчитал волей Господней. В письме А. Н. Голицыну Феодосий писал, что в 1813 г. ему было откровение, после которого он окончательно

решил стать священником⁴. С этого времени Феодосий начал вести добродетельную жизнь. В своем «Журнале» он писал: чтобы идти путем добродетели и благочестия каждое утро перед началом трудов надо читать житие святого, которому посвящен день, а вечером читать по несколько страниц из Священного Писания⁴. Его начало беспокоить пренебрежение к церковным традициям, проявляемое привилегированными сословиями. Феодосий писал, как он обращает внимание на то, что помещики посвящают субботу и воскресенье забавам и торжествам вместо того, чтобы ходить в церковь.

В 1810 г. Феодосий закончил класс риторики и перешел в класс философии, находившийся в Каменец-Подольске. На его успехи обратил внимание ректор семинарии, и последний год учебы Феодосий жил в доме ректора, находившегося в монастыре, где его уговаривали принять монашество. Летом 1815 г., по окончании семинарии, судьба Феодосия решилась окончательно. В город приехала вдова священника города Балты и привезла с собой свою одиннадцатилетнюю дочь. Вдова просила духовное начальство найти дочери мужа из семинаристов, способного занять место священника в Балте. Родственники уговорили Феодосия принять это предложение. 1 октября 1815 г. Феодосий был посвящен в сан. Молодой человек столь серьезно относился к новой сфере деятельности, что составил для себя правила: «Всякий день выполнять в хваление Божие в церкви службы, Святой Церковью установленные... всякий день по утру прочесть жития святого того дня, а к вечеру из Священного писания... Учить народ священной и отечественной нравственности проповедовать слово Божие каждое воскресение и праздничные дни»⁴. Феодосий считал обязательным для себя научиться прививать оспу, заниматься животноводством и огородничеством

Семейная жизнь Феодосия поначалу не сложилась. По его словам, жена была молода, бедна и не сходилась с мужем характерами. В письме А. Н. Голицыну Феодосий крайне строго оценивал этого двенадцатилетнего ребенка: «Первый год весь была моя жена, как по телесному, так и по душевному своему состоянию, совершенным уродом и отчаянною калеккой»⁴. Через некоторое время ситуация изменилась, жена съездила на богомолье в Киев и переродилась. Феодосий приписывал это своим молитвам. Но счастье супругов было недолгим: в 1818 г. жена родила ребенка, но через восемь дней оба скончались. Еще в 1816 г. умер отец Феодосия, а в 1818 г. — его мать.

Смерть жены произвела на Феодосия очень сильное впечатление, и он обратился к мистике. В журнале Феодосия остались заметки о Божественном откровении, посетившем его в эти трудные дни: «В оное самое время. Когда почувствовал я... чрезвычайно оную по покойной необыкновенную сердца болезнь, в наступившую затем ночь, предавшись мыслям и

мечтаниям воображения и возжелавши проникнуть сквозь непроницаемую завесу, состояние духовного мира вечности перед смертным нашим взором закрывающую... имел я, грешный и недостойный, счастье, что мысль моя мало-помалу, осиялась необыкновенным светом и мне представилась неизреченно прекрасная и неизобразимая картина»⁴. Феодосий увидел себя стоящим посреди рая, описанного Иоанном Богословом, — Небесного града Иерусалима, в центре находилась Пресвятая Троица, а вокруг летали ангелы и стояли святые. Все это было воспринято им как особое откровение, побуждающее его стать «свидетелем Господа». Во время написания автобиографии Феодосий вспоминал 1818 г. и отмечал, что «В том году... предначато мною, благодатью Божию, великое оное мое духовное, к всеобщему спасению мира дело»⁴.

Это время было расцветом влияния в России Библейского общества, и Феодосий начал принимать участие в его трудах. Он решил за свой счет обучать детей прихожан чтению, молитвам и Божественному писанию. Старался уговорить прихожан, чтобы они имели у себя дома Библию⁴. «Когда Богу угодно будет поставить меня в силах, предлагаю намерение открыть свету новое, по благодатному Божию действию, пришедшее мне в мысли средство, всякому христианину читать могущему, в доме своем иметь непрестанно перед глазами своими всегда открытую священную книгу Слова Божия», — писал Феодосий в своем «Журнале». В это же время в поведении Феодосия начали проявляться странности. В 1818 г. он собирался писать в Св. Синод, чтобы на Святой Великий четверток распространить архиерейское омовение ног на всех священников и всю паству⁴.

В своей автобиографии Феодосий описывал и другое нововведение, принятое им в 1818 г. В это время у него гостили паломники из Иерусалима и на прощание подарили хлеб, освященный на Гробе Господнем. С тех пор он взял за правило перед любым приемом пищи принимать частицу этого хлеба с особой сочиненной им молитвой. После двух или трех лет употребления этого хлеба Феодосию было новое откровение, и он осознал, что практикуемая им процедура имеет силу литургии. Свой рецепт он советовал применять и А. Н. Голицыну. Тот со своей стороны познакомил с этой практикой Александра I и Р. А. Кошелева, взявших ее на вооружение⁴. С 1818 г. у Феодосия случаются видения. Несколько раз он видит Иисуса Христа, кроме того, умерших Александра I и своего деда. Бывали видения войн и мятежей, что-то подобное он видел и перед наводнением 1824 г.⁴

В послании А. Н. Голицыну Феодосий сообщал, что с 1819 г. углубился в исследование Св. Писания и книг святых отцов и начал писать свои собственные сочинения⁴. Какие «святые книги» вдохновили Феодосия на написание его мистических сочинений, можно установить из его автобиографии. Описывая свою жизнь на Тверском подворье Санкт-Петербурга, Феодосий

отмечал, что они с его другом священником Ф. Лисевичем занимались чтением святых книг, доставляемых им архиепископом Ионой и А. Н. Голицыным. Это были номера «Сионского вестника» и книги И. Г. Юнга-Штиллинга «Победная повесть», «Тоска по отчизне», «Угроз Световостоков»⁴. Любовь к мистическим сочинениям Феодосий пронес через всю жизнь. В 1835 г. в автобиографии он писал, что после отставки А. Н. Голицына «прекрасные и самые душеспасительные переводы иностранных книг почти все по всей империи велено опечатать»⁴. Вряд ли Феодосий в одиночку смог бы справиться со своей задачей — написать послания миру о конце света. Свои обширные сочинения он не только составлял, но и тиражировал. В 1820 г. в его доме поселился 70-летний старик, бывший канцелярский служащий, и взял на себя всю бумажную работу. Именно им в 1822 г. были написаны послания Александру I, в Св. Синод и князю А. Н. Голицыну.

В это время Феодосий составил молитвы, которые следует читать в преддверии второго пришествия. Об этом он писал царю в 1823 г.: «С самого того часа, как благодатью Господней они мне дарованы ради безмерной важности и настоятельной нужды дела сего... я неотложно начал читать оные в церкви по Святым праздникам принародно... Таким образом, охотнейшие и счастливейшие из христиан, приходящих в церковь, делались слушателями сей молитвы и не оставались без немалой духовной пользы и просвещения»⁴.

Погрузившись в мистику и занявшись литературными трудами, Феодосий неизбежно стал пренебрегать своими обязанностями священника. В ответ на запрос А. Н. Голицына епископ Подольский Ксенофонт отрицательно характеризовал Феодосия. «Узнав о помянутом священнике Левицком, обратил я особое внимание на образ жизни его и домашние занятия духовными сочинениями», — писал Ксенофонт. Выяснилось, что на Феодосия неоднократно жаловались в консисторию и Св. Синод, который трижды приказывал обратить на него особое внимание. На вызовы в консисторию Феодосий не реагировал. Вскоре появились сообщения, что «некоторые из духовных молитв и песней его, были употребляемы сообщниками его при богослужении»⁴. Иначе говоря, Феодосий на свой страх и риск стал вносить изменения в богослужение. С этого момента Феодосий встал в строй российских либералов. Очень скоро он постарался, чтобы о нем узнали в столице. Что толкнуло простого приходского священника на реформирование православного богослужения?

Обстоятельства духовного переворота, происшедшего в Феодосии, были очень схожи с перерождением есаула Е. Н. Котельникова, случившимся несколько раньше⁴. И тот и другой под влиянием пропаганды Библейского общества и сочинений И. Г. Юнга-Штиллинга о приближающемся втором пришествии Иисуса Христа начали составлять собственные учения. Содержание их было очень схожим: в мире в настоящее время сбыва-

ются пророчества Апокалипсиса, народные нравы развращены, вера пришла в упадок, истинно верующим необходимо сплотиться в единую Церковь Христову и очиститься. Священный союз государей идеализировался как зачаток новой всеобщей церкви, а Александр I расценивался как Богом избранный предтеча или даже сам Иисус Христос.

В письме А. Н. Голицыну Феодосий сообщал, что в октябре 1821 г. он имел божественное откровение, а 16 октября начал писать первую книгу: «С октября месяца 1821 года новый образ действия Духа Божия во мне убогом и недостойном начинается!»⁴. Далее он пересказывал и само содержание откровения: «неиспытанные и никогда не ведомые мне пророчества о кончине — яснейшие читались в сие время мысли моей и уму моему»⁴. В послании Александру I Феодосий объявлял себя свидетелем Христовым⁴.

В 1822 г. была готова первая книга Феодосия «Глас невесты Иисуса Христа». Предсказания наступающего Апокалипсиса, рецепты подготовки к нему были помещены вперемешку с новыми молитвами авторства самого Феодосия. Свое произведение он отослал в Св. Синод, Александру I и А. Н. Голицыну. 21 декабря 1841 г. в записке Н. А. Протасову А. Н. Голицын вспоминал, что книга Ф. Н. Левицкого была передана Св. Синодом на рассмотрение трех своих членов. Они нашли, что произведение заслуживает внимания «как содержащее в себе много высоких истин и пророческих взглядов на настоящее и грядущее»⁴. У нас нет сведений, какие члены Св. Синода выносили решение о книге Феодосия, но 27 июня 1822 г. он писал А. Н. Голицыну: «Ваше сиятельство должно уже узнать о представленной в Синод книге “Глас невесты Иисуса Христа” — она издана в свет». Феодосий сообщал, что передал ее покровительству архиепископа Московского Филарета.

Одобрение членами Св. Синода книги Феодосия пока не имеет объяснения. С позиции православной догматики она выглядела очень сомнительно. В 1846 г., отклоняя просьбу паствы города Балты перезахоронить Ф. Н. Левицкого вблизи церкви, где он служил, архиепископ Подольский замечал о сомнительности некоторых действий покойного: «добавлял в богослужение некоторые своего отчасти сочинения молитвы, помещал в эктении прошения и о самом себе как подвизающемся в распространении всемирного духовного царства»⁴. Многие странности присутствовали и в сочинениях Феодосия.

В письме А. Н. Голицыну Феодосий заявлял, что его книга издана в свет. Сведений об этом издании нет. Опубликованный вариант книги Феодосия оформлен в виде послания царю, отправленного 24 июня 1822 г. Оно начиналось с «Предварительного слова к Его Императорскому Величеству Александру I». Феодосий прославлял царя как Богом избранного для победы над антихристом. Там же можно было найти и основную мысль произ-

ведения о необходимости объединения христианских церквей в преддверии скорого второго пришествия: «пришло время и наступил час, дабы разделенным и разномыслящим родам христианским воздвигнуться, поспешить к возвращению в святое и всем весьма вожделенное единомыслие и единомушие... Библейского общества благословенными действиями своими, также священный союз... и другие важные обстоятельства нынешнего, пророками предписанного, состояния вселенной»⁴. Феодосий утверждал, что сил Библейского общества для объединения христианских церквей недостаточно, и с этой целью Богом избран Александр I, призванный готовить второе пришествие Иисуса Христа.

Три части книги носили названия: «Полуночный Евангельский вопль: Се Жених грядет, исходите в сретение его» (с. 150–190), «Существительным приближающийся кончины века и грядущего вечного царствия Божьего» (с. 191–237), «Евангелие вечное о приближении второго пришествия Бога-Спаса мира Иисуса Христа Господа» (с. 241–471).

В основной части своей книги Феодосий предлагал обратить внимания на знамения начинающегося второго пришествия Иисуса Христа: 1) развращение нравов достигло своих пределов; 2) только что свершилась предсказанная величайшая брань; 3) козни антихриста стали всем явны. Как на безусловный авторитет Феодосий ссылался на произведения И. Г. Юнга-Штиллинга: «осиянный высокий священный дух почтенного и знаменитого Юнга еще издали о последнем сем времени сильнее всех нас убеждал»⁴. В дальнейшем Феодосий неоднократно цитировал отрывки из книг И. Г. Юнга-Штиллинга.

Во второй части Феодосий предлагал всем христианам готовиться ко второму пришествию и объединяться во Вселенскую церковь — Божественную невесту. Он подчеркивал ведущую роль Библейского общества в этом объединении: «Ныне проповедь сию Божественного Евангелия Христова, самую от века необыкновенную и совершенно чудесную, библейскими обществами по всей вселенной совершаемую, ко всем остальным неверующим племенам и языкам мира производимую». Феодосий ссылался на письма агента английского Библейского общества Патерсона об успехах обществ в разных странах. В тексте книги Феодосия было вставлено несколько длинных молитв, которые он предлагал читать во всех церквях для должного приготовления к концу века.

Представляется маловероятным, чтобы подобные высказывания Феодосия могли заинтересовать А. Н. Голицына. В своей автобиографии Феодосий сообщал о том, что незадолго до него один из предводителей дворянства написал схожее произведение о близости второго пришествия и представил его в Библейское общество. Книга никого не заинтересовала и так и осталась лежать в консистории, Феодосию ее показывали⁴. Что же привлекло князя в священнике города Балты? Ответ на этот вопрос также

можно найти в автобиографии Левицкого. Он писал, что А. Н. Голицын получал множество писем из всех стран о появлении пророков и знамениях, свидетельствующих о приближении Царствия Божия⁴. В жизни Феодосия знамений и откровений было уже много.

О том, как Феодосий попал в Санкт-Петербург можно узнать из его автобиографии, опубликованная часть которой начинается с 3 мая 1823 г., времени его отъезда из Балты. Феодосий был вызван в столицу письмом А. Н. Голицына на имя епископа Подольского. О причине вызова священника Балты в Санкт-Петербург указано не было. Епископ решил, что его отрицательный отзыв о Феодосии произвел впечатление на князя, и в Св. Синоде священник получит выговор. Поэтому епископ не отпустил Феодосия одного и поручил следить за ним чиновнику консистории Русакевичу. Инструкции, полученные последним, были такого рода, что по приезду в столицу он сразу хотел вести Феодосия в полицейское отделение. Но тот показал письма князя, и дело разъяснилось. Феодосия доставили на Тверское подворье.

На следующий день для встречи с Феодосием прибыл А. Н. Голицын. С первых шагов князь попросил благословения у Феодосия, затем сел рядом с ним и кратко пересказал все события своей жизни. Свое поведение удивленному священнику он разъяснил тем, что желает услышать от него подробные ответы на свои вопросы (иначе говоря — предсказания)⁴. Интерес А. Н. Голицына к Феодосию вполне подтверждается их перепиской. Почти в каждом письме с 5 июня 1823 г. до 8 августа 1824 г. князь просил Феодосия о встрече⁴. В автобиографии Феодосий сообщал, что служил в домово́й церкви князя и давал описание его дома.

В конце мая 1823 г., по возвращении в столицу Александра I, Феодосию была предоставлена аудиенция. Феодосий так описывал свое свидание с царем: «начал он говорить о моем деле и труде перед Богом, что он совершенно оным доволен и оному рад и как будто откуда то оно по Боге ожидал». Император говорил, что давно сам мечтает об объединении христиан и просвещении неверных. Он разрешил Феодосию жить в Санкт-Петербурге, заниматься литературными трудами и докладывать свои мысли в любое время⁴.

Следующий визит Феодосий предпринял к первоприсутствующему члену Св. Синода митрополиту Серафиму. Там он был встречен уже не так восторженно. Серафим спрашивал, «как я самозван на великое дело Христово решился?». Феодосий сослался на Евангелие: «во всех стезях моих имел я законом перед Богом, и оно мной управляло». Феодосий просил Серафима стать своим руководителем и наставником в Божьем деле. Митрополит отказался, заявив, что тут наставить может лишь сам Бог. На этом первая встреча окончилась. Через несколько дней Серафим вновь вызвал Феодосия и пытался уговорить направить свои силы на обращение

раскольников. Феодосий оскорбился и стал уверять митрополита, что призван на гораздо более важное дело. Больше они не встречались, и Феодосий остался жить на Тверском подворье⁴.

В Санкт-Петербурге Феодосий оказался один, но работать без помощника ему было тяжело. Он попросил А. Н. Голицына вызвать в столицу своего товарища и единомышленника священника местечка Томашполя Ф. Лисевича. Вскоре от царя было поручено разрешение, и в октябре 1823 г. Лисевич прибыл на Тверское подворье. 19 декабря 1823 г. Лисевичу была предоставлена аудиенция у императора. Чтобы отметить это важное событие, Левицкий и Лисевич решили изменить свои имена на Федора и Николая и в дальнейшем так подписывать свои сочинения (что и исполнили)⁴. Они отказались от архиерейского стола, поселились в одной келье и начали писать. Пособием в трудах для них были «Сионский вестник» и книги И. Г. Юнга-Штиллинга. Феодосий находил в них пророчества, «собственно настоящую службу нашу перед Богом в совершенной точности описывающую».

Опубликовавший отрывки из автобиографии Ф. Левицкого Н. А. Астафьев писал, что Феодосий считал себя и Лисевича двумя святителями, о которых говорилось в откровении Иоанна Богослова⁴. О настроениях Феодосия в этот период свидетельствуют его письма к П. И. Прибыльскому. Летом 1823 г. Феодосий благосклонно обещает оказать покровительство своему корреспонденту и советует обратиться к царю, когда тот будет проезжать через Воронеж. Осенью все меняется. 16 сентября 1823 г. Феодосий пишет П. И. Прибыльскому: «Человек Феодосий, к которому вы писали, более не существует, а вместо сего отвечает вам свидетель Иисусов Христов Федор — и не из СПбурга, а из Пустыни Провидения Божья»⁴. Феодосий отказывался предоставлять своему корреспонденту протекцию, так как он уже ушел от мира и предлагал читать молитвы своего сочинения.

В автобиографии Феодосий указывал на послания к Александру I 1823 г., которого нет в собрании опубликованных посланий. Пересказывая содержание послания, Феодосий указывал, что призывал царя искоренить беспорядки в церкви и государстве, пресечь насилие помещиков над крестьянами в польских губерниях и предупреждал о вреде для государства военных поселений. Александр I благосклонно воспринял очередное послание, но сделал замечание за то, что Феодосий касался военных поселений⁴.

Опубликовано послание Феодосия 1823 г. «Свидетельство Иисусо-Христово Его Императорскому Величеству». В центре этого сочинения статьи о главных нуждах и обязанностях Православной Греко-русской церкви в преддверии второго пришествия. Это общее покаяние и молитва. Феодосий писал, что нужные молитвы им уже составлены: «которые молитвы и моления частью в Св. Синод, а частью к его сиятельству минист-

ру духовных дел и народного просвещения от меня и представлены»⁴. Их он предлагал читать во всех церквях. Далее следовали предсказания о том, что все церкви забудут распри и объединятся на основании Евангельского закона.

К лету 1824 г. Левицкий и Лисевич составили очередное послание царю. Его материал, видимо, давно был заготовлен Феодосием. В своих предыдущих посланиях он неоднократно указывал на какой-то Высший совет святых и даже адресовал ему свои сочинения. Последняя книга подавалась на имя «Высочайшего совета избранников Христовых»⁴. Ободренный вниманием А. Н. Голицына к его учению Феодосий начал давать Александру I политические советы. Новое послание (книга) носила название «Об учреждении Высочайшего совета и образовании его». Феодосий заявлял, что готовить мир ко второму пришествию должен «Высочайший совет Святых избранных или совершенных». Новый орган должен был быть учрежден, помимо Св. Синода «ему довольно своих дел». Высшему совету будет поручено дело «внутреннее Евангельское», его можно считать «Всеобщим вселенским Христианским Синодом». «В нем может участвовать любой святой и праведный муж из всего христианства», — писал Феодосий. Туда же он предлагал включить всех архиереев, по важности порученного им дела. Членами Высшего совета должны были стать и высшие государственные чиновники.

Учреждение Высшего совета планировалось следующим образом: Александр I должен был повелеть, чтобы все архиереи выбрали в своих епархиях по четырнадцать лучших представителей духовенства и составили из них совет. В задачу избранных входило отобрать людей, достойных принять участие во Всеобщем совете (жалование им назначалось от епархий). Каждого члена Всеобщего совета должен был утверждать император⁴. Обосновывая необходимость учреждения нового органа, Феодосий заявлял, что Высший совет необходим для: согласия всех верных, несомненности их дел, спокойствия и непоколебимости души в верных, охранения от нападений врагов, совершенства дел⁴. Высший совет должен был состоять из двух отделений — действительного и главного. В главное должны были войти высшие государственные чиновники и архиереи, которые бы только рассматривали дела и принимали решения. Действительное должно было заниматься практическими делами — подготовкой мира ко второму пришествию Иисуса Христа. Высший совет Феодосий сравнивал с Собором святых отцов. По его плану новое учреждение не должно было находиться в одном месте, а постоянно перемещаться по главным городам страны.

Проект Феодосия нетрудно связать с расформированным к этому времени Министерством духовных дел и народного просвещения. По замыслу мистиков, в Соединенном министерстве должны были соединиться все

русские конфессии, точно так же и Высший совет должен был готовить соединение христианских церквей. Как бы ни был наивен проект Феодосия, это единственное дошедшее до нас предложение клирика о преобразованиях в государственном масштабе. Феодосий был свидетелем учреждения и расформирования Соединенного министерства. Он должен был разделять взгляд клира на то, что Св. Синоду в структурах министерства отводилось подчиненное положение. Не оставляя общего замысла мистиков об объединении христианских церквей перед вторым пришествием Иисуса Христа, Феодосий предлагал создать новый орган уже вне Св. Синода с вхождением в него всех православных епископов. Можно заметить в проекте Феодосия и мотивы, чуждые православной догматике. По его плану основной состав Высшего совета должен был состоять из «святых мужей», иначе говоря, из лиц, избранных самим Богом. Феодосий считал, что благодати, полученной православным клиром при рукоположении, недостаточно, чтобы повести за собой паству всех христианских церквей. Гораздо больше в этом отношении он доверял Библейскому обществу и «избранным мужам».

В том же послании 22 июня 1824 г. Феодосий давал императору и другие советы. Он предлагал передать Высшему совету рассмотрение всех вновь появляющихся пророческих книг, учредить Общество чтения Св. Писания, увеличить усилия по «возвещению Евангелия язычникам»⁴. В отдельной статье Феодосий предлагал меры к исправлению почитания праздников и священного чина и алтаря Божия. К счастью, в этом отношении он ограничивался лишь утверждением о том, что праздники необходимо строго соблюдать, проводить строгий отбор священников и соблюдать неприкосновенность алтаря. Отдельная статья посвящалась проблеме обращения иудеев.

Феодосий понимал, что если император утвердит все предлагаемые им меры, то ему самому необходимо будет занять в Высшем совете видное место. Для того чтобы избежать обвинений в корысти, он просил разрешения принять схиму и удалиться в монастырь, где бы он мог продолжить свои пророческие труды⁴.

Сложно сказать, как воспринял Феодосий переворот 1824 г. В 1835 г. все представлялось ему как интрига А. А. Аракчеева и Фотия против А. Н. Голицына в борьбе за власть⁴. Судя по письмам к А. Н. Голицыну, Феодосий не понимал всей сложности ситуации. 8 августа 1824 г. Феодосий сообщал, что бумаги для царя уже месяц как готовы, и он хочет, чтобы они были переданы. А. Н. Голицын обещал исполнить его просьбу⁴.

Негодование Феодосия по поводу перемен во внутренней политике и особенно приостановки работ Библейского общества нашли выражение в его проповеди, произнесенной в первое воскресенье после наводнения. В своей автобиографии он писал, как, выступая перед народом, заявил, что

наводнение — это гнев Божий за грехи россиян⁴. В ночь с 10 на 11 ноября на Тверское подворье явились два фельдъегеря и по приказу царя увезли Феодосия в Коневский монастырь, где он и находился до 1827 г.

В своем докладе Н. А. Протасову в 1841 г. А. Н. Голицын упоминал, что Феодосий был сослан в монастырь за то, что, пораженный беспорядком, во время одной из служб выступил с проповедью, в которой раскрывал народу содержание своих посланий императору⁴. Думается, что А. Н. Голицын сознательно пытался затушевать случившееся с Феодосием, так как тот был еще жив, и князь боялся навредить своему единомышленнику. В своей автобиографии Феодосий писал, что во время отъездов Ионы с Тверского подворья он служил в церкви и «возвещал собравшимся, что приближается время страшного суда»⁴. Иначе говоря, проповедовал свое учение. До лета 1824 г. на это не обращали внимания. После отставки А. Н. Голицына ситуация принципиально изменилась.

Судя по всему, дело Ф. Н. Левицкого было тесно связано с расследованием ереси есаула Е. Н. Котельникова. При сравнении их высказываний нетрудно убедиться, что есаул и Феодосий придерживались одних и тех же взглядов. Оба ожидали скорого второго пришествия, предлагали готовиться к нему, считали Александра I избранным для объединения церковью в конце века и почитали мистическую литературу и деятельность Библейских обществ. Идентичность их взглядов становится еще более очевидной при чтении автобиографии Феодосия. Об аресте есаула, «составившего сильную обличительную книгу на духовный Вавилон», и его дочери Дарии он писал: «оныя святые подвижники Христовы пострадали за истину Его от тленных человеков»⁴.

В 1823 г. Е. Н. Котельников написал книгу «Начатки с Богом острого серпа», где декларировал свое учение. Книга была разослана ряду духовных и светских лиц, в том числе А. Н. Голицыну и архиепископу Московскому Филарету. Летом 1824 г. есаул был взят под стражу. В октябре 1824 г. есаул был доставлен в Санкт-Петербург. Для расследования ереси был составлен комитет, куда вошли А. А. Аракчеев, митрополит Серафим и Фотий. Именно за подписями Серафима и А. А. Аракчеева был документ, предъявленный фельдъегерями, привезшими Феодосия, настоятелю Коневского монастыря. Помимо всего прочего, А. А. Аракчеев, от которого у императора не было секретов, мог обидеться на советы Феодосия по поводу военных поселений. Так или иначе судьба Левицкого была решена.

В монастыре Феодосий должен был поступить в число братии. Ограничений на него не налагалось, был запрещен лишь выезд без высочайшего разрешения. Каждые три месяца о поведении нового монаха предписывалось сообщать в столицу. Феодосию разрешали писать письма, и специальной подводой доставили его вещи с Тверского подворья. Его келья была такой же, как и у прочих монахов. Более того, двое из братии были при-

ставлены помогать ему по хозяйству. В ноябре 1827 г. Феодосий получил разрешение вернуться в Балту. В своем городе он застал секту Ф. В. Савицкого, также проповедовавшего о конце времен. По одним сведениям, он поддержал сектантов, по другим — пытался образумить их. При аресте у Феодосия были отобраны все бумаги, и он пытался получить их назад. По этому вопросу уже в 1844 г. Н. А. Протасов писал к епископу Подольскому и получил от него положительную характеристику на Феодосия. Сообщалось, что он продолжает писать, но свои книги уже никому не показывает⁴. Феодосий так и не успел возвратить свои бумаги, он скончался 9 мая 1845 г. Еще долго его паства пыталась добиться разрешения похоронить Феодосия возле церкви, где он служил, но духовные власти так и не дали на это разрешения. Ныне Феодосий Левицкий находится в числе местночтимых святых.

Феодосий Левицкий относился к ряду феноменов духовной жизни первой четверти XIX в. До 1818 г. ничто в жизни Феодосия не подавало повода думать, что он может оказаться в стане реформаторов. Это был образцовый священник. Он хорошо учился в семинарии, мечтал посвятить себя духовному служению, заботился о душах паствы и о приходском хозяйстве, пытался вразумлять раскольников. Отчасти за переворотом, произошедшим в жизни Феодосия, скрывались чисто психологические причины. Потеряв любимую жену и только что родившегося ребенка, он мечтал обрести их вновь. Именно это обещало второе пришествие, когда Иисус Христос придет «судить живых и мертвых». Ожидание второго пришествия характерно для христианской церкви. Апостолы были уверены, что Иисус Христос придет еще при их жизни. Но у Феодосия, по ряду причин, ожидание второго пришествия оказалось сопряженным с нарушениями православной догматики. Под влиянием видений Феодосий решил, что именно он избран Богом для того, чтобы возвестить весть о втором пришествии всему миру. Он стал составлять молитвы и самовольно включать их в службу. Свои нововведения он рекомендовал для повседневного применения пастве. Некоторые им самим разработанные практические рецепты Феодосий приравнивал к таинствам и рекомендовал царю и А. Н. Голицыну. Свои идеи он пропагандировал в проповедях.

Сильнейшее влияние на формирование у Феодосия либеральных религиозных взглядов оказало Библейское общество. У нас нет сведений, как именно его агенты вели свою пропаганду. При этом определенно они убеждали людей, что когда Евангелие будет доставлено всем народом, наступит второе пришествие. Успехи Библейских обществ заставляли предполагать, что Иисус Христос придет уже скоро. Другим существенным моментом было то, что в пропаганде Библейского общества были заявления, избавляющие людей от страха перед грядущим Апокалипсисом. Его аген-

ты, видимо, заявляли, что события Апокалипсиса уже произошли, и антихрист пришел в лице Наполеона. Очевидно, в своей пропаганде агенты обществ опирались на мистическую литературу, и в том числе на сочинения И. Г. Юнга-Штиллинга. Плоды пропаганды Библейских обществ ясно видны из учений Ф. Н. Левицкого и Е. Н. Котельникова, созданных независимо друг от друга в разных частях империи.

Е. Н. Котельников и его единомышленники были осуждены как еретики. Сам есаул скончался в монастыре. Совершенно другая судьба постигла Феодосия. Хотя он также провел в монастыре три года, но как еретик осужден не был. При сличении высказываний Ф. Н. Левицкого и Е. Н. Котельникова выясняется, что они проповедовали одно и то же. При этом Феодосий вносил изменения в церковную службу, чего есаул при всем желании сделать не мог. В этом случае сыграла роль кастовая солидарность. Митрополит Серафим, прекрасно осведомленный о действиях и учении Феодосия, «не желал выносить сор из избы». Ни в сопроводительном письме, доставленном в Коневский монастырь, ни в отчете А. Н. Голицына к Н. А. Протасову ни слова не говорилось о ереси Феодосия. Его осуждали лишь за неосторожные слова в проповедях. Духовным властям было известно, что и в 30-е гг. Феодосий не оставил своих убеждений и продолжает писать религиозные труды. Но, как и в случае с А. Н. Голицыным и М. М. Сперанским, которые при Николае I не афишировали своих религиозных взглядов, Феодосию давали заниматься чем он хочет, пока дело не выходило за рамки частной практики.

Н. А. Астафьев, опубликовавший две книги из автобиографии Феодосия, противопоставлял его архимандриту Фотию. Действительно, эти люди были политическими противниками. При этом в их взглядах было больше общего, чем различий. Оба они считали себя Богом избранными для исправления не порядков в церкви и государстве перед вторым пришествием. Оба вносили новшества в богослужебную практику (Феодосий в молитвах, Фотий — в облачении). Оба активно пропагандировали свои взгляды и пророчествовали. Не случайно, что в 1822 г. Фотий и Феодосий удостоились внимания императора и А. Н. Голицына. Оба были представлены Александру I и удостоились его одобрения. Схожа была и посмертная судьба этих клириков. Для прославления их памяти много сделали их почитатели. Феодосий ныне считается местночтимым святым. Фотий считался таковым в 20-е гг. XX в.

С 1818 г. Феодосий примкнул к либеральному направлению в религиозных течениях. Мистические произведения европейских авторов он считал святыми книгами и использовал наряду с Библией и трудами св. отцов. Феодосий идеализировал деятельность Библейского общества и считал его божественным учреждением, призванным подготовить второе пришествие. Он был неудовлетворен практикой Русской Православной Церкви. Его

критики подвергались: поведение клира, недостаточное почитание праздников, недолжное уважение к алтарю. Он критиковал развращенность паствы, несоблюдение помещиками христианских правил. Феодосий самостоятельно вносил изменения в повседневную службу. Он писал новые молитвы и без разрешения использовал их. Были у Феодосия планы и глобальной реорганизации церковного управления. Он предлагал императору создать Высший совет святых, в который бы вошли православные епископы, и поручить этому органу подготовку ко второму пришествию. Глава либерального направления А. Н. Голицин с восторгом принял нового сотрудника. Он вызвал Феодосия в столицу, поселил на Тверском подворье, разрешал служить в церкви, произносить проповеди, создал все условия для написания религиозных сочинений и познакомил с Александром I. С приходом к власти представителей консервативного направления Феодосий неизбежно должен был разделить судьбу своих единомышленников, и осенью 1824 г. он был сослан в монастырь.

⁴ *Калягин В. А.* Политические взгляды М. М. Сперанского. Саратов, 1973; *Чибиряев С. А.* Великий русский реформатор. М., 1993; *Томсинов В. А.* Светило русской бюрократии. М., 1997; *Морозов В. И.* Государственно-правовые взгляды М. М. Сперанского. СПб., 1999; Политические взгляды и конституционные проекты М. М. Сперанского. СПб., 2000.

⁴ *Пытин А. Н.* Общественные движения в России при Александре I. СПб., 1885. С. 310.

⁴ *Середонин С. М.* М. М. Сперанский // Брокгауз и Ефрон. Биографический словарь. СПб., 1909. Т. 19. С. 193.

⁴ *Семевский В. И.* М. М. Сперанский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1894. Т. XXXI. С. 188.

⁴ Записки М. М. Сперанского // ПФА РАН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 197. Л. 5.

⁴ Там же.

⁴ Там же. Л. 7.

⁴ Там же. Л. 9.

⁴ Там же. Л. 10.

⁴ *Сперанский М. М.* Введение к уложению государственных законов // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 54. Л. 179.

⁴ В память графа М. М. Сперанского. СПб., 1872. С. 150–250.

⁴ Письма М. М. Сперанского к дочери. 1819 // Русский архив. 1868. С. 1701.

⁴ *Корф М. А.* Жизнь графа М. М. Сперанского. СПб., 1861. Т. 2. С. 210.

⁴ *Башилов Б.* Враг масонства № 1. С. 36; *Иванов В. Ф.* Русская интеллигенция и масонство. М., 1997. С. 287.

⁴ *Муравьев А. Н.* Мои воспоминания. М., 1913. С. 45.

⁴ *Бычков А. Ф.* Замечания о записках М. М. Сперанского // Русская старина. 1872. Т. 5. С. 69; *Катетов И. А.* Граф М. М. Сперанский как религиозный мыслитель // Православный собеседник. 1889. Май. С. 82.

⁴ Фонд М. М. Сперанского: Каталог. Л., 1962. С. 295.

⁴ О религии вообще // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1761; Об истинном начале христианской религии // Там же. Д. 1762; Заметки на религиозно-богословские темы (1820–1822) // Там же. Д. 1782; Заметки о Боге // Там же. Д. 1790; Заметки о Христе // Там же. Д. 1791; Об ангелах и злых духах // Там же. Д. 1799.

⁴ Заметки на Новый Завет // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1767; Заметки на Евангелие от Марка // Там же. Д. 1770; Заметки на Евангелие от Луки // Там же. Д. 1771; Заметки к религиозно-мистическому толкованию Библии // Там же. Д. 1778.

⁴ Перевод М. М. Сперанского. Фома Кемпинский. О подражании Иисусу Христу // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1806.; Избранные места из Таулера // Там же. Д. 1816; Нил Сорский. О высшем созерцании // Там же. Д. 1821; Выписки о религии и сектах Китая // Там же. Д. 1825;

⁴ *Дмитриев Ф. М. М. Сперанский и его государственная деятельность // Русский архив. 1868. С. 1530.*

⁴ *Сперанский М. М. Проповедь. 1791 // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1765.*

⁴ *Чибирияев С. А. Великий русский реформатор. М., 1993. С. 44.*

⁴ Письма М. М. Сперанского к дочери 1819 // Русский архив. 1868. С. 1716.

⁴ *Платонов О. Терновый венец России. Тайная история масонства. М., 1996. С. 40.*

⁴ Письма И. В. Лопухина к М. М. Сперанскому // Русский архив. 1870. С. 609–616.

⁴ Там же. С. 609.

⁴ Там же. С. 616.

⁴ О «мистической» литературе см. подробнее: *Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 31–45; Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. С. 78–87.*

⁴ Письмо М. М. Сперанского к Феофилакту // В память графа М. М. Сперанского. СПб., 1872. С. 373–374.

⁴ Письма И. В. Лопухина к М. М. Сперанскому 24 ноября 1804 г. // Русский архив. 1870. С. 614.

⁴ *Вишленкова Е. А. Религиозная политика. Казань, 1997. С. 43–45.*

⁴ *Нил Сорский. О высшем созерцании // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1821.*

⁴ Письмо М. М. Сперанского к С. М. Броневскому // Русский архив. 1870. С. 200.

⁴ Сперанский М. М. Заметки о церкви // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1803. Л. 2.

⁴ *Лопухин И. В. Масонские труды. М., 1997.*

⁴ Там же. С. 64.

⁴ Об истинном начале христианской религии; Заметки о церкви // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1761, 1762, 1803.

⁴ Там же. Л. 8–10.

⁴ Заметки на тексты Евангелия от Матфея // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1769. Л. 23.

⁴ О религии вообще // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1761.

⁴ Там же. Л. 205.

⁴ *Лопухин И. В. Указ. соч. Л. 54; Сперанский М. М. О религии вообще. Д. 1761. Л. 208.*

⁴ Письмо М. М. Сперанского к Александру I из Пензы // Чибирияев С. А. Указ соч. С. 205.

⁴ Записка о мистической словесности // Переписка императора Александра I с сестрой вел. кн. Екатериной Павловной. СПб., 1910. С. 286.

⁴ Письмо М. М. Сперанского к Ф. И. Цейеру // Русский архив. 1870. С. 178.

⁴ Там же. С. 179.

⁴ РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1816, 1818, 1819, 1822, 1823, 1830.

⁴ Там же. Д. 1763.

⁴ Там же. Д. 1809–1814.

-
- ⁴ Письмо М. М. Сперанского дочери 10 декабря 1818 г. // С. 1716.
- ⁴ Заметки на текст Евангелия от Матфея // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1769. Л. 24.
- ⁴ Там же. Л. 33.
- ⁴ «Выписки о религии и сектах Китая», «Выписки из работы Хагера “Китайский пантеон”» // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1825, 1827.
- ⁴ Дух жизни и учения Иисуса Христа в размышлениях относительно Нового Завета // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1766.
- ⁴ *Фесслер Игнатий*. Происки иезуитов в России // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1826.
- ⁴ Письма М. М. Сперанского к Ф. И. Цейеру // С. 197.
- ⁴ Заметки мистическо-богословского содержания // РНБ ОР. Ф. 731. Д. 1781.
- ⁴ Заметки о кресте Христовом // Там же. Д. 1794. Л. 22.
- ⁴ Записки о Христе // Там же. Д. 1792. Л. 15.
- ⁴ Заметки о кресте Христовом // Там же. Д. 1794. Л. 1.
- ⁴ Записки о Христе // Там же. Д. 1792. Л. 10.
- ⁴ Заметки о Боге // Там же. Д. 1790. Л. 3–10.
- ⁴ Заметки о Христе // Там же. Д. 1792. Л. 15.
- ⁴ *Корф М. А.* Жизнь графа М. М. Сперанского. СПб., 1861. Т. 2. С. 274.
- ⁴ Формулярный список о службе А. Н. Голицына 1842 г. // РГИА. Ф. 1162. Оп. 6. Д. 124. Л. 46.
- ⁴ *Бартенев Ю. Н.* Рассказы А. Н. Голицына: Александр I и его время // Русская старина. 1884. Т. 41. С. 123–134; Из записок Ю. Н. Бартечева // Русский архив. 1886. I(3). С. 369–381; II(5). С. 52–108; (7). С. 305–333; III(10). С. 129–166.
- ⁴ Князь А. Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 361–455; Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий в 1822–1825 гг. // Русская старина. 1882. Т. 33. С. 765–780; Т. 34. С. 205–222, 427–442, 683–700; Т. 35. С. 275–296.
- ⁴ *Стеллецкий Н. С.* Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность // Труды киевской духовной академии. 1900. Июль. С. 353–414.
- ⁴ *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия: 4-е изд., репринт. Киев, 1991. С. 132–133.
- ⁴ *Шереметевский В. В.* Голицын князь Александр Николаевич // Русский биографический словарь. Гоголь—Гюне. М., 2001. С. 76–136.
- ⁴ Там же. С. 107.
- ⁴ Там же. С. 135.
- ⁴ Письмо А. Н. Голицына барону Беркгейму // Русский архив. 1905. № 11. С. 437.
- ⁴ *Шереметевский В. В.* Указ. соч. С. 77.
- ⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий // Русская старина. 1882. Т. 34. С. 437.
- ⁴ *Шереметевский В. В.* Указ. соч. С. 83.
- ⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий // Русская старина. 1882. Т. 33. С. 215.
- ⁴ *Стеллецкий Н. С.* Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность // Труды киевской духовной академии. 1900. Июль. С. 375.
- ⁴ Воспоминания покойного Филарета митрополита Московского // Русский архив. 1906. Кн. 3. С. 215.
- ⁴ *Кондаков Ю. Е.* Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 138–144.
- ⁴ Там же. С. 147–148.
- ⁴ *Яковлев А. А.* Записки А. А. Яковлева, бывшего в 1803 году обер-прокурором Св. Синода. М., 1915. С. 23–24.
- ⁴ О вызове управляющих епархиями в Санкт-Петербург // ПСЗ. СПб., 1830. Соб. 1. Т. XXVIII. № 21. 790.

⁴ Воспоминания покойного Филарета митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 511.

⁴ Записки Ф. М. Гауеншильда // Русская старина. 1902. Кн. 2. С. 254.

⁴ Там же. С. 252.

⁴ Там же.

⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 59–62.

⁴ Шереметевский В. В. Указ. соч. С. 93.

⁴ Из записок Ю. Н. Бартенева // Русский архив. 1886. № 5–8. С. 318.

⁴ Записки барона Г. А. Розенкампа // Русская старина. 1904. № 10–12. С. 391.

⁴ Князь А. Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 361, 363.

⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий. 1822–1825 // Русская старина. 1882. Август. С. 280.

⁴ Там же. С. 284.

⁴ Рассказы князя А. Н. Голицына. Из записок Ю. Н. Бартенева // Русский архив. 1886. Кн. 1. С. 370–371.

⁴ Шереметевский В. В. Указ. соч. С. 95.

⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий. 1822–1825 // Русская старина. 1882. Т. 34. С. 219.

⁴ Князь А. Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 398.

⁴ Там же. С. 389.

⁴ Там же. С. 393.

⁴ Там же. С. 373.

⁴ Там же. С. 395.

⁴ Там же. С. 378.

⁴ Переписка А. Н. Голицына с З. Я. Карнеевым // Русский архив. 1893. Кн. 2. С. 131.

⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий 1822–1825 // Русская старина. 1882. Т. 35. С. 279, 281.

⁴ Переписка С. Д. Нечаева с А. Н. Голицыным // Русский вестник. 1870. Т. 90. С. 420–421; Речь митрополита Серафима в Московском Библейском обществе // Отчет Российского библейского общества за 1820 год. СПб., 1821. С. 7–8.

⁴ Доклад императрице Елизавете Алексеевне от А. Н. Голицына // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. 1. Январь.

⁴ Там же. С. 4.

⁴ Письма А. Н. Голицына к М. М. Сперанскому 18 января 1822 г. // РГИА. Ф. 1251. Оп. 1. Д. 50. С. 6–7.

⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий. 1822–1825 // Русская старина. 1882. Т. 35. С. 276.

⁴ Князь А. Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. № 11. С. 390.

⁴ Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 31–45; Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. С. 79–87; Религиозная литература в России первой четверти XIX века // Клио. 2000. № 3 (12). С. 22–25.

⁴ Князь А. Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 396.

⁴ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о Бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении Веры и церкви: 2-е изд. СПб., 1825.

⁴ Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 139–177.

⁴ Письмо Голицына А. Н. к Александру I 14 сентября 1818 // Русский архив. 1905. Кн. 3. № 9–12. С. 368.

-
- ⁴ Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий. 1822–1825 // Русская старина. 1882. Т. 34. С. 206.
- ⁴ Воспоминания покойного Филарета митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 522.
- ⁴ Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 167–172.
- ⁴ Шереметевский В. В. Указ. соч. С. 133.
- ⁴ Переписка С. Д. Нечаева с А. Н. Голицыным // Русский архив. 1893. Кн. 1. С. 418.
- ⁴ Там же. С. 428–429.
- ⁴ Там же. С. 428.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Воспоминания покойного Филарета митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 522.
- ⁴ Переписка С. Д. Нечаева с А. Н. Голицыным // Русский архив. 1893. Кн. 1. С. 438.
- ⁴ Князь А. Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 399.
- ⁴ Письма А. Н. Голицына к А. И. Тургеневу // ИРЛ. ОР. Ф. 309. Д. 4190. Л. 7, 11.
- ⁴ Там же. Л. 9–10.
- ⁴ Шереметевский В. В. Указ. соч. С. 135.
- ⁴ Васильев А. Веротерпимость в законодательстве и жизни в царствование императора Александра I // Наблюдатель. 1896. № 7–8. С. 258.
- ⁴ Титов А. Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 2.
- ⁴ Рунич Д. П. Видимый мир // РГАЛИ. ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 71. Л. 1.
- ⁴ Там же. Л. 5.
- ⁴ Там же. Л. 20.
- ⁴ Титов А. Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 6.
- ⁴ Письма И. В. Лопухина к Д. П. Руничу // Русский архив. 1870. Примечания. С. 1216.
- ⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 48.
- ⁴ Соколовская Т. О. Раннее александровское масонство // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. Т. 2. С. 154–155.
- ⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. С. 49.
- ⁴ Титов А. Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 6, 10.
- ⁴ Протоколы ложи «Умиряющей сфинкс» // РНБ ОР. ОФРК. Ф III. № 68. 27 мая 1816.
- ⁴ Протоколы ложи «Умиряющей сфинкс» // Там же. № 67. Л. 2.
- ⁴ Там же. Л. 4.
- ⁴ Там же. Л. 5.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Протоколы ложи «Умиряющей сфинкс» // РНБ ОР. ОФРК. Ф III. № 68. 17 мая 1816.
- ⁴ Там же. 23 августа 1817.
- ⁴ Там же. 16 сентября 1816.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Там же. 23 августа 1817.
- ⁴ Протоколы ложи «Умиряющей сфинкс» // РНБ ОР. ОФРК. Ф III. № 66. 1 марта 1821.
- ⁴ Азизова Е. Н. Государственная и общественно-политическая деятельность Д. П. Рунича // Консерватизм в России и мире. Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 147.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 22. Л. 14.
- ⁴ Серков А. И. Русские масоны 1731–2000. М., 2001. Л. 1107.

-
- ⁴ Там же. Л. 1108.
- ⁴ Записки Д. П. Руничу // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 244.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 22. Л. 26, 33.
- ⁴ Письма А. Г. Черевина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 46. Л. 1.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 22. Л. 18.
- ⁴ Письма А. Г. Черевина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 46. Л. 5.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 22. Л. 25.
- ⁴ Там же. Л. 27.
- ⁴ Там же. Л. 25.
- ⁴ Там же. Л. 39.
- ⁴ Эккартсгаузен. Наставления мудрого испытанным другом; Химическая философия // РГАЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 124, 125.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 22. Л. 27.
- ⁴ Там же. Л. 35.
- ⁴ Там же. Л. 53.
- ⁴ Азизова Е. Н. Государственная и общественно-политическая деятельность Д. П. Руничу // Консерватизм в России и мере. Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 147.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 22. Л. 25.
- ⁴ Там же. Л. 27.
- ⁴ Там же. Л. 35.
- ⁴ Письма Н. И. Новикова к Д. П. Руничу // Русский архив. 1871. С. 1014–1022.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 22. Л. 35.
- ⁴ Там же. Л. 46.
- ⁴ Там же. Л. 52.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 23. Л. 24.
- ⁴ Там же. Л. 1.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 24. Л. 70.
- ⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 59–62.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 22. Л. 9.
- ⁴ Там же. Л. 19–20.
- ⁴ Серков А. И. Русские масоны. 1731–2000. М., 2001. Л. 1051.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 24. Л. 19.
- ⁴ Там же. Л. 13.
- ⁴ Там же. Л. 18.
- ⁴ Там же. Л. 13.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 24. Л. 20.
- ⁴ Письма А. Г. Черевина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 46. Л. 20.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Там же. Л. 13.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 24. Л. 215.
- ⁴ Видимый мир // РГАЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 71. Л. 5.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 23. Л. 23.
- ⁴ Кемпийский Ф. Подражание Иисусу Христу // РГАЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 135.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 23. Л. 28.
- ⁴ Опыт евангельского свода на немецком языке // РГАЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 80.
- ⁴ Мысли о небе // РГАЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 31, 127.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 23. Л. 105–106.
- ⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 63–65.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 24. Л. 65.
- ⁴ Там же.

-
- ⁴ Серков А. И. Русские масоны. 1731–2000. М., 2001. С. 1107.
- ⁴ Письма Д. П. Рунича к А. Ф. Лабзину // РГАЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 562. Л. 55–56.
- ⁴ Там же. Л. 62.
- ⁴ Серков А. И. Русские масоны. 1731–2000. М., 2001. С. 1107.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 26. Л. 99.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 25. Л. 216.
- ⁴ Письма Н. И. Новикова к Д. П. Руничу // Русский архив. 1871. С. 1022.
- ⁴ Письма А. Г. Черевина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 46. Л. 20.
- ⁴ Там же. Л. 23.
- ⁴ Там же. Л. 18.
- ⁴ Там же. Л. 23.
- ⁴ Письма Д. П. Рунича к А. Ф. Лабзину // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 562. Л. 66, 82, 90.
- ⁴ Письма А. Г. Черевина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 46. Л. 75.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 25. Л. 114.
- ⁴ Там же. Л. 117.
- ⁴ Там же. Л. 138.
- ⁴ Там же. Л. 132.
- ⁴ Там же. Л. 134.
- ⁴ Об учреждении в Петербурге Библейского Общества // РГИА. Ф. 808. Оп. 1. Д. 311.
- ⁴ ПСЗ. Т. XXII. № 24. 944.
- ⁴ Проект учреждения в Петербурге Библейского Общества // РГИА. Ф. 808. Оп. 1. Д. 311. Л. 10.
- ⁴ О библейских обществах и учреждении такового же в Санкт Петербурге. СПб., 1813. С. 45–50.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 25. Л. 131.
- ⁴ Там же. Л. 115.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 21. Л. 2.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // Там же. Д. 37. Л. 1–18.
- ⁴ Там же. Л. 19.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 37. Л. 131.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // Там же. Д. 21. Л. 11.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // Там же. Д. 37. Л. 21–23.
- ⁴ Там же. Л. 33.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 25. Л. 149.
- ⁴ Там же. Л. 188.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 26. Л. 3.
- ⁴ Там же. Л. 36, 42.
- ⁴ Азизова Е. Н. Государственная и общественно-политическая деятельность Д. П. Рунича // Консерватизм в России и мере. Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 149.
- ⁴ Корсаков В. Рунич Д. П. // Русский биографический словарь. Пг., 1918. Т. 17. С. 594.
- ⁴ Рунич Д. П. Дружеский совет всем тем, до кого сие касается. М., 1813. С. 10.
- ⁴ Там же. С. 26.
- ⁴ Письма И. В. Лопухина к Д. П. Руничу // Русский архив. 1870. С. 1223.
- ⁴ Рунич Д. П. Дружеский совет всем тем, до кого сие касается. М., 1813. С. 28.
- ⁴ Письма И. В. Лопухина к Д. П. Руничу // Русский архив. 1870. С. 1218–1219.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 25. Л. 199.

-
- ⁴ Там же. Л. 220.
- ⁴ Письма И. В. Лопухина к Д. П. Руничу // Русский архив. 1870. С. 1223.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 37. Л. 44.
- ⁴ Там же. Л. 58, 66.
- ⁴ Официальное письмо А. Н. Голицына к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 14. Л. 1.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // Там же. Д. 21. Л. 24.
- ⁴ Там же. Л. 250.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 37. Л. 112.
- ⁴ Письма различных лиц к Д. П. Руничу // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 170. Л. 51.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 25. Л. 216.
- ⁴ Там же. Л. 238.
- ⁴ Речь Д. П. Рунича в Генеральном собрании Московского комитета Российского библейского общества // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 34. С. 1–2.
- ⁴ Там же С. 8.
- ⁴ Там же. С. 10.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 38. Л. 19.
- ⁴ Там же. Л. 53.
- ⁴ Там же. Л. 9.
- ⁴ Там же. Л. 15.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 21. Л. 47, 64, 76–77.
- ⁴ *Корсаков В.* Рунич Д. П. // Русский биографический словарь. Пг., 1918. Т. 17. С. 594.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 21. Л. 75.
- ⁴ Письма Н. Жулковского к Д. П. Руничу // Там же. Д. 16. Л. 20–21.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // Там же. Д. 21. Л. 78.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // Там же. Д. 26. Л. 96.
- ⁴ Дух христианства // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 37.
- ⁴ Философия // Там же. Д. 38.
- ⁴ Поучения или слова Святого Дмитрия Ростовского и Ярославского, говоренные в разное время; Творения Дмитрия Ростовского // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 157, 158.
- ⁴ *Титов А.* Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 13.
- ⁴ Письма О. П. Козодавлева к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 21. Л. 83.
- ⁴ Там же. Л. 85.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 38. Л. 83.
- ⁴ Черновые записки Д. П. Рунича // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 4. Л. 10.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 38. Л. 85.
- ⁴ Там же. Л. 86.
- ⁴ Письма Д. П. Рунича к В. М. Попову // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 577. Л. 22.
- ⁴ Письмо Д. П. Руничу к В. М. Попову // Русская старина. 1898. Т. 95. С. 392–393.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 38. Л. 87.
- ⁴ Там же. Л. 88.
- ⁴ Там же. Л. 90.
- ⁴ Там же. Л. 92.
- ⁴ Бумаги Голицына // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 95. Л. 73.
- ⁴ Там же. Л. 75.
- ⁴ Там же. Л. 77.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Видимый мир // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 71. Л. 21.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 26. Л. 88.
- ⁴ Письма Д. П. Рунича к А. Ф. Лабзину // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 562. Л. 156.

-
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 26. Л. 99.
- ⁴ Там же. Л. 100.
- ⁴ Отчет Императорской публичной библиотеки за 1869 год. СПб., 1870. С. 17–18.
- ⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 26. Л. 107.
- ⁴ Черновые записки Д. П. Рунича // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 4. Л. 11.
- ⁴ Выписка из журнала Ученого комитета // Там же. Оп. 3. Д. 2. Л. 1.
- ⁴ Выписки из журнала Ученого комитета // Там же. Оп. 3. Д. 2. Л. 27, 30, 38, 47–50, 65, 68, 73.
- ⁴ Отзывы о рассмотренных книгах, присланные в Ученый комитет Д. П. Руничем // Там же. Оп. 3. Д. 27. Л. 5–6.
- ⁴ Там же. Л. 9, 56, 58, 62, 30, 11.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Мнение о книге профессора Куницына «Право естественное» // Там же. Оп. 3. Д. 12. Л. 2.
- ⁴ Там же. Л. 9.
- ⁴ Отзывы о рассмотренных книгах, присланные в Ученый комитет Д. П. Руничем // Там же. Оп. 3. Д. 27. Л. 68–70.
- ⁴ Там же. Л. 5.
- ⁴ Там же. Л. 41.
- ⁴ Там же. Л. 13.
- ⁴ Там же. Л. 52–53.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Мнение о книге профессора Куницына *Право естественное* // Там же. Оп. 3. Д. 12. Л. 2–3.
- ⁴ Там же. Л. 3–4.
- ⁴ *Рождественский С. В.* Первоначальное образование С.-Петербургского университета. Пг., 1919. С. 40.
- ⁴ Бумаги Голицына // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 95. Л. 85.
- ⁴ Письма А. Н. Голицына к Д. П. Руничу // Там же. Л. 3.
- ⁴ *Сухомлинов М. И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. 1. С. 259.
- ⁴ *Азизова Е. Н.* Государственная и общественно-политическая деятельность Д. П. Рунича // *Консерватизм в России и мере.* Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 154–155.
- ⁴ *Титов А.* Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 2–3.
- ⁴ Письма А. Н. Голицына к Д. П. Руничу // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 95. Л. 5.
- ⁴ Там же. Л. 23–24.
- ⁴ Бумаги А. Н. Голицына // Там же. Л. 87, 89–91.
- ⁴ *Азизова Е. Н.* Государственная и общественно-политическая деятельность Д. П. Рунича // *Консерватизм в России и мире.* Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 155–156.
- ⁴ Там же. С. 151.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 170.
- ⁴ *Корсаков В.* Рунич Д. П. // *Русский биографический словарь.* Пг., 1918. Т. 17. С. 600.
- ⁴ Письма В. М. Попова к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 37. Л. 115.
- ⁴ Письма А. Н. Голицына к Д. П. Руничу // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 2. Д. 95. Л. 35, 39, 45, 47.
- ⁴ *Титов А.* Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 4.
- ⁴ Там же. С. 4–5.
- ⁴ ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 80, 87, 90.
- ⁴ *Азизова Е. Н.* Государственная и общественно-политическая деятельность Д. П. Рунича // *Консерватизм в России и мире.* Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 160.

-
- ⁴ Взгляд на состояние мира при рождении Иисуса Христа // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 48.
- ⁴ Там же. Л. 22.
- ⁴ Там же. Л. 46.
- ⁴ Там же. Л. 97.
- ⁴ Там же. Л. 46.
- ⁴ Там же. Л. 48.
- ⁴ Письмо Д. П. Рунича к С. С. Уварову // Массонские сочинения // ИРЛИ ОР. Ф. 69. Оп. 1. Д. 9. Л. 54–55.
- ⁴ Руководство детям, как стоять при оправлении Божественной литургии и молиться во время оной // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 43. Л. 1.
- ⁴ О Восточном и Западном христианстве. О лютеровой и англиканской теориях и прочих христианских сектах // Там же. Д. 63. Л. 1–2.
- ⁴ Там же. Л. 4.
- ⁴ Записка для А. Н. Муравьева // Там же. Д. 181. Л. 14.
- ⁴ *Титов А.* Автобиографические записки Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 5.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Видимый мир // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 71. Л. 7–8.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Отрывки // Там же. Д. 9. Л. 2–4.
- ⁴ Покайтесь, приближается Царство Божие // Там же. Д. 23.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Массонские сочинения // Там же. Д. 69. Л. 0.
- ⁴ Записки Д. П. Рунича // Русское обозрение. 1890. № 8. С. 247.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Отрывки // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 9. Л. 7.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Видимый мир // Там же. Д. 71. Л. 5.
- ⁴ *Титов А.* Из бумаг Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 8.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Массонские сочинения // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 69. Л. 2.
- ⁴ Реестр книгам Рунича в кабинете, ящик № 2 // Там же. Д. 181. Л. 1–4.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Массонские сочинения // ИРЛИ ОР. Ф. 69. Оп. 1. Д. 9. Л. 2–4.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Краткое историко-хронологическое обозрение праздников... // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 63. Л. 22.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Краткое историко-хронологическое обозрение праздников... // Там же. Д. 63.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Массонские сочинения // ИРЛИ ОР. Ф. 69. Оп. 1. Д. 9. Л. 25.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Видимый мир // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 71. Л. 5.
- ⁴ Россия от 1633 до 1854 года. Взгляд на древний и новый ее быт // Из бумаг Д. П. Рунича. Ярославль, 1909. С. 5.
- ⁴ *Рунич Д. П.* Отрывки // ИРЛИ ОР. Ф. 263. Оп. 1. Д. 9. Л. 7.
- ⁴ *Панов С. И.* Русские писатели 1800–1917: Биографический словарь. М., 1992. С.
- ⁴ *Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. СПб., 1912. С. 339.
- ⁴ *Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А.* Энциклопедический словарь. СПб., 1895. Т. 30. С. 506–507.
- ⁴ Записки некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника, сенатора И. В. Лопухина // Русский архив. 1884. С. 152.
- ⁴ Массонство в его прошлом и настоящем / Ред. С. П. Мельгунов. М., 1991. С. 233.
- ⁴ Отрывки из записок некоторых обстоятельств жизни и службы И. В. Л. // Друг юношества. 1812, январь. С. 39.
- ⁴ Друг юношества. 1808. Ноябрь. С. 95–99, Декабрь. С. 14–19.
- ⁴ Друг юношества. 1809. Январь. С. 41–47, Февраль. С. 13–21, Март. С. 8–15, Апрель. С. 4–13, Май. С. 6–15, Июнь. С. 101–107, Июль. С. 4–7, Август. С. 1–4, Сентябрь. С. 1–4, Октябрь. С. 1–5, 5–6.

-
- ⁴ Друг юношества. 1810. Январь. С. 107–122; Февраль. С. 110–122.
- ⁴ Друг юношества. 1810. Февраль. С. 101–109; Март. С. 114–117; Апрель. С. 85–96.
- ⁴ Друг юношества. 1812. Февраль. С. 1–127.
- ⁴ *Юнг Э.* Плач Эдуарда Юнга, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии: В 2 ч. М., 1785.
- ⁴ *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров: Религиозно-исторический этюд. М., 2001.
- ⁴ Друг юношества. 1812. Февраль. С. 115.
- ⁴ Там же. С. 37.
- ⁴ *Серков А. И.* История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 59–62.
- ⁴ Друг юношества. 1812. Февраль. С. 37.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Масонство в России. М., 1997. С. 327.
- ⁴ Там же. 328.
- ⁴ Там же. 329.
- ⁴ Друг юношества. 1811. Январь. С. 29.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Друг юношества. 1811. Август. С. 111.
- ⁴ *Ковальков А. И.* Плод сердца, полюбившего истину, или Собрание кратких рассуждений о ее сущности, написанных пламенной к ней любовью. М., 1811. С. 5–6.
- ⁴ Там же. С. 10.
- ⁴ Там же. С. 155.
- ⁴ *Юнг Э.* Плач Эдуарда Юнга, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии. Ч. 1. С. 200.
- ⁴ Друг юношества. 1811. Июль. С. 50–55; Апрель. С. 1–26; Май. С. 1–14.
- ⁴ Друг юношества. 1812. Ноябрь. С. 92.
- ⁴ Друг юношества. 1813. Январь. С. 49–53.
- ⁴ Письма И. В. Лопухина к Д. П. Руничу // Русский архив. 1870. С. 1281.
- ⁴ *Ковальков А. И.* Созидание церкви внутренней и царства света Божия. Орел, 1815. С. 6.
- ⁴ Там же. С. 12.
- ⁴ Там же С. 17.
- ⁴ Там же С. 21.
- ⁴ Там же С. 23.
- ⁴ Там же С. 128.
- ⁴ Там же С. 135.
- ⁴ Там же С. 164.
- ⁴ *Ковальков А. И.* Иисус пастырь добрый своего стада. Орел, 1815. С. 24.
- ⁴ Там же С. 94.
- ⁴ Там же С. 93.
- ⁴ Там же С. 123.
- ⁴ Наставления ищущим премудрости. СПб., 1806. С. 126–135.
- ⁴ Письма В. А. Жуковского к А. И. Тургеневу // Русский архив. 1867. С. 804.
- ⁴ Там же. С. 807.
- ⁴ Для биографии И. П. Сахарова // Русский архив. 18173. С. 975.
- ⁴ Из записок барона М. А. Корфа // Русская старина. 1899. Т. 100. С. 494.
- ⁴ Письма А. Н. Голицына к В. Ю. Крюденер // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 389.
- ⁴ Там же. С. 399.
- ⁴ Там же. С. 391.
- ⁴ *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики сектанты // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 8–10.
- ⁴ *Фукс Ф.* Из истории мистицизма. Татаринова и Головин // Русский вестник. 1892. Январь. С. 7.

-
- ⁴ Там же.
- ⁴ Там же. С. 14.
- ⁴ *Урбанович-Пилецкий М. С.* О скопцах. СПб., 1819. Введение.
- ⁴ Там же. С. 6.
- ⁴ Татаринова в Кашинском женском монастыре // Тверские епархиальные ведомости. 1891. № 10. С. 293.
- ⁴ Там же. № 12. С. 344.
- ⁴ Там же. № 10. С. 293.
- ⁴ *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики сектанты // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 4.
- ⁴ Там же. С. 6.
- ⁴ *Ковальков А. И.* Мысли о мистике и писателях её. Орел, 1815. С. 24.
- ⁴ Там же. С. 38.
- ⁴ Там же. С. 7.
- ⁴ Там же. С. 26, 29, 31.
- ⁴ Сионский вестник. 1817. Ч. V. С. 357–370; 1818. Ч. VII. С. 18–38.
- ⁴ Для биографии И. П. Сахарова // Русский архив. 1873. С. 961.
- ⁴ Из записок барона М. А. Корфа // Русский архив. 1899. Т. 100. С. 494.
- ⁴ Киево-Печерский Патерик // Повести Древней Руси. Л. 1983. С. 503.
- ⁴ *Фотий.* Автобиография // Русская старина. 1894. Сентябрь. С. 225.
- ⁴ *Фотий.* Автобиография // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 186.
- ⁴ Отец Феодосий Левицкий священник г. Балты Подольской епархии и некоторые его сочинения. СПб., 1876. С. 1.
- ⁴ Письмо Ф. Н. Левицкого к А. Н. Голицыну // Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 656.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору А.: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 14.
- ⁴ Там же. С. 16.
- ⁴ Там же. С. 660.
- ⁴ Там же. С. 45.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 662.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 46.
- ⁴ Там же. С. 52.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 167.
- ⁴ Там же. С. 662.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 672.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 156.
- ⁴ Там же. С. 159.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 503.
- ⁴ Там же. С. XX.

-
- ⁴ Кондаков Ю. Е. Есаул Е. Н. Котельников // Вопросы истории. 2001. № 5. С. 133–140.
- ⁴ Письмо Ф. Н. Левицкого к А. Н. Голицыну // Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 646.
- ⁴ Там же. С. 648.
- ⁴ Там же. С. 448.
- ⁴ Там же. С. XVII.
- ⁴ Там же. С. XXVII.
- ⁴ Там же. С. 141.
- ⁴ Там же. С. 162.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 143.
- ⁴ Там же. Л. 145.
- ⁴ Там же. С. 144.
- ⁴ Письма А. Н. Голицына к Ф. Н. Левицкому // Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 613–618.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 146.
- ⁴ Там же. С. 148–149.
- ⁴ Там же. С. 155.
- ⁴ Там же. С. 130.
- ⁴ Письма Ф. Н. Левицкого к П. И. Прибыльскому // Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I. Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб. 1911. С. 744.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 155.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 498.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 157.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 545.
- ⁴ Там же. С. 546.
- ⁴ Там же. С. 553–555.
- ⁴ Там же. С. 605.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 158–159.
- ⁴ Письмо Ф. Н. Левицкого к А. Н. Голицыну // Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. 618.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 160.
- ⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. XXIII.
- ⁴ *Левицкий Ф. Н.* Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого // Русская старина. 1880. Т. 29. С. 151.

⁴ Там же. С. 652–653.

⁴ Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I: Материалы к истории мистицизма в начале 19 в. Сообщил Л. К. Бродский. СПб., 1911. С. XXV.

Глава 2

КОНСЕРВАТИВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Религиозные взгляды и деятельность С. И. Смирнова

Деятельность общественно-политического движения — русской православной оппозиции — до сих пор не получила адекватного освещения в исторической литературе. Хотя биографии участников оппозиции исследуются, общая картина их борьбы пока не совсем ясна. Существенно дополнить материалы по истории выступлений оппозиционеров в 1816–1825 гг. позволит обращение к биографии «утраченного» русского писателя-апологета Степана Ивановича Смирнова. Сведений о его жизни и деятельности практически не сохранилось, неизвестны даже даты рождения и смерти писателя. Зато остались его опубликованные и неопубликованные труды, которые являются прекрасным источником, освещающим деятельность русской православной оппозиции.

Биографии С. И. Смирнова посвящена статья А. Купалова в Русском биографическом словаре А. А. Половцева. Автор дает краткий обзор произведений С. И. Смирнова и указывает на его апологетическую деятельность⁴. В ряде случаев даже инициалы С. И. Смирнова оказываются перепутанными, что затрудняет исследование. В «Биографическом словаре Московского университета» С. И. Смирнова называют Семеном Васильевичем,⁴ а в генеральном каталоге РНБ часть его произведений приписывается Степану Федоровичу.

Некоторое представление о возможной биографии С. И. Смирнова дает обзор карьеры его коллеги и родственника профессора А. Ф. Мерзля-

кова (1778–1830). В 1797 г. он поступил в Московский университет, а с 1804 г. стал магистром и начал преподавать. Специальностью А. Ф. Мерзлякова были поэзия и словесность. Среди литераторов он был известен стихами и переводами с древних языков (во всем этом попробовал себя и С. И. Смирнов). Первые переводы С. И. Мерзлякова были опубликованы одновременно с переводами С. И. Смирнова в 1804 г. (и точно так же были посвящены попечителю Московского учебного округа М. Н. Муравьеву). В 1811 г. А. Ф. Мерзляков был постоянным участником литературного салона у Ф. Ф. Иванова, куда был вхож и С. И. Смирнов. В 1815 г. А. Ф. Мерзляков женится на сестре С. И. Смирнова Любови Васильевне. Можно предположить, что с этого времени пути друзей расходятся. С. И. Смирнов отдает себя апологетике, а А. Ф. Мерзляков продолжает делать педагогическую карьеру (в 1820 г. он — директор Педагогического института)⁴. Такая схожесть судеб дает возможность предположить, что А. Ф. Мерзляков и С. И. Смирнов были не просто друзья, но вместе оканчивали Московский университет.

Известно, что до войны 1812 г. С. И. Смирнов жил в Москве и служил переводчиком в Медико-хирургической академии. Как и А. И. Ковальков, С. И. Смирнов начал свою литературную деятельность с переводов. В отличие от А. И. Ковалькова, С. И. Смирнов переводил не только европейских авторов, но и своих соотечественников, писавших на французском языке, и даже с латыни.

Первая книга С. И. Смирнова вышла в 1804 г. Это был перевод произведения неизвестного автора «Мои мысли о воспитании и учении благородного юношества» (перевод был также анонимным). Подобно тому как А. И. Ковальков посвятил свое первое произведение графу И. П. Кутайсову, С. И. Смирнов на первой своей книге сделал посвящение графу М. Н. Муравьеву, отметив его любовь к наукам и покровительство им. Книга начиналась советами наставникам юношества. В основу воспитания автор рекомендовал ставить религию, так как «Религия, будучи важнейшим и существеннейшим предметом, равно и основанием всех наук, должна быть первым упражнением»⁴. Затем в книге предлагался краткий обзор общеобразовательных предметов, к каждому из которых была рекомендована учебная литература. Всеобщую историю предлагалось давать по Боссюету, «сочинению полезнейшему и превосходнейшему»⁴. Пособием по отечественной истории предписывались сочинения М. В. Ломоносова. В разделе «Философия» автор указывал, что философия должна быть подчинена религии, «истинный философ должен ограничить свои изыскания там, где разум его постигнуть не может»⁴. Оканчивалось произведение советами молодому человеку, вступающему в свет (еще одна аналогия с первыми переводами А. И. Ковалькова). Здесь также подчеркивалось, что первая обязанность молодого человека — иметь религию.

Следующим опубликованным переводом С. И. Смирнова стало сочинение Дюкре-Дюминия «Мишель или отчий дом» в четырех частях (два тома), изданное в 1807 г. Это был роман, изданный, видимо, в меркантильных интересах. В конце второго тома указывались лица, уже внесшие деньги на приобретение книги. Всего было 37 человек из разных городов России, некоторые из них заказали по пять экземпляров. В 1810 г. С. И. Смирнов издал следующий перевод книги Жанлис «Эльмира и Вольнис, или возвращение во Францию удалившейся одной фамилии во время революции». Здесь речь шла о тоске по Родине и страданиях аристократов, изгнанных революционерами из Франции. Революционеры объявлялись здесь слугами сатаны, а эмигранты «пострадавшими за веру». Существенное место в романе занимала история строительства церкви эмигрировавшей семьей в благодарность за свое спасение.

Перед войной 1812 г. С. И. Смирнов решил попытать себя в поэзии. В 1811 г. им была издана ода «Песнь герою», посвященная С. М. Каменскому (всего четыре страницы). 8 июня 1812 г. он окончил стихотворение, посвященное «с чувствами глубочайшего высокопочитания и преданности» новому генерал-губернатору Москвы графу Ф. В. Ростопчину. В 1813 г. С. И. Смирнов перевел с французского сочинение жены Ф. В. Ростопчина Екатерины Петровны «Собрание доказательств о истине религии почерпнутое из различных писателей». Подобно тому как в Санкт-Петербурге патриотически настроенные консервативные деятели группировались вокруг А. С. Шишкова, так в Москве одним из центров консерватизма стал дом Ф. В. Ростопчина. Его хозяин получил популярность в определенных группах российского общества после опубликования в 1807 г. анонимной брошюры «Мысли вслух на Красном Крыльце» (издана в Санкт-Петербурге и Москве). Автор выражал свое возмущение по поводу засилья в России иностранцев и особенно французов. Он отмечал, что молодежь преклоняется пред всем иностранным. «Как же им любить свою землю, когда они и русский язык плохо знают, когда они закону Божьему не учены и когда русских считают за медведей?», — вопрошал Ф. В. Ростопчин⁴. Среди поклонников Ф. В. Ростопчина оказался и С. И. Смирнов.

В 1815 г. С. И. Смирнов совместно с профессором Московского университета писателем А. Ф. Мерзляковым и другим литератором Ф. Ф. Ивановым принял участие в издании литературно-художественного журнала «Амфион». Подобно тому, как А. И. Ковальков публиковался почти в каждом номере «Друга юношества», так и С. И. Смирнов поместил свои статьи в десяти из 12 номеров журнала. Подавляющая часть этих публикаций была переводом немецких, французских и даже латинских произведений⁴. Но встречались, по-видимому, и собственные произведения. В первом номере журнала С. И. Смирнов поместил статью «Каков должен быть писатель»⁴. Речь шла о том, что писатель должен быть образцом мо-

ральной чистоты и любви к истине. В четвертом номере С. И. Смирнов поместил рецензию на пьесу А. Грузинова об Иоанне Грозном «Не худо иногда и опоздать»⁴. Критика носила формальный характер, большую часть статьи занимал текст самой пьесы. В номере 10/11 были помещены две заметки: «Удовольствие, ощущаемое при воззрении на гробницы» и «Воздушные гробницы»⁴. Речь шла о величии гробниц и о смерти. Характер этих самостоятельных сочинений С. И. Смирнова позволяет предположить, что участие в журнале он принял в поисках дополнительного дохода. Интересно заметить, что отрывок из Ф. Р. Шатобриана, переведенный С. И. Смирновым, содержал и те места, которые впоследствии переводчик подвергал критике. В то же время, рекомендуя читателю «качества истинного писателя», С. И. Смирнов даже не упомянул религиозную основу, о которой так много писал в дальнейшем.

В 1805–1809 гг. в Москве были изданы в переводе на русский язык книги французского историка Огюстена Баррюеля (1741–1820) «Волтерианцы, или История о якобинцах, открывающая все противохристианские злоумышления и таинства масонских лож, имеющие влияние на все европейские державы» в 12 томах и их сокращенный вариант — «Записки о якобинцах, открывающие все противохристианские злоумышления и таинства масонских лож, имеющие влияние на все европейские державы» в 6 томах. Переводчиком был указан Петр Дамогацкий.

Автор «Волтерианцев...» указывал, что с середины XVIII в. в Европе существует тайное общество, поставившее своей целью уничтожение монархий и христианских церквей. Два первых тома сочинения были посвящены именно защите христианской церкви от козней масонов. Автор считал, что основателями общества были Вольтер, Дидро, Аламберт и император Фридрих II. В качестве подтверждения приводились цитаты из переписки Вольтера. Главы томов соответствовали главным задачам масонов: истребление иезуитов, истребление всех монастырей, размножение незаконных книг, злоумышления под видом терпимости вер.

Первым шагом к разрушению религии автор считал деятельность просветителей и издание энциклопедии⁴. Одним из методов разложения монархических государств указывалось создание «Академий», где бы под видом науки преподавалось масонское учение⁴. По мнению автора, французский лицей уже сделался «прибежищем злоумышленников». Автор сурово порицал клириков, допустивших распространение масонства: «Малейшее послабление, малейшую робость пастырей в сражениях такого рода можно было назвать изменой, равной самому безбожию»⁴. Тома III–V были посвящены планам масонов по низвержению престолов. Тома VI–IX — образованию и деятельности общества иллюминатов. Тома X–XII — участием иллюминатов в европейской политике.

Автор не пытался обвинять всех масонов во всемирном заговоре, но указывал, что в Европе существует тайное общество, действующее под прикрытием масонских лож. Как конкретный пример он приводил Великий Восток Франции, призывавший братьев защищать завоевания революции⁴. В заключение Баррюель предлагал народам всех государств объединить свои усилия против революционной опасности. Для современников сочинение Баррюеля должно было быть актуально, так как свежи были в памяти связи Екатерины II с Вольтером и Аламбертом, посещение Санкт-Петербурга Дидро. В 1803 г. в России была издана переписка Екатерины II с Вольтером, письма последнего имели очевидную антихристианскую направленность⁴. Можно предположить, что книга Баррюеля нашла отклик в российском обществе. Не случайно в 1809 г. Александр I приказал взять на проверку акты всех масонских лож. Некоторые из них вынуждены были прекратить свою работу. В дальнейшем идея всемирного масонского заговора была очень популярна в России, к ней обращались в своих произведениях М. Л. Магницкий, А. Б. Голицын, архимандрит Фотий. «Волтерианцы...» имели прямое отношение и к новому начинанию С. И. Смирнова, нашедшему воплощение в 1808 г. Как источник «Волтерианцы...» неоднократно упоминались в комментариях издателя и переводчиков к «Иудейским письмам к Вольтеру».

С 1807 по 1817 г. С. И. Смирнов совместно с И. Снегиревым участвовал в переводе и издании «Иудейских писем к Вольтеру». Книга была издана в шести томах. Первые три тома были опубликованы в 1808 г., четвертый том вышел в 1813 г. Автор издания вообще не указывался, имени переводчика на первых четырех томах также не стояло. Пятый том был издан в 1816 г., и через год вышел последний том. Переводчиком двух завершающих томов книги был И. Снегирев. Логично предположить, что четыре неподписанных тома переводил С. И. Смирнов. «Иудейские письма к Вольтеру» принесли популярность переводчикам в консервативных кругах русского общества.

Автором этого сочинения был француз, аббат Генне (1717–1803). Обрушенной на христианство критике Вольтера он пытался противопоставить не просто христианскую, но иудейскую апологетику. В предисловии к книге говорилось о том, что Вольтер, желая подорвать веру людей в истинность христианского учения, начал критический разбор книг Ветхого Завета, этим он пытался подорвать доверие к Новому Завету. Сочинения Вольтера были замечены и не оставлены без ответа иудеями, из их писем Вольтеру и состояла книга. Как видно из предисловия, С. И. Смирнов и И. Снегирев не были уверены в подлинности писем, но они использовали их для жесткой критики Вольтера. Собственно С. И. Смирнову принадлежала часть примечаний к первым четырем томам. Их обзор позволяет со-

брать ценный материал для характеристики этого писателя и общественно-го деятеля.

Примечания к томам «Иудейских писем к Вольтеру» писали несколько человек. Под каждой статьей стояло указание на автора, обозначенное как: «автор», «издатель», «переводчик» и «христианин», в двух последних томах книги вместо «автор» писалось «сочинитель», а наименование «переводчик» было заменено аббревиатурой «П. П.». Это подтверждает высказанное выше предположение о том, что переводчики разделили свою работу, и С. И. Смирнов перевел первые четыре тома, а И. Снегирев — последние два.

Комментарии С. И. Смирнова том от тома меняли свой объем и характер. В первом томе они были предельно жестки и вполне отвечали будущим апологетическим сочинениям переводчика. Например, С. И. Смирнов писал: «Вольтер — печальный пример буйства и ослепления ума человеческого, сей нечестивый человек, поклявшийся, в исступлении своего дерзкого высокомерия, искоренить христианство... Сей вольнодумец видел, что основание христианства в учении книг иудейских, но не мог верить, чтобы религия христианская была истинное событие истинных древних пророчений»⁴. Насколько обоснованными были подобные комментарии, можно судить по тому, что последние три главы тома посвящались опровержению утверждения Вольтера о том, что иудеи, находясь сорок лет в пустыне, из-за отсутствия женщин занимались скотоложством. В одном из последующих томов опровергалось утверждение Вольтера о том, что среди иудеев было распространено людоедство.

Кроме самого Вольтера предметом критики С. И. Смирнова стали и авторы писем — иудеи. Уже на первых страницах книги С. И. Смирнов отмечал, что христиане считают современное иудейское вероисповедание ложным и богопротивным, но дохристианскую иудейскую религию почитают, сами же иудеи, напротив, «враги древней своей религии»⁴. В дальнейшем переводчик раскрывал свое утверждение. Он заявлял, что у язычников на страшном суде спастись больше шансов, чем у иудеев, так как последние предали Бога, и это преступление не может быть прощено⁴. По мнению С. И. Смирнова, иудеи жалуются на притеснения христиан, но покинуть пределы Европы не могут, так как их не примет ни один народ. Комментируя отрывок о пророчествах по поводу прихода Спасителя, переводчик замечал предвидение Бога: иудеи извратятся в своей вере и будут ждать не Мессию, а посланца, призванного передать им все богатства мира⁴. В разных местах первого тома евреи обвинялись в том, что предали Бога, стали орудиями сатаны и проповедуют религию, отвергнутую человечеством⁴. Во втором томе С. И. Смирнов писал о том, что иудеи сохранены Богом, чтобы на их примере человечество могло судить о том, что есть зло⁴. Итоговый вывод переводчика был таким: иудеи должны, побо-

явшись божьего мщения, отказаться от своей религии⁴. Делались и политические выводы. Например, к страницам, где шла полемика о численности еврейского населения, С. И. Смирнов прибавлял: «Вероятно, политика иудеев состоит в том, чтобы при удобном случае соединенными силами всей своей многочисленности исторгнуть свои земли из рук теперешних их обладателей»⁴.

К третьему тому антисемитский задор С. И. Смирнова в значительной мере иссякает. Вместе с тем объем его подстрочных комментариев значительно возрос. В некоторых местах третьего тома даны целые страницы одних комментариев⁴. Речь в этих отрывках идет о бессмертии души, жилище мертвых, жизни Саула и т. д. В начале четвертого тома подстрочный комментарий составляет 20 страниц. С. И. Смирнов вдается в пространные рассуждения о пророчествах, потрясающих вольнодумцев, и еврейских пророках. Собственные религиозные взгляды переводчик демонстрировал крайне редко. Он соглашался с тем, что все народы со временем примут одну религию — христианство⁴ (в дальнейшем он будет критиковать за подобные высказывания И. Г. Юнга-Штиллинга). С. И. Смирнова особо беспокоила тема смерти за веру. В первом томе он сообщал, что Бог не требует от христиан, чтобы они жертвовали жизнью за истину безрассудно. «Смерть нужна лишь тогда, когда она является доказательством», — утверждал он⁴. В третьем томе С. И. Смирнов заявлял, что современные иудеи и последователи Вольтера не решились бы умереть за свои идеи, в то время как все Апостолы приняли смерть за веру⁴.

Наиболее содержательная часть комментариев С. И. Смирнова посвящена критике иудейства. Это можно объяснить тем, что, переводя «Иудейские письма к Вольтеру», он выполнял очередной заказ. Группа консервативно настроенных москвичей, финансировавших перевод и издание, не хотела, чтобы желательное им обличение Вольтера сопровождалось пропагандой иудейской религии. С. И. Смирнов был призван добавить в издание антисемитскую «изюминку», которая отсутствовала в произведении аббата Генне.

Перевод «Иудейских писем к Вольтеру» получил высокую оценку современников. Филарет (Гумилевский) в своем «Обзоре русской духовной литературы» отмечал, что письма к Вольтеру написаны «весьма умно, спокойно, отчетливо, нападки Вольтера на Ветхий Завет опрокинуты ловко и его бессовестные клеветы вполне обнаружены». Автор считал, что русский перевод писем был весьма полезен⁴.

В 1816 г. вышел в свет последний том «Иудейских писем...», переведенный С. И. Смирновым. Еще раньше, в ноябре 1815 г., он поместил последнюю статью в журнале «Амфион» (через месяц журнал прекратил свое существование). В 1816 г. перед С. И. Смирновым должен был остро встать финансовый вопрос. Существовать на одно жалование он, видимо,

не мог. Анализ предыдущей литературной деятельности С. И. Смирнова позволяет предположить, что направление его трудов задавалось меркантильными интересами. Получая мизерное жалование по своей должности в Медико-хирургической академии, он пытался поправить свое материальное положение литературными трудами и переводил то, что могло принести прибыль. В ряде случаев С. И. Смирнов работал с произведениями, на которые был заказ от консервативной части русского общества. Можно предположить, что близкое знакомство с литературой, призванной противостоять материализму, рационализму и революционной угрозе, отразилось на мировоззрении С. И. Смирнова. Немаловажным моментом было и то, что подобные книги пользовались спросом и могли принести некоторые средства для существования. В период работы над «Иудейскими письмами...» С. И. Смирнов попал в поле зрения консервативных деятелей Москвы, они и определили дальнейшее направление его литературных трудов. На некоторых лиц, сотрудничавших с С. И. Смирновым в деле обличения «вредных книг», указывали в своих воспоминаниях архимандрит Фотий и Н. В. Сушков. Это были архимандрит Герасим, настоятель Симонова монастыря, и священник церкви Положения Ризы Спасителя Христа Михаил⁴.

С 1816 г. С. И. Смирнов начал писать произведения, никогда не публиковавшиеся, но составившие славу автора (хотя и в очень узком кругу). Это были книги, так и оставшиеся в рукописях: «Вопль жены, обличенной в солнце»,⁴ «Примечания на книгу “Наставления имеющим премудрость”», «Беспристрастное мнение православного христианина о “Сионском Вестнике”», «О книгопечатании»,⁴ «Отозвание души моей на книгу “Воззвание к человеку о последовании внутреннему влечению духа Христова”»⁴.

Эти произведения привлекли к С. И. Смирнову внимание историков А. Н. Пыпина, В. И. Жмакина, А. Н. Котовича. Все эти ученые примыкали к либеральному лагерю и оценивали литературные труды С. И. Смирнова негативно. Зачинателем исследования творчества С. И. Смирнова стал А. Н. Пыпин, на полтора столетия закрепивший в исторической литературе свой взгляд на этот вопрос (как и на многие другие события александровского царствования). Он первым обнаружил в РНБ рукописные книги С. И. Смирнова «Воззвание к человеку о последовании внутреннему влечению духа Христова» и «Примечания на книгу “Наставления имеющим премудрость”» и дал краткое их описание⁴. А. Н. Пыпин отмечал, что эти образцы литературного творчества С. И. Смирнова находились в контексте целого пласта литературы противников Библейского общества. Однако общий подход А. Н. Пыпина, в рамках которого все либеральное он оценивал позитивно, а все консервативное негативно, не дали возможности исследователю разобраться с творчеством С. И. Смирнова. Последователи А. Н. Пыпина В. И. Жмакин и А. Н. Котович обнаружили «Вопль жены,

обличенной в солнце», и даже кратко прокомментировали его. Но отойти от уже установившейся концепции они не смогли.

Рассматривая перипетии литературной полемики второго десятилетия XIX в., А. Н. Котович указывал, что в Москве образовалась группа враждебных мистицизму лиц, вдохновителем которой являлся переводчик Смирнов⁴. А. Н. Пыпин, напротив, считал, что С. И. Смирнов не играл самостоятельной роли, а был «выдвинут, и поощряем другими»⁴. Все, что нам известно о творчестве С. И. Смирнова, заставляет согласиться с высказыванием А. Н. Пыпина. Хотя выступление оппозиционеров религиозной политике Александра I в 1816 г. начал именно С. И. Смирнов, за его спиной стояла консервативно настроенная группа жителей Москвы, сплотившаяся вокруг настоятеля Московского Симонова монастыря архимандрита Герасима (Князева). Непосредственным поводом для выступления послужило издание в 1815 г. книги И. Г. Юнга-Штиллинга «Победная повесть».

Наибольшую популярность в России после войны 1812 г. приобрели книги известного немецкого мистика И. Г. Юнга-Штиллинга. Получив хорошее образование, И. Г. Юнг-Штилинг с 1780-х гг. преподавал в различных университетах Германии, одновременно занимаясь широкой литературной деятельностью. Вдохновленный идеями Канта и событиями французской революции, он объявил себя призванным на борьбу со злом в переломный момент истории, благодаря чему получил признание в роялистских кругах. Герцог баденский предложил И. Г. Штиллингу кафедру в Гейдельберге и приличное содержание, обязав «свободным писательством служить делу религии и практического христианства». Те же соображения обратили на автора внимание Александра I, встретившегося с И. Г. Штилингом у герцога баденского.

Одним из первых почитателей этого автора в России стал известный масон А. Ф. Лабзин, переведший многие его произведения и тем снискавший расположение правительства. В изданной А. Ф. Лабзиным в 1816 г. «Жизни Генриха Штиллинга» упоминается, что первые произведения И. Г. Штиллинга в России были опубликованы в «Сионском вестнике» в 1806 г. В различные годы издавались «Приключения по смерти» в трех частях (СПб., 1806 г.), написанные в форме пьесы, в которой автор раскрывает свои взгляды на происходящее с душой после смерти, и «Краткие нравоучения на каждый день года» (СПб., 1806 г.) — христианские советы, предназначенные для протестантских читателей. Еще одно его сочинение — «Угроз Световостоков» (СПб., 1806 г.) являлось обличительным повествованием, написанным автором от лица вымышленного друга Угроза Богдановича Световостокова и направленным против просветителей и католической церкви.

Среди произведений И. Г. Штиллинга, опубликованных в России, особняком стоит «Победная повесть, или Торжество веры христианской»,

написанная им в 1799 г. «Победная повесть» была переведена А. Ф. Лабзиным около 1804 г. и издана отдельной книгой в 1815 г. в обход духовной цензуры. В «Победной повести» были обобщены взгляды автора на христианскую религию и ее роль в истории человечества. И. Г. Штиллинг использовал «Откровение Иоанна Богослова» для пропаганды своих нетрадиционных религиозных взглядов. В его представлении предсказания Апокалипсиса уже сбывались, и второе пришествие Иисуса Христа должно произойти в современное автору время. И. Г. Штиллинг обрушивался на православную и католическую церкви как на искажившие христианство: «Христианская религия разделилась на две партии, Греческую и Римскую. Обе церкви гнали друг друга, и каждая сторона называла себя православною, объявляла другую еретическою. Враждебный дух суеверия, языческая пышность и невежество их, почти до идолопоклонничества, возобладали над одной и над другой»⁴. Автор нападал на обрядовую сторону христианства, сравнивая его таинства с язычеством. Идя дальше, он объявлял тремя ангелами, возвещающими второе пришествие, — Мартина Лютера, Иакова Беме и Германа Франка.

Предсказывая пришествие Иисуса Христа на 1836 г., И. Г. Штиллинг призывал верующих готовиться к этому событию, пренебрегая любым противодействием властей; некоторые его советы были весьма недвусмысленны: «Покоряйтесь всякому начальству, пока оно не принудит вас чему-либо против вашей совести»⁴. Даже гораздо более безобидные утверждения подвергались в те времена гонениям и запрету. Однако книга не только не была запрещена, но пользовалась покровительством и защитой некоторых лиц, по-видимому, вполне разделявших эти идеи. М. И. Невзоров так передавал содержание «Победной повести» митрополиту Серафиму: «Книга сия есть великого последнего немецкого проповедника; много света открывающая ищущим истины. Штиллинг, будучи вдохновлен Богом, много открыл. Он имеет великий дар пророческий»⁴.

В 1816 г. в Петербурге появилась рукописная книга С. И. Смирнова «Вопль жены, обличенной в солнце, или Победная Повесть Православной Грекороссийской Соборной и Апостольской Церкви против «Победной Повести» Юнга-Штиллинга». Два экземпляра этого произведения находятся ныне в отделе рукописей РНБ (F I 485 и Q I 750). Первый из экземпляров — рукописный том большого размера, в кожаной обложке, на корешке которой золотом выдавлено название и имя автора. Второй экземпляр — анонимный том меньшего размера, в нем отсутствует нумерация листов и меньшее, по сравнению с первым экземпляром, количество сносок. В текстах есть незначительные различия. Третий экземпляр «Вопля жены...» хранится в отделе рукописей ИРЛИ (Р II. Оп. 1. Д. 499). По внешнему виду он практически идентичен первому экземпляру. Но самому тексту книги

здесь предшествует послание С. И. Смирнова императору, сопровождавшее книгу. Текст пронумерован постранично, присутствуют сноски.

Сочинение С. И. Смирнова до сих пор не получило достойной оценки, даже в труде В. И. Жмакина, работавшего с текстом «Вопля...», эта книга объявляется слабой и плохо аргументированной⁴. Во многом такая оценка базируется на слабой изученности религиозной литературы и политической борьбы первой четверти XIX в. На базе новейших исследований очевидно, что книга «Вопль жены, обличенной в солнце» была протестом православных россиян против «вредных книг» и пагубного влияния европейских идей.

Текст «Вопля...» рассматривается по первому экземпляру (F I 485). В книге отсутствовало оглавление, но из предисловия следовало, что содержание поделено на части: введение, комментарии, заключение. Текст этого сочинения С. И. Смирнова крайне сложен для восприятия. Автор не придерживался при написании общей логики, и смысловые блоки в книге перемешаны. В тексте рукописи широко цитируется Священное Писание и откровения Св. Даниила.

Во введении автор писал, что в прошлом, 1815 г., издана книга Юнга-Штиллинга «Победная повесть», автор ее «пролил реку из оскорбительных хулений Греческого исповедания и нелепых умствований, чуждых православию и разрушительных для всякого христианского исповедания», «пагуба душевная в Св. Писании заменяется тьмой». При этом С. И. Смирнов замечал, что «Победная повесть» о греческом исповедании содержит всего несколько слов, но они очень «ядовиты». По его мнению, Юнг-Штилинг, взявшийся комментировать «Откровение Иоанна Богослова», есть лжепророк, о пришествии которого предупреждал Иисус Христос. Цель автора «Победной повести» — «поругание и уничтожение греческого исповедания». В заключение введения объявлялись цели самого С. И. Смирнова: «Знаю, что многие благочестивые мои единоверцы неукоснут противопоставить оплоты шумному потоку нечестия; да будут благословения подвиги их. И я повергаю той камень на еретика, поносящего святыню нашу»⁴.

При тщательном анализе в основном тексте книги (раздел «комментарии») можно выделить несколько информационных слоев: 1) критика «Победной повести» и ее автора; 2) разоблачение всемирного масонского заговора; 3) трактовка С. И. Смирновым предсказаний Апокалипсиса.

Как верно замечали А. Н. Пыпин и В. И. Жмакин, критика С. И. Смирновым И. Г. Штиллинга была очень жесткой и местами выходила за рамки приличий того времени, перерастая в брань. Сам автор это прекрасно понимал. В начале «комментариев» он предупреждал читателей: «Такое мое обращение с Штилингом захотят наверное назвать жестоким, но несравненно жестче его хула нашей святыни»⁴. Из последующего текста выяснялось, что И. Г. Юнг-Штилинг виновен не только в распростране-

нии ереси, но и в прямом участии во всемирном заговоре с целью уничтожения христианской церкви и самодержавия. Более того, он прямой посланник сатаны. В соответствии с этим автор должен был продемонстрировать свою лояльность к христианству и престолом, а здесь уже порицанию ереси никаких границ быть не могло. Надо учитывать, что «Вопль жены, обличенной в солнце» предназначался в том числе и для Александра I и впоследствии был ему послан.

В разных частях текста формулируются обвинения, предъявляемые И. Г. Юнгу-Штиллингу. Вслед за обвинением, подтвержденным отрывком из текста «Победной повести», следовало опровержение на нескольких страницах. Ересь И. Г. Юнга-Штиллинга заключалась в следующем:

1. Он не имел права комментировать Св. Писание — С. И. Смирнов мотивировал это обвинение следующим образом: По соизволению Божьему Иоанн Богослов написал пророчество, и только получив особую благодать, можно его понять, «чтобы прилагать события Апокалипсиса к настоящему времени, преступления нет, но грешно исказить святой текст Иоанна Богослова, а пытаться предсказывать и предугадывать будущее есть дерзость вероломного и мятежного раба, испытывающего тайны цареvy»⁴.

2. Предсказывал скорое падение христианства и создание на его руинах новой церкви — в Апокалипсисе речь идет не только о христианстве, но обо всем мире, а предсказания падения христианства там нет. Об «истинно христианской церкви», которая придет на смену христианской, С. И. Смирнов писал, что Штилинг под «истинным христианством» понимает хороших людей, и это неверно, так как христианином является человек, исполняющий заповеди и принадлежащий к Православной Церкви, так как именно к ней перешла власть от Иисуса Христа через апостолов. «Следовательно, истинного христианства вне Отческой церкви нет и быть не может», — писал он⁴.

3. Предсказывал скорую всемирную революцию — С. И. Смирнов указывал, что в интерпретации Штилинга скоро произойдет отделение верных от «дев юродивых» (под которыми он подразумевает православных, по его мнению, превратившихся в язычников). «Вольтер угрожает христианству революциями от лица безверия, а Штилинг предрекает тому же христианству те же революции, во имя религии», — писал критик⁴.

4. Считал Иисуса Христа не Богом, а человеком (многостраничная полемика). В итоге С. И. Смирнов делал вывод о том, что чудо Святой Троицы непознаваемо для человека⁴.

5. Нарушал последовательность пророчеств Иоанна Богослова, подгоняя их под свою трактовку⁴.

6. Предсказывал, что в последние дни христианство превратится в язычество⁴.

7. Обвинял христианство в идолопоклонстве, и иконы называл идолами⁴.

8. Называл Римского Папу «зверем, вышедшим из моря на землю»⁴.

9. Вычислял год конца мира — 1836 (многостраничная полемика С. И. Смирнова с Штиллином, с длинными вычислениями)⁴.

Замечания С. И. Смирнова к «Победной повести» можно признать объективными. Опровергаемые утверждения действительно содержались в тексте разбираемой книги. Впоследствии большая часть этих обвинений была сформулирована в послании к Александру I. И. Г. Юнг-Штилинг не был православным и писал свою книгу с протестантских позиций. В этом отношении С. И. Смирнов далеко вышел за рамки своей задачи — критики «Победной повести». Многие из вышеуказанных замечаний относятся уже к полемике между разными направлениями христианства. Насколько это уместно в данном случае? Видимо, критика конкретных ошибок и заблуждений И. Г. Юнга-Штиллинга служила лишь введением к разоблачению всемирного масонского заговора, в котором принимали участие все еретики.

Информационный блок, посвященный разоблачению всемирного масонского заговора, не был специально выделен в «Вопле жены...», эти утверждения приводились в разных частях книги как итоговые выводы опровержений. Как основу для своих разоблачений С. И. Смирнов использовал книги Огюстена Баррюеля «Вольтерьянцы...» и «Иудейские письма к Вольтеру». На схему, взятую оттуда, он наложил части текста «Победной повести».

С самого начала своего опровержения С. И. Смирнов придавал ему вид борьбы за Веру: «Наша Церковь, образ бедующей Небесной Церкви, в нужное время может оставить кроткость и обрушиться на своих врагов. Все лжепророки последних лет падут под ее ударами», — уверял он⁴. С. И. Смирнов указывал на утверждение И. Г. Юнг-Штиллинга о том, что все официальные церкви утратили свою благодать, и ныне истинными христианами являются последователи лишь некоторых религиозных обществ (гернгутеров и Филадельфийское братство). С. И. Смирнов провел историческое расследование, чтобы выяснить, кого же имеет в виду И. Г. Юнг-Штилинг. Под Павлиано-Богемско-Мораво-Гернгутерским братством, по его мнению, скрывалась манихейская ересь иконоборчества, а причисление Св. Кирилла и Мефодия к братству было ложью, так как при их жизни манихейство еще не проникло в Моравскую церковь. О втором, «истинно христианском», Филадельфийском братстве С. И. Смирнов писал: его деятельность ведется втайне, но известно, что его члены не видят разницы между христианином и благочестивым мусульманином. Давая обзор деятельности Филадельфийского общества, рассеявшего отделения по многим странам, он указывал, что это масонская ложа шотландского ритуала. Предостерегая православных от участия в работах масонов, С. И. Смирнов отмечал, что их оболъщение бывает двух видов: частное и общественное. Частное направлено на отдельную личность, если человек рели-

гиозен, его берут религией: праведного — праведностью, грешного — развратом. Посвящаемому свои тайны общество открывает частями, и лишь когда он окончательно развращен, ему открывают сокровенную цель — сокрушение алтарей и престолов. Общественное оболъщение совершается с помощью соблазнительных книг, содержащих в себе черты мудрости, духовности и чистоты, но исподволь соблазняющих читающего и уводящих от Православной Церкви. Потому-то эти книги очень опасны для общества.

С. И. Смирнов указывал, что «Победная повесть» — это зашифрованная информация, которой представители всемирного масонского заговора общаются между собой и подают сигналы к действиям⁴. Вольтер действовал против христианства открыто, а Штиллинг действует тайно, считал С. И. Смирнов: «Нечестивый Штиллинг стремится к ниспровержению алтарей Господних, к истреблению всех святых памятников того Бога, коего он чело покусился уязвить терновым венцом дерзновенного хуления»⁴. Описывая тактику масонов, С. И. Смирнов говорил, что они общаются со злыми духами и получают инструкции от самого сатаны⁴.

В заключение С. И. Смирнов комментировал: «Победная повесть» — это пророчество Филадельфийского братства, которое сообщает своим последователям план действий на ближайшее время. Автор считает, что заговор уже приведен в действие, и первые его результаты видны в России: «Обольстительные знамения их будут состоять в издании книг, по оглавлениям и по открытым чертам, христианских, но по сокровенному смыслу, постигаемому через размышления и соображения, погибельному. Такие книги ныне появляются во множестве и между ними первенствующая “Победная повесть”»⁴. Обличая приметы Апокалипсиса в современном ему российском обществе, С. И. Смирнов прямо указывал и на Российское библейское общество: «Известнейший признак кончины века есть проповедование Евангелия всем языкам в одну эпоху с угасанием благочестия. Как скоро сие совершится, то не останется более сомнений о наступающей кончине»⁴. Автор писал, что уже появились общества, заботящиеся об издании Библии, и она молниеносно переводится на все языки. Современные иллюминаты и франкмасоны имеют все черты «зверя, вышедшего из бездны» — люди, в них состоящие, являются врагами всякого добра, а вредными книгами они развращают человечество.

Делая подобные выводы, С. И. Смирнов обращался и прямо к российским властям: «Могут правительства, соблюдая собственную и грядущих безопасность, равнодушно переносить публичные оглашения такими дикими новостями, кои не согласны с коренными правилами отечественного воспитания и вероисповедания»⁴. Обращался автор и к православным россиянам: «Возлюбленные сыны Православной Греко-Российской Церкви! Ежели уже нам предопределено было дожить до плачевного разврата тех

пагубных времен, в кои все ереси, терзавшие первобытную Церковь нашу, но потом низложенные и попранные, как бы воскреснут и нагло будут проповедовать, как бы догмат всеобщего верования. Ежели говорю, нам предопределено было дожить до развития той болезненной эпохи, в которую прелесть, блюдимая для самых избранных, распространится по лицу земли, в которую потребуется мужественно сражаться за Божественную славу имени Иисуса, не с язычниками, но с самими христианами; то не будем слабы и нерадивы, не будем презренными предателями Господа и самих себя; но обличим во всем оружии Божьем, яко возможи нам стати противу козней Дьявольских». В заключении книги все же присутствовала оптимистическая нота о том, что «благодать, восседающая на царском престоле», не даст врагам одолеть «Богоспасаемое отечество»⁴.

К третьему информационному блоку содержания «Вопля жены...» относятся мысли самого С. И. Смирнова. Свои взгляды он демонстрирует, например, по поводу высказывания Ю. Г. Юнга-Штиллинга о том, что «зверь вышедший из моря» в откровении Иоанна Богослова является Римским Папой. С. И. Смирнов категорически отрицал такую трактовку и после тщательного разбора этого отрывка Откровения предлагал свою трактовку. Зверь — это нечестивый человек, пришедший от моря беззакония. Он будет повержен и заключен на острове. Затем вновь вернется уже по обычному морю и быстро распространит свое владычество. Вскоре этот нечестивый человек открыто проявит себя врагом Бога. Ему явятся помощники из всех народов (члены филадельфийского общества постараются соединить все религии в одну)⁴. В этом нечестивом человеке современники без труда могли узнать Наполеона, в это время заключенного на острове Святой Елены. Таким образом, как верно заметил А. Н. Пыпин, С. И. Смирнов был в некотором смысле единомышленником И. Г. Штиллинга, так как тоже применял пророчество Иоанна Богослова к современным ему временам⁴.

Другой значительный отрывок представляет собой уже совершенно самостоятельное творчество С. И. Смирнова. В ответ на рассуждения И. Г. Юнга-Штиллинга о том, что по милости Божьей все грехи будут со временем прощены, С. И. Смирнов предлагал стройную концепцию грехопадения и спасения людей: «Кто может опровергнуть, чтобы в Боге не было вечности видения зла, или стороны противоположной добру? Иначе Бог не был бы в разуме всеобъемлющий. И так вечное видение всякого добра и вечное видение всякого зла суть два начала, по которым Бог есть существо разумно и свободно доброе. Следовательно, он от вечности свободно отстраняется бесконечного зла, которое возможно ему по бесконечному всемогуществу, и свободно от вечности стремиться к бесконечному благу, которое он находит бесконечно свойственным все святейшему существу своему, а потому любезным для себя...». Разумные существа созданы по тем

же законам и видят два начала — добро и зло и имеют свободу выбора. Отклонение ко злу есть «самовольное и мятежное разумных существ превращение своей доброй природы». Бог мог бы сотворить существа свободными от падения, но это значило бы сотворить существа неразумные, не понимающие разницы между добром и злом. Познание добра приобретает­ся посредством познания стороны, противоположной добру. Когда существа, приобщившееся ко злу, возроптали на Бога и стали обвинять его в слабости естества своего, он явил тайну своего воплощения, «это было крайнее средство любви призывающей к обращению погибающих и обличение сынам погибели, сколь они виновны». Богочеловек смог победить зло только силами слабого человеческого естества⁴. Отсюда делался вывод о том, что те, кто свободно выбрал зло и отказался от добра, будут вечно пребывать в нем. Подобные мистические рассуждения лежали рядом с опытами М. М. Сперанского и А. И. Ковалькова и, естественно, были уязвимы в богословском смысле.

Составленная как комментарий к «Победной повести» И. Г. Юнга-Штиллинга книга С. И. Смирнова пропагандировала православный взгляд, неизвестный большей части русской аристократии. С. И. Смирнов отразил взгляд Русской Православной Церкви на масонов и духовно-религиозную литературу, издающуюся помимо Св. Синода. Можно соглашаться или отрицать его взгляды, но бестолковой и маловразумительной его книгу называть нет никаких оснований. Консерваторы надеялись с помощью С. И. Смирнова «раскрыть глаза» Александру I. Представители православного клира пытались использовать книгу как повод войти с жалобой к императору по поводу ущемления прав духовенства.

В это время в Санкт-Петербурге уже сложилась группа лиц, оппозиционных религиозной политике правительства. Во главе этого движения находились член Св. Синода архиепископ Михаил (Десницкий) и первое лицо комитета духовной цензуры, ректор семинарии Иннокентий (Смирнов). В 1815 г. Иннокентий выступил против публикации «Победной повести», которую А. Н. Голицын пытался провести через духовную цензуру. Он указывал на многие серьезные ошибки И. Г. Юнга-Штиллинга и явные искажения им текста Евангелия. Например, в «Победной повести» указывалось, что царство Иисуса Христа продлится 1000 лет и придет в 1836 г., в то время как Иоанн Богослов писал, что царствию Божьему не будет конца, а о дне его прихода не знают даже ангелы⁴. Иннокентию удалось настоять на своем, и в результате князю пришлось проводить эту книгу через светскую цензуру.

О поступлении книги С. И. Смирнова в Санкт-Петербургский цензурный комитет писал в воспоминаниях митрополит Филарет (Дроздов)⁴. Он вспоминал, что часто предостерегал Иннокентия от излишнего рвения по защите Церкви и говорил ему: «Нам, двум архимандритам, Юрьевскому и

Пустынскому, не спасти Церковь, если в чем есть погрешность, а лучше обращайся к преосвященному митрополиту Михаилу, которого голос имеет больше силы, чем наши оба»⁴. Когда появилась книга С. И. Смирнова «Вопль жены, обличенной в солнце», Иннокентий хотел пропустить ее через цензуру, но его удалось переубедить, как писал Филарет, «чтобы не произвести напрасного волнения». Митрополит Михаил также одобрил запрещение книги С. И. Смирнова⁴. Ныне в фонде Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры сведения о поступлении туда книги С. И. Смирнова отсутствуют. В фонде, впрочем, нет следов и других произведений, не пропущенных цензурой, так что нет возможности опровергнуть или подтвердить воспоминания Филарета.

Высшее духовенство Санкт-Петербурга не было едино в своей политике. Амвросий (Подобедов) и Филарет не были сторонниками активных действий и занимали выжидательную позицию. Серафим (Глаголевский), в дальнейшем большой дипломат, был в союзе с сильной стороной, в данном случае с первоприсутствующим членом Св. Синода. Михаил и Иннокентий не могли убедить остальных в необходимости решительных действий. С 15 марта по сентябрь 1816 г. Серафим отбыл из Санкт-Петербурга в свою епархию⁴, и расстановка сил временно изменилась. Этим воспользовались активные представители православной оппозиции, пытавшиеся провести через цензурный комитет книгу С. И. Смирнова. В настоящее время нет сведений о том, что могло помешать им осуществить свой замысел, но очевидно, что в тот момент восторжествовало мнение умеренной группы Амвросия и Филарета.

Подобную трактовку событий сегодня возможно подтвердить документально. В своем труде А. Н. Котович заявлял, что с 1815 г. С. И. Смирнов начал свои выступления против мистицизма (в сноске он приводит дело о книге «Беспредрасгранный зритель дедрятнадцать столетия», написанной лишь в 1818 г.). Это высказывание А. Н. Котовича явно ошибочно. Ключ к пониманию механики выступления 1816 г. дедр давно известное в литературе послание С. И. Смирнова Александру I. Оно было написано 7 августа 1816 г. и является первым документальным подтверждением деятельности оппозиции.

Послание начиналось точно так же, как и книга «Вопль жены, обличенной в солнце»: «В прошлом 1815 году на российском языке издана книга под названием “Победная повесть”...». Именно произведение И. Г. Юнга-Штиллинга и находилось в центре этого послания царю. С. И. Смирнов указывал на содержащиеся в книге «мерзости»: отрицание божественности Иисуса Христа, приписывание Богу незнания будущего, сравнение христианских храмов с языческими, оскорбление икон, соборов и учителей Церкви, отрицание вечности мучений, сравнение магометан с христианами, предсказание грядущих революций, указание на год конца мира — 1836-й.

Дальше автор перечислял «вредны книги», изданные в 1815 и 1816 гг.: Юнга-Штиллинга — «Победная повесть», «Приключения по смерти», «Угрозы Световостоков»; Экартсгаузена — «Наука чисел»; Шатобриана — «Мученики»; г-жи Пихлер — «Агафоклес, или Письма из Рима и Греции». С. И. Смирнов заявлял, что за изданием этих произведений, служащих к потрясению церквей и престолов, стоят члены тайных обществ, исповедующих древние ереси. «Благочестивый государь! — писал здесь С. И. Смирнов. — Не попусти в Богоспасаемой России владычествовать завету беззакония. С верой в Бога исчезнет верность и гражданскому уставу»⁴.

А. Н. Пыпин, в своем труде называвший С. И. Смирнова доносчиком, единственный обратил внимание на то, что в своем послании автор упоминает уже написанное им опровержение на «Победную повесть»⁴. Это крайне важное наблюдение, так как из послания очевидно, что С. И. Смирнов не только написал опровержение, но и отправил его Александру I вместе с этим письмом. «Споспешествующий благодати Божией, я сочинитель опровержения против сих хулей... нашлись в моем сочинении такие вещи которые подлежат царскому утверждению... дерзаю повергать мое сочинение к августейшим Стопам Твоим», — писал он⁴. Далее С. И. Смирнов просил «удостоить оное Высочайшего утверждения к изданию в свет».

Очевидно, что «такие вещи» в своем опровержении С. И. Смирнов нашел не самостоятельно и перед тем, как отослать «Вопль жены, обличенной в солнце» царю, он сделал попытку опубликовать его обычным порядком. Апологетическое произведение было отправлено в Санкт-Петербург в духовную цензуру, возглавляемую Иннокентием, в тот момент, когда оппозиционеры искали повод начать выступление и обратиться к царю. Об этой попытке и писал в своих воспоминаниях митрополит Московский Филарет.

Реконструкция событий 1816 г. выглядит следующим образом: в конце 1815 — начале 1816 г. С. И. Смирнов составил опровержение на книгу «Победная повесть», затем передал ее в СПб Комитет духовной цензуры. После длительной полемики члены Св. Синода, ректор Духовной академии Филарет и первое лицо цензурного комитета Иннокентий решили, что перед тем как одобрить книгу в печать, ее необходимо представить императору. С. И. Смирнов должен был сделать это от своего имени. Книга и сопровождающее послание передавались в Комиссию прошений, которую возглавлял П. А. Кикин.

П. А. Кикин совместно с А. С. Шишковым был организатором выступлений русской православной оппозиции в 1816–1818 гг. Сам не будучи писателем, он был ярким сторонником литературного течения «архаистов», возглавляемого А. С. Шишковым. С. Т. Аксаков писал: «П. А. Кикин был одним из самых горячих и резких тогдашних славянофилов, он сделался таким вдруг по выходе книги Шишкова. До того времени он считался бле-

стящим остряком, французолубом и модным светским человеком»⁴. Среди бумаг Д. И. Хвостова сохранились отчеты о литературных собраниях в доме Г. Р. Державина в 1808 г. Там собирались Г. Р. Державин, А. С. Хвостов, А. С. Шишков, Д. И. Хвостов, П. М. Карabanов, И. А. Дмитриевский, А. А. Писарев, И. А. Вениаминов. На всех этих заседаниях присутствовал и П. А. Кикин, хотя с докладами и не выступал⁴. Вспоминая домашние собрания «архаистов», Филарет замечал, что на них обсуждались и религиозные вопросы⁴. В фондах отдела рукописей РЛИ хранится «Постановление общества свергнувших иго чужеземного языка» (это устав общества). Целью общества регламентировались возможности избегать употребления французского языка и разговаривать с соотечественниками только по-русски. Секретарем этого общества был все тот же П. А. Кикин⁴.

29 апреля 1816 г. П. А. Кикин принял на службу в свою канцелярию по принятию прошений на высочайшее имя видного писателя-«архаиста» Е. И. Станевича. Последний поселился в его доме и в 1816 и 1818 гг. написал два апологетических произведения. Последнее из них, «Беседа на гробе младенца о бессмертии души», стала поводом к новому выступлению оппозиционеров, окончившемуся полным провалом. Это сочинение Е. И. Станевича посвящено умершему ребенку П. А. Кикина. Из материалов, приведенных ниже, будет видно, что П. А. Кикин имел самое непосредственное отношение к выступлению 1818 г. В 1825 г., вновь вызывая Е. И. Станевича в Санкт-Петербург, П. А. Кикин писал ему: «Ты пострадал и по мирскому соболезнавали о тебе, но и тогда каждый из правоверных и верноподданных завидовал подвигу твоему»⁴. Все это не оставляет никаких сомнений в определении роли, которую статс-секретарь П. А. Кикин играл в деятельности русской православной оппозиции.

В своих воспоминаниях «О судьбе православной церкви в царствование Александра I» А. С. Стурдза писал, что одним из «ревнителей» был П. А. Кикин, статс-секретарь по принятию прошений: «Император Александр I уважал его как крутого старовера, с которым государь даже спорил во время докладов»⁴. Получив и прочитав «Вопль жены, обличенной в солнце», П. А. Кикин должен был донести полученное впечатление до императора (тем более что речь шла о всемирном заговоре). При этом могла произойти сцена, подобная той, что описывал А. С. Стурдза, когда Александр I поспорил с П. А. Кикиным по поводу почитания святых в Православной Церкви (И. Г. Юнг-Штиллиг объявлял это идолопоклонством). П. А. Кикин не смутился и твердо стоял на защите догмата. В этой ситуации Александр I должен был как-то прореагировать на присланную книгу (так как в ней провозглашались взгляды определенной партии, куда входили лица и из его окружения). Если спустя два года П. А. Кикин вновь инициировал издание новой книги, направленной против мистиков (Е. И. Ста-

невич «Беседа на гробе младенца...»), то можно предположить, что в 1816 г. император пошел на какие то уступки.

Поддержать инициативу С. И. Смирнова должны были его соратники и вдохновители из Москвы. В ноябре 1816 г. архимандрит Герасим направил письмо первоприсутствующему члену Св. Синода митрополиту Амвросию. Герасим сообщал, что его прихожане стали приходить к нему с жалобами на издающиеся вредные книги: «Мученики» Шатобриана, «О таинстве креста», «О нетлении и сожжении всех вещей», «Победная повесть» Юнга-Штиллинга. При этом архимандрит замечал, что некоторые его прихожане уже писали прямо в Св. Синод, и они готовы имущества своего лишиться и наказание понести за то, что осмелились жаловаться. Главным аргументом в письме является то, что старообрядцы усилили свою активность и убеждают присоединяться к ним тех, кто в издающихся при молчаливом согласии Св. Синода книгах «вселенские соборы и синод называют змеиною главой». Герасим призывал Амвросия совместно с обер-прокурором А. Н. Голицыным побеспокоиться о прекращении издания подобных книг⁴.

«Вопль жены, обличенной в солнце», разошедшийся в рукописных копиях, и ставшее известным послание архимандрита Герасима вызвали широкий резонанс в обществе обеих столиц. В том же 1816 г. в Санкт-Петербурге А. Ф. Лабзиным была издана двухтомная книга «Жизнь Генриха Штиллинга». В предисловии издатель защищал И. Г. Юнга-Штиллинга от нападков противников: «некто из наших читателей, и в глаза его (Штиллинга) не видевший, благоизволил поставить его на ряду с величайшими злодеями; называет его вольтерянцем и революционером, и приписывает ему злой умысел, изпровергнуть нашу Греко-Российскую церковь» — писал А. Ф. Лабзин, явно намекая на С. И. Смирнова⁴. В Москве стал широко известен ответ масона М. И. Невзорова на послание Герасима. В нем содержались неприкрытые нападки на духовенство. Оправдывая свое выступление, М. И. Невзоров писал О. А. Поздневу: «Причиной его была истинно одна ревность защитить христианство проповедующее, против которых... опять начинают уже злиться по причинам не христианским, а видам барышничества и самолюбия»⁴. Дальше шла оценка действий православных оппозиционеров: «Папезцы не усомнятся и теперь кого угодно сжечь так, как они сожгли Гусса и многих других служителей и свидетелей истинны»⁴.

С жалобой на М. И. Невзорова в Св. Синод обратился Алексей Соколов, принадлежавший к пастве архимандрита Герасима. Он требовал дать оценку писанию масона и защищаемым им «вредным книгам». На этот раз Св. Синод дал свой ответ за подписью Амвросия, Серафима, Михаила и Державина. А. Соколову сообщали, что ревность его неуместна, и прави-

тельство стоит на страже Русской Православной Церкви⁴. На этом выступление 1816 г. было окончено, но борьба оппозиционеров продолжалась.

В разгар выступления православной оппозиции 19 августа 1816 г. министр народного просвещения граф А. К. Разумовский был уволен от службы по прошению, исполняющим его обязанности был назначен А. Н. Голицын⁴. Причины отставки А. К. Разумовского недостаточно исследованы в исторической литературе. С. В. Рождественский в своем «Историческом обзоре деятельности министерства народного просвещения. 1802–1902 гг.» указывал, что А. К. Разумовский попал под влияние посланника Сардинского короля при русском дворе Ж. де Местра и оказывал покровительство иезуитам в Западном крае. После обнародования 20 декабря 1815 г. указа «О высылке всех иезуитского ордена монахов из Петербурга, и запрещения им въезда в обе столицы» А. К. Разумовский попросил об отставке (такого же мнения придерживался и ряд дореволюционных исследователей)⁴. Отставку А. К. Разумовского с изгнанием из столиц России иезуитов связывает и современный исследователь Е. А. Вишленкова⁴.

Усомниться в подобных причинах отставки министра народного просвещения заставляет, во-первых, существенный хронологический разрыв между высылкой иезуитов и отставкой (полгода), а во-вторых, прямое участие А. К. Разумовского в борьбе между масонскими группировками. В своем исследовании А. И. Серков указывал, что братья Л. К. и А. К. Разумовские были масонами еще в XVIII в. В 1805 г. И. А. Поздеев восстановил с ними масонские связи и стал их фактическим «орденским» руководителем⁴. После того как А. К. Разумовский был возвращен Александром I из длительной отставки, он получил должность попечителя Московского учебного округа. В 1810 г. А. К. Разумовский был назначен на пост министра народного просвещения и сразу вместе с М. М. Сперанским и А. Д. Балашовым вошел в комитет, созданный для реформирования масонских лож.

По мнению А. И. Серкова, в 1813–1814 гг. И. А. Поздеев пытался при помощи А. К. Разумовского добиться у императора утверждения своего плана создания единого русского масонства⁴. В эти и последующие годы А. К. Разумовский использовал свое служебное положение для борьбы с противниками своего масонского наставника. Особенно сильный удар пришелся по окружению И. В. Лопухина. Весной 1814 г. по инициативе А. К. Разумовского была временно запрещена книга Д. П. Рунича «Дружеский совет всем тем, до кого сие касаться может»⁴. 19 февраля 1815 г. А. К. Разумовский отстранил от должности в Московском университете и типографии М. И. Невзорова, что привело к закрытию журнала «Друг Юношества»⁴. По мнению И. А. Серкова, в 1816 г. интересы И. А. Поздеева, действовавшего через А. К. Разумовского, и выступления православной

оппозиции совпали. Главным их общим противником был в это время А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник», находившиеся под защитой правительства⁴.

Учитывая вышеизложенные обстоятельства, можно предположить, что отставка А. К. Разумовского объясняется его действиями, идущими вразрез с волей императора. Шум, поднятый некоторыми масонами и православными оппозиционерами вокруг вопросов книгоиздания и А. Ф. Лабзина, привел к тому, что Александр I решил назначить на должность министра народного просвещения сильную личность. Таким человеком стал А. Н. Голицын, которому к 1816 г. уже удалось навести образцовый порядок в Св. Синоде. Император посчитал, что, справившись с духовенством, князь сможет умиротворить и народное просвещение (действительно, одним из первых мероприятий князя в ноябре 1816 г. стала высылка за границу профессора харьковского университета И. Г. Шада за выпуск «вредных книг»)⁴. Итогом назначения Голицына через год стало учреждение Министерства духовных дел и народного просвещения. Несмотря на голословные утверждения некоторых исследователей А. Н. Голицын масоном никогда не был и доверия к ложам не питал. В целом его политика была благоприятна для Русской Православной Церкви. Но общая ситуация в духовной сфере России складывалась таким образом, что А. Н. Голицын уже не мог устроить оппозиционеров, они требовали резкой смены правительственного курса.

В 1817 г. С. И. Смирновым были написаны еще три произведения: «Примечания на книгу “Наставления ищущим премудрости”», «Беспристрастное мнение православного христианина о “Сионском вестнике” 1817 года» и «О книгопечатании». Ныне они хранятся в ОР РНБ под шифром F III 45; в том же сборнике находится «Письмо от губернатора» (Л. 116–128) и «Слово на новый 1821 год» (Л. 129–133). Впервые описание этого рукописного сборника дал А. Н. Пыпин⁴. Он не датирован и не имеет указаний на автора. Определить дату рукописи позволяют письма С. И. Смирнова к В. М. Киселеву. 23 августа 1818 г. С. И. Смирнов сообщает, что у него готовы четыре сочинения «на победную повесть, на влияние свободных каменщиков, на сионский вестник и на книгу наставление жизни или в премудрости»⁴. В разделе «О книгопечатании», который, возможно, и есть «на влияние свободных каменщиков», так как речь в нем идет о масонской литературе, указаны книги 1813–1816 гг. Следовательно, это произведение также можно датировать примерно 1817 г.

«Примечания на книгу “Наставления ищущим премудрости”» занимают в рукописи 48,5 листов. А. Н. Пыпин указывал, что это опровержение написано по поводу «одной из главнейших орденских книг розенкрейцеров», иначе называющейся «Пастырское послание к истинным и справедливым философам древней системы». Впервые она была опубликована в 1785 г. и неоднократно переводилась на русский язык. Первое ее издание

в России предпринял А. Ф. Лабзин в 1806 г.⁴. После того как С. И. Смирнов раскрыл нити всемирного масонского заговора, скрывающиеся в «Победной повести», он неизбежно должен был обратить внимание на основополагающие книги масонов, одной из которых и была «Наставления ищущим премудрости». Естественно, что в своем опровержении он старался подтвердить мысли, высказанные в «Вопле жены, обличенной в солнце».

Первые листы опровержения — это пламенное воззвание против масонов. Уже на первых страницах были утверждения, позднее вызвавшие полемику. С. И. Смирнов приводил отрывок из «Сионского вестника», где братьям советовали быть терпеливыми до тех пор, пока Господь не призовет их, как был призван Иллия «на побитие Вавилонских жрецов». Критик относил это воззвание к готовности масонов в любой момент ударить по русской церкви и государству⁴. Во введении масоны назывались «достойными презрения», «нечестивыми философами», «носителями подлого духа» и т. д. Естественно, подобные немотивированные утверждения и голословная брань производили крайне негативное впечатление на читателя.

Лишь к седьмому листу С. И. Смирнов переходил от «голых эмоций» к аргументам. Первоначально он брал под сомнение тот факт, что, по утверждению масонов, их занятие составляет «чистое христианство» (смотри Д. П. Рунич). Критик сообщал, что масоны считают себя носителями древней мудрости, перешедшей к ним от самого Иисуса Христа⁴. С. И. Смирнов опровергал это заявление и заявлял, что Иисус Христос передал человечеству все знания, необходимые для спасения души. Христианину совершенно не нужно делаться еще и свободным каменщиком. Вывод из всего сказанного делался абсолютно верный: масоны узурпируют права на христианские истины для того, чтобы занять место христианского духовенства и самим стать вождями и учителями.

С десятого листа начиналась непосредственная критика «Наставления ищущим премудрости». Под рубрикой «Пункты учения древней системы» давались короткие отрывки из книги, а под заголовком «Суд православной отеческой веры» помещались опровержения на несколько страниц. Здесь критик допускал принципиальную ошибку. Вместо того чтобы сформулировать учение масонов, проследить его источники и показать его несоответствие учению Православной Церкви, он разрывал текст на короткие отрывки и комментировал их, выдирая из контекста. Главным обвинением масонам С. И. Смирнов сделал то, что они отрицают божественность Иисуса Христа. Большая часть приведенных им отрывков была призвана подтвердить этот тезис. Например: «Иисус Христос Божественный брат мастер» — он Сын Божий; «Бог есть бездна, все ей рожденное есть Бог» — от Бога Отца рожден лишь Иисус Христос; «Бог Отец един самосущен» — такого нет в писании, это отделение Сына от Отца⁴.

В своих опровержениях С. И. Смирнов вдавался в длинные богословские экскурсы, в которых крайне трудно было не допустить промаха. Не говоря уже о том, что у современников вызывало серьезное сомнение, может ли светский человек, не имеющий специального богословского образования обсуждать подобные вопросы. При этом он рассматривал даже такие утверждения, как «Дух святой исходит от Бога Отца и Бога Сына». Здесь он приводил историческую справку создания Символа Веры.

Были в тексте «Наставления ищущим премудрости» и действительно интересные места. Например, там утверждалось, что Бог творил словом, но через огненных духов, которые и были творцами вселенной⁴. Другие заявления легли в основу некоторых «откровений» в книгах А. И. Ковалькова и Д. П. Рунича. В «Наставлении...» утверждалось, что Адам при сотворении содержал в себе женское и мужское начало. Его грехопадение началось с выделения женского начала в отдельную личность. Что тело и кровь Христа можно вкушать духовными устами без совершения таинства евхаристии⁴. Эти утверждения настолько отличались от православного учения, что не требовали опровержения. С. И. Смирнову было достаточно заявить, что это вымысел масонов, и на этом поставить точку. Вместо этого он вдавался в длинные и небезупречные рассуждения.

В итоге С. И. Смирнов формулировал заблуждения, обнаруженные в «Наставлении...»: проповедуется многобожие, берется под сомнение рождение Бога Сына, Бог объявлен товарищем духов, сотворение мира приписывается дьяволу, указывается на существование внутри Бога разных тварей, распространяется материализм. Вывод из всего этого делался такой: «Пастырское послание есть ядовитейшая, но утонченная хула на верования». Надо заметить, что главное критику уловить удалось: «Такова древняя система пастырей нечестивых. Она сотворена с последованием христианскому верованию самым коварным образом»⁴.

Были в сочинении С. И. Смирнова и политические выводы. Он заявлял, что правительства получают власть от Бога, чтобы бороться с «нечестием», и «должны дать строгий отчет небесному судье за все соблазны, которые зависело от них истребить». Критик предлагал щадить личность и бороться с «нечестием», «хотя ради обуздания нечестия, необходимо принимать меры против личности сеятелей нечестия»⁴.

Могло ли произвести подобное опровержение впечатление на современников С. И. Смирнова? Вряд ли. Убедить, а тем более обратить масонов такими аргументами он бы не смог. Богословы нашли бы «проколы» в собственных выводах критика. Консерваторам заблуждения масонов и так были ясны. Широкою публику, на которую, видимо, и рассчитывал автор, опровержение должно было отпугнуть своей пространностью и размытостью. Можно предположить, что параллельно с критикой С. И. Смирнов пытался донести до русского общества православный взгляд на рассматриваемые вопросы, однако такое смешение оказалось неудачным.

В разделе «О книгопечатании» критиковались особенно популярные у масонов книги: «Жизнь Штиллинга», «Победная повесть», «Таинство креста», «Об ислении и сожжении всех вещей», «Мученики», «Влияние истинного свободного каменщичество», «Письма к другу об ордене свободных каменщиков», «Путь ко Христу». Давался их краткий разбор. Во введении указывалось, что с 1802 г. в законах о цензуре значится, что книги, содержание которых относится к предметам веры, должны проходить через духовную цензуру, но это положение постоянно нарушалось в 1813–1816 гг. В этих книгах присутствуют сомнения в достоинстве Греческого исповедания, христианстве, божественности Иисуса Христа, а также деизм, материализм и манихейство⁴. «Вредные книги» рассматривались, как одно целое произведение. Из них извлекались отрывки и давалось опровержение. Цитаты из книг шли вразброс, лишь в конце цитаты указывался ее источник.

В письме «со слов какого-то губернатора» критиковалось чье-то выступление на заседании одного из отделений Библейского общества. В его речи также были найдены масонские сюжеты. Не исключено, что эта часть попала в сборник в 1824 г., когда позиции Библейского общества сильно покачнулись. «Слово на новый 1821 год» отношения к другим частям сборника вообще не имело.

Большой интерес вызывает раздел «Беспристрастное мнение православного христианина о “Сионском вестнике” 1817 года». По воспоминаниям современников, этой книге было суждено сыграть видную роль в закрытии журнала А. Ф. Лабзина. Всего раздел занимал 46 листов. За основу брался тот же принцип, что и при критике «Наставления ищущим премудрости». Отрывок из статьи сопровождался длинными комментариями. Следуя общей логике, С. И. Смирнов начинал свое сочинение исторической справкой. Он доводил до сведения читателей, что «Сионский вестник», в нарушение законов, проходит через гражданскую цензуру и печатается в частной типографии. В то же время духовная направленность журнала очевидна, и на каждом номере находится посвящение Иисусу Христу⁴.

С первых страниц С. И. Смирнов упрекал «Сионский вестник» в том, что заявляется христианский характер журнала, а некоторые статьи христианству чужды: монгольская сказка, догматы квакеров, акrostих Хвостовой. С монгольской сказки и начиналась критика содержания журнала. Издатель журнала упрекался в том, что в сказку заложен тайный антихристианский смысл⁴. Затем начиналось основное опровержение. Вновь текст делился на две части: «Мнение не во всем согласное с обычным» и «Испытание».

Поскольку содержание «Сионского вестника» было весьма разнообразным, то сформулировать обвинения с позиций Православной Церкви было очень легко. Журнал обвинялся: в сравнении языческих богов с Ии-

сусом Христом; в вере в переселение душ; утверждении о нравственности всякой религии; в отрицании необходимости богослужения; отрицании таинства крещения, евхаристии и евангельской проповеди; мечте о соединении церквей; стремлении к единству вер; пропагандировал недоверие к пастырям, смеялся над монахами, апостола Павла называл сатаной, издевался над властями.

Эти пункты не только констатировались, но каждому соответствовало длинное опровержение, что при данных обвинениях совершенно не имело смысла. Даже сам С. И. Смирнов писал в некоторых случаях, что «явные, но нелепые поругания христианского откровения не заслуживают ответа»⁴. Все же опровержение не было лишено рационального зерна. Например, указывалось, что «Христос в устах “Сионского вестника” есть одно выражение, или иероглиф совершенства, которое он признает возможным во всяком человеке»⁴.

Заверяя читателей по поводу «Сионского вестника», что «система соблазнов его тщательно обдумана», С. И. Смирнов не озаботился столь же четко построить систему возражений. Главным уязвимым местом критики было то, что журнал состоял из статей, написанных различными авторами, и разбирать их совместно было по крайней мере не корректно. Например, просто смешно было подходить одинаково к критике монгольской сказки и сочинения И. Г. Юнга-Штиллинга. Логичной общей системы С. И. Смирнов выстроить не смог. Он пытался уверить читателей в том, что масоны специально помещают в журнале статьи, порочащие Русскую Православную Церковь. Принимая во внимание, что на «Сионский вестник» подписывались представители высшего духовенства, такое заявление бросало тень и на них.

Могло ли опровержение С. И. Смирнова произвести впечатление на А. Н. Голицына? Весьма сомнительно. Там были утверждения, прямо касающиеся князя. Например, С. И. Смирнов указывал своим читателям на высказывание «Сионского вестника» по поводу разделения церквей, где шла речь о том, что главную роль сыграл человеческий фактор — соперничество между Папой и византийскими императорами. Сам А. Н. Голицын не только разделял подобный взгляд, но даже оставил нам письменное свидетельство в виде письма к императрице Елизавете Алексеевне «О различиях Греко-Российской и Римско-Католической Церквей в отношении к догматам, таинствам и обрядам»⁴.

Историю запрещения «Сионского вестника» описывает в своих воспоминаниях А. С. Стурдза: «По мере возрастания смелости Лабзина в издании “Сионского вестника”, одинокие мыслители собирались к бою, — писал он, — негодовали тайно и работали в тиши своих келий немногие ревнители православия, готовя сильный отпор нашествию заморских учений. Но у них недоставало мужества, или же затруднялись они преступить

к делу, потому что не имели никаких отношений к сильным земли»⁴. Самым главным «мыслителем» А. С. Стурдза называл князя С. А. Ширинско-го-Шихматова (преподавателя морского корпуса). Он уговорил А. С. Стурдзу выступить против «Сионского вестника», взяв за основание книгу С. И. Смирнова: «Вот вам готовый критический разбор самых вредных статей “Сионского вестника”. Это труд Смирнова, в Москве, затворника, мало кому известного». Напечатать этого при нынешней цензуре невозможно, — говорил С. А. Ширинский-Шихматов.

Вняв убеждениям, А. С. Стурдза обратился к князю А. Н. Голицыну с жалобой на «Сионский вестник». Кроме того, он критиковал «Таинство креста» и «Победную повесть», переведенные А. Ф. Лабзиным, заявляя, что переводчик усилил антиправославную направленность подлинника. Получив аудиенцию у князя, А. С. Стурдза вместе с ним читал выдержки из разборов С. И. Смирнова, сличая их с подлинником: «Каждая страница Смирнова была проверяема подлинными статьями». Ему удалось убедить А. Н. Голицына передать журнал А. Ф. Лабзина духовной цензуре, что означало фактическое прекращение издания.

26 июня 1818 г. А. Н. Голицын направил митрополиту Михаилу указ об изъятии «Сионского вестника» из ведения гражданской цензуры. Князь писал, что публикуемые в нем весьма необычные материалы побудили его лично просматривать журнал перед выходом из цензуры. А по мере того как с каждым выпуском увеличивалось количество статей, таинственных в духовном смысле и даже таких, чье содержание нежелательно доводить до всеобщего сведения, а также по причине того, что содержание во многом относится к церковным догматам, князь решил передать журнал в духовную цензуру⁴. 4 июля 1818 г. Комиссия духовных училищ предписала Петербургскому комитету духовной цензуры принять на рассмотрение «Сионский вестник». А. Ф. Лабзин передавать в духовную цензуру свой журнал не стал и прекратил его выпуск.

А. Н. Голицын закрывал «Сионский вестник» уже второй раз. Нет сомнений, что он был прекрасно осведомлен о содержании его статей. Сама возможность издавать журнал появилась лишь потому, что он отвечал общему направлению деятельности Библейского общества. А. Ф. Лабзин в своем письме Д. П. Руничу от 8 июля 1818 г. сообщал, что начал издавать журнал, поддавшись уговорам А. Н. Голицына. Его же А. Ф. Лабзин винил и за закрытие издания: «когда бородачи опрокинулись на меня за сию пьесу», — писал он, сообщая, что обратился к князю и получил ответ, что надо было ожидать недовольства части читателей. «Христианство его состоит в трусости и подлости», — делал вывод А. Ф. Лабзин по поводу князя⁴. Передать «Сионский вестник» в духовную цензуру А. Н. Голицына вынудило не содержание книги С. И. Смирнова, а жалоба А. С. Стурдзы, за которым стояли православные оппозиционеры. Есть

сведения, что очень настойчиво добивался прекращения издания журнала глава Санкт-Петербургского цензурного комитета ректор Духовной академии архимандрит Иннокентий (Смирнов).

В «Сказании о житии преподобного Инокентия епископа Пензенского и Саратовского» Фотий указывал, что Иннокентий послал к А. Ф. Лабзину одного священника с целью образумить его, но А. Ф. Лабзин заявил: «Кто есть Иннокентий и все с ним? Они и в ученики мне не годятся»⁴. После этого, писал Фотий, Иннокентий передал А. Ф. Лабзину через одного из его родственников свое проклятие. Митрополит московский Филарет вспоминал, что по поводу возобновления «Сионского вестника» Иннокентий написал резкое письмо к А. Н. Голицыну, в котором советовал министру «самому уврачевать рану, нанесенную Церкви». Князь пожаловался митрополиту Амвросию на дерзость архимандрита, и тот убедил Иннокентия попросить извинения, так как «не его дело учить министра»⁴.

Книга С. И. Смирнова не сыграла решающей роли в прекращении издания «Сионского вестника», но она была использована оппозиционерами, как и «Вопль жены...», с целью привлечь внимание правительства к «вредным книгам».

В то же время оппозиционеры использовали и альтернативные средства борьбы. Они пытались противопоставить европейским мистическим произведениям сокровища русской духовной культуры. В 1817 г. в СПб Комитет духовной цензуры поступила книга А. Соколова «Храм благочестия», представляющая собой краткий перевод «Четы-Миней». Но книга не была принята к рассмотрению. Тогда Соколов подал жалобу в Св. Синод. Отзыв на «Храм благочестия» было поручено составить обер-священнику Державину. Он указал на некоторые недостатки и излишнюю краткость (вопрос стоял о принципиальном взгляде на перевод священных книг на русский язык). В 1817 г. Св. Синод не вынес окончательного решения, но в 1825 г., когда работы по переводу Библии на русский язык были свернуты, Смирнов получил категорический отказ, мотивированный отзывом Державина⁴. Необходимо обратить внимание и еще на одно анонимное произведение, изданное в Санкт-Петербурге в 1817 г. Это «О образе божественного в человеке». Его автор после долгих рассуждений о вере в православном духе переходил к критике еретиков. Он указывал, что начало расколов положено отпадением Западной церкви от Восточной. От Западной, в свою очередь, отделилась партия Лютера, как повод использовав индульгенцию. Автор сожалел о «людях упоенных ядом лютерова учения», но еще больше он порицал кальвинистов, указывая, что «Кальвин к лютерову учению присоединил свое — злей»⁴. По его мнению, именно от этих противников Православной Церкви и «начали печатать книги умобесия, кои миллионы в свет явились, другие, вскружа голову, начали оные с жадностью читать»⁴. По поводу мистической литературы автор делал интересные заключения:

«Мудрые Св. Книги в руках невежд тоже, что нож в руках беснующегося... откуда все расколы в нашей церкви, как не из сего источника?»⁴. В заключение делался вывод, что «тут всего страшней то, что позволяли печатать то, чего бы не должно. Напротив сего, не позволяли печатать истинно душевнополезного»⁴. Автор заключал, что, судя по количеству ересей, мир клонится к закату, и предостерегал читателей от лжепророков. Любопытно, что печатать книгу разрешил тот же самый цензор И. Тимковский, пропускавший и всю мистическую литературу.

В то время как в Санкт-Петербурге оппозиционеры вели борьбу, С. И. Смирнов продолжал писать. Его деятельность в этот период можно проследить по нескольким сохранившимся письмам. 17 июня 1818 г. С. И. Смирнов сообщал своему благодетелю В. М. Киселеву о том, что занят «жестоким трудным делом» и «сей работой истощил последние свои силы»⁴. В дальнейшем выясняется, что в это время С. И. Смирнов оканчивал новую книгу (она называется немного иначе, чем у А. Н. Котовича) «Беспрестрастный зритель святого девятнадцатого надесять столетия». В нее входили главы «Взор на бытие наше», «Манихейство», «Понятие о благе», «Права разумной свободы», «О четырех родах правления». В сентябре 1818 г. книга была передана в Московскую цензуру⁴. А. Н. Котович на основании дела Цензурного комитета при Московском университете писал, что в том же 1818 г. эта книга была отвергнута «по прикосновению к духовным предметам». В дальнейшем сочинение не было принято к рассмотрению и Московской духовной цензурой⁴.

23 августа 1818 г. С. И. Смирнов еще только заканчивал редактировать новую книгу. Своему корреспонденту он сообщал, что намерен употребить все старания, чтобы «все четыре мои сочинения на победную повесть, на влияние свободных каменщиков, на сионский вестник и на книгу наставление жизни или в премудрости» были доставлены В. М. Киселеву⁴. Оттуда можно почерпнуть информацию о том, что в 1818 г. С. И. Смирнов уже написал четыре книги. Из дальнейших писем видно, что он работал еще над двумя: «Здоровье дряхло и дела много, одно сочинение надо править, а другое продолжать»⁴. Это не считая уже находившегося в цензуре «Беспристрастного зрителя святого девятнадцатого надесять столетия». Иначе говоря, мы имеем сведения о семи книгах С. И. Смирнова, никогда не увидевших свет.

Кроме литературной работы С. И. Смирнову приходилось бороться и с бытовыми трудностями. 31 мая 1818 г. у него родился сын, названный Сергеем. Душевные переживания писателя в этот период нашли отражение в его письме, где он сомневается во взглядах каких-то близких ему людей⁴. С. И. Смирнов постоянно нуждался в деньгах. В своих письмах он просил разрешения взять у Андрея Семеновича (возможно, приказчика) «денег для жизни и для себя».

Обстоятельства закрытия «Сионского вестника» внушали С. И. Смирнову надежду на то, что с его книг будет снят запрет. 25 сентября 1818 г. С. И. Смирнов писал В. М. Киселеву о том, что 11 сентября получил письмо из Санкт-Петербурга от Е. И. Станевича, который по поручению своего начальника П. А. Кикина сообщал, об одобрении одной из книг С. И. Смирнова (речь шла о «Жене, обличенной в солнце») Санкт-Петербургской духовной цензурой и возможности ее напечатания. Автору предлагалось выбросить из своего произведения «колкие выражения» по поводу И. Г. Юнга-Штиллинга и «изъяснения пророчеств, противопоставленные штиллинговым толкам». Из дальнейшего текста следует, что С. И. Смирнов согласился сделать исправления: «Касательно исправления книги моей я последовал требованию православных христиан, предложив заменить мнениями Св. Отцов, на коих я основывался»⁴. В письме Е. И. Станевича С. И. Смирнову сообщалось «нечто и о другом сочинении весьма приятное».

Из письма выясняется, что деятели православной оппозиции предлагали С. И. Смирнову переехать в Санкт-Петербург и даже нашли ему место службы в Иностранной коллегии с жалованием 1500 рублей в год и дополнительно еще одну должность. Но писатель решает отказаться. Свой выбор он мотивирует так: «Главнейшим имею резонем то, что мое соглашение на предполагаемые выгоды подаст случай противникам протолковать мои побуждения в унижении святого подвига. Так надобно доказать, что бесстрастие православным свойственно»⁴. Иначе говоря, писатель боялся, что его обвинят в корыстном интересе. В письме 11 декабря 1818 г. С. И. Смирнов настроен еще более оптимистично. Его уверяют, что все его книги будут пропущены Московской цензурой. «Думаю, что скоро объявят подписку на книгу “Вопль жены, обличенной в солнце”», — пишет он⁴. Но надеждам С. И. Смирнова не суждено было оправдаться.

Попытка в 1818 г. провести через цензуру книги С. И. Смирнова была непосредственно связана с новым выступлением православной оппозиции. 3 сентября 1818 г. Е. И. Станевич подал в духовную цензуру свою книгу «Беседа на гробе младенца о Бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении Веры и церкви»⁴. В этом произведении продолжались и развивались суждения по поводу мистических писателей, высказанные С. И. Смирновым. А. С. Стурдза вспоминал, что перед отъездом за границу в июне 1818 г. его навестил П. А. Кикин: «Разговорился о планах и намерениях православной партии, объявил мне за тайну скорое появление книги Станевича и ликовал заранее в надежде на блестящий успех»⁴. А. С. Стурдза прямо указывал, что книга Е. И. Станевича должна была, по мысли участников православной партии, привлечь к себе внимание императора и отвлечь его сердце от плохих

советников, способствовавших выпуску книг, наносящих ущерб православной церкви.

Как оппозиционеры собирались использовать книги С. И. Смирнова в обстановке выступления конца 1818 — начала 1819 г.? Возможно, издание «Вопля жены, обличенной в солнце» должно было усилить впечатление от книги Е. И. Станевича. Возможно, произведения С. И. Смирнова были одним из альтернативных вариантов. Так или иначе, книги С. И. Смирнова были остановлены и оставлены без внимания партией А. Н. Голицына, а оппозиционеров ждал жестокий разгром⁴.

В свете новых материалов очевидно, что действия православной оппозиции в 1816–1818 гг. имели организованный непрерывный характер. Вся эта группа лиц, выступивших с критикой антиклирической литературы, принадлежала к одному кругу. Фотий упоминал С. И. Смирнова, написавшего опровержения на многие еретические книги и пребывавшего в бедности; архимандрита Герасима, «обличавшего зловерие»; священника церкви Ризы Спасителя Христа Михаила — обличителя масонов и сект⁴. Писатели Москвы подавали свои произведения в Цензурный комитет архимандрита Иннокентия. Наконец, раскрыты связи П. А. Кикина, С. И. Станевича, С. А. Ширинского-Шихматова и С. И. Смирнова. С 1816 г. деятели Москвы и Санкт-Петербурга планомерно осуществляли план обратиться к императору с жалобой на издание в России «вредных книг». Оппозиционеры добивались полной смены курса в религиозной сфере, прекращения деятельности Библейского общества и замены деятелей, не устраивавших высший клир. В центре выступления оппозиционеров в этот период находились сочинения московского писателя С. И. Смирнова. Хотя их так и не удалось издать, но содержание и дух этих произведений были неоднократно использованы оппозиционерами в своей борьбе. В дальнейшие годы произведения С. И. Смирнова продолжали оставаться источником, питавшим русскую православную оппозицию.

В период «затишья» с 1819 по 1821 г. С. И. Смирнов продолжал писать. Вскоре его сочинения вновь пригодились. 23 августа 1822 г. С. И. Смирнов поздравлял В. М. Киселева с запрещением в России масонских лож и тайных обществ. «Мои сочинения должны, по-видимому, получить теперь беспрепятственный ход в цензуре», — надеялся он⁴. Из письма видно, что в этот период С. И. Смирнов поддерживал прежние связи с деятелями Москвы и Санкт-Петербурга. Своему корреспонденту он сообщал, что архимандрит Герасим на днях приезжает в Москву. В это время С. И. Смирнов познакомился и с архимандритом Фотием.

Отношения С. И. Смирнова и Фотия не могут быть в полной мере раскрыты на основании обнаруженных на данный момент источников. Очевидно, что Фотий использовал произведения С. И. Смирнова в своей полемической деятельности. При этом ссылок на творчество С. И. Смирнова в автобиографии Фотия практически нет. Невольно возникает подоз-

рение в обычном плагиате. Но, думается, дело было в другом. Сам С. И. Смирнов не стремился к популярности. Начиная с «Иудейских писем к Вольтеру» он перестает подписывать свои произведения. Все его рукописи анонимны. В своих письмах он отмечал, что не хочет, чтобы дело православия было осквернено подозрениями в корысти. Наконец, удачно избежав репрессий во время выступления 1818–1819 гг., С. И. Смирнов должен был стать очень осторожным. Можно предположить, что он сам просил Фотия не упоминать его в автобиографии, которая, возможно, увидит свет еще при его жизни.

В 1822 г. Фотий, поощряемый Серафимом и П. С. Мещерским, пытался повлиять на А. Н. Голицына и добиться отставки директора департамента духовных дел А. И. Тургенева. В ответ литераторы Санкт-Петербурга начали травлю архимандрита. В этот период появляются эпиграммы А. С. Пушкина, обвинявшие Фотия и А. А. Орлову-Чесменскую в любовной связи. Фотий вынужден искать поддержки и обращается за помощью к оппозиционерам Москвы.

Во время своей московской поездки с 1 февраля 1822 г. (три недели) Фотий посещал столичные церкви и монастыри, беседуя с представителями православного духовенства, близкими ему по духу. В автобиографии Фотий писал, что просил графиню свести его с кем-нибудь «из ревнителем, хотя по вере и благочестию противу сект, еретиков и вольнодумцев»⁴. Графиня указала ему на священника церкви Положение Ризы Спасителя Христа Михаила, с которым Фотий впоследствии неоднократно виделся и беседовал. С С. И. Смирновым Фотий впервые встретился лично. В автобиографии Фотия описание этой встречи — единственное место, где упоминается С. И. Смирнов. Фотий посвятил ему целый абзац: «Стефан Смирнов многие книги писал противу зловерия, делал апологии и рассылал; на многие вышедшие книги еретические написал опровержения и обличения заблудшим, послания его многие читал, и кроме его толкований некоторых, иные разные его обличения и разумны: имеют силу и убедительность»⁴. Из сообщения Фотия выясняется, что в этот период С. И. Смирнов находился в тяжелом материальном положении и получал материальную поддержку от графини. Причем помощь А. А. Орловой-Чесменской была не совсем бескорыстна: она поручила С. И. Смирнову составить разбор проповедей Фотия, естественно, в хвалебном духе. Задание было выполнено, но графине разбор не понравился и потому был оставлен без движения⁴.

В конце 1822 г. в Москве и Санкт-Петербурге появились рукописные копии замечаний С. И. Смирнова на книгу «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова»⁴. По этому поводу 19 декабря 1822 г. Симеон Крылов писал, что автор опровержения, видимо, учен и благочестив, и «Если бы прочел переводчик или издатель, то бы

не поохотился впредь издавать подобных сочинений»⁴. Еще не зная, кто в действительности написал опровержение, Симеон Крылов так характеризовал его своему корреспонденту: «по-видимому, должен знать весьма хорошо Св. Писание и много иметь опытности, а штиль походит на старика, посвятившего себя глубоким знаниям религии христианской и другим многим»⁴.

Книга «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова»⁴ — перевод с французского, без указания переводчика и автора. Архимандрит Фотий писал в своей автобиографии, что эта книга была переведена И. Ястребцовым по просьбе Р. А. Кошелева. За успешно выполненную работу переводчик получил по ходатайству А. Н. Голицына пенсию в 3000 р. Эта книга ныне хранится в Рукописном отделе РНБ вместе с «Делом Госснера». Она издана в 1820 г. в Медицинской типографии и прошла через светскую цензуру. Книга содержит два предисловия: переводчика и французского издателя. В предисловии переводчик писал, что книга эта очень редкая и издана во Франции в 1790 г. Французский издатель указывал, что она впервые появилась в Базеле в 1727 г., и в ней сохранилось предсказание французской революции. Для ее автора характерны нравоучения в духе «внутренней церкви»: пришествие Христа в плоти еще продолжается в самом человеке, Бог внутри человека. При этом «Воззвание...», как и «Победная повесть», предсказывает скорое наступление Апокалипсиса (в предисловии это рассматривается как предвидение революции во Франции). Автор утверждает, что все современные религии ложны, учителя и вожди обманывают народ, заставляя его пребывать в язычестве. Только умеющий читать книгу «натурь» может познать Бога в себе. Новая религия откроется людям после великих потрясений. Оценка масонами «Воззвания...», как можно видеть из послания М. И. Невзорова митрополиту Серафиму, была очень высока: «Одно название этой книги должно заставить любить сию книгу; ибо, какая цель должна быть в сей нашей жизни, как не искать духа Христова? Книга сия сильно восстает против наружных и буквальных школьных богословов. Говорят, что книгу сию писал Парацельс; он есть первый ангел, изливший фиал свой на землю»⁴.

Сразу после выхода в свет «Воззвания...» С. И. Смирнов составил опровержение на него под названием «Отозвание души моей на книгу “Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова”». Ныне эта книга хранится в отделе рукописей РНБ под шифром F III.46. Текст находится в кожаном переплете с тиснением названия на корешке (по размеру и цвету таком же, как и другие произведения С. И. Смирнова). Объем ее 148 листов, автор не указан. На последней странице стоит пометка, что книга начата 16 августа и закончена 8 ноября 1820 г. Данный экземпляр сделан в 1823 г.⁴

С. И. Смирнов начинает свою критику с внешнего анализа книги. Он пишет, что в предисловии французский издатель указывает на то, что «Воззвание...» издано во Франции в 1790 г. и в ней предсказывается французская революция. С. И. Смирнов замечает, что в предисловии к изданию 1790 г. не могло быть указаний на французскую революцию, так как она произошла лишь в 1792 г. Отсюда делается вывод о том, что налицо фальсификация. Критик приходит к выводу, что к французскому изданию много добавлено русским переводчиком⁴. На первых страницах своего труда С. И. Смирнов дает краткий анализ «Воззвания...». Он указывает, что в «Воззвании...» утверждается, будто мир погряз в язычестве и неизбежна скорая всемирная революция, которой Бог оплатит людям за грехи. После этого предсказывается явление новой всемирной религии. С. И. Смирнов приходит к выводу, что речь идет об уничтожении христианства. «Чего не могли довершить замыслы Вольтера, то взялась исполнить книга «Воззвание к человекам», — пишет он⁴.

Далее С. И. Смирнов демонстрирует православное видение данной проблематики: пишет, что истинную религию Адам получил непосредственно от Бога, и отрицает возможность получения знаний о боге из природы или человеческого разума, так как бесконечное нельзя поместить в конечное. Как доказательство истинности христианской религии Смирнов приводит жизнь и смерть апостолов. Затем он указывает, что если бы человек мог в полном объеме соблюдать Заповеди Господа, то на Земле стало бы Царство Небесное. Но человек связан грехом, и в его природе содержится зло⁴.

С 56-го листа критик «приступал к рассмотрению учения новой веры последних времен». Всего он выделял 33 пункта обвинений. Среди них были следующие утверждения «Воззвания...»: нет нужды в небесном знании, божество сообщается только через инстинкт, сердечные чувства никогда не обманывают, волю Божию надо слушать в своем сердце, божественный голос есть совесть, лишь у людей, следующих внутреннему влечению, появляется вера, книжники выдумали богословие, получению божественных даров могут мешать вероисповедания, пришествие мессии совершится в духе, Бог сокрыт от человека, религия вступает в новейший период, религия должна быть упразднена, богослужения бог не требует, должны опасаться вожди и учителя и т. д.⁴. После этого содержание книги разбивалось на два подзаголовка: «Пагубная гангрена последних времен» и «Врачевание от науки Дома Божьего». С этого момента шла традиционная критика. Каждой из 33-х цитат давалось опровержение.

Делая выводы из приведенного материала, С. И. Смирнов спрашивал: с какой целью подобная книга опубликована в России? И сам отвечал на этот вопрос: «Книга воззвание к человекам призывает человека пережить от настоящей религии к религии последних времен... призывает народы

веру свою уничтожить, а учителей бросить»⁴. С. И. Смирнов указывал, что «Воззвание...» было опубликовано во Франции перед революцией и по всей видимости ускорило ее приход. Он предупреждал, что автор и переводчик «Воззвания...» лишь маскируются под христиан, на деле они проповедуют откровения сатаны. Новая религия готовит пришествие антихриста, авторы «Воззвания...» — его лжепророки⁴. Критик, однако не терял надежды на то, что в России «пагубный план» не сработает: «Восстани, восстани Россия и облекися во крепость мышц своих — в крепость православия спасающего тя, восстани яко в начале дни — в начальной чистоте духовного просвещения твоего»⁴.

В своей критике С. И. Смирнов несколько раз вновь ссылался на книгу «Вольтерьянцы...». «Отозвание души моей...» продолжало линию прежних опровержений С. И. Смирнова. Главным аргументом снова был сделан всемирный заговор, угрожающий России. При этом опровержение С. И. Смирнова более сдержанно и аргументировано, чем обличение Фотия на ту же книгу⁴.

В 1824 г. книги С. И. Смирнова вновь нашли практическое применение. Воспользовавшись тем, что в Санкт-Петербурге появились части книги Е. И. Госснера «Евангелие от Матфея», еще не получившей окончательного разрешения от цензуры, православные оппозиционеры начали свое выступление. Митрополит Серафим написал жалобу Александру I по поводу выхода в свет еще одной вредной книги. Вслед за этим 12 апреля 1824 г. Фотий послал императору два послания: «Пароль тайных обществ или тайные замыслы в книге “Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова”» и «О революции через Госснера, проповедываемой среди столицы всем в слуху явно уже», а также приложенную к ним апологию (разбор мест из «вредных книг»). В своих посланиях архимандрит обрушился не только на И. Е. Госснера, но и на других мистических авторов, чьи произведения издавались в предыдущие годы в России. Жалоба Фотия на «Воззвание...» получила широкую известность. В рапорте графу М. А. Милорадовичу 21 июля 1825 г. есаул Е. Н. Котельников писал: «Архимандрит Фотий выставил Государю себя благодаря написанной им книге “Пароль”, этот пароль есть карбонарский и изданный для смущения народа»⁴.

В своей автобиографии Фотий писал, что «составил противу книги: “Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова”»⁴. Уговаривая А. Н. Голицына отказаться от покровительства «вредным книгам», Фотий заявлял ему, что «имел свои замечания из вредных книг и в 1820 г. предал огню, и точно все в памяти осталось. А по сем я ещё повычитаю о книгах и тебе прочту. Иначе на нас врасплох напасти — испугать могут. Вот как я этим и служу тебе»⁴. Письма С. И. Смирнова к В. М. Киселеву позволяют установить, что вышеуказанные обличения и

замечания Фотий составлял на основании материалов, получаемых из Москвы. 26 марта С. И. Смирнов сообщал своему корреспонденту, что получил письмо от архимандрита Фотия: «Он изволит писать, что замечания мои на книгу “Воззвание к человекам” находит справедливыми и точными, что он мое отозвание возвестит многим и, что он желает иметь краткие мои выписки из прочих нечестивых книг»⁴. Дальше С. И. Смирнов сообщал, что сделал выписки из 20-ти «вредных книг» и добавил к ним краткие замечания.

Можно ли обвинить Фотия в плагиате? Нет. Присланные материалы он перерабатывал. При этом опровержение С. И. Смирнова на «Воззвание...» утратило значительную часть своей убедительности. Из 20-ти вредных книг Фотий отослал императору замечания лишь на 12. Вызванный в Петербург по воле митрополита Серафима Фотий выполнял его приказы. Естественно, для интересов православной оппозиции было лучше, чтобы послания к царю исходили от известного ему лица. Сам С. И. Смирнов не только не обвинял Фотия в заимствовании, но, напротив, расточал ему хвалы.

Митрополит Серафим был очень недоволен тем, что Фотий обратился к царю параллельно с ним. В своих письмах Филарету весной 1824 г. митрополит по поводу и без повода упоминал архимандрита. Послание Фотия, в котором он раскрывал содержание книги «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Христову» как пароля тайных обществ, особенно досадило митрополиту. Он был причастен к одобрению этой книги, кроме того, архиепископ Московский Филарет дал на «Воззвание...» положительный отзыв (его упоминает в письмах Григорий Постников)⁴. Поскольку опровержение Фотия было основано на разборе «Воззвания к человекам...» С. И. Смирнова, Серафим негодовал и на него. Он писал Филарету: «Мне кажется, что вы могли бы поговорить с главнокомандующим, чтобы он поунял бестолкового ревнителя Смирнова, получающего жалование за ревность свою, которая по сему самому не может быть добрая и святая, а есть наемническая»⁴. Митрополит призывал московского губернатора унять С. И. Смирнова. Серафим не остановился на доносе московским властям, а приказал протоиерею И. С. Кочетову составить новый разбор «Воззвания к человекам...»⁴.

В дальнейшем послание Серафима имело свое продолжение. Добившись отставки А. Н. Голицына, оппозиционеры повели атаку на его ближайших сотрудников. Одним из них был архиепископ Московский Филарет, стоявший у истоков перевода Библии на русский язык. 18 мая 1824 г. Фотий отправил послание императору (не вошедшее в автобиографию), в котором обвинил Филарета в потворстве мистикам и просил не вызывать его в Св. Синод, а пригласить Евгения Киевского, так как «он старше, умней и партии своей не имеет»⁴. Оппозиционеры обвиняли Филарета не

только за перевод Библии, но и за издание «вредного» катехизиса и «Записки на книгу Бытия». Еще одним обвинением стала произнесенная Филаретом проповедь «В день Благовещения». Фотий обвинял эту проповедь в том, что в ней утверждалось, будто у Богородицы были еще дети после Иисуса Христа. Как видно из письма Филарета к Серафиму, эти сведения Фотий также получил от С. И. Смирнова. «Возражения одного светского человека, который по своему произволу, произвел себя не только в богословы, но и в судьи веры и церкви... Вашему Высокопреосвященству он известен и наименован в одном из ваших писем ко мне, с справедливым замечанием об источнике его ревности», — очень осторожно писал Филарет⁴.

Письма Серафима и Филарета отчасти разъясняют, почему осенью 1824 г., когда книга Е. И. Станевича «Беседа о бессмертии души...» была реабилитирована и переиздана, сочинения С. И. Смирнова опубликованы так и не были. При этом уже в 1825 г. произошло то, за что так долго боролся С. И. Смирнов в своей апологетике. 14 мая 1825 г. был издан указ «Об отобрании от всех Духовных Училищ, мест и лиц книг, заключающих в себе учение, противное веры и благочестия»⁴. Указ был дан по докладу митрополита Серафима, в котором он ссылался на рапорт А. С. Шишкова и приложенный к нему реестр «вредных книг». «Министр Народного Просвещения почел непременно долгом ныне же учинить повсеместное по Министерству народного просвещения распоряжение, чтобы книги сии отобраны были из книгохранилищ всех подвластных г. министру учебных заведений, изъяты от всякого употребления, и запечатанные хранились бы впредь до особого о них предписания», — писалось в указе⁴. Св. Синод повелевал: 1) выяснить, куда и от кого таковые книги были рассылаемы по духовной части, отобрать и опечатать до дальнейших распоряжений; 2) провести расследование, были ли рассылаемы иные книги, печатавшиеся в частных типографиях, без дозволения Св. Синода и духовной цензуры, если такие обнаружатся, их опечатать, а о содержании доложить в Св. Синод; 3) в дальнейшем следить, чтобы подобные книги в духовные училища не попадали. Было приказано изъять из духовных училищ: «Таинство креста», 1820 г.; Беме «Путь ко Христу», 1815 г.; Дюнц «Божественная Философия», 1818 г.; «Письма к другу об ордене свободных каменщиков», 1816 г.; «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению духа Христова», 1820 г.; «Сионский вестник», 1816–1818 гг.; Гийон «Толкования на деяния и послания Апостольские», 1821 г., «Толкование на Евангелие», 1822, «Толкование на Апокалипсис», 1821 г., «Толкование на книги Экклезиаста, Песня Песней и Премудрости Соломоновой», 1823 г., «Краткий способ молиться», 1822 г., «Краткие рассуждения о важных предметах жизни христианской», 1821 г.⁴.

Сведений о заключительном периоде жизни С. И. Смирнова практически нет. В ОР РНБ сохранилось письмо С. И. Смирнова к неизвестному лицу от 20 апреля 1837 г. Автор поздравляет корреспондента с праздником Воскресения Господня. Из письма видно, что благотворители С. И. Смирнова Василий Макарович Киселев (пять писем к которому сохранились) и упоминавшийся в переписке Демид Васильевич уже умерли. Можно предположить, что в конце жизни С. И. Смирнов находился под опекой уже их детей, так как письмо адресовано Ивану Демидовичу⁴.

Сведений по биографии С. И. Смирнова очень мало. Можно лишь предположить, что он подобно А. И. Ковалькову вышел из нижних слоев русского общества. Проживая в Москве, будущий писатель-апологет зарабатывал себе на жизнь, служа переводчиком в Медико-хирургической академии и занимаясь переводами модных произведений. Новый период в жизни С. И. Смирнова начался в 1808 г., когда он совместно с И. Снегиревым принял участие в переводе книги аббата Генне «Иудейские письма к Вольтеру». Перевод привлек к себе внимание представителей консервативных кругов русского общества, и на С. И. Смирнова обратили внимание. Он попадает в общество, группировавшееся вокруг настоятеля Симона монастыря архимандрита Герасима (Князева). С этого времени дальнейшая жизнь С. И. Смирнова связана с консерваторами. По их заданию он пишет свои сочинения, от них он получает средства на жизнь. У нас нет сведений о том, что стало первопричиной начала апологетических трудов С. И. Смирнова. Неизвестно, был ли это материальный расчет или «зов сердца». Но приступив к написанию трудов в защиту Русской Православной Церкви, С. И. Смирнов прекратил подписывать свои произведения, тем самым отказавшись от заслуженной популярности. Это позволяет предположить, что в своих апологетических трудах С. И. Смирнов высказывал свои собственные взгляды, сформированные общением в кругах консерваторов.

Сочинения С. И. Смирнова никогда не были опубликованы и ходили в русском обществе в рукописных анонимных копиях. Тем не менее этим книгам было суждено сыграть значительную роль в деятельности русской православной оппозиции. Они легли в основу ряда выступлений консерваторов с 1816 по 1824 г. На сегодняшний день известны шесть апологетических произведений С. И. Смирнова, это: «Вопль жены, обличенной в солнце» (1816), «Примечания на книгу “Наставления ищущим премудрости”» (1817), «Беспристрастное мнение православного христианина о “Сионском вестнике” 1817 года» (1817), «О книгопечатании» (1817), «Воззвание к человеку о последовании внутреннему влечению Духа Христова» (1820) и «Беспристрастный зритель святого девятнадцатого надесять столетия»

(1818). Последнюю книгу пока обнаружить не удалось. При этом известно, что у С. И. Смирнова были и другие произведения, названия которых не сохранились.

Апологетические сочинения С. И. Смирнова писались как ответ на противоречившей учению Русской Православной Церкви поток мистической литературы, издаваемой в России. В 1816 г. первое выступление русской православной оппозиции началось с послания С. И. Смирнова Александру I, в котором он требовал прекратить издание «вредных» книг. Основная борьба в этот период разгорелась вокруг книги С. И. Смирнова «Вопль жены, обличенной в солнце», в которой критиковалось сочинение И. Г. Юнга-Штиллинга «Победная повесть». Хотя издать «Вопль...» так и не удалось, эта книга стала поводом для ожесточенной критики оппозиционерами мистической литературы. Не исключено, что плодами именно этого выступления оппозиционеров стала замена министра народного просвещения А. К. Разумовского обер-прокурором Св. Синода князем А. Н. Голицыным и состоявшееся через год учреждение Министерства духовных дел и народного просвещения. Александр I надеялся, что авторитет его друга А. Н. Голицына положит конец борьбе в духовной сфере, но император ошибся.

Используя второе произведение С. И. Смирнова «Беспристрастное мнение православного христианина о “Сионском вестнике” 1817 года» оппозиционерам удалось добиться закрытия журнала «Сионский вестник», редактор которого А. Ф. Лабзин был одним из главных издателей и переводчиков мистической литературы («вредных книг»). Этот успех позволил оппозиционерам надеяться, что Александр I и проводник его политики в духовной сфере А. Н. Голицын пойдут на дальнейшие уступки. В конце 1818 — начале 1819 г. оппозиционеры планировали издать и доставить императору несколько книг, критикующих цензурную политику правительства. Но А. Н. Голицын получил сведения о готовящемся выступлении и нанес удар первым. Он подал жалобу царю, и члены оппозиции, архимандрит Иннокентий и Е. И. Станевич, были высланы из Санкт-Петербурга, а деятельность их соратников на время прекратилась. Ни одна из апологетических книг С. И. Смирнова к тому времени так и не была издана, поэтому ему удалось избежать репрессий.

Во время следующего выступления оппозиции в 1824 г. сочинения С. И. Смирнова использовал архимандрит Фотий для составления своих посланий царю. Фотий заимствовал материалы из книг «О книгопечатании» и «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова». На заключительном этапе выступления С. И. Смирнов переслал в Санкт-Петербург свои замечания на проповедь архиепископа Московского Филарета «В день Благовещения». Активность С. И. Смир-

нова вызвала негодование митрополита Санкт-Петербургского Серафима и очередные обвинения в том, что писатель работает из корыстного интереса. Сведений о заключительном периоде биографии С. И. Смирнова пока не обнаружено.

Подробное рассмотрение литературной деятельности С. И. Смирнова позволяет выявить источники его апологетических взглядов. Это были труды О. Баррюэля, в которых разоблачался всемирный масонский заговор, направленный против христианских церквей и царских престолов. В существовании подобного заговора С. И. Смирнова убеждали и материалы, почерпнутые в процессе работы над переводом «Иудейских писем Вольтеру». В них ярко отразилась борьба, которую определенные силы вели против христианства. В мистических произведениях европейских писателей, в действительности направленных против рационализма и атеизма, он видел лишь ересь, противоречащую учению Русской Православной Церкви. Подобную непримиримость С. И. Смирнова подогревало и его окружение, от которого писатель находился в материальной зависимости. Неопубликованные литературные произведения С. И. Смирнова выражали взгляды определенной общественной группы — русской православной оппозиции и предвосхищали полемику архимандрита Фотия.

В либеральную эпоху Александра I, когда в моде были разговоры о религиозной терпимости и даже о соединении церквей, апологетические произведения С. И. Смирнова опубликовать было невозможно. В его понимании протестанты и католики были еретиками. С. И. Смирнов не различал иллюминатов, мартинистов, розенкрейцеров и масонов разных степеней посвящения, для него все они были слугами сатаны. Как это ни странно, в произведениях С. И. Смирнова присутствовало то, что сближало его с мистиками. Он был уверен в скором наступлении событий апокалипсиса и противопоставлял веру разуму и философии.

Сочинения С. И. Смирнова не отличались логичностью и убедительностью. Это было связано с манерой его письма. В каждом произведении С. И. Смирнова критика чуждых православию идей сочеталась с проповедью православного взгляда. Из-за такого смешения критики и апологии смысл произведений становился сложен для восприятия. Другой чертой апологетических произведений С. И. Смирнова было то, что центральной темой каждого из них был всемирный заговор (возможно, масонский). Это разоблачение всемирного заговора было перемешано с критикой конкретных идей и апологией. Даже если читатель и соглашался с опровержением, данным С. И. Смирновым на конкретные места мистических произведений, то общие выводы о всемирном заговоре, часто не вяжущиеся с самой критикой, могли поставить его в тупик.

Хотя С. И. Смирнов не мог четко сформулировать свои обличения, в главном он был прав. В конце XIX — начале XX в. в России стали массово издаваться книги, противоречившие учению Русской Православной Церкви, как, впрочем, и учению любой из христианских церквей. В этих сочинениях критиковалась «внешняя церковь», клир, обрядовая сторона религии. Поклонники этих сочинений были верующими людьми, чуждыми рационализму и атеизму, но при этом, посещая церковь и даже совершая таинства, они переставали быть православными. Не вызывает сомнения, что мистическая литература породила раскол среди членов Русской Православной Церкви.

До сегодняшнего дня в публицистической литературе продолжается полемика о всемирном масонском заговоре. Историкам подобный заговор обнаружить не удалось (если, конечно, не считать таковым заговором историю революционного движения, так хорошо прослеженную советскими историками). Однако некоторые предсказания С. И. Смирнова, сделанные им в «Воззвании к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова», очень хорошо накладываются на русскую историю XX в. С. И. Смирнов писал, что существует заговор по подготовке революции, которая сокрушит христианскую церковь и уничтожит вождей и учителей, после этого восторжествует новая религия, враждебная христианству. Российские «вожди и учителя» остались глухи к предупреждению апологета.

Религиозные взгляды и деятельность Е. И. Станевича

Начало либерального правления Александра I ознаменовалось небывалой духовной экспансией из-за рубежа. Активизировались масонские ложи. Одним из направлений деятельности масонов стал перевод и издание мистических книг. В начале XIX в. религиозные произведения европейских авторов стали массово издаваться в России. Европейская культура вместе с французскими эмигрантами проникала во все сферы жизни русского общества. Особенно это влияние отразилось в языке и литературе. А. С. Стурдза, описывавшей этот период, указывал, что «Дух западных сект, занесенный к нам шведскими перебежчиками, потом учеными различных наций, овладел мало-помалу девственным воображением молодых

людей», «молодежь бросилась раскапывать источники какой-то очищенной религии, которую прикрывали до времени мантией православия»⁴.

Одним из первых против «духовной экспансии» в 1803 г. выступил священник Московской единоверческой церкви Полубинский. Под псевдонимом Иван Петров он издал книгу «О внешнем богослужении и обязанностях человека и христианина» (3 тома). Это была программная критика мистической литературы. Первый том начинается с «Предварительного рассуждения» (с. 5–127). В нем автор разъяснял, как надо подходить к написанию духовных книг. Он много говорил о том, что в настоящее время духовные книги пишет каждый желающий, иногда с целью обогащения. В действительности писатель должен сперва обрести в своем сердце Святого Духа. Уже с двадцатой страницы автор переходил к критике мистической литературы: «В нынешнем положении Христианской религии всяк хорошо знающий обстоятельства нашего времени признает, что в ограду веры насильно вламываются великое множество мнений противных истинному ее разумению и чувствительный делающих ей подрыв»⁴.

Полубинский замечал, что христианину должно быть обидно, когда оскорбляют наружное богослужение (обряды). Хранить нейтралитет по отношению к выпадам мистиков может лишь тот, кто плохо знает свою религию, примерный христианин должен препятствовать распространению вредных мнений и охранять свою веру, — продолжал он свою мысль. Автор замечал, что в вопросах защиты веры особый спрос должен быть с духовенства: «Духовные особливо имеют двойную обязанность в сем подвизаться»⁴.

Полубинский приводил примеры конкретных ересей, содержащихся в мистических произведениях. Например, он замечал, что мнения русских авторов и переводчиков о покаянии, заимствованные из западных сочинений, могут затруднить само покаяние⁴. Автор критиковал протестантов, чьи религиозные догмы присутствовали в большинстве мистических произведений. Он считал, что их учение для россиян опасней религии жидов, мусульман и язычников.

Рассматривая конкретные утверждения мистиков, автор заявлял, что «просвещение внутренней церкви чувствительно различается с видимой Православной церковью»⁴. Он указывал, что если кто-то, прочитав мистические произведения и начав исследовать себя, обнаружил в сердце своем Иисуса Христа — это является гордыней и сатанинским соблазном. Полубинский тонко иронизировал над мистическим учением о «внутренней церкви». Он указывал, что оно распространено лишь среди беспечных аристократов, для русского народа же оно вообще неприемлемо. Церковь и обряды вошли в плоть и кровь российского народа. Церковные праздники являются для крестьян желанными днями отдыха от трудов и дисциплинируют их. Полубинский предлагал взять конкретного «внутреннего хри-

стианина» и отправить на два года поработать в деревню. Автор был уверен, что тогда жертва эксперимента быстро раскается и вернется в Православную Церковь⁴. Итогом рассуждений Полубинского было заявление о том, что мистическая литература, обрушавшаяся на Россию, — это «перст Божий наказующий нас»⁴.

В «Предварительных рассуждениях» к первому тому была собрана практически вся критическая составляющая труда Полубинского. Из конкретных мистических сочинений там приводились лишь «Краткие рассуждения о важнейших предметах в жизни христианина». Кроме того, автор дискутировал с Вольтером, Руссо, Дидро и Фридрихом II. Во втором томе еще можно было обнаружить критику протестантских исповеданий. Приводился даже скрупулезный разбор предметов лютеранской религии с опровержением на основании православных догматов. Это было сделано, по словам автора, потому что россияне обычно стремятся к той религии, которая накладывает на них меньше обязанностей. Третий том был полностью посвящен разъяснению обрядов и обычаев Русской Православной Церкви.

Книга Полубинского была первым апологетическим произведением нового XIX в. В ней гармоничным образом оказались соединенными умеренная критика мистических сочинений и объяснение православных догматов. Специфической целью критики была протестантская церковь, ведущая непримиримую борьбу с католицизмом. Все более и более проникая в Россию, на местной почве, она подвергала нападкам уже и Русскую Православную Церковь, критикуя в ней все то, что она отрицала и в католицизме. Одним из продолжателей апологетики Полубинского стал Е. И. Станевич.

Евстафий Иванович Станевич — поэт, писатель и переводчик, а также общественный деятель и апологет. В первой четверти XIX в. он неоднократно оказывался в центре сперва литературной, а затем и политической борьбы. Современники, в зависимости от своих взглядов, оставили о нем диаметрально противоположные воспоминания. Одни хвалили его книги, другие называли их бездарными. В исторической литературе нашли отражение отзывы противников Е. И. Станевича, писателей либерального направления. При этом один из двух биографов Е. И. Станевича отмечал, что «Как защитника “старого стиля”, его следует поставить непосредственно вслед за Шишковым... После выхода его книги “Беседа на гробе младенца” широкая известность его становится несомненной и безусловной»⁴. Участие Е. И. Станевича в русской православной оппозиции до сих пор не получило освещения и адекватной оценки. Между тем с изданием его книги «Беседа на гробе младенца» было связано одно из центральных выступлений оппозиционеров, закончившееся провалом⁴. Новые материалы, об-

наруженные в хранилищах Санкт-Петербурга, позволят уточнить биографию Е. И. Станевича и прояснить его роль в политической борьбе.

Е. И. Станевич родился в 1775 г. в городе Нежине Сумского уезда в небогатой семье греческого происхождения. Родители смогли дать сыну хорошее образование. Он окончил Московское коммерческое училище, знал иностранные языки. В 1801 г. Е. И. Станевич поступил на службу в канцелярию государственного казначейства, где и прослужил около двух лет. В это время началась его литературная деятельность и сотрудничество с адмиралом А. С. Шишковым (1757–1841). Центром литературных споров адмирал стал после издания им в 1803 г. книги «Рассуждение о старом и новом слоге русского языка», которая еще до публикации стала предметом горячих дискуссий. А. С. Шишков писал, что, конечно, нет нужды возрождать старые, вышедшие из употребления слова, но неумно отказываться и от красот своего языка, заменяя его иностранным. Часто от литературы автор переходил к повседневной жизни и замечал, что современные писатели, подражая французам в языке и нарядах, и детей своих отдают на воспитание французам. Молодежь уже не знает русского языка и гордится этим. То, что современники в «Рассуждении» считали крайностью, таковой вовсе не кажется в наши дни: «Славянский язык есть корень и основание Российского языка; он сообщает ему богатство, разум, силу, красоту. И так в нем упражняться и из него подчерпывать должно искусство красноречия, а не из Бонеттов, Волтеров, Юнгов, Томсонов и других иностранных сочинителей, о которых писатели наши на каждой странице твердят и, учась у них русскому на бред похожему языку, с гордостью уверяют, что ныне образуется токмо приятность нашего слога»⁴.

А. С. Стурдза в своих воспоминаниях писал о А. С. Шишкове: «Ему удалось поставить твердый оплот против легкомысленных нововведений испорченного вкуса и против рабских подражаний всему иноземному. С тех пор стали писать разборчивее и осторожнее, чуждаться голлизмами, одним словом лучше понимать и любить свое»⁴. В действительности борьба за чистоту русского языка соседствовала в произведениях А. С. Шишкова с призывом к возрождению русского патриотизма. Консерваторы не мыслили себе государство в отделении от церкви. На 12 странице «Рассуждения» А. С. Шишков писал: «Привязанность наша к французскому языку и отвращение от книг церковных — вот причина издания и перевода дурных книг»⁴.

Хотя в книге А. С. Шишкова не указывалось ни одного имени или произведения, люди, близкие к литературным кругам, посчитали объектом критики популярного тогда Н. М. Карамзина. Его молодое окружение посчитало себя оскорбленным и обрушило лавину нападков на обидчика. Первым выступил против А. С. Шишкова П. И. Макаров в «Московском Меркурии», где главными обвинениями были абсурдность возвращения

к старому языку и незнание адмиралом нового слога. А. С. Шишков ответил на критику в «Прибавлении к сочинению Рассуждение о старом и новом слоге русского языка»⁴, прямо указывая, что данное произведение адресуется издателям журналов «Северный вестник» и «Московский Меркурий». А. С. Шишков подробно анализировал помещенные в журналах письма различных лиц, отвечал на каждое обвинение цитатами из своей книги. Адмирал приводил убедительные аргументы, например, на вопрос «“Почему Шишков ополчился против книг на французском языке?”» — он отвечал, что 75% наших молодых дворян читают только французские книги. А вредная книга, например, на китайском языке принесла бы в России мало зла, Франция же гнездо революционных взглядов»⁴. Труд А. С. Шишкова был по достоинству оценен Российской Академией, и в 1804 г. ему была вручена золотая медаль.

В борьбу вокруг творчества А. С. Шишкова оказался вовлечен и молодой писатель Е. И. Станевич. Около 1803 г. по неизвестным причинам Е. И. Станевич вышел в отставку и по приглашению писателя и мецената А. А. Палицына переселился в его имение, деревню Поповку Сумского уезда. В это время здесь собрался небольшой кружок писателей и художников, получивших шуточное название «Поповская академия». На жизнь Е. И. Станевич зарабатывал преподаванием в семье местного богатого помещика Г. Р. Шидловского. Здесь написаны ранние произведения Е. И. Станевича, первым из которых был перевод с французского «Сельский житель, или Георгики французские» (1804 г.). На это сочинение редактором «Журнала российской словесности» Н. П. Брусиловым была опубликована весьма благожелательная рецензия. В статье отмечалось, что «долго словесности нашей не доставало сего прекрасного творения», и что перевод Е. И. Станевича отличен, точен и сохранил красоты подлинника⁴. В Поповке была написана поэма «Ландшафты или опыт о сельской природе» (СПб., 1805) и «Собрание сочинений в стихах и прозе», из которых был опубликован лишь первый том.

«Собрание сочинений» Е. И. Станевич посвятил одному из своих благодетелей помещику П. А. Кондратьеву, на деньги которого, как следует из предисловия, книга издавалась. Это был «домашний сборник» деревни Поповка, где нашли отражения всяческие коллизии жизни местного общества писателей и художников. Были там стихи Е. И. Станевича, посвященные А. А. Палицыну, где автор прямо указывал на него как на своего учителя: «ужели думаешь, что сим я возгоржусь и выше своего учителя вознесусь»⁴. Была даже целая серия стихотворной переписки Е. И. Станевича и А. А. Палицына. В «Собрание сочинений» были помещены стихи на смерть В. А. Кондратьева (брата благодетеля) и «Ода к его императорскому величеству Александру Павловичу на случай милостивых манифестов».

Присутствовали там и стихи в поддержку А. С. Шишкова. Их автору нельзя отказать в таланте:

«К стыду признаемся, мы часто ненавидим
Дела российских рук и хулим потому,
Что то взбрело на мысль российскому уму»⁴.

Такой смелости «карамзинисты» Е. И. Станевичу не простили. В 1806 г. редактор «Вестника Европы» М. Т. Каченовский опубликовал в своем журнале критическую статью на «Собрание сочинений». Уже на первой странице критик упрекал Е. И. Станевича в похвалах произведениям А. С. Шишкова. Автор уличался в ошибках в цитировании древних писателей и опечатках. Критик выбирал из книги «новые слова», которые могли бы не понравиться А. С. Шишкову. В завершение критического разбора М. Т. Каченовский писал, что не обратил бы внимания на подобную книгу, не будь она так плоха, поэтому он и решил убедить автора больше не писать. Можно предположить, что М. Т. Каченовским руководили совершенно иные мотивы. «Домашний сборник» деревни Поповка привлек внимание критика лишь для того, чтобы ударом по соратнику уязвить своего литературного противника А. С. Шишкова. Е. И. Станевич никак не отреагировал на опубликованную критику. Он молчал два года, до тех пор, пока в «Вестнике Европы» (1807. Ч. 35. № 19) М. Т. Каченовским не была опубликована вторая критическая статья, уже на книгу А. А. Палицына (друга и учителя Е. И. Станевича) «Послание к Привете, или воспоминание о некоторых русских писателях моего времени».

В 1808 г. Е. И. Станевич решил ответить на критику и издал книгу «Способ рассматривать книги и судить о них». Любопытно, что эпиграфом к этому сочинению были взяты строчки из Вольтера о жестокости журналистов к своим братьям. Книга делилась на две части. В первой Е. И. Станевич отвечал на замечания в свой адрес, а во второй части защищал А. А. Палицына. Во введении автор указывал, что критика должна служить к улучшению литературы, рецензент не может выбирать самые плохие места в произведении, чтобы с их помощью уничтожить автора. Критик должен отличаться от сатирика, высмеивающего пороки⁴. Отвечая на замечания в собственный адрес, он благодарил критика за некоторые справедливые замечания⁴. Основное место в разделе занимало опровержение примеров, приводившихся М. Т. Каченовским. Во второй части произведения, посвященной защите А. А. Палицына, Е. И. Станевич был более жесток (хотя и не доходил до открытой грубости, как в дальнейшем А. Ф. Воейков). С самых первых страниц Е. И. Станевич обвинял критика в том, что он в своей статье смеется над словами Евангелия. Это обвинение Е. И. Станевич очень сильно «раздувал» (о чем он впоследствии жалел). Он за-

являл М. Т. Каченовскому, что «от таких-то шуток во Франции ниспроверглась Вера», «сначала начинают некоторые из легкомысленных журналистов подрывать основы Веры, потом им подобные умы; и наконец разврат и безверие до того возрастают, что правительство опасаясь последствий, принуждено бывает обуздать презрителей Веры»⁴. Подобные, пускай и очень небольшие, выпады в защиту Веры впервые появились в сочинениях «архаистов», старавшихся избегать религиозной тематики.

На этот раз «карамзинисты» обошлись с Е. И. Станевичем более жестоко. Рецензию на его новое произведение опубликовал в «Вестнике Европы» А. Ф. Воейков. Как справедливо отмечали современники, эта критика выходила за рамки приличия. Начиная свой отзыв А. Ф. Воейков обвинением Е. И. Станевича в том, что он ополчился на М. Т. Каченовского, называл его в своей книге подлецом, бездельником, корыстолюбцем, безбожником, предлагал выпороть, побить палками и ввести на эшафот (все это с указанием страниц). В свою очередь А. Ф. Воейков называл Е. И. Станевича старообрядцем и «молодым фанатиком». Заканчивая свое произведение А. Ф. Воейков утверждением, что, читая прошлые книги Е. И. Станевича, он считал, что хуже быть ничего не может, но автор сделал чудо и написал «Способ рассматривать книги и судить о них»⁴. Ответ А. Ф. Воейкова, хотя и был составлен очень остроумно, в действительности был клеветой. В книге Е. И. Станевича приписываемых ему высказываний не было.

Вскоре Е. И. Станевич ответил своему критику в журнале «Драматический вестник». Он раскаивался в том, что вступил в спор с М. Т. Каченовским, заявляя, что ими обоими «управляла больше досада, чем правда». При этом он обвинял А. Ф. Воейкова в клевете⁴.

Пробыв два года в Поповке, Е. И. Станевич вернулся в Санкт-Петербург и был определен А. С. Шишковым в должность помощника директора в музее Государственного адмиралтейского департамента. При отъезде из села он получил от Г. Р. Шидловского 1000 рублей за обучение сына. Находясь в столице, Е. И. Станевич принял самое живое участие в борьбе «архаистов» и «карамзинистов»⁴. Тогда же было опубликовано еще одно произведение Е. И. Станевича «Рассуждение о законах вообще» (на имеющемся в отделе редких книг БАН экземпляре стоит дарственная надпись А. С. Шишкову от автора). В этой книге не было и следа религии, автор рассуждал о законах в духе своего времени. Позднее это произведение позволило Е. И. Станевичу издать книгу, предназначенную для того, чтобы оказывать помощь в судебных делах, «О суде по совести», ее содержание носило уже совершенно другой характер.

В 1808 г. Е. И. Станевич вновь вышел в отставку и поселился в деревне Железняк у А. А. Палицына и помещиков Кондратьевых. Участие в литературной борьбе привлекло к Е. И. Станевичу внимание столичного обще-

ства. Одно из своих четверостиший ему посвятил сам Г. Р. Державин. Оно заканчивалось словами: «Станевич быть полезным тщится, а сквернослов его бранит». С тех пор общение Е. И. Станевича с великим поэтом уже не прерывалось. Не оставлял его своим вниманием и А. С. Шишков, он посылал своему единомышленнику книги и всячески утешал его. 15 апреля 1808 г. епископ Евгений (Болховитинов) писал Г. Р. Державину о книге Е. И. Станевича: «В ней много справедливых замечаний. Ваша эпитафия для него весьма утешительна»⁴. 23 марта 1809 г. А. С. Шишков писал Е. И. Станевичу: «Образ мыслей твоих у всех честных и хороших людей останется в почтении, а их легкомысленность и ветреность упадут в презрение»⁴.

В 1810 г. в литературном салоне Г. Р. Державина родилась мысль организовать литературное общество, в котором могли быть соединены различные течения. 17 февраля 1811 г. император одобрил это начинание, так открылись «Беседы любителей русского слова» с печатным органом «Чтения в беседе любителей русского слова», издавшим 19 номеров с 1811 по 1815 г. В предуведомлении к первому выпуску указывались цели Общества: 1) читать перед посетителями один раз в месяц в осеннее и зимнее время; 2) издавать свои труды⁴.

Общество родилось на гребне патриотической волны, вызванной неудачами во внешней войне и позорным Тельзитским миром. Состав его членов свидетельствует о том, что замысел его основателей был направлен на консолидацию россиян в нелегкое для страны время. Членами общества стали люди различных политических и литературных взглядов. Е. И. Станевич входил в число «членов-сотрудников» (видимо, не выступавших, но приславших свои труды для публикации) и состоял во втором разряде (отделе общества), возглавляемом Г. Р. Державиным⁴. Е. И. Станевич оповещался об открытии общества: «Вы поехали отсюда, не объявив никому надолго ли вы отлучились, будете ли вы обратно и желаете ли остаться сотрудником в Беседе нашей»⁴, — писал Г. Р. Державин.

Вопрос, насколько активно Е. И. Станевич сотрудничал в «Беседе любителей русского слова», остается открытым. Лишь в первом выпуске журнала была опубликована его статья «Размышления при гробе благодетеля»⁴. Она была посвящена памяти П. А. Демидова (мецената и основателя Коммерческого училища) и, как следовало из комментариев, была написана одним из учеников покойного — г. Станевичем. Автор комментариев А. С. Шишков сравнивал Е. И. Станевича с английским Юнгом и отмечал силу его воображения и хороший слог. Речь в статье шла о смерти и вечности. А. С. Шишков обещал читателям, что вскоре будет опубликовано продолжение, но его так и не последовало. Статей за подписью Е. И. Станевича в «Чтениях в Беседе любителей русского слова» не обнаружено (в первом номере была опубликована анонимная статья, автор устанавливался из

комментариев). Нет подписей Е. И. Станевича и под статьями в журнале «Улей», где он также сотрудничал.

Публиковаться анонимно Е. И. Станевича могла вынудить травля, развернутая против него в литературных журналах. В своем произведении «Певец в Беседе Славянорусов» К. Н. Батюшков называл Е. И. Станевича «обруганным Станевичем». А. Ф. Воейков вывел на него сатиру в своих поэмах «Дом сумасшедших» и «Парнасский календарь». В последней Е. И. Станевич назывался «сатаневичем». Все это создало писателю славу бездарности в общественном мнении. Впоследствии В. Г. Белинский называл Е. И. Станевича «весьма плохим питием своего времени»⁴.

В 1816 г. состоялось первое крупное выступление русской православной оппозиции. Негодование оппозиционеров было направлено против религиозной политики Александра I в целом, конкретными предметами критики стали цензура духовных книг и мистическая литература. Заметную роль в начавшемся движении должны были сыграть писатели-«архаисты», чья деятельность была связана с защитой русского языка от зарубежного влияния и охранением традиционных ценностей консерваторов — самодержавия и религии. П. А. Кикин и Е. И. Станевич приняли участие в выступлении, А. С. Шишков «оставался в тени». Что же стало побудительной причиной к выступлению 1816 г.?

С 1813 г. в России начало действовать Библейское общество, ставившее своей задачей перевод Библии на национальные языки и распространение ее в народе. Помимо основной своей деятельности члены Общества активно занимались пропагандой мистических идей, с позиций Русской Православной Церкви представляющих собой одну из разновидностей ересей. Благодаря государственной поддержке Российское библейское общество скоро приобрело очень большое влияние на умы россиян. В 1815 г. под влиянием деятелей Библейского общества Александр I распорядился начать работы по подготовке перевода Библии на русский язык. Президент Российского библейского общества (обер-прокурор Св. Синода) А. Н. Голицын передал Св. Синоду волю императора 28 февраля 1816 г.⁴ Мнение духовенства было составлено и доложено Александру I, результатом чего стало предложение Св. Синоду, переданное А. Н. Голицыным: «Его Императорское Величество усмотрел из доклада моего, что переложение Св. Писания с древнеславянского на ново Российское наречие можно; по мнению Св. Синода, поручить распоряжению Комиссии Духовных Училищ, от которой зависеть будет избрать способных людей к столь важному труду, а печатание предоставить Российскому Библейскому Обществу, на тех правилах, как в определении Св. Синода от 28 февраля изъяснено»⁴. Первоначальный перевод был разделен между протоиереем Г. П. Павским (Евангелие от Матфея), архимандритом Поликарпом (Евангелие от Марка), архимандритом Моисеем (Евангелие от Луки), архимандритом Филаретом

(Евангелие от Иоанна). По совершении и пересмотру перевода в Академии он вносился в особый комитет, организованный при Библейском обществе, который согласно мнению Св. Синода должен был состоять только из духовных особ, что впоследствии было нарушено включением туда А. Н. Голицына и А. Ф. Лабзина.

Перевод Библии проводился клириками Русской Православной Церкви и был сделан весьма добросовестно, хотя и не безупречно. При этом критиковали идею перевода даже в либеральном лагере. При выходе в свет первых экземпляров М. М. Сперанский писал своей дочери: «Сегодня, во время обыкновенного моего чтения, вместо греческого моего завета, мне вздумалось читать Евангелие в новом русском переводе. Какая разность, какая слабость в сравнении со славянским! Может быть, и тут действует привычка, но мне кажется — все не так и не на своем месте: хотя внутренне я убежден, что это все одно и то же, но нет ни той силы, ни того утешения. Вообще я никогда не смел бы одобрить сего уновления. Знаю, что оно сделано с лучшими намерениями; может быть для тех, кои не привыкли к славянскому языку, это услуга. Но для чего бы кажется, не оставить их привыкнуть? Это стоит труда»⁴.

Консерваторы, а в особенности писатели-«архаисты» в этом отношении были особенно непримиримы. Они не доверяли деятелям Библейского общества и ожидали от них подвоха. Их опасения вполне оправдались. На завершающем этапе работ А. Н. Голицын отошел от принятого решения печатать славянский текст Библии параллельно с русским. Это мотивировалось тем, что книги будут слишком громоздкими⁴. Хотя Библия печаталась без комментариев, но уже с 1815 г. в свете появилась масса мистических сочинений, предлагавших эти комментарии, составленные в чуждом православию духе. Появление в Санкт-Петербурге печатных листов одного из этих произведений, написанного директором Библейского общества пастором И. Е. Госснером, в 1824 г. привело к приостановке работ, а потом и к закрытию Библейского общества.

В этой ситуации остро встала проблема цензуры духовных сочинений. 17 июня 1815 г. А. С. Шишков подал в Государственный совет свое мнение о цензуре. Он писал: «Худая цензура ведет к тому, что на одну хорошую книгу выпускается двадцать вредных. Они пытаются обмануть читателя, мешая ложь с правдой. Они используют язык полный иносказательных и темных слов делающих непонятным содержание и исподволь развращают читателя»⁴. В 1816 г. сходные идеи высказывались в сочинениях С. И. Смирнова и Е. И. Станевича.

29 апреля 1816 г. Е. И. Станевич поступил на службу в канцелярию по принятию прошений на высочайшее имя, которой заведовал статс-секретарь П. А. Кикин. Автор статьи в Русском биографическом словаре Н. За-

рин отмечал, что именно П. А. Кикину Е. И. Станевич был обязан своим обращением к религии⁴. То, что известный писатель-«архаист» попал в Санкт-Петербург в период подготовки первого выступления русской православной оппозиции, случайным быть не могло. Оппозиционеры собирали все свои литературные силы для борьбы с «вредными книгами». После того как провалилась затея опубликовать «Вопль жены, обличенной в солнце» С. И. Смирнова, Е. И. Станевич выпустил в печать свою новую книгу «О суде по совести» (посвященную П. А. Кикину). Это произведение до сих пор не привлекало внимания исследователей, при этом не вызывает сомнения, что книга Е. И. Станевича была составной частью выступления оппозиционеров.

Под видом советов молодым судьям и частным лицам о процедуре судопроизводства Е. И. Станевич обрушивался с критикой на некоторые явления российской религиозной жизни. По мнению автора, в основу суда должна была быть положена «Вера». «С верой передается нам премудрость», — писал он. — Судьи должны уповать на нее. Далее автор конкретизировал свою мысль: «Законы без веры суть тьма, посреди которой всякая неправда совершается без зазрения может», «где мудрствование плотское увлекло себя от веры... там зло преуспело и вражда на Бога обнаружилась»⁴. Е. И. Станевич указывал на запад, где в университетах преподавание законов заменило преподавание веры, от чего произошли губительные последствия для государств.

Уже в предисловии Е. И. Станевич обращался к темам, поднимаемым и в «Вопле жены, обличенной в солнце». Рассматривая публикацию в печати материалов судебных дел, он замечал: «не должно сего права смешивать с правом свободного книгопечатания. Сколько то благопотребно, токмо напротив последнее вредно и пагубно»⁴. Автор писал о «темных законниках», сравнивая их с книжниками и фарисеями времен Иисуса Христа. Из дальнейшего текста становилось понятно, что под «темными законниками» Е. И. Станевич имеет в виду тех же лиц, которых критиковал С. И. Смирнов (авторов «вредных книг»): «Прелагайте всегда перед собой Бога, прославляемого в совете Святых, а не устами так называемых философов; это суть мертвецы. Сии-то люди, низвергая здравые понятия, утверждали на гибель нашу, сие злопагубные мнения, что разум человеческий не имеет надобности в свете Веры», «Разум без Веры есть ров преисподней», «Презирая всякое книжное мудрствование, праведник вопиет к Богу Живому»⁴.

Абстрактные рассуждения о ложной философии Е. И. Станевич переводил в критику светского брака: «Новые философы, слагающие свое учение не по духу веры, а по началам мира, дерзнули таинство брака не вменить за священное, но за обыкновенное дело человеческое»⁴. Далее автор вновь повторял, что новая философия породила революцию, и там, где нет

веры, нет и законов. Определенное место Е. И. Станевич отводил и критике теории естественного закона: «Оное учение, проповедующее нам о каких то правах человеческих, в силу которых люди могут мыслить свободно, когда вся наша есть одно послушание Богу через Веру, вне которой не может быть ни свободы, ни разума»⁴. Центральное место в книге занимал разбор конкретных судебных дел, на материалах которых Е. И. Станевич доказывал: там, где есть вера, есть и справедливое судопроизводство.

Общие выводы автора были весьма конкретны. «Где нет веры, там отечества быть не может», — писал он⁴. Деятели русской православной оппозиции однозначно ставили церковь выше государства, но заявлять об этом в печати обычно не решались. Вызывает удивление и другое место книги, крайне редко встречающееся в сочинениях консерваторов того времени: «Христианский слух стал ныне мало помалу отвыкать от имени дьявола, которого по их мнению (философов) нет в мире»⁴. Надо согласиться с Е. И. Станевичем, что вопреки православным догмам, по которым человек после грехопадения находился под властью дьявола и постоянно был осаждаем ордами демонов, мистики демонический мир вообще игнорировали, разбирая в своих сочинениях лишь то, как можно получить Иисуса Христа в свое сердце.

В целом сочинение Е. И. Станевича несло в себе те же идеи, что и «Вопль жены, обличенной в солнце». Но это произведение было лишено целенаправленной критики. В нем порицались общие тенденции в современной религиозной жизни. Провозглашался приоритет церкви над государством, утверждалось, что законы должны быть основаны на религии, порицалась философия, завуалированно критиковалась цензурная политика. То что «О суде по совести» прошло незамеченным и не вызвало резонанса, было связано с репутацией Е. И. Станевича, которого либеральная печать уже давно заклеила мракобесом и бездарностью. В дальнейшем основу своей книги автор соединил с критикой конкретных явлений религиозной жизни России и оформил в виде «Беседы на гробе младенца».

О том, что Е. И. Станевич пишет новую книгу, было известно в Санкт-Петербурге. С. А. Ширинский-Шихматов писал А. А. Ширинскому-Шихматову 30 января 1819 г.: «Ты помнишь, любезный друг, посещавшего нас приятеля Е. И. Станевича и помнишь, конечно, что он писал книгу духовную. Он действительно ее написал и доставил мне один экземпляр»⁴. А. С. Стурдза вспоминал, что перед отъездом за границу в июне 1818 года его навестил П. А. Кикин: «Разговорился о планах и намерениях православной партии, объявил мне за тайну скорое появление книги Станевича и ликовал заранее в надежде на блестящий успех»⁴. А. С. Стурдза прямо указывал, что книга Е. И. Станевича должна была, по мысли участников православной партии, привлечь к себе внимание императора и отвлечь его

сердце от плохих советников, способствовавших выпуску книг, наносящих ущерб Православной Церкви.

Выпущенная в продажу в конце 1818 г. «Беседа на гробе младенца о Бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении Веры и церкви» была написана как утешение начальнику Е. И. Станевича в канцелярии по принятию прошений на высочайшее имя — П. А. Кикину. Однако, как видно из названия, автор ставил перед собой и иные цели. Один экземпляр книги был преподнесен митрополиту Михаилу с надписью автора: «Преосвященный наш пастырь Михаил! Колико Бог мой дух в сей книге просветил. Против ереси писал в такую меру. Владыко! Не на дар, воззри на теплоту веры»⁴. Для современников была очевидна направленность книги даже без такого предисловия. А. С. Шишков говорил о ней царю в 1824 г.: «Она содержит в себе возражения против тех ложных умствований, которые к поколебанию веры и Церкви и престола рассеялись тогда во многих сочинениях и переводимых книгах»⁴. Это произведение поступило в цензуру Духовной академии, и 3 сентября 1818 г. архимандрит Иннокентий разрешил ее публикацию. Для печатания была избрана частная типография архидьякона Иосифа Понесовича. Всего было сделано шестьсот пять экземпляров, из которых Е. И. Станевичу было выдано 53 экземпляра, а 553 не успели покинуть типографию⁴. С декабря 1818 г. книга начала распространяться по столице.

Первые страницы «Беседы на гробе младенца» были посвящены разъяснению того, что невинную душу ребенка после смерти ждет райское блаженство. Автор сразу же оговаривается, что найти утешение родители могут лишь в учении Русской Православной Церкви. Уже на первых страницах Е. И. Станевич начинал пропаганду против идей Библейского общества. Он указывал, что чтение Библии может принести пользу, только если оно будет сопровождаться комментариями в духе Православной Церкви. Е. И. Станевич писал: «Чтобы разуметь Писание, нужно, чтобы Дух Божий посетил нас при чтении оного, то есть братья за чтение надо уже имея в себе Дух Божий», а получить его можно лишь в истинной Церкви, т. е. только в православной. Он доказывал, что праведная вера неотделима от церкви: «Св. Писание, Церковь, Вера есть одно и то же... на земле ни Церковь без Веры, ни Вера без Церкви стоять и существовать не могут»⁴.

Е. И. Станевич убеждал читателя в необходимости послушания церкви: «Церкви, самую кровью своего Сына, Бог обязывает нас послушанием так, как бы самому Себе; ибо она есть таинственное тело Богочеловека», «Одна Церковь знает предписать каждому члену своему образ, правило и пределы послушания»⁴. «Создавать собственную веру, руководствуясь указаниями сердца, где якобы обитает Иисус Христос, значит, не иметь веры вовсе, так как на земле нет веры без Церкви», — писал Е. И. Станевич.

Убеждение в истинности православного учения Е. И. Станевич сопро-
вождал критикой прочих христианских церквей. «Неужели мы должны по-
верить, что оскудевшие и по времени иссохшие источники израильтян на
западе, суть те самые, которые протекают в полноте своей в недрах восто-
ка»⁴, — писал он.

Главным объектом критики Е. И. Станевича были мистики и их уче-
ние. Мистикам автор давал следующее определение: «Под словом мистика
я разумею то лжеучение, которое, превращая Священное Писание в ино-
сказательный духовный и таинственный смысл, старается затемнить ис-
тинный разум оного и испровергнуть Веру и Церковь». Е. И. Станевич ука-
зывал, что мистики считают себя принадлежащими к невидимой церкви,
происходящей от Адама, это убеждение им нужно для того, чтобы не ис-
полнять обязанности по отношению к церкви видимой⁴. Рассуждая о мис-
тиках, Е. И. Станевич писал, что это люди заблуждающиеся и потерявшие
истинную веру. Автор решительно осуждал нападения мистиков на Право-
славную Церковь, прямо указывая, что «нет у Бога иной Церкви, кроме ви-
димой, и она Восточная Православная». Е. И. Станевич призывал право-
славных: «Не пленяйтесь и вы духовною свободой, ныне в некоторых мис-
тических книжках проповедуемою. Дух истинно Христовый не в том за-
ключается, чтобы как татю, как разбойнику вторгаться в Церковь и под
предлогом очищения Веры низвергать таинства ее, уничтожать обряды,
христианство сравнивать с язычеством»⁴.

Е. И. Станевич обвинял мистиков в том, что объявляли «Русскую Пра-
вославную Церковь» в «языческом нечестии» и отрекались от нее; втайне
строили особую «крамольную церковь»; верят не в Христа, а в анти-
христа; критикуют духовенство; отрицают таинства церкви; проповедуют
спасение язычников помимо церкви⁴. «Мистики не имеют общего начала,
но каждая сторона держится своего, как и своих учителей и защитников.
Общее у них у всех то одно, чтобы разными путями идти к одному концу,
то есть потрясти Церковь и низвергнуть истинное христианство»⁴, — пи-
сал Е. И. Станевич.

Критике подвергалась и вся мистическая литература в целом. «Писа-
тели превращают учение Христово и возвещают оное нечистое по духу:
ибо они совсем разумеют не то под теми речениями заимствованными из
Библии... У них под теми словами совсем особенная духовность, чуждая
Церкви и Христианству... Во всех их писаниях более или менее, прямо
или косвенно, примечается некая потаенная ненависть противу Церкви и
освященных проповедей Слова Божьего»⁴, — отмечал Е. И. Станевич. По-
явление мистицизма в России он связывал с пророчеством Апокалипсиса,
предвещавшим появление лжепророков в последние времена. В конечном
итоге автор прямо заявлял, что через мистиков и их книги действует «дух
лукавый не терпящей церкви видимой»⁴.

Были в сочинении Е. И. Станевича и очень оригинальные идеи. Он указывал, что в настоящее время сатана применил новую тактику. Наряду с пропагандой атеизма и рационализма, для многих людей неприемлемой, он запустил в мир ереси, прикрывающиеся видом христианства: «Дьявол видя, что для сокрушения Церкви одной науки не достаточно и проникает в Веру переделывая ее»,⁴ «Такая хитрость нужна демону для того, чтобы уловить тех, коих иначе уловить было бы очень трудно, ибо они чтут Святых, Церковь и прочие вещи в Христианстве»⁴ (иначе говоря, людей религиозных). Автор указывал, что мистики проповедуют доброту, но эта доброта не распространяется на ближних, а лишь на себя. Подобные люди очень строго относятся к недостаткам окружающих — отсюда реки крови, пролитые в Европе во время революций. По мнению Е. И. Станевича, еретик-мистик хуже атеиста: «Умолкните уста адовы. Мирской безумец толико уже предпочтительнее перед безумцем лжехристианствующем, колико отрицая бытие Божие, когда увлекается на то пороками своими, чем тот, кто проповедует о Боге, не то, что Церковь исповедует о нем, но что вселяет дьявол в уста своих избранных»⁴. Автор призывал не верить «совращенным братьям».

В книге присутствовала и политическая составляющая. Е. И. Станевич писал, что мистики наполняют города и столицы, они есть во всех сословиях, оттого и «мерзость в народе пребывает»⁴. «Саму царскую власть возбуждают на разорение Церквей и потребление Священства»⁴, — писал он. Е. И. Станевич требовал, чтобы вся государственная власть была обращена на защиту церкви. Автор не боялся угрожать даже царю и православному клиру за то, что они в должной мере не выступают в защиту истинной веры: «Народные же летописи глубоко и резко напечатали на досках своих истину сию, что цари ничем не причинили столько бед народу, как забвением и уничтожением должного в лице их величия Божия. Времена таковые постоянно видятся быть и временами послабления Веры и нравов, что и поставляет всякое царство на краю гибели и падения», «ежели священство умолкнет, видя таковое разорение в дому Божьем... Господь прольет и на них гнев свой»⁴. Содержание книги как бы подытоживает мысль: «Отделяющий Веру от Церкви может иметь Веру, не спорим, только не Веру Христову. Сказано, и беси веруют, только они веруют по-своему»⁴.

Е. И. Станевич был более последователен, чем С. И. Смирнов. Он не писал о иллюминатах, карбонариях или масонах, а прямо указывал на козни сатаны. В его книге критиковался мистицизм в целом как религиозно-философское течение. Указаний на конкретные сочинения было лишь несколько, да и то большая часть из них находилась в сносках. Е. И. Станевич упоминал И. Г. Юнга-Штиллинга, Сен-Мартена, Дютуа и журнал «Сионский вестник». Это вполне соответствовало рекомендациям, которые Е.

И. Станевич от имени П. А. Кикина давал С. И. Смирнову (речь шла о «Жене, обличенной в солнце»). Автору предлагалось выбросить из своего произведения «колкие выражения» по поводу И. Г. Юнга-Штиллинга и «изъяснения пророчеств, противопоставленные штиллинговым толкам»⁴. Оппозиционеры старались отвести от себя обвинения в пристрастности к отдельным лицам и книгам.

Историю запрещения книги Е. И. Станевича пересказывал А. В. Горскому непосредственный участник событий митрополит Московский Филарет. Сегодня появились материалы, заставляющие звучать по-новому слова Святителя. Филарет вспоминал, что встречался у Е. И. Станевича в доме Иннокентия, в это время «беседовали они о чистой любви»⁴. Это сообщение свидетельствует о том, что Филарет присутствовал на беседе, во время которой обсуждалось содержание «Беседы на гробе младенца». Существенное место в книге занимала полемика о чистой любви между французскими писателями Фенелоном и Боссюэтом. Е. И. Станевич выступал на стороне Боссюэта, поддерживая его в том, что в земной жизни чистая любовь неразрывна с надеждой и страхом Божьим. Филарет указывал на заявление Е. И. Станевича: «я готов идти в Сибирь только бы запрещено было это учение». «Идти в Сибирь» предстояло, естественно, не за критику учения Фенелона о чистой любви, а за выпады против мистицизма, содержащиеся в книге Е. И. Станевича. Филарет отдавал себе отчет в том, насколько издание подобного произведения опасно для автора и цензора. В разговоре с А. В. Горским он объяснял почему. В «Беседе на гробе младенца» были выпады против книг, издаваемых или переводимых за счет А. Н. Голицына и Александра I. (Иначе говоря, Филарет понимал, что книга критикует религиозную политику правительства.) После того как Филарет получил сообщение о том, что А. Н. Голицын требует приостановить выход книги в свет, он поспешил к Иннокентию, чтобы предупредить его. На предупреждение Иннокентий ответил: «пускай, лишь бы за правду». Таким образом, Филарет прекрасно отдавал себе отчет по поводу содержания «Беседы на гробе младенца».

Совершенно не вяжется с этим рассказом другое воспоминание Филарета, о том, что Иннокентий, пропуская книгу через цензуру, был болен и толком не ознакомился с ее содержанием⁴. В том же рассказе А. В. Горскому Филарет указывал, что на вопрос посланца А. Н. Голицына о «Беседе на гробе младенца» тот ответил, что «кажется не важная, пустая». Затем Филарет отдал книгу митрополиту Михаилу и после того, как тот долгое время оставлял ее без внимания, стал читать ее вместе с ним⁴. Неудивительно, что столичная публика обвиняла Филарета в причастности к ссылке его друга Иннокентия. В «Сказании о житие и подвигах Блаженного Иннокентия епископа Пензенского и Саратовского, скончавшегося в Бозе 1819 года октября 10 дня»⁴, написанном его учеником Фотием в 1821 г.,

имена гонителей Иннокентия были зашифрованы аббревиатурой, но в них легко угадывались митрополит Филарет и А. Н. Голицын.

А. Н. Голицын уже 28 декабря получил известие о том, что содержание книги может произвести дурное влияние. В то же утро он написал к архимандриту Иннокентию, распорядившись задержать выдачу билета на выход книги из типографии. Иннокентий билет уже выдал, но послал забрать его и остановил выход книги, отправив свой собственный экземпляр на рассмотрение князю⁴. Содержание письма А. Н. Голицына было, по видимому, настолько резко, что уже 29 декабря Иннокентий жаловался в письме княгине С. С. Мещерской на неприятности по службе: «Ногами запутался в маленькую сеть — здесь поймали, теперь выпутываюсь, не знаю чем господу угодно кончить. Дабы не смущать вас, скажу, что сеткою сделалась одна из моих мелких обязанностей, однако должностных. Слава Господу и в моих начальниках, ибо они благоустраивают все и желают и стараются»⁴. Этот отрывок ясно свидетельствует, что уже в самом начале дела о книге Е. И. Станевича архимандрит Иннокентий предвидел плачевные последствия для лиц, причастных к изданию.

Уже 4 января 1819 г. доклад князя по поводу издания «Беседы на гробе младенца» был утвержден императором. А. Н. Голицын писал, что, рассмотрев сию книгу, находит в ней следующее: «К суждению о бессмертии души на гробе младенца привязано защищение Восточной церкви, тогда как никто на оную не нападает, и ежели что подобное случилось, то не частному человеку должно брать сие защищение. Автор, понимая превратно, не чувствует, что может привести умы в беспокойство, что подлинно церковь в опасности»⁴. Среди прочих недостатков А. Н. Голицын указывал: книга наполнена беспрепятственными противоречиями и слог без всякого смысла; автор оспаривает книги, уже пропущенные гражданской цензурой и получившие одобрение императора; в споре между св. Августином и св. Иоанном Златоустом отдает предпочтение Златоусту, так как он Восточной Церкви.

Наиболее ясно истинные причины запрещения книги видны из последнего обвинения князя: «Дух всего сочинения совершенно противоречит внутреннему христианскому ходу и потому самому Священному Писанию. Под видом защиты наружной Церкви, вооружается против внутренней, то есть хочет отделить тело от духа»⁴. У князя имелся экземпляр книги Е. И. Станевича, испещренный карандашными пометками мест, негодных лидерам Библейского общества, и он был приложен к докладу. А. Н. Голицын рекомендовал императору конфисковать весь тираж, а цензуре сделать выговор через Комиссию духовных училищ.

На заседании Комиссии духовных училищ, где 6 января зачитывался утвержденный императором доклад, А. Н. Голицын говорил, что «вынужден был прибегнуть к посредству верховной власти, так как своей властью

мог лишь на время приостановить выход книги в свет». В рескрипте Александра I по поводу выхода в свет «Беседы на гробе младенца» значилось: «Книга сия совершенно противна началам, руководствующим христианское наше правительство по гражданской и духовной части. Его Величество весьма недоволен, что в цензуре духовной академии могла быть одобрена книга, исполненная такого духа. Государь император надеется, что Комиссия духовных училищ примет меры, чтобы подобные сочинения, стремящиеся истребить дух внутреннего учения христианского, ни каким образом не могли выходить из цензуры, находящейся в ее ведомстве»⁴. Помимо этого, А. Н. Голицын воспринял выступление против «вредных книг» как выпад в свой адрес. 8 января 1819 г. Иннокентий писал С. С. Мещерской: «Оправдываться ни в чем не хочу и не могу, кроме того, что я отнюдь не враг Князя, никак и никогда не хотел замышлять против него и входить в общество противников его... Если между мной и князем Александром Николаевичем не будет мира, то трудно мне явиться к нему, и ему трудно будет терпеть меня. Таким образом, я как сор петербургский должен быть выброшен из Петербурга»⁴.

В результате Е. И. Станевич был в двадцать четыре часа выслан из Санкт-Петербурга, весь тираж его книги конфискован и сожжен. Однако дело об изъятии произведения из частных рук велось очень осторожно. Нигде не указывались имена лиц, у которых была изъята книга. 3 января 1819 г. с владельца типографии была взята подписка о количестве выпущенных в свет книг⁴. Начальник полиции граф С. К. Вязьмитинов получил приказ конфисковать все экземпляры «Беседы на гробе младенца» и доставить к А. Н. Голицыну⁴. 6 января С. К. Вязьмитинов уже рапортовал о результатах князю: «из типографии было отобрано 553 экземпляра, у автора 23, но 26 экземпляров уже роздано разным лицам»⁴.

Вслед за митрополитом Московским Филаретом все исследователи творчества Е. И. Станевича называли его книгу слабой и бездарной. Даже биограф Е. И. Станевича священник Н. Лащенко писал, что «книга Станевича не может быть признана вполне удовлетворительной ни со стороны обличительной критики мистицизма, ни со стороны положительного содержания»⁴. При этом положительные оценки А. С. Шишкова и С. А. Ширинского-Шихматова просто игнорировались. А. Н. Голицын и Александр I, против чьей политики и была направлена книга, оказались гораздо прозорливей историков и литературоведов (а также некоторых современников), характеризуя сочинение Е. И. Станевича как «стремящиеся истребить дух внутреннего учения христианского».

Недавно в фондах Пушкинского дома, мне удалось обнаружить письма Е. И. Станевича к С. А. Стурдзе. Идеи, фигурирующие в них, по своему содержанию более радикальны, чем сам текст книги «Беседа на гробе младенца». Автор открыто указывает, на какие именно явления в российском

обществе была направлена атака оппозиционеров. Нашу Церковь «явно некоторые духи хотят упразднить, обольщая словом веры, которое без Церкви есть слово своего точного определения не имеющее», — писал Е. И. Станевич⁴. Он сообщал своему корреспонденту, что в России действует общество, которое желает «смешать все веры», «ясно и то, что смешать веры есть собственно упразднить Церковь»⁴. В следующем письме он еще более конкретизировал свои обвинения: «Вовлекают их в свои замыслы, отвлекают их равно от Церкви, как и от Веры истинной... Для этого и придуманы общества, где под видом веры собираются люди всех исповеданий»⁴. Члены этих обществ утверждают, что у них общее знание Бога, «но так знают Бога и дьяволы; и те не отрицают того, что Бог есть. Вера может определяться только Церковью, а без Церкви истинной веры быть не может и Благодать Святого Духа отстывает»⁴, — раз за разом повторял Е. И. Станевич. Заканчивал он свое письмо заявлением о том, что посягающие на Церковь посягают и на Престол, который без церкви не может быть твердым⁴. Иными словами, «вредные книги» стали лишь предлогом для выступления оппозиционеров. Главным объектом атаки было Библейское общество, оскорблявшее церковь и смешивавшее веры.

Уволенный от должности и отправленный в ссылку Е. И. Станевич оказался в очень тяжелом материальном положении. Н. Лащенко указывал, что в его распоряжении были документы, свидетельствующие, что в этот период Е. И. Станевич должен был 1500 рублей и не мог их вернуть. Но апологет не прекратил своей деятельности. Сразу по прибытии на указанное ему место (город Сумы Украинско-Слободской губернии) Е. И. Станевич написал письмо А. С. Шишкову (единственному, кто отказался вернуть властям «Беседу на гробе младенца»). Е. И. Станевич сообщал о том, что благополучно добрался до места ссылки: «Вы сетовали, в каком болезненном состоянии я приневолен был отправляться в далекий зимний путь. Господь однако сохранил меня»⁴. Затем следовали длинные и пространственные религиозные размышления. Заканчивал Е. И. Станевич свое письмо следующими словами: «Зная вашу любовь к таковым размышлениям, я вдаюсь в оные по той же любви моей».

Следующее сохранившееся письмо Е. И. Станевича от 9 мая 1819 г. было адресовано к некоему Дмитрию Дмитриевичу. Опальный, но не утративший боевого задора писатель сообщал своему корреспонденту, что Библейские общества противны церкви и престолу. Е. И. Станевич должен был понимать, как опасно высказывать в письмах подобные обвинения, когда перлюстрация писем находится в ведении все того же А. Н. Голицына (президента Российского библейского общества), но все же он писал: «Нам же не терпится, но мы видим самую истину дела. Ведаю, что если я уже пострадал, то могу пострадать и еще более, но ведаю, что пострадаю тогда действительно за верность мою к церкви и самоотверженную пре-

данность к престолу»⁴. Е. И. Станевич заканчивал письмо сообщением своему корреспонденту о том, что собрал много материалов о пагубных действиях Библейского общества и хотел бы передать их в Св. Синод.

Пытаясь продолжать борьбу, Е. И. Станевич вскоре связался с А. С. Стурдзой, вернувшимся с Ахенского конгресса в Россию. Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854) родился в Яссах (Молдавия) в семье молдавского господаря, переселившегося в 1792 г. в Россию. Получил домашнее образование, учился в немецких университетах, в 1809 г. поступил на русскую службу по министерству иностранных дел. С 1812 г. служил в качестве переводчика и секретаря главнокомандующего Дунайской армии П. В. Чичагова. В 1814 г. А. С. Стурдза был отправлен на Венский конгресс под начальство И. А. Каподистрии, личного друга его сестры Роксаны, делавшего в то время быструю дипломатическую карьеру. Молодой А. С. Стурдза таким образом оказался в эпицентре европейской политики. При его непосредственном участии был написан Акт о Священном союзе⁴.

В январе 1816 г. А. С. Стурдза вернулся в Россию и вскоре принял активное участие в общественно-политическом движении русской православной оппозиции. Но при этом он действовал как бы параллельно с остальными оппозиционерами. Хотя они и ставили его в известность о своих планах и выступлениях, но к своей тайной деятельности не допускали. Возможно, А. С. Шишков и П. А. Кикин боялись скомпрометировать чиновника, близкого к А. Н. Голицыну и участвовавшего в проектах Александра I (составление Акта Священного союза, обоснование изгнания иезуитов, дело профессоров). А. С. Стурдза был необходим оппозиции как чиновник Министерства духовных дел и народного просвещения, способный изнутри влиять на его политику (или хотя бы собирать информацию). Позднее с такой же целью к оппозиции был привлечен и М. Л. Магницкий (заметим, когда А. С. Стурдза уже отошел от политической жизни).

Находясь в центре внутривластной борьбы и поддерживая контакты с оппозиционерами и деятелями Библейского общества (часто бывал в домах А. Н. Голицына и Р. А. Кошелева)⁴, А. С. Стурдза был неплохо информирован. Эта осведомленность и помогла ему оставить воспоминания, адекватно освещающие деятельность «православной дружины», как А. С. Стурдза называл русскую православную оппозицию. Свои записки А. С. Стурдза написал уже на склоне лет в 1848–1849 гг. Естественно, что некоторые аспекты событий стерлись в его памяти, а что-то он был вынужден передавать с чужих слов, так как в 1818–1824 гг. в Санкт-Петербурге бывал редко. Для того чтобы отделить в воспоминаниях А. С. Стурдзы правду от вымыслов, необходимо иметь очень хорошее представление о событиях тех лет. Материалы, собранные мной, позволяют по досто-

инству оценить А. С. Стурдзу как мемуариста: в своей работе он был добросовестен.

Свои воспоминания А. С. Стурдза начинал еще со времен Екатерины II, но ценность свидетельства очевидца они приобретали лишь с 1816 г., когда он вернулся в Россию. Это был год первого выступления православной оппозиции. Хотя в это время все внимание А. С. Стурдзы было направлено на борьбу с иезуитами, он совершенно правильно оценивал внутривнутриполитическую обстановку. В изображении А. С. Стурдзы повышение религиозной активности россиян совпало с зарубежной литературной экспансией и началом деятельности в России Библейского общества. Александр I и А. Н. Голицын попали под влияние масонов Р. А. Кошелева, С. И. Плещеева, А. Ф. Лабзина и начали проводить чуждую православию политику. Клир Русской Православной Церкви был устранен от формирования религиозной политики. К счастью для России, в стане врагов церкви не было единства. Сперва гонениям подверглись иезуиты, затем закрыт «Сионский вестник». В 20-х гг. настроения Александра I изменились, он стал тверже, а революции в Европе заставили его ужесточить внутривнутриполитический курс. В этой ситуации православная оппозиция нанесла удар, и А. Н. Голицын был отправлен в отставку, Министерство духовных дел и народного просвещения расформировано, а работы Библейского общества приостановлены.

Трактовка событий, предложенная А. С. Стурдзой, максимально близка к реконструируемой в моих книгах⁴. Надо отметить, что в его произведениях нет традиционных для деятелей оппозиции ссылок на всемирный масонский заговор. Виновными в ситуации первых двух десятилетий XIX в. А. С. Стурдза считал высшие власти России и, как это ни странно, православный клир. «Сперва пересадили из-за границы на нашу почву протестантское учреждение, объявили оное независимым от церкви, пустили без разбора печатать новые издания и переводы Библии, мимо надзора и власти иерархов», «духовенство наше будто не примечало сих необыкновенных явлений или не умело ими воспользоваться ко благу общества и спасению душ», «нерукотворный корабль уцелел; но тем ни менее справедливо, что кормчие спали у руля, не чувствуя бури и не заботясь о подводных камнях», — этими словами А. С. Стурдза завершал свое повествование⁴. В воспоминаниях А. С. Стурдзы ясно просматривается убеждение автора в том, что в первые два десятилетия Русская Православная Церковь подверглась реформам и лишь чудом избежала необратимых преобразований. Такая необычайная прозорливость А. С. Стурдзы заставляет с большим вниманием отнестись к его участию в политической борьбе, религиозным взглядам и гражданской позиции. Тем более что в 1819–1820 гг. деятельность А. С. Стурдзы соприкоснулась с судьбой Е. И. Станевича.

Рассматривавший общественно-политические взгляды А. С. Стурдзы, В. С. Парсамов отмечал, что видное место в них занимала ненависть к идеям Просвещения и Французской революции, приверженность к православию была неразрывно связана со стремлением к освобождению Греции от турецкого ига. Одновременно с работой над текстом договора «Священного союза» А. С. Стурдза писал по-французски книгу «Рассуждение об учении и духе православной церкви». По мнению В. С. Парсамова, основной целью А. С. Стурдзы было через пропаганду православия привлечь внимание европейской общественности к положению греков под турецким игом. В своем исследовании В. С. Парсамов подробно рассматривал книгу «Рассуждение об учении и духе православной церкви». В этом сочинении А. С. Стурдза критиковал теорию общественного договора, утверждал, что в основании просвещения должна лежать религия. Две из трех частей своей книги А. С. Стурдза посвятил обоснованию того тезиса, что именно православие осталось верным основам христианства, заложенным в первые века его существования, между тем как на Западе исказился дух христианского учения. Были в книге А. С. Стурдзы и места, просто обязанные произвести впечатление на писателей-«архаистов» во главе с А. С. Шишковым. «Славянский язык до десятого века был, кажется, только скоплением разнородных и бессвязных наречий. Перевод греческой Библии придал единство этому величественному и возвышенному языку, он раскрыл его гений, соединив с духом древности», — писал А. С. Стурдза, придавая тем самым сакральный смысл источникам современного ему языка⁴.

Впоследствии «Рассуждение об учении и духе православной церкви» было издано на многих зарубежных языках. Автору были присланы благодарственные грамоты от патриархов Константинопольского и Иерусалимского⁴. О книге положительно отзывались Д. Н. Блудов, К. Н. Батюшков, А. И. Тургенев, В. А. Жуковский. Успех книги А. С. Стурдзы среди русских либералов, по мнению В. С. Парсамова, объяснялся тем, что он сумел соединить модные либеральные идеи, модный мистицизм и национальную религию. Книга привлекла внимание и консерваторов. В этом лагере А. С. Стурдза получил славу апологета православия. В дальнейшем контактов с ним искали С. А. Ширинский-Шихматов и Е. И. Станевич. Издать «Рассуждение об учении и духе Православной Церкви» не удалось. О провале этого начинания свидетельствуют документы, хранящиеся в фондах ОР ИРЛ.

28 ноября 1819 г. А. Н. Голицын сообщал А. С. Стурдзе о том, что к нему доставлен перевод его книги «Рассуждение об учении и духе православной церкви», сделанный надворным советником Певlichem. Последний просил князя добиться разрешения на посвящение этой книги Александру I. А. Н. Голицын пересказал корреспонденту и краткую историю этого перевода. Рукопись Певлича была проверена А. С. Стурдзой и пода-

на в Санкт-Петербургский комитет духовной цензуры, где архимандрит Иннокентий признал перевод имеющим «места несогласные с точными положениями нашей церкви»⁴. Рукопись была возвращена автору. Учитывая изменившуюся ситуацию после удаления Иннокентия из Санкт-Петербурга, А. Н. Голицын предлагал А. С. Стурдзе вновь подать перевод в духовную цензуру. Казалось бы, быстроразрешимая проблема в действительности оказалась тупиковым вариантом. Спустя полгода, 15 июня 1820 г., А. Н. Голицын вновь обращался к А. С. Стурдзе по поводу его книги. Выяснилось, что автор переслал свою рукопись князю уже на следующий день после обращения последнего (29 ноября 1819 г.). Рукопись была передана митрополиту Санкт-Петербургскому Михаилу, а им, в свою очередь, в духовную цензуру ректора Академии архимандрита Герасима. Через два месяца рукопись с замечаниями была возвращена Михаилу и дальше оставалась у него до самой смерти в 1821 г. Лишь тогда она была передана А. Н. Голицыну, вернувшему ее А. С. Стурдзе⁴. 14 августа 1821 г. А. Н. Голицын сообщал А. С. Стурдзе, что введение и первая часть перевода его книги рассмотрены и одобрены, замечаний у архимандрита Герасима нет⁴. Выходу книги в свет мог помешать отъезд А. С. Стурдзы в Одессу.

А. С. Стурдза также сделал свой вклад в выступление оппозиционеров 1818 г. В это время он был приглашен А. Н. Голицыным в Главное правление училищ и стал членом Ученого комитета (перед этим он добился у князя передачи «Сионского вестника» в духовную цензуру)⁴. На новой должности А. С. Стурдзой было составлено наставление для руководства ученого комитета Главного правления училищ. В основу преподавания А. С. Стурдза предлагал положить учение Русской Православной Церкви. В разделе «О духовных книгах» А. С. Стурдза писал, что Комитет при их рассмотрении должен иметь в виду: «В отношении к вере: чистые понятия о величии Божьем, его могуществе, премудрости и бесконечной благодати; чистоту учения о тайне воплощения Господа и Бога нашего Иисуса Христа и о подвиге всемирного искупления. Сие есть правило общее для учебных книг, употребляемых в наставлении юношества всех исповеданий. Точную и буквальную сообразность преподаваемого православному юношеству Никейско-Цареградским символом веры, во всем, что касается Божества и Святой Соборной и Апостольской нашей Церкви. Буквальную невредимость учения о всех заповедях Божьих и правилах церковных, без всякого произвольного истолкования, не обретаемого в утвержденных церковью книгах, сколь бы впрочем сии толкования или применения были благовидны»⁴. По мнению автора, преподавание закона и истории церковной должно было стимулировать интерес учащихся к другим предметам. Требование к книгам по философии было таково: «не должны вмещать с себя ни-

чего независимого от единого источника благих нравов: веры в Бога, Спасителя нашего»⁴.

Это начинание А. С. Стурдзы, предлагавшего положить в основу образования не просто религиозные, но именно православные ценности, было согласовано с инициативой первоприсутствующего члена Св. Синода митрополита Михаила (Десницкого). 14 января 1819 г. на заседании Комиссии духовных училищ от имени Св. Синода Михаил предложил составить определенные правила на счет цензурных комитетов и изданий духовных сочинений⁴.

17 мая 1819 г. С. И. Станевич написал свое первое письмо А. С. Стурдзе (по рекомендации А. А. Клендо). В начале письма он приводил свои мотивы начать переписку. Е. И. Станевич заявляет, что не может удивить корреспондента ни состоянием, ни умом, ни талантом, ни происхождением, «единым Христом моим хваляся, все мое бытие в нем». «Не ищите во мне ни ученого, ни мистика, но токмо простого христианина в полном и точном смысле сего слова», — писал он. Ниже Е. И. Станевич сообщал, что «истинно верные» должны искать друг друга, «дабы сколько ни будь укрепить себя взаимным примером благодушия».

Е. И. Станевич пытался подчеркнуть правоту дела, за которое он пострадал: «скажу, что люди меня ни в чем обвинить не могут... если иногда и вооружал перо свое на тех и на других, разумея о последних, как о ложных, то делаю сие не из слепой ревности, но поелику ведаю заблуждения первых, и коварные тонкости последних. Я уличаю философов не языком Ди Гола, но словом христианина верного церкви»⁴, — писал он. Далее он конкретизировал эти заявления: «Снедаемый жалостью, и зная по опыту какое творится в частных домах охлаждение к церкви, я покусился было возвысить голос свой, но за это самое осужден стал»⁴. Е. И. Станевич предлагал своему корреспонденту объединить свои усилия в борьбе с врагами церкви. Когда гроза поднимается, овцы сбиваются в стадо, так и христиане во время беды должны собираться в церковь, «которую явно некоторые духи хотят упразднить, обольщая словом Веры, которая без Церкви есть слово, своего точного определения не имеющее»⁴, — писал он.

Следующее письмо А. С. Стурдзе Е. И. Станевич написал 20 мая 1819 г. Здесь он продолжал пропаганду своих идей: Одна Церковь определяет веру, нельзя оставить Церковь, при этом не оставив веры, порицающий Церковь порицает и Иисуса Христа. «Наипаче таковой хитростью пользуются лже-мистики, которые под усвоенными христианскими выражениями понимают противное и собственно ими вымышленное, но все сие прикрывают общим словом вера... Вовлекают их в свои замыслы, отвлекают их равно от Церкви, как и от Веры истинной... Для этого и придуманы общества, где под видом веры собираются люди всех исповеданий»⁴. Как и в своей запрещенной книге, Е. И. Станевич в письме критиковал пи-

сателей вредных книг: «ужасайтесь же после этого, тем как ныне все устремления лукавых учителей клонятся к поколебанию сей самой церкви». «Всякий еретик свою ересь начинает с уверения в том, что он обладатель Духа Святого», — писал Е. И. Станевич⁴. В заключение письма он сообщил своему корреспонденту, кого считать православным: «Я не могу сказать по виду какая в вас вера, но если вы любите свою церковь, по духу исповедуете ее истинною, что почитаете за святое в точности выполнять ее повеления, верите беспрекословно ее учению, я смело тогда скажу, что в вас дух церкви вашей»⁴.

18 июня 1819 г. А. С. Стурдза наконец написал ответ Е. И. Станевичу (сохранившийся в фонде в виде черновика). В начале письма он извинялся за то, что по состоянию здоровья долго не мог ответить (не видел правый глаз). Затем С. А. Стурдза изъявлял радость новому знакомству и сообщал, что придерживается тех же взглядов, что и Е. И. Станевич. «Вера в Христа без церкви Христовой существовать не может... сия церковь есть Единая, видимая, непреложная, явно отделяемая от всех суетных учений, и выше небес утверждающаяся, яко и архиерей ее выше небес бывший»⁴, — писал он. В этом подлежащем цензуре письме чиновник Министерства духовных дел и народного просвещения позволял себе высказывания, в корне противоречащие политике Библейского общества (президент которого А. Н. Голицын был его министром): «никогда не прилеплюсь я к суетному учению, яко бы книги Св. Писания достаточны были вне церкви к обращению всех верующих». Прекрасно понимая ситуации в религиозной сфере России, А. С. Стурдза отмечал, что надеяться можно лишь на то, что Господь внушит верховной власти желание оградить христианство от волков. «Бог посылает нам испытания за грехи» — писал он.

Из послания А. С. Стурдзы видно глубокое понимание им сложившейся ситуации: «пастырство есть нечто без священства, равным образом и высокий дар священства, сделаться может праздным и зарытым талантом без усердного исполнения пастырских обязанностей. Ибо вера без дел мертва есть», «больно видеть гибельную неосторожность, попустившую многим вредным книгам распространяться в России, но еще более видеть, что лица духовные дремлют»⁴, — продолжал он.

Из послания А. С. Стурдзы можно заключить, что вину за падение влияния Русской Православной Церкви в России он возлагал на православный клир, который ослабил свою проповедь и не справлялся с пастырскими задачами. Такой откровенности мы не найдем ни у одного из членов русской православной оппозиции (за исключением Фотия, критиковавшего своих коллег). С другой стороны А. С. Стурдза был уверен, что светские люди не должны выступать в защиту церкви — это дело клира. В 1836 г. он сообщал архиепископу Херсонскому и Таврическому Иннокентию: «В 1817 г. я писал в защиту порицаемой святой церкви... кто без законного

призвания и власти учит не вторя, подвергнется сугубому осуждению, я с некоторого времени перестал писать о предметах собственно духовных»⁴.

Весной 1824 г. в духовной сфере России был совершен переворот. Оппозиционеры, воспользовавшись изданием книги И. Е. Госснера «Комментарии к Евангелию от Матфея», вышли с жалобой к Александру I. Они просили прекратить издание книг, противоречащих учению Православной Церкви. Император удовлетворил просьбы оппозиционеров. А. Н. Голицын был отстранен от управления духовной сферой, Министерство духовных дел и народного просвещения расформировано, а работы Российского библейского общества приостановлены. Новым министром народного просвещения стал А. С. Шишков, а формально сохранившееся Библейское общество возглавил митрополит Санкт-Петербургский Серафим.

9 августа 1824 г. А. С. Шишков был с докладом у государя, которому сообщил о несправедливом запрещении в 1819 г. книги Е. И. Станевича «Беседа на гробе младенца»: «Она содержит в себе возражения против тех ложных умствований, которые к поколебанию веры и церкви и престола рассеялись тогда во многих сочинениях и переводимых книгах»⁴, — докладывал А. С. Шишков. Адмирал просил императора передать это сочинение на рассмотрение духовного лица, на что получил одобрение. Чудом сохраненный экземпляр книги Е. И. Станевича был передан на рассмотрение митрополиту Серафиму.

9 ноября А. С. Шишков явился к государю, вновь повторил свой доклад о «Беседе на гробе младенца» и приложил рапорт митрополита Серафима о том, что он передал книгу на рассмотрение протоиерею Тимофею Вещезерову и профессору академии Иоакиму Кочетову, которые дали заключение, что это нужное и полезное воззвание, обличающее злые книги. А. С. Шишков прямо заявил императору, что при прежнем министерстве подобные книги запрещались, а вредные для церкви и государства рассылались по епархиям и училищам. Затем адмирал поднес императору готовый проект указа о цензуре, который и был подписан по рассмотрении.

«Ныне по случаю препровождения к Новгородскому и Санкт-Петербургскому митрополиту на рассмотрение книги под названием “Беседа на гробе младенца о бессмертии души”, из донесения его усмотрено Мной, что в противность помянутым указам, многие, к вере относящиеся книги, часто содержащие в себе ложные и соблазнительные о Св. Писание толкования, печатались в частных типографиях без всякого Синодального рассмотрения, и что напротив того книги, в духе Православной Нашей Веры написанные, подвергались строгому запрещению»⁴, — говорилось в указе. Наконец, Александр I сделал то, чего так долго добивались от него оппозиционеры. Цензура ужесточалась, а наиболее вредные книги изымались из духовных училищ: «Повелеваю вам войти в строгое наблюдение, дабы как в изданных, так и впредь издаваемых сочинениях и переводах, особли-

во же в преподавании по училищам наук, ничего колеблющего веру и благонаравие не укрывалось. Народное благоденствие много от сего пострадать может, и потому обязаны вы перед Богом и Нами употребить неусыпный свой надзор, истребляя и обличая всякие рассеянные в книгах, или иначе внушаемые лжеучения, и не допускать ни в каком виде, существовать и вновь появляться оным»⁴, — предписывал Александр I членам Св. Синода. «Беседу на гробе младенца» было дозволено печатать и продавать.

По повелению Александра I П. А. Кикин сообщил Е. И. Станевичу, что ему разрешено приехать в Санкт-Петербург и выделено на проезд 2000 рублей. П. А. Кикин вводил Е. И. Станевича в курс дел и сообщал, что его присутствие в столице крайне необходимо, так как надо «подвизаться более и более на защиту церкви и престола». В то же время начальник извинялся перед своим бывшим подчиненным за то, что не смог ему помочь во время опалы: «Ты пострадал и по мирскому соболезновали о тебе, но и тогда каждый из правоверных и верноподданных завидовал подвигу твоему»⁴.

Вскоре Е. И. Станевич вернулся в Санкт-Петербург и поселился в доме П. А. Кикина, где жил до ссылки. 18 марта 1825 г. он был определен чиновником по особым поручениям в департамент народного просвещения. Кроме того, что Е. И. Станевичу был назначен высокий оклад в 3000 рублей в год, император приказал выплатить ему жалование за время, проведенное в ссылке (6 лет). Более того, ему было пожаловано 1500 рублей на издание книги⁴. Но принять участие в борьбе оппозиции Е. И. Станевичу не пришлось. После его приезда в Санкт-Петербург внутривластная обстановка изменилась. Александр I решил, что сделал уже довольно уступок консерваторам. Несмотря на требования оппозиции, Библейское общество так и не было запрещено, «Дело Госснера» закончилось оправданием В. С. Попова, а к обращениям оппозиционеров император сделался глух.

Ведущие деятели православной оппозиции поняли, что на данном этапе достигнуть большего им не удастся. А. С. Шишков писал в своих записках: «Видя, что Государь уклоняется изъявить волю свою данным мне Указом, по которому бы я мог действовать противу тех вредных начал, кои, доселе утвержденные и ободряемые Верховной Властью, введены были и остаются еще, в той же силе своей, принужден был я ожидать на то случая»⁴. «Нельзя лжепророкам подобно есаулу, Татариновой и прочим не быть, когда начальница всех мерзостей лжепророков и последователи в самой столице; едва, едва мы служители Церкви перевес ныне стали держать, а одолеть сил нам не дают»⁴, — писал Фотий к А. А. Аракчееву летом 1825 г.

В этой ситуации А. С. Шишков посчитал, что Е. И. Станевичу лучше оставить Санкт-Петербург (возможно, опасался очередных контрреформ). 25 июля 1825 г. Е. И. Станевич был назначен директором училищ Курской

губернии. В письме попечителю Харьковского учебного округа А. С. Шишков очень высоко аттестовал своего протеже: «испытанное благочестие, самая строгая нравственность и отличные способности, при пламенной любви к отечеству и ревностному усердию в исполнении своих обязанностей», — писал он об Е. И. Станевиче⁴. В должности директора училищ Курской губернии Е. И. Станевич служил до самой своей отставки в 1834 г.

В первые годы царствования Николай I благосклонно отнесся к деятелям православной оппозиции. Он принимал А. С. Шишкова и читал послания архимандрита Фотия. 10 июня 1826 г. вступил в законную силу новый устав гражданской цензуры, написанный под руководством А. С. Шишкова («Чугунный устав»). Возможно, оппозиционеры планировали привлечь к своей работе и Е. И. Станевича. 24 апреля 1826 г. С. А. Ширинский-Шихматов в своем письме вспоминал былые заслуги Е. И. Станевича: «защищая славу ее (Церкви) писаниями обличительными на враждебные ей ереси, и доказывающими всему миру правоту Божественного учения»⁴.

Вскоре ситуация диаметрально изменилась. Цензурный устав А. С. Шишкова был отменен, А. А. Аракчеев отправлен в отставку, по поводу М. Л. Магницкого начато следствие, архимандрит Фотий был заперт в своем монастыре, вслед за этим вышел в отставку и сам А. С. Шишков. Начались проблемы и у Е. И. Станевича. Долго и безрезультатно он пытался добиться того, чтобы годы, проведенные в ссылке, были зачтены ему в общий срок службы, и он мог бы получить следующий чин. В 1831 г., окончательно отчаявшись получить желаемое, он написал Николаю I. В письме были строки, очень неприятные для императора: «Покойный император, как бы перед самим собой и Богом поспешил в последний год своей жизни показать, оное насилие, учиненное без его воли. Оно касалось Церкви, которой касаясь касаются самого Бога»⁴.

Отставка Е. И. Станевича не была добровольной. В 1832 г. для ревизии Курской гимназии приехал профессор Н. Архангельский. Он предложил Е. И. Станевичу ввести в гимназии «правила управления нравственной и учебной частью». Е. И. Станевич ввести правила отказался. Он отверг и предложения Н. Архангельского составить правила совместно с педагогическим советом. Н. Зарин считал, что правила были составлены в «узком воспитательно-полицейском духе» и неприемлемы для Е. И. Станевича⁴. В ответ на это Н. Архангельский велел предать Е. И. Станевича суду педагогического совета за «устранение от обязанностей директора». 16 июля 1834 г. управляющий министерством народного просвещения предложил Е. И. Станевичу перейти на должность директора Астраханской гимназии. Тот отказался и вышел в отставку. Министерство отказалось сохранить за ним назначенные Александром I 3000 рублей и назначило пенсию в 450 рублей, затем по приказу императора пенсия была повышена до 900 рублей.

Можно предположить, что упорство Е. И. Станевича во время ревизии объяснялось тем, что он не хотел работать с новыми людьми, пришедшими к управлению просвещением (они ожесточенно критиковали А. С. Шишкова). Е. И. Станевич уже который раз в жизни уехал в свои родные места и поселился у старых друзей, помещиков Кондратьевых, в деревне Железняк. Здесь он прожил очень недолго. 15 января 1835 г. Е. И. Станевич скончался от чахотки на 60-м году жизни.

Писатель Е. И. Станевич еще в молодости попал под влияние адмирала А. С. Шишкова. Вместе с ним он активно участвовал в литературной борьбе за чистоту русского языка. Уже с первых своих произведений Е. И. Станевич стал использовать «старый слог», что придало его писаниям вид ветхости и архаичности (противопоставлявшейся в то время просвещению). Как и адмирал, Е. И. Станевич подвергся ожесточенной критике писателями либерального лагеря. В отличие от С. И. Смирнова, вся литературная деятельность Е. И. Станевича проходила в среде консерваторов. Уже в его сочинении, относящемся к 1808 г., — «Способ рассматривать книги и судить о них» — проглядывали штрихи апологетики.

Начиная с 1816 г. в творчестве Е. И. Станевича, как и в творчестве С. И. Смирнова, происходит переворот. С этого времени апологетика становится главным его занятием. В выступлении оппозиционеров 1816 г. Е. И. Станевич принял участие книгой «О суде по совести», где критиковалось издание мистической литературы. Решение оппозиционеров приостановить свое выступление, а также клеймо бездарности, наложенное на Е. И. Станевича писателями либерального лагеря, привели к тому, что его книга осталась без внимания и не получила общественного резонанса.

В 1817–1818 гг. Е. И. Станевич совместно с П. А. Кикиным продолжал подготовку нового выступления. По поручению своего начальника он поддерживал контакты с московскими оппозиционерами и писал новую апологетическую книгу. При поддержке главы Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры архимандрита Иннокентия «Беседа на гробе младенца» в конце 1818 г. вышла в свет. Ее экземпляры были разосланы деятелям, близким к оппозиции. Но представить царю книгу не успели. А. Н. Голицын, узнав о сочинении, критиковавшем его политику, приказал прекратить распространение издания, а затем изъять и уничтожить его. Он сам обратился к Александру I с жалобой на действия оппозиционеров. В результате цензору Иннокентию объявляется выговор, его отправляют в почетную ссылку в Пензу, а Е. И. Станевич теряет должность и высылается на Украину.

Исследователи творчества Е. И. Станевича совершенно справедливо отмечали, что после издания «Беседы на гробе младенца» популярность ее

автора становится бесспорной. Е. И. Станевич превращается в мученика «за веру». При этом, боясь опалы, большая часть оппозиционеров прерывает общение с ним. «Беседа на гробе младенца», несмотря на освещение ее содержания в ряде исторических работ, не получила должного отклика в литературе. Это ярчайшее из полемических сочинений первой четверти XIX в., направленных в защиту Русской Православной Церкви. Автор книги не только провозглашал безусловный приоритет и незыблемость православных догматов, но и ясно указывал на явления в российской жизни, наносившие ущерб церкви. В центре критики Е. И. Станевича находилась мистическая литература и деятельность Российского библейского общества. Не случайно после своей победы в 1824 г. оппозиционеры поспешили реабилитировать и переиздать сочинение Е. И. Станевича.

Триумф оппозиции был очень недолгим. При этом новый министр народного просвещения А. С. Шишков в 1825 г. успел вызвать Е. И. Станевича в столицу и назначить его на новую должность. Но в том же году писателю пришлось покинуть Санкт-Петербург и перебраться в Курскую губернию, где он и провел остаток жизни.

Творчество и религиозные взгляды Е. И. Станевича очень ярко характеризуют направление общественно-политического движения — русской православной оппозиции. Совершенно бескорыстно жертвуя благополучием и карьерой, Е. И. Станевич с 1808 г. выступал в защиту чистоты русского языка, а затем и в защиту чистоты веры. Как и у всех консерваторов, его представления о государственном устройстве России были ортодоксальны — это монархия, действующая в согласии с Русской Православной Церковью, авторитет которой в религиозных вопросах бесспорен. Бесспорен был и авторитет православного клира. Сведений о том, кто из клириков и как влиял на мировоззрение Е. И. Станевича, нет, но, безусловно, такое влияние существовало. Кто-то проверял его сочинения на соответствие православной догматике, наставлял и благословлял на апологетические труды.

Е. И. Станевичу было суждено сыграть одну из центральных ролей в политической борьбе в религиозной сфере в период царствования Александра I. В выступлении 1816–1818 гг. его книги должны были послужить поводом для обращения к царю и последующей коррекции политического курса. При этом Е. И. Станевич, так же как и С. И. Смирнов, не только критиковал враждебные Русской Православной Церкви явления, но и пытался донести до российского общества основы церковной догматики.

Первые выступления оппозиционеров окончились провалом. Е. И. Станевичу так и не удалось добраться до вершин российской власти. На втором этапе выступления в 1822–1824 гг. «мечом» оппозиции стал архимандрит Фотий (Спасский), ему и достались все «лавры» победы. Уже в

последующее царствование подобная слава стала приносить очень сомнительную пользу ее обладателю. Фотий был под подозрением властей и прослыл в общественном мнении фанатиком, мракобесом и корыстолюбцем. Е. И. Станевича такая популярность не коснулась. Как неугодный ретроград в 1834 г. он был отправлен в отставку и прочно забыт.

Сложная личная судьба и не особенно богатое литературное наследие Е. И. Станевича не могут умалить его роли в судьбе Русской Православной Церкви. Он выступил в то время, как сто пятьдесят миллионов православных Российской империи молчали. Усилия небольшой группы оппозиционеров смогли остановить русскую реформацию, в результате которой церковь и государство могли серьезно изменить свое устройство.

Новые страницы к биографии архимандрита Фотия

Архимандрит Юрьева новгородского монастыря Фотий — политический и общественный деятель консервативного направления. Петр (имя Фотия до пострижения) родился 7 июня 1792 г. в бедной семье дьячка Спасского погоста Новгородского уезда. В десятилетнем возрасте он был отдан в хор певчих Казанского собора. В 1802 г. родители определили мальчика в Новгородскую семинарию, по окончании которой он был принят в Санкт-Петербургскую духовную академию. Слабое здоровье не позволило Петру окончить полного курса. В сентябре 1815 г. по болезни он был отчислен из академии и устроился учителем в Александровском духовном училище при петербургской семинарии.

Строгая жизнь и консервативные взгляды молодого человека обратили на него внимание ректора семинарии архимандрита Иннокентия и ректора академии архимандрита Филарета. Под влиянием этих духовных лиц Петр написал свое первое литературное произведение «Огласительное богословие» (учебник для кадетского корпуса). В 1817 г. он был подстрижен в монахи с именем Фотий. С этого момента карьера молодого человека начала развиваться очень успешно. Он получил сан иеродьякона и был назначен на должность законоучителя второго кадетского корпуса. В 1818 г. Фотия зачислили в число соборных иеромонахов Александро-Невской лавры и доверили читать проповеди в Казанском соборе. К монашеской

жизни Фотий относился очень строго — ел скудную пищу, носил власяницу и вериги.

Фотий не играл видной роли в выступлениях православной оппозиции (к которой принадлежал его учитель Иннокентий), но посильно участвовал в борьбе. В 1820 г. Фотий вслед за своим учителем был удален из Санкт-Петербурга и назначен настоятелем Деревяницкого монастыря. Благодаря политическим соратникам, Фотий обрел поддержку сильных лиц, входивших в паству архимандрита Иннокентия. Самой видной из них являлась фрейлина императрицы графиня А. А. Орлова-Чесменская. В 1820–1821 гг. Фотий перенес серьезную болезнь. Из-за ношения вериг у него на груди образовалось обширное воспаление, по поводу которого было проведено несколько операций.

К политической жизни Фотий вернулся в 1821 г., когда вместо умершего митрополита Михаила в Санкт-Петербургскую епархию был назначен митрополит Серафим. Это был прагматичный человек и ловкий дипломат. Он решил использовать влияние Фотия на А. А. Орлову-Чесменскую, чтобы направить ее деньги на восстановление бедных монастырей. В начале 1822 г. Фотий был посвящен в архимандриты и переведен настоятелем во второразрядный Сковородский монастырь. Митрополит Серафим был недоволен возросшим влиянием А. Н. Голицына и считал, что права православных клириков в Соединенном министерстве ущемлены. Он искал союзников для борьбы с князем.

Чтобы упрочить положение Фотия, весной 1822 г. Серафим вызвал его в Санкт-Петербург и поручил официально оформить духовное руководство над А. А. Орловой-Чесменской и вдовой поэта Д. А. Державиной. С этого времени они стали духовными дочерьми Фотия. Он получил неограниченный контроль над средствами графини. Положение Фотия стало настолько прочным, что знакомства с ним искал министр А. Н. Голицын. Фотий пошел на контакт с целью «примирить митрополита с князем». 5 июня 1822 г. А. Н. Голицын устроил Фотию аудиенцию у Александра I. В общественном мнении встреча Фотия с императором оказалась связанной с указом 1 августа 1822 г. о запрете масонских лож и тайных обществ. Именно 1 августа архимандриту был вручен алмазный крест и предоставлено место настоятеля первоклассного Юрьева новгородского монастыря.

Благодаря усилиям Фотия, между митрополитом Серафимом и А. Н. Голицыным удалось на время достигнуть перемирия. В этот период усилия оппозиционеров были направлены на критику директора Департамента духовных дел А. И. Тургенева. Его обвиняли в масонстве и неуважении к духовенству. Участники литературного общества «Арзамас» начали ответную кампанию против Фотия. В это время появились эпиграммы А. С. Пушкина, в которых архимандрит назывался «полуфанатик, полуплут» и обвинялся в любовной связи с А. А. Орловой-Чесменской.

В 1824 г. для участников православной оппозиции политическая обстановка сложилась благоприятно. Отношения между Россией и Англией по турецкому вопросу обострились, и Александру I стали мешать проанглийские учреждения. В конце 1823 г. Фотия в Юрьевом монастыре посетили М. Л. Магницкий и А. Д. Голицын. Они сообщили архимандриту, что в Санкт-Петербурге готовится к изданию книга пастора И. Е. Госснера «Евангелие от Матфея» под видом комментариев к Евангелию, содержащая критику Православной Церкви и клира. Эту книгу было решено использовать как повод для жалобы Александру I на неприемлемую для Православной Церкви политику А. Н. Голицына.

В начале февраля 1824 г. митрополит Серафим вызвал Фотия в Санкт-Петербург. Вместе они собрали компрометирующие А. Н. Голицына материалы. Удалось достать часть уже напечатанных листов книги И. Е. Госснера. Из Москвы были получены выписки из «вредных» книг, сделанные писателем С. И. Смирновым. На основании этих материалов Серафим и Фотий составили жалобы и 12 апреля передали их царю. Ознакомившись с предоставленными ему материалами, Александр I лично встретился 17 апреля с Серафимом и 20 апреля с Фотием. Доводы клириков показались царю убедительными, и он отдал распоряжение Комитету министров расследовать обстоятельства, связанные с переводом и изданием книги И. Е. Госснера. 22 апреля Комитет министров признал «Евангелие от Матфея» вредным и принял решение о высылке из России И. Е. Госснера. А. Н. Голицыну совместно с митрополитом Серафимом было поручено выработать новый порядок цензуры духовных произведений. 23 апреля по распоряжению Серафима Фотий порвал отношения с А. Н. Голицыным и предал его анафеме.

Согласованное выступление православной оппозиции произвело впечатление на Александра I, тем более что предлагаемые ему мероприятия отвечали его планам. 15 марта 1824 г. царь отправил в отставку А. Н. Голицына и объявил о расформировании Соединенного министерства. Новым министром народного просвещения стал единомышленник Фотия А. С. Шишков, а президентом Библейского общества — митрополит Серафим.

В течение лета 1824 г. Александр I еще дважды предоставлял Фотию аудиенцию и принимал от него послания. Но свою роль архимандрит уже сыграл. Ему было разрешено приезжать в Санкт-Петербург в любое время и писать в руки императору. Но поручения ему давали лишь формальные: «вразумить» сектанта Е. Н. Котельникова, утешить А. А. Аракчеева после смерти Н. Ф. Минкиной.

На короткий срок Фотий вышел «из тени» в начале царствования Николая I. В 1826 г. он обратился к царю с посланием, в котором связывал восстание декабристов с религиозной политикой А. Н. Голицына. Хотя Николай I и подтвердил распоряжение своего брата о том, что Фотий мо-

жет приезжать в столицу в любое время и писать лично царю, но эти обещания остались только на бумаге. В Юрьевом монастыре архимандрит был взят под строгий контроль духовных и светских властей.

Юрьев монастырь пользовался постоянным вниманием в обществе. Его посещали коронованные особы и иностранцы. У самого Фотия сложилось целое направление последователей. Но духовным и светским властям этот «возмутитель спокойствия» был не нужен. Надзор и придирки своего бывшего сподвижника митрополита Серафима сильнее всего ранили Фотия, и в конце 1837 г. он тяжело заболел. Положение архимандрита ухудшило то, что во время рождественского поста он питался только просфорами и причастием. 26 февраля 1838 г. Фотий скончался. Он оставил неоконченной свою автобиографию, до сих пор остающуюся одним из самых ярких документов, иллюстрирующих политическую борьбу в духовной сфере.

Личность, политическая и общественная деятельность архимандрита Фотия традиционно привлекали и привлекают к себе внимание исследователей. Значительной дореволюционной литературе о Фотии уже вторит не менее значительная — современная. При этом, как до революции, так и сейчас, рукописное наследие Фотия остается невостребованным. Богатейшие архивные фонды Москвы так и остаются неосвященными. И напротив, введение в оборот новых материалов сопряжено с такими фактологическими ошибками, что существенно обесценивает саму публикацию. Примером такого рода может служить глава книги О. А. Иванова «А. А. Орлова-Чесменская и архимандрит Фотий»⁴. Это единственная негативная оценка деятельности Фотия в современной литературе.

Из содержания главы «А. А. Орлова-Чесменская и архимандрит Фотий» следует, что О. А. Иванов или плохо знаком с исторической литературой XIX–XX вв., или сознательно игнорирует то, что на жизнь и деятельность архимандрита Фотия существует два прямо противоположных взгляда. Положительную оценку деятельности Фотия давали серьезные исследователи (П. С. Казанский, М. И. Пыляев), в то время как в противоположном лагере находилось множество публицистов⁴. Однако О. А. Иванов основывает свои суждения на сомнительных сочинениях Е. П. Карновича и А. Г. Слезкинского.

О. И. Иванов именует архимандрита Фотия «хитрым фанатиком» с «цепкими руками» (с. 400). Подглава «Фотиева паутина» посвящена описанию того, как Фотий пытался подчинить себе А. А. Орлову-Чесменскую, чтобы бесконтрольно расходовать ее деньги. Убедительных доказательств автор не приводит, но делает выводы: «На самом деле Фотий искал и много; он был крайне самолюбив и честолюбив, да и от мирских благ не очень-то отказывался» (с. 427); «Основной задачей Фотия стало, прежде всего, подчинить своему влиянию графиню Анну, а также добиться того,

чтобы никто не имел на нее такого же влияния» (с. 430). Собственно, большая часть текста подглав, посвященных Фотию, составлена из обширных отрывков его «Автобиографии» и цитат из других источников и сочинений. Если в отношении биографии А. А. Орловой-Чесменской такой подход к компоновке материала вполне приемлем, так как круг источников очень ограничен, то по отношению к Фотию просто недопустим. Потрясает, что автор работал в фондах РГАДА и ОР РНБ, где хранится огромное рукописное наследие Фотия.

О. А. Иванов пишет, упоминая о Святителе Иннокентии, что впервые А. А. Орлова-Чесменская услышала о Фотии от «посланного в 1818 г. за упущения по службе епископом в Пензу» Иннокентия (с. 427). В действительности встреча Иннокентия с графиней произошла в 1819 г. в Москве, куда Иннокентий прибыл 17 марта и был посвящен в епископы Пензенские и Саратовские (перед этим в Санкт-Петербурге он был посвящен в епископы Оренбургские). За что Иннокентий был отправлен в почетную ссылку, разговор особый. Назвать его действия «упущением по службе» — это то же самое, что обвинить декабристов в «нелояльности» к царской власти.

Из текста части IV труда О. А. Иванова следует, что автор обвиняет Фотия в следующем: 1) добивался безбрачия графини; 2) не давал ей уйти в монастырь; 3) заставлял жить в миру жизнью монахини; 4) вымогал деньги на церковные нужды и для собственных целей; 5) вселял убеждение в греховности отца.

По поводу первых трех обвинений можно с уверенностью сказать, что направить деньги графини на нужды церкви Фотию приказывал митрополит Серафим. Нам известно, как жила А. А. Орлова-Чесменская под руководством Фотия и на что ушло все ее громадное состояние. Для православного человека, которым, без сомнения, была графиня, жертвования на церковь, возобновление обителей, строительство новых храмов должно быть наилучшею тратой средств. По поводу греховности Алексея Григорьевича Орлова-Чесменского двух мнений быть не может. Если бы графиня пребывала в неведении, то и молиться во спасение души отца так горячо не стала бы, а «во аде молитвы нет».

Очень существенным обвинением Фотию является расходование им средств графини «на себя». А. Г. Слезкинский упоминал много таких фактов. Были просьбы о присылке облачения, утвари, обуви, лошадей и даже просто фиников. Часть этих просьб вполне рациональна. Заботясь о красоте и славе Юрьева монастыря и его настоятеля, Фотий заботился о славе церкви. Никто сегодня не обвиняет директора Эрмитажа за «евроремонт» в своем кабинете и дорогую одежду, он — лицо публичное и обязан выглядеть на уровне культурного достояния, которое представляет. То же самое можно сказать и в защиту архимандрита Юрьева монастыря. Многими исследователями отмечалось, что Фотий в значительной мере спо-

собствовал возрождению престижа русского духовенства. Остаются такие необъяснимые просьбы, как финики из Москвы. Здесь, на мой взгляд, причины психологические. Между духовным отцом и дочерью существовала сильнейшая духовная связь. Фотий страдал в разлуке. Эти «мелочные» просьбы были просто способом напомнить о себе. Смешно по этому поводу делать вывод о том, что Фотий расходовал миллионы графини на себя лично. Архимандрит умер в результате отказа от пищи во время Рождественского поста, с 1817 г. он носил власяницу и вериги, протершие его тело до кости.

Графиня А. А. Орлова-Чесменская во время знакомства с Фотием была вполне взрослой, состоявшейся личностью. О. А. Иванов приводит любопытные материалы по поводу полемики графини со своим дядей, желавшим взять ее под опеку сразу после смерти отца. Анна Алексеевна выбрала самостоятельность. Таким же свободным ее выбор был и в отношении жизненного пути, и в выборе духовного отца. Уже после смерти Фотия она потратила значительную часть своего состояния, пустив его на церковные нужды и благотворительность⁴. По некоторым сведениям, она приняла тайный постриг.

В разделе своего труда, посвященном роману «Фатюй» (этот материал впервые введен в научный оборот), О. А. Иванов утрачивает остатки объективности. Он слепо следует автору романа И. С. Чернову, обвинявшему Фотия: 1) в обогащении за счет графини; 2) в любовной связи с графиней; 3) во введении в Юрьевом монастыре порочных обычаев; 4) в любовной связи с Фотиньей. При этом О. А. Иванов не только отказывается от всякой критики источника, но и прямо игнорирует его текст. Отставной чиновник И. С. Чернов под влиянием ректора СПб Духовной академии архимандрита Арсения составил порочащий Фотия и А. А. Орлову-Чесменскую роман, где приводил сплетни, ходившие в обществе по поводу Фотиньи. И. С. Чернов открыто указывал на причины сочинения этого пасквиля: желание обогатиться, оттолкнуть А. А. Орлову-Чесменскую от Фотия, поссорить архимандрита с митрополитом Серафимом (с. 477). Затем автор стал шантажировать Фотия, требуя у него 100 тысяч рублей отступного, чтобы не публиковать «Фатюй». Его шантажистские письма были переданы в III отделение. По результатам расследования Николай I принял решение посадить автора на 10 суток в Петропавловскую крепость, а затем сослать в Казань без права проживать в столицах. В 1841 г. И. С. Чернов обратился к Николаю I и А. А. Орловой-Чесменской с просьбами о прощении, где писал о Фотии: «Я знаю, что и усопший Праведник как истинный последователь Христов давно уже простил меня» (с. 485).

Подглава труда О. А. Иванова «Закат Фотия» объемом 30 страниц оставляет крайне тягостное впечатление. Она совершенно не вписывается в тему исследования. Не только о пребывании графа А. Г. Орлова-

Чесменского в Москве, но и о жизни графини читатель не узнает ничего. Речь идет лишь об интригах врагов Фотия. Неужели автор думает, что с 1825 по 1838 г. Фотий не сделал ничего хорошего, и Фотинья была его единственным занятием? Можем разуверить его, заслуги Фотия были отмечены властями. 28 мая 1827 г. Фотию было объявлено, что, согласно его желанию, он остается настоятелем Юрьева монастыря пожизненно⁴. 19 сентября 1828 г. Фотий был назначен благочинным близлежащих новгородских монастырей и введен в состав консистории. 25 декабря 1833 года Св. Синодом было разрешено всем настоятелям Юрьева монастыря иметь жезл с сулком⁴. Фотий активно участвовал в политической борьбе, писал Николаю I, собирал сведения о масонах, занимался литературными трудами.

О. А. Иванов, собрав все плохое, что было написано в литературе о Фотие, и, по его мнению, подкрепив это новыми материалами, продолжает благоприятно отзываться об А. А. Орловой-Чесменской. Как может быть у развратного, корыстолюбивого, лживого духовного отца благочестивая дочь? Автор, видимо, не понимает, что вся ложь, изливаемая врагами на Фотия, пятнала и графиню. Повторяя неправду и неподтвержденные отзывы, О. А. Иванов порочит память людей, много сделавших для Русской Православной Церкви.

Как бы ни были спорны утверждения О. А. Иванова, они заставляют нас проверить на прочность уже установившуюся в новейшей российской литературе положительную оценку жизни и деятельности архимандрита Фотия. Например, писатель-публицист В. Улыбин уже много лет собирает материалы для канонизации Фотия. В то же время православный клир крайне осторожно относился и относится к этим работам. Действительно, выдающейся роли, которую было суждено сыграть Фотию в политической борьбе последних лет царствования Александра I, служил продолжением двенадцатилетний отрезок его трудов в Юрьевом монастыре. Здесь все было далеко не безоблачно. В период работы над монографией «Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время», изданной в 2000 г., я еще не имел в своем распоряжении многих материалов. В свете новых находок некоторые деяния Фотия в Юрьевом монастыре, описанные мной, выглядят идеализированными. Я не имел и не имею намерения скрывать какие-либо обнаруженные мной материалы. Напротив, уверен, что все найденное мной при правильной интерпретации послужит лишь к славе Юрьева архимандрита. Здесь приводится значительный блок новых материалов, которые можно оценить как «весьма неоднозначные».

На сегодняшний день мной установлено, что написание своей автобиографии Фотий начал 18 ноября 1830 г. В этот день были написаны первые пять страниц. Автобиография писалась в виде писем, некоторые из ко-

торых объединялись и переписывались как отдельные главы. Под пером переписчика первые страницы автобиографии превратились в «Повесть о рождении»⁴. В первой редакции дата рождения Фотия давалась так: «От сотворения твари и первозданного Адама при обращении индиктиона 14, лета 7300, а от воплощения Бога Слова, индикта 10, вокруг солнца 20, а луны 14, июня в погосте Св. Петра на первой неделе в пяток в благополучное царствование Екатерины II». Сводящая часть, оконченная 7 декабря 1830 г., в отредактированном варианте получила название «Повесть Фотия духовной дщери девице Анне, како был его восход... с начала до конца»⁴. Описание обрывалось на отъезде Фотия из Новгорода в Санкт-Петербургскую духовную академию.

Фотий работал над своей автобиографией с 18 ноября 1830 г. по 12 марта 1833 г. Всего было написано 61 письмо. До какого времени продолжалось сотрудничество с протоиереем Иаковом, неизвестно. Никаких следов его участия в работе, кроме формы написания автобиографии в виде писем, не сохранилось. До 12 декабря 1830 г. Фотий посылал письма каждый день и довел повествование до 1817 г. С 20 января 1831 г. по 31 января 1831 г. Фотий послал семь писем и завершил главу биографии, окончившуюся его высылкой из Санкт-Петербурга в 1820 г.

С февраля 1831 г. по 29 сентября 1832 г. Фотий автобиографией не занимался. Его отвлекли события, связанные с исцелением бесноватых, породившие альтернативный вариант первой книги автобиографии — «Плачевная повесть о искушении во все дни живота»⁴. Ныне вариант этого сочинения хранится в отделе рукописей РГБ и составляет 33 листа. Дореволюционным исследователям он известен не был. До сих пор содержание «официальной» автобиографии Фотия и «Плачевной повести» не сопоставлялось.

В «Плачевной повести» Фотий очень пространно описывал свое детство (удивляет, что главы автобиографии, посвященные этому периоду, были написаны ранее). По словам Фотия, матери у него не было, отца видел редко, мальчика все обижали и бранили. Первоначальное образование он получил дома, отец учил его письму. В 10-летнем возрасте он был отведен в певческий хор Казанского собора Санкт-Петербурга. Там его плохо кормили и обижали. От побоев и горя он «начал кровью плевать и хиреть»⁴. Новые испытания ждали Фотия в Новгородской семинарии. Здесь в 12-летнем возрасте Фотий подвергся сексуальным домогательствам одного из старших учеников, жертвами которого стали уже многие воспитанники младших классов⁴. Однако Петру удалось отбить покушения этого «содомлянина». Фотий писал, что за учебу его не наказывали, но часто за непопранность в одежде (по бедности) ему приходилось в наказание класть по 600 поклонов. Петра донимали насекомые, а в баню он стыдился идти от того, что «короста покрывала все его тело». Следить за наказаниями Фотия

часто назначался «содомлянин», который заставлял Фотия класть поклонны в пустой угол, что было последнему очень неприятно. Он просил наказывающих разрешить положить перед собой хотя бы крестик.

В «Плачевной повести» Фотий писал: узнав о том, что он устоял перед сексуальными домогательствами «содомлянина», его вызвал в свой кабинет «первый начальник» семинарии и также попытался «приласкать». Несмотря на то что Петр отверг покушения «первого начальника», тот «проникся к нему любовью» и в течение всего времени обучения оказывал протекцию. По воспоминаниям Фотия, именно «первый начальник» распорядился взять его на казенное содержание⁴.

По окончании учебного курса семинарии Фотий был направлен на обучение в Санкт-Петербургскую духовную академию. Для Фотия и в этом учебном заведении оказался «сущей ад», и он получил «помрачение в очах»⁴. В кадетском корпусе, куда Фотий был определен законоучителем в 1817 г., ученики и учителя не соблюдали постов, как и в семинарии, здесь было «содомское сквернение»⁴. После начала борьбы Фотия с масонами его объявили сумасшедшим и посадили под надзор в Невской Лавре, но митрополит Михаил распорядился его выпустить.

Новая череда испытаний ждала Фотия в Сковородском монастыре, куда он был переведен в 1822 г. Пытаясь навести там порядок, Фотий столкнулся с оппозицией монахов, населявших монастырь. Во главе его противников стоял «монах чернец» Зосима, он бил стекла в окна настоятельских келий и мочился в них на пол⁴. Не меньше трудностей встретил Фотий и в Юрьевом монастыре. Кроме сопротивления монахов на настоятеля постоянно писали жалобы. Монастырь был под прямым контролем викарных епископов, поочередно Моисея, Игнатия и Тимофея. Среди монахов было двое особенно непокорных. Они уводили других монахов за стены монастыря «на блуд» и избивали сопротивлявшихся их воле⁴.

Заключительная часть «Плачевной повести» посвящена исцелению бесноватых, во множестве приходивших в Юрьев монастырь. Сам Фотий расценивал это как «бесовское искушение», направленное лично против него, но он все-таки занимался их отмаливанием. После введения в обители нового облачения — хитона «лечить» бесноватых стало легче⁴.

Финалом «Плачевной повести» является «Повесть дивна» — рассказ об изгнании беса из девицы Фотиньи (М. А. Шахова). Но само содержание этой главы в «Плачевной повести» отсутствует. Этот текст можно обнаружить в делах РГАДА под другими названиями: «Событие, светлая новость, чудная, странная, на земле искушение, брань, падение дьявола» (128 листов) и «Брань или искушение по все дни» (210 листов).

«Брань или искушение по все дни», предположительно написанная в то же время, дублирует текст «Плачевной повести», дополняя его существенными подробностями. Первая глава этого произведения называется

«Горесть искушения в рождении». «Начало жития моего есть начало болезни моей. В колыбели плавал в гною и моче, вся голова была в струпьях»⁴, — писал Фотий о своем рождении. Во время домашнего обучения у Фотия «плоть была в язвах, голова разбита, очи опухли от ударов». Дома Фотия все ругали, не давали хлеба, и жить приходилось в хлеву⁴. В главе «Горесть искушения во время бытия в хоре певчих» Фотий писал, что его били старшие ученики — кулаками, ремнями и прутьями и даже грозили убить. Побой продолжались даже во время пения на клиросе. Петь Фотия учить никто не хотел, хлеба давали очень мало. Видя, что мальчик подвергается таким притеснениям, молодая учительница брала его спать к себе в комнату⁴. Узнав о тяжелом положении Фотия, его родственница наняла человека, чтобы он отвез мальчика домой. Этот человек оказался «развратным», «он меня соблазнял скверными своими словами, скверными деяниями, скверными страстями; он внушал мне и говорил, что мне и в ум не приходило»⁴, — писал Фотий. Не довезя мальчика десяти верст до дома, «развратный» человек высадил его, забрав все вещи.

В главе «Горестное искушение в семинарии и академии» Фотий писал, что был так беден, что занимал последнее место среди сверстников, и кровать его была у самого порога спальни. В его обязанности как самого презренного входило открывать и закрывать двери. Здесь Фотий часто болел, страдал «трясучкой» и плевал кровью. За то что он часто молился, старшие ученики били его плетью. «Дьявол, учитель зла и греха, учил старших неких сквернить блуждением своим детей юных: был тайно содомский грех в иных»⁴, — писал Фотий. В 12-летнем возрасте старший ученик не разрешил Фотию идти на службу в церковь, так как он был плохо одет. После возвращения из церкви этот ученик попытался Фотия «содомски осквернить». Спасло его только то, что вошел смотритель. В дальнейшем, видя твердость Фотия, многие «оскверненные содомлянином» ученики жаловались ему на свое горе.

Затем несколько по-иному чем в «Плачевной повести» описывалась встреча Фотия с «первым начальником»: «Некто первый начальник в ночи призвал меня и лестью склонял в грех, нудил меня вкусить сладостей неких: около часа он добивался согласия Фотия на грех»⁴. Когда Фотия наказывали, делать это поручали «садомлянину», серьезно подходившему к своей задаче. Мальчика ставили на колени на поленья и камни, заставляли без креста класть по 500 поклонов. Мясо в семинарии было с червями и мышами, масло горькое, в каше находили мышинный кал, хлеб был с плесенью. Про Духовную академию в этом сочинении Фотия был всего один абзац, из которого становилось понятно, что ему там не нравилось.

В главе «Горе искушаемое во дни учительства» Фотий так же повторял, что посты не соблюдались, был распространен содомский грех, «бесчинство крайнее, ереси и богоотступничество». Фотию удалось остановить

в кадетском корпусе «поток содомский», за что «владыки и власти его возлюбили»⁴. Более подробно в этом сочинении описывалось исцеление бесноватых, начавших посещать Юрьев монастырь с 1829 г. Указывались конкретные лица: юный Василий, женщина 40 лет.

Кульминационным местом этого сочинения, как и «Плачевной повести», должна была стать последняя глава «Событие исход души из ада под предводительством священника»⁴. Содержание этой главы можно проследить по аналогичному по содержанию документу «Событие, светлая новость, чудная, странная, на земле искушение, брань, падение дьявола».

Текст «События» состоит из двух частей (всего 128 листов): первой, маленькой (два листа) — описание Фотия, «выходящего на брань» (его вид, одеяние), и второй — непосредственно повести об излечении бесноватой. Фотий описывается как воин, выходящей на битву. Он одет во власяницу и вериги, сверху все это прикрыто белым хитоном. Фотий отмечает, что «никогда не раздевался в чем был, ни разувался, ни днем ни ночью; во всем, как ходил, так и сон имел от десятого часа до полуночи»⁴. Основной текст «Событий», так же как «Плачевной повести», служит лишь введением к повествованию о том, как Фотий победил дьявола. В повествовании об изгнании беса имена и даты заменены пробелами, имена действующих лиц не упоминаются.

Автор повествования пишет о том, что во время болезни настоятеля в монастырь привели девушку, с девяти лет одержимую бесом. При этом она была девственна и вела строгую жизнь. Настоятель принял ее в своей келье. Дьявол, находившийся в девушке, сразу начал разговор с настоятелем, пытаясь поразить его своей властью. Обуздать его удалось лишь после того, как настоятель снял с себя вериги и накинул их на девушку, — металл вериг сразу нагрелся. Настоятель решил, что ему приказано свыше победить демона, и оставил девушку в своем монастыре. Полгода она жила в келье схимника, питалась с монахами и ежедневно приходила для бесед в келью настоятеля. Настоятель всячески испытывал бесноватую, он колот ее длинной булавкой, но она не чувствовала боли, поил святой водой, но ее рвало. Дьявол неоднократно разговаривал с настоятелем и даже слушался его. Дьявол помог найти украденную из монастыря икону Знамения Божьей Матери, быстро находил указанные места в Евангелии, демонстрировал широкие познания. Иногда, чтобы соблазнить настоятеля, дьявол принимал образ ангела. В конце концов настоятелю удалось победить демона, и девушка «обмерла». После долгой молитвы настоятеля она вернулась к жизни. Последнее событие отмечено датой — ночь с 25 на 26 января 1832 г. Что произошло далее, неизвестно, но между Фотием и его духовными дочерьми А. А. Орловой-Чесменской и Д. А. Державиной произошла ссора, и вскоре Фотинья была удалена из монастыря (24 февраля 1832 г. она приехала из Серпухова в Переславль-Залесский монастырь).

«Победа» над бесом и оживление «умершей» по его молитве произвели сильнейшее впечатление на Фотия. Он посчитал все это венцом своей деятельности. Заключительной частью «События» стала глава «Откровение, кто когда, како где невидимого Бога видел, слышал, познал, и что у кого с Богом было», датированное 1835 г. В отдельной тетради «Откровение» хранится и в фонде Отдела рукописей РГБ⁴. В нем Фотий описывал всех видевших и слышавших Бога от Адама. Подразумевалось, что в конце вереницы людей, отмеченных Божьей милостью, стоит и сам архимандрит. По сравнению с этими подвигами, события политической борьбы отходили на второй план. До осени 1832 г. Фотий прекратил заниматься составлением автобиографии. Все его усилия были направлены на то, чтобы оставить потомкам подробное описание произошедшего чуда. Все связанное с «воскрешением» Фотиньи приобрело для него мистический смысл. В хитоны была одета вся братия монастыря, бесноватых девушек стали оставлять на ночь в монастырской церкви. Даже после происшедшего скандала и разоблачения Фотиньи Фотий не стал уничтожать всех экземпляров описания чуда.

Как позднее выяснило следствие, женщина, получившая в Юрьевом монастыре имя Фотинья, в действительности была дочь бывшего смотрителя императорских театров М. А. Шахова (Марья, Меланья или Дарья) 24 лет, владевшая немецким и французским языками⁴. Она жила в Юрьевом монастыре с осени 1831 по февраль 1832 г. До сих пор мотивы поведения Фотиньи не ясны. Профессор П. С. Казанский считал, что все события вокруг Фотиньи были мистификацией ловкой авантюристки. Он писал, что Фотинья подкупила одного из монахов, и он сообщал Фотию, будто по ночам из ее кельи исходит свет⁴. Убеждение П. С. Казанского было основано на мнении участников событий. Например, 13 апреля 1832 г. Фотий писал А. А. Орловой-Чесменской по поводу другой своей духовной дочери Д. А. Державиной: «Не верь слуху и духу людей: все ложь, все козни сатаны и дьявола. Слышал, что Дарья поносит дочь мою Фотинью. Она меня поносит, она меня ругает отца своего»⁴. С этого времени общение Фотия с Д. А. Державиной прекратилось.

Вера самого Фотия в Фотинью и чудеса, связанные с ее пребыванием в Юрьевом монастыре, остались незабываемыми. Даже в 1836 г. в III отделение Его Императорского Величества канцелярии продолжали приходить доносы о встречах Фотия и Фотиньи⁴. 20 января 1833 г. в своем послании «О скорбях и гонениях, от врага дьявола и его ангелов, и о Филарета» Фотий писал, что по поводу Фотиньи на него «ополчились обе столицы», «Дева Фотинья, дочь многострадальная пребывала в Переславль-Залесской обители. Живет как Ангел святой: почти не ест, ни пьет, сияет как луч солнечный, житие светлое воскрешает во многом»⁴.

Скандал, вызванный событиями вокруг Фотиньи, поставил крест на политической карьере Фотия. Его репутация в высшем свете обеих столиц была подорвана. При этом, по всей вероятности, история с Фотиньей была гораздо сложнее и запутанней, чем банальная мистификация, описанная П. С. Казанским. На сегодняшний день эти события могут быть лишь отчасти прояснены.

Впечатление, произведенное на Фотия «чудесами» вокруг Фотиньи, ясно видно из его «Событий». Под влиянием явленных ему чудес Фотий впал в юродство. Архимандрит Никодим (Казанцев), побывавший в Юрьевом монастыре 29 мая 1832 г., вспоминал: «Отец Фотий принял меня хорошо, но больше поразил меня собой. В нем я увидел юродивого, для целей, конечно религиозных, но которые постичь мудрено⁴. На время великого поста он не только ограничил себя даже в жизненно необходимых вещах, но и принял обет молчания (распоряжения по монастырю в это время он отдавал в письменном виде). Суровый пост привел к обострению болезни. 23 марта 1832 г. Фотий писал Серафиму, что на его груди кость едва прикрыта кожей и даже от пота он чувствует боль, единственное спасение — зализывать больное место языком или просить это сделать других. Серафим отвечал, что болезнь происходит от непомерного воздержания⁴. В другом послании Фотий сообщал, что был так болен, что «не мог ни врачей видеть, ни врачества принимать, ни есть, ни пить, ни спать и даже справлять нужды без помощи»⁴. С этого времени Фотий перестал пользоваться услугами врачей, так как не верил им. В ответ на заботу Серафима о его здоровье 7 марта Фотий написал послание «Что здрав и не без ума есть Фотий». В нем он заявлял, что врачи ему не нужны и не будут нужны впредь⁴. Весть о болезни Фотия долетела и до Москвы. В письме 13 апреля митрополит Филарет советовал Фотию принимать в лечебных целях вино⁴. В действительности у духовных властей был повод усомниться в рассудке Фотия: например, 23 января 1832 г. он писал Серафиму, что «собор вейсгаупта, царя человеков и генерала, уже решил истребить его, но Господь защитит»⁴.

Донос на беспорядки в монастыре духовным властям направил наместник Юрьева монастыря Кифа в начале апреля 1832 г. Он же сообщил викарному епископу Тимофею, что Фотий сошел с ума. 16 апреля 1832 г. Фотий писал к графине Анне о Кифе: «Наш друг и враг, ученик и наведчик, серебролюбием и словолюбием на меня, учителя своего, отца и наставника, восстал и предал меня за несколько ласковых слов врагам моим. Теперь Серафим опомнился, что согрешил много: Бог не дал ему меня погубить, а он свое творить готов был»⁴. В послании митрополиту Серафиму 23 марта 1832 г. Фотий писал, что Кифа приехал из Санкт-Петербурга с предписанием следить за Юрьевым монастырем и всюду рассказывает, что скоро сменит Фотия на посту настоятеля⁴. (В действительности Кифа стал на-

стоятелем Клопского монастыря еще в 1831 г., а в Юрьеве его сменил наместник Мануил, также воспитанник Фотия). 7 апреля 1832 г. А. Х. Бенкендорфа отдал распоряжение полковнику корпуса жандармов Григорьеву расследовать дело о ссоре Фотия с графиней А. А. Орловой-Чесменской и помешательстве Фотия. Неизбежно «всплыла на поверхность» и Фотинья. Вслед за этим было начато дело «О монахине Марье Шаховой, называвшейся так же Фотинья» (хранятся в фондах ГАРФ). 9 апреля 1832 г. А. Х. Бенкендорфом был получен рапорт о том, что 24 февраля из Серпухова в Переславль-Залесский монастырь приехала дочь смотрителя императорских театров М. А. Шахова и осталась там жить. На ее средства в монастыре были сооружены церковь и келья. Выяснилось, что она духовная дочь Фотия, а все постройки произведены на средства графини А. А. Орловой-Чесменской⁴. Последствием расследования стал визит викарного епископа Тимофея в Юрьев монастырь.

9 апреля 1832 г. Серафим повелел Фотию оставить ношение хитона, иначе ему грозило наказание за нарушение церковного чина и монашеского устава⁴. Результаты визита Тимофея в Юрьев монастырь Фотий описывал в послании Серафиму 7 марта 1832 г.: «Не верь ложным слухам, что разносят обо мне неблагонамеренные люди»⁴. Выясняется, что главным обвинением Тимофея было введение в монастыре нового одеяния — хитона. (Викарий не застал Фотинью, она была уже в Переславль-Залесском монастыре.) Расследование дела о Фотинье никаких результатов не дало, но породило волну слухов, бытующих и по сегодняшний день. Важнейшим последствием скандала вокруг Фотиньи стала попытка шантажа, предпринятая И. С. Черновым, который пытался получить с Фотия деньги в обмен на роман «Фатюй» (дело подробно рассмотрено у О. А. Иванова). Тогда же Фотий сжег 12 томов своей переписки с графиней.

Со времени скандала, связанного с Фотиньей, в поведении Фотия появляются симптомы, свидетельствующие о душевной болезни. Он отказывается от помощи врачей, идет на прямые конфликты и даже на обман своего пастыря митрополита Серафима. Сохранились документы, с трудом поддающиеся интерпретации из-за их характера, выходящего за всякие рамки. Например, строки из вышеприведенного послания Фотия Серафиму, где он жалуется, что иллиминаты решили его убить. В 1832 г. он писал А. А. Аракчееву: «И Серафим и Филарет хотели меня яти и погубить, но бог им не дал меня в руки»⁴. В послании 20 января 1833 г. «О скорбях и гонениях, от врага дьявола и его ангелов, и о Филарете» Фотий писал, что дьявол обрел себе помощника в лице митрополита Филарета, ввел его в масонские общества и познакомил с Голицыным, Кошелевым и Лабзиным. Филарет пытался оскорбить Евангелие простонародным наречием, виновен во введении Духовного министерства и разорении Св. Синода. Всех людей, полезных церкви, он гнал тайно, среди них Леонид, Иннокентий,

Амвросий. Фотий обвинял Филарета даже в своем назначении настоятелем Деревяницкого монастыря. «Всюду, где не коснись скопища злодейского там Филарет был всегда»⁴, — писал Фотий (ни до ни после Фотий не был так резок в отношении Филарета, 26 ноября 1837 г. в письме к А. И. Жадовской Фотий предсказывал, что Филарет после смерти будет приобщен к лику святых)⁴. Негодование Фотия обрушилось даже на высокочтимого им А. А. Аракчеева. В 1834 г. в III отделение доносили, что Фотий в проповедях критиковал пороки графа за то, что тот оставил жену, содержал наложницу и обманывал монарха⁴. Даже по поводу царя Фотий писал А. А. Орловой-Чесменской: «Я молился, как мне устоять доселе от грозы царевой, и видел царя царей, был перед лицом Господа Господей, обрел милость и теперь не боюсь на земле уже не владык, ни властей, ни самого царя. Верую, что не может быть со мной, аще не будь свыше»⁴.

Очень сложно вывести из подобных заявлений какую-либо заботу о выгоде или меркантильный интерес. Неуместна здесь и речь о гордыне. Подобные высказывания по отношению первых лиц духовной и светской власти во второй половине XIX в. были очень опасны и граничили если не с физическим, то точно с политическим самоубийством. Состояние Фотия в 30-х гг. можно расценивать как частичное помешательство или юродство.

Митрополиты Серафим и Филарет прекрасно видели, в каком состоянии находится Фотий. Лучшее свидетельство заботы — их письма. «Не посетуй на меня, чадо мое, что письмо мое имеет жесткость, это не есть свидетельство какого либо неудовольствия моего»⁴, — писал Серафим в разгар скандала вокруг Фотины 23 марта 1832 г. «Для чего не лечитесь? Самы апостолы не упоминали чудесного исцеления. Чудеса нужны для веры, а они имели ее. Употребляйте лекарство предписанное»⁴, — писал Филарет 13 апреля 1832 г.

Уже опубликованные и вновь обнаруженные материалы рисуют жизнь Фотия в Юрьевом монастыре несколько иначе, чем это было отражено в соответствующей главе моей монографии «Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время». После кульминации политических событий 1824–1825 гг., где Фотию была отведена видная роль, он так и не смог «войти в норму». Его неумемной энергии было тесно в стенах монастыря, а власти сделали все, чтобы не дать ей оттуда выплеснуться. Уже с 1826 г., когда Фотий стал жить в монастыре безвыездно, начались большие и малые проблемы. Например, 27 ноября 1826 г. братия во главе с наместником Кифой написала послание своему настоятелю: «Просим тебя вразумить нас, мы сделались волками из агнцев и не устыдились нападать на пастыря нашего и укорять его. Обещаем быть тебе послушны»⁴. 3 октября 1827 г. из послания Фотия Серафиму видно, что архимандрит был очень расстро-

ен и «желал смерти»⁴. Эти события были связаны с учреждением в Юрьевом монастыре нового общежитийного устава.

Этот новый общежитийный устав, составленный Фотием, в Юрьевском монастыре был введен 4 сентября 1827 г. Из документов видно, что составить и ввести его в жизнь Фотий был вынужден под сильным давлением духовного начальства. В октябре 1827 г. Фотий сообщает Серафиму, что вокруг устава идет борьба, и чиновник Св. Синода А. А. Павлов требует включить новые статьи. В том же письме Фотий негодует на строгость устава. Он пишет Серафиму, что еще в марте, когда были объявлены предварительные правила, многие монахи сбежали из монастыря. «Я остался с тремя иеродьяконами из шести, иеромонахи ушли нужные и треть бельцов... По уставу и предварительным правилам и судебным хартиям требуется от Юрьева монастыря то, что в пустынях веками не совершалось»⁴. Все эти строгости Фотий относил к интригам лично против себя. «Я под судом и надзором не бывал, а ныне состою, так бессилён стал», — писал он Серафиму⁴.

Через месяц 26 октября 1827 г. Фотий направил викарному епископу Моисею еще более пессимистическое послание. Он жаловался, что «предварительные правила» в монастыре он может исполнять лишь один, но он придерживался таких строгих правил жизни и до введения нового устава. «Предварительные правила много мне бед, искушений и бесполезностей сделали, через тех монашествующих, кои дерзко противились оным», — писал Фотий. Он указывал, что теперь в монастыре недостает пяти иеромонахов и одного иеродьякона и все из-за введения такого строгого общежития, равного которому нет ни в одном монастыре. Он утверждал, что резко вводить такие правила нельзя, необходимы постепенность и терпение. В финале письма были самые сильные строки: «Правила больше не могу исполнять, разве Бог сделает меня Ангелом»⁴.

7 ноября Фотий вновь писал Серафиму, что в монастыре остались лишь старики и исполняющие руководящие должности и что сразу устав вводить нельзя, а нужна постепенность⁴. При этом Фотий отчитывался о результатах применения нового устава. Он писал, что общая трапеза приведена в порядок, винопитие в монастыре совершенно истребилось, безмолвие и уединение вводятся, в город никто не ходит, увольнений монахам не дается. При этом он отмечал, что монашествующие недовольны, и опыт показал, что для введения таких строгих мер требуется постепенность⁴.

Коррективы в устав Юрьева монастыря вносились еще неоднократно. В одном из писем Серафиму Фотий жаловался, что преосвященный Владимир заставляет его исправлять устав. «Устав я писал, а ты утверждал для Юрьевской обители. Но после мне было внушено, дабы я делал так устав, чтобы он мог и во всех общежитийных обителях»⁴, — жаловался Фотий.

(В то же время в письме 7 ноября 1827 г. Фотий, наоборот, мечтал, чтобы общежитный устав был введен и в других Новгородских обителях)⁴. Особенно он протестовал против введения статьи об обязательном знании монахами катехизиса Филарета (против которого оппозиционеры активно выступали в 1824 г.).

Выступления Фотия против нового устава были неприятны митрополиту Серафиму. Его реакция видна из письма А. А. Орловой-Чесменской Фотию: «Он говорил, что гораздо более знает, нежели мы, жалеет крайне о вас и говорит, что ты отец мой сам себя губишь и вот его слова, что не сносить ему головы своей, ежели Нарва своего не переменит, в котором еще не видать никакой перемены и что тогда никто ему помочь будет не в силах. Клонит старик все больше на гордость и своенравие»⁴.

Жалобы Фотия ни к чему не привели. Как видно из письма А. Н. Голицына к С. Д. Нечаеву в 1833 г., устав был распространен и на близлежащие монастыри⁴. Как видно из вышеприведенных материалов (публикующихся впервые), введение строгого устава в Юрьевом монастыре вовсе не являлось заслугой Фотия. Пойти на радикальные меры он был вынужден под сильным давлением митрополита Серафима. Как выясняется из писем Фотия, до 1827 г. в Юрьевом монастыре процветали винопитие и свобода монашествующих. Все те жесткие меры, которые Фотий принял для уничтожения этих беспорядков, последовали лишь после введения предварительных правил общежития и оставления монастыря худшими из его монашествующих. Некоторые из монахов, покинувших Юрьев монастырь, были определены в подмосковные монастыри митрополитом Московским Филаретом, о чем он горько жалел впоследствии⁴.

Едва улеглись страсти вокруг Фотиньи и введения Фотием в монастыре нового облачения, как нашелся повод и для следующих скандалов. О. А. Иванов обнаружил в фондах ГАРФ документы III отделения Его Императорского Величества канцелярии, содержавшие доносы на Фотия. Около 1834 г. по поводу Фотия сообщали, что он в своих проповедях именует бояр нехристями, а крестьян мучениками и призывает их вооружиться против помещиков. Сообщалось также, что Фотий предаст анафеме А. А. Аракчеева. 4 августа 1834 г. расследование этого дела было поручено майору А. Кованькову. 7 августа 1834 г. А. Кованьков рапортовал А. Х. Бенкендорфу, что посетил Юрьев монастырь и слушал проповеди, но подобных высказываний не заметил. Вместе с тем майор отмечал, что Фотий возбуждает народ, критикуя дворян за несоблюдение постов, говорит, что только простой народ и солдаты — истинные сыны церкви, а вельможи ведут развратную жизнь. В ответ на внушения А. Кованькова Фотий заявил, что имеет право в своем монастыре говорить что угодно. При этом текста проповедей А. Кованьков достать не смог⁴. Донос о содержании проповедей Фотия и донесения А. Кованькова вполне могли соответствовать исти-

не. В своем «Послании о холере» в 1831 г. Фотий писал, что болезнь послана россиянам за грехи — посты не соблюдаются, корабли называют языческими именами⁴.

О вредных проповедях Фотия чиновники III отделения довели до сведения царя. 15 августа 1834 г. на докладе Николай I поставил резолюцию: «Сообщить князю Мещерскому с тем, чтоб объявил митрополиту Серафиму волю вытребовать к себе в Лавру архимандрита Фотия для вразумления всей неосновательности подобного поведения и объявления, что если впредь не удержится, то будет переведен в другой монастырь к старшему»⁴. 29 ноября 1834 г. Фотий жаловался Серафиму, что «за мной велено делать наблюдение с 1827 г., при смене каждого викарного, это на смерть меня обрекает. Ныне это поручено человеку неопытному и более всех меня ненавидящему... часть благочиния у меня отобрана и я отстранен и обруган по всему граду. Мне дано распоряжение не приобщать женский пол без разбора и никогда мне самому, что я уже год соблюдаю. Самое главное, что запрещено приобщать и графиню, на которую запрет 1832 г. не распространялся»⁴.

Таким образом, визит Николая I в Юрьев монастырь в 1835 г. имел свою предысторию. И выговор Фотию с приказом отправить его на обучение в Невскую Лавру царь делал уже не впервые. Николай I был чужд мистическим настроениям. В вопросах веры он стоял на чисто бюрократических позициях. При таком подходе даже чудеса были строго регламентированы. Ко всему выходящему за официальные рамки император относился как к нарушению установленного порядка. Естественно, архимандрит Фотий и все происходящее вокруг него внушали Николаю I подозрение. Он был склонен слепо верить муссирующимся в обществе слухам. На предложение А. А. Орловой-Чесменской построить женский монастырь вблизи Юрьевской обители император в шутливой форме ответил, что разрешит, если между ними построят сиротский дом. Но кроме бытовых подозрений в моральной нечистоте и корысти у Николая I были и более серьезные мотивы не доверять Фотию. Противник любой оппозиции, император был осведомлен о том, как при непосредственном участии Фотия православные оппозиционеры убедили Александра I в последние годы царствования сменить политический курс. Среди наиболее доверенных людей Николая I были А. Н. Голицын и М. М. Сперанский, имевшие основания не любить Фотия. Напротив, соратники Фотия по оппозиции А. А. Аракчев, А. С. Шишков, М. Л. Магницкий уже в первые годы царствования потеряли свои должности.

На сегодняшний день мы имеем свидетельства о том, что уже в 1828 г. в распоряжении III отделения Его Императорского Величества канцелярии были материалы, изобличавшие Фотия в участии в подготовке государст-

венного переворота. Можно предположить, что у Николая I были все основания отнестись к ним с надлежащим вниманием.

Донос на Фотия написал в 1828 г. его ближайший сотрудник по Юрьеву монастырю иеромонах Аполлос. Они познакомились еще в бытность Фотия в Деревяницком монастыре. Фотий нуждался в грамотных людях, которые могли бы оказать ему помощь в литературных трудах. Даже отлучаясь из монастыря, Фотий состоял в переписке с Аполлосом и, получив новое назначение, забирал иеромонаха с собой. Он обещал позаботиться о карьере своего друга: «Я о тебе не упускаю случая говорить: уповаю, что ты будешь в свое время служить слово и дело Божие»⁴, — писал Фотий Аполлосу. Вместе с Фотием Аполлос перешел и в Юрьев монастырь. Следя за взлетом карьеры Фотия, Аполлос, видимо, посчитал себя обделенным, но проявить свое недовольство он смог лишь в 1825 г. во время расследования ереси есаула Е. Н. Котельникова.

Когда Е. Н. Котельников был доставлен в Юрьев монастырь его «вразумление» было поручено Аполлосу как одному из самых доверенных лиц настоятеля. В дальнейшем Фотий утверждал, что Аполлос был соращен есаулом и поверил в истинность его учения, однако материалы следствия позволяют предположить, что за мнимым «соращением» скрывалась политическая интрига. В первых же беседах Аполлос услышал от есаула о существовании антигосударственного заговора во главе с А. А. Аракчеевым и Фотием. Неизвестно, что обещал Е. Н. Котельников Аполлосу, но ему удалось добиться сотрудничества последнего. После четырех бесед с есаулом Аполлос подал Фотию свое мнение о том, что в Котельникове он видит «только одну живую веру в Сына Божия и совершенную преданность всевышнему»⁴. Фотий пришел в гнев. Аполлосу было запрещено посещать есаула и приказано составить свое мнение о ереси. Мнение он подал через семь дней. Обращение Е. Н. Котельникова было поручено иеромонахам Иоанникию и Лампиду, а потом наместнику Петру и казначею Иезекие. По мнению Аполлоса, его разрыв с Фотием произошел потому, что он отказался доложить ему сведения государственной важности, полученные от есаула.

4 и 11 сентября 1825 г. Аполлос составил несколько посланий о государственном заговоре с участием архимандрита Фотия и разослал их в разные инстанции — обер-прокурору Св. Синода П. С. Мещерскому, митрополиту Серафиму и Александру I. Из письма А. Н. Голицыну к А. Х. Бенкендорфу в 1828 г. видно, что Александр I прислал из Таганрога ответ на французском языке, где выражал недоверие к доносу Аполлоса, П. С. Мещерский полученное послание уничтожил, а митрополит Серафим начал расследование⁴. Аполлоса разубедить не удалось, несмотря на последовательные попытки викарного епископа Игнатия, чиновника Св. Синода

А. А. Павлова и самого Серафима. По указу Св. Синода Аполлос был направлен для исправления в Спасо-Ефимов монастырь⁴.

Неизвестно, что стало побудительной причиной, но в 1828 г. власти вспомнили об Аполлосе. 16 марта 1828 г. ему были направлены вопросные пункты. По поводу ереси Котельникова Аполлос показывал, что «порученный ему есаул Котельников не только не противоречил догматам веры, но был точным их в деле исполнителем»⁴. По его словам, у есаула не было особой секты, но они ходили в церковь как приличные христиане, а на дому читали Священное Писание и «исполнялись от этого Божьей Благодати».

Аполлоса спрашивали о том, что было известно Котельникову о заговоре против императора? А затем и более конкретно. Что дало Котельникову мысль, будто граф Аракчеев и архимандрит Фотий способствуют открытию мятежей? Аполлос отвечал, что не имел времени получить подробных сведений по этим вопросам, так как Фотий запретил ему ходить к Котельникову. Спрашивали Аполлоса и по поводу письма Котельникова к Милорадовичу. Он признал, что такое письмо видел и снимал с него копию по распоряжению Фотия. В письме шла речь о том, что митрополит Серафим, А. А. Аракчеев и Фотий обманывают императора. Аполлос приводил слова Фотия «Царь южный победит царя северного»⁴. На вопросы, касающиеся конкретной деятельности Фотия, Аполлос отвечал: «Между делами архимандрит Фотий часто открывал порыв произвести что-то необыкновенное. Говорил “да не миновать мне Сибири”, верно чувствовал, что он предпринимает. Открывал, что он с графиней Орловой-Чесменской при принятии ее на дух взял клятву, что она с ним последует в Сибирь... Полагал вполне доверие к графу Аракчееву и с ним надеялся все провести, но о высочайшем лице говорил, что я не совсем на него полагаюсь»⁴. Аполлос обвинял Фотия в том, что его усилиями уничтожено Министерство духовных дел и народного просвещения, остановлено Библейское общество, многие полезные книги запрещены.

У Аполлоса спрашивали: «Вы говорили, что граф Аракчеев и Фотий хотели использовать для возмущения военные поселения?». Он отвечал: «Это говорил Фотий после пасхи 1825 г. Подробностей я не знаю так как в этом деле участвовать не хотел». «Вы говорите, что Фотий силился удалить от императора преданных ему особ, предлагал разрушить Комиссию духовных училищ и все человеколюбивые заведения?». Аполлос отвечал, что слышал все это от Фотия, когда в 1824 г. он уезжал в Санкт-Петербург. Он планировал низложить Голицына и «подальше запровадить» Филарета. Как на источник планов Фотия Аполлос указывал на книгу «Тайна» которая хранится в монастыре под замком. В завершение вопросных пунктов спрашивалось о связи Фотия и митрополита Евгения (Болховитинова). Аполлос

сообщал о письме Евгения к Фотию, где он просил «поскорее разделаться с сими людьми, они присылаются к тебе не для исправления»⁴.

Показания Аполлоса были одним из редких примеров реакции либералов на переворот 1824 г. Конечно, иеромонах не был либералом и «пел с чужого голоса», но в его доносе почти не было лжи. Он описывал деятельность русской православной оппозиции в 1825–1826 гг. (фактически тайного общества, ставившего своей задачей коррекцию внутренней политики России). Оппозиционеры критиковали религиозную политику Александра I и требовали упразднения Министерства духовных дел и народного просвещения и Библейского общества (учрежденных по воле императора) и отставки ряда высших чиновников (руководителей Соединенного министерства), они требовали запретить издание мистической литературы, издававшейся по благоволению императора. Налицо был государственный заговор.

Николай I прекрасно это понимал. Его характер не мог позволить, чтобы на государя давили оппозиционеры, пусть даже в благих целях. Все участники оппозиции были под разными предлогами отстранены от государственной деятельности. Отразился донос и на судьбе Фотия. Ему запрещают без разрешения духовного начальства покидать монастыри и берут под строгий надзор викарных епископов.

Политическая деятельность Фотия с 1816 по 1826 г. достаточно прозрачна. Находясь в должности законоучителя кадетского корпуса, под руководством своего наставника Иннокентия он принял участие в деятельности русской православной оппозиции. На этапе 1816–1818 гг. его роль была очень скромна. Он исполнял поручения Иннокентия и собирал сведения среди учеников корпуса. Пылкий темперамент Фотия уже давал о себе знать. По собственной инициативе он предпринял расследование деятельности Санкт-Петербургских масонов. Его поведение было столь необычно, что его наставники и руководители архимандрит Иннокентий и митрополит Михаил заподозрили у Фотия повреждение рассудка и вызывали его для проверки в Невскую Лавру. После разгрома оппозиции в 1819 г. Фотий был отправлен в почетную ссылку из Санкт-Петербурга игуменом Деревяницкого монастыря. Митрополит Михаил постарался оставить Фотия недалеко от столицы, чтобы в нужный момент вновь привлечь к борьбе (а возможно, и спасал, убирая из под опалы).

После того как митрополитом Санкт-Петербургским стал Серафим, духовные власти вспомнили о Фотии. В начале 1822 г. его переводят в Сквородский монастырь и рукополагают в архимандрита. По распоряжению Серафима Фотий становится духовным отцом графини А. А. Орловой-Чесменской и направляет ее огромные средства на нужды церкви. В 1821 г. Фотий составляет книги «Сказание о житие и подвигах Блаженного

Иннокентия епископа Пензенского и Саратовского, скончавшегося в Бозе 1819 года октября 10 дня»,⁴ посвященное его умершему учителю. С этого времени имеются первые свидетельства о пророческом даре Фотия. Своим единомышленникам Фотий рассылает два послания: «Видение — о явлении во сне Господа» и «Видение бывшее о Блаженном Иннокентии Епископе Пензенском и Саратовском 1819 года 19 ноября». В письме А. А. Орловой-Чесменском 19 ноября 1821 г. Фотий пишет о «Видениях», как о продолжении «Сказания...»⁴. Фотий писал, что на сороковой день по смерти учителя совершил молитву и увидел Иннокентия в Санкт-Петербурге и заговорил с ним, прося призвать к себе. Иннокентий обещал, что настанет время их встречи, а затем Фотию было показано место в раю, где среди святых уготовлено место его учителю. В своем сказании Фотий писал об Иннокентии как о святом, это предсказание исполнилось в 1994 г., когда Русская Православная Церковь приобщила Иннокентия епископа Пензенского и Саратовского к лику святых. Незадолго до своей смерти Фотий предсказал грядущее причисление митрополита Филарета к лику святых.

Весной 1822 г. Фотий познакомился с министром духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицыным. Кроме того, что в сложное для себя время князь стремился сблизиться с консерваторами, в Фотии его заинтересовал и пророческий дар. А. Н. Голицын и Александр I очень интересовались пророками. Князь посещал секту Е. Ф. Татариновой и благоволил к пророку А. И. Ковалькову. Он устроил аудиенцию у императора пророку секты Татариновой Федорову. Летом 1822 г. А. Н. Голицын представил Александру I и Фотия. После этого архимандрит был награжден драгоценным крестом и переведен в первоклассный Юрьев монастырь.

К 1824 г. ситуация в политической сфере изменилась. Готовясь к войне с Турцией, Александр I желал консолидировать силы российского общества и был расположен внять жалобам консерваторов. Императора тяготили бывшие сотрудники — руководители Библейского общества и Соединенного министерства, они не справились с поставленными царем задачами. Оппозиционеры воспользовались ситуацией и обратились к царю с критикой политики А. Н. Голицына. Хотя Фотий и играл ведущую роль в этом выступлении, за его спиной стояли более серьезные силы. Фотия вдохновляли на борьбу митрополит Серафим и А. Н. Шишков, в посланиях царю он использовал материалы, присланные С. И. Смирновым. Выступление увенчалось успехом. Весной 1824 г. Министерство духовных дел и народного просвещения было расформировано, а работы Библейского общества приостановлены. Управление духовной сферой было передано консерваторам — А. А. Аракчееву, А. С. Шишкову и митрополиту Серафиму. Но уже в 1825 г. Александр I посчитал, что дальнейшие уступки не уместны и контрреформы были приостановлены. В начале следующего царство-

вания консерваторы обращались к Николаю I, но он не был склонен вникать в их просьбам. Вскоре все они от управления были отстранены. Николай I не терпел любую оппозицию, и Фотий был взят под надзор в Юрьевом монастыре.

Архимандрит Фотий был одним из немногих клириков Русской Православной Церкви, не скрывавших своих политических симпатий и критиковавших религиозную политику правительства. Будучи законоучителем в кадетском корпусе, он пытался разоблачать масонов и сектантов. В 1821 г. выступал против деятельности В. Ю. Крюденер и Е. Ф. Татариновой. В 1822 г. его критике подвергся директор департамента духовных дел А. И. Тургенев, пренебрежительно относившийся к клиру и состоявший в масонской ложе. С самого начала своей общественной деятельности Фотий стоял на твердых консервативных позициях. Своей целью он считал защиту российской монархии и Русской Православной Церкви от их врагов — масонов, сектантов, мистиков, католиков, революционеров.

Очень ярко консервативные взгляды Фотия проявились во время выступления оппозиции в 1824 г. В своих посланиях Фотий сообщал Александру I о том, что монархия и церковь России в опасности. Существует всемирный заговор иллюминатов, эмиссар которых Р. А. Кошелев давно проник в окружение царя и с помощью князя А. Н. Голицына руководит религиозной политикой. Благодаря влиянию масонов ущемлены права Св. Синода, унижен православный клир и повреждается христианское учение. Как на главную опасность Фотий указывал на издание мистических произведений и сопровождение русского (испорченного) перевода Библии вредными комментариями. Целью деятельности врагов Церкви и отечества Фотий указывал введение новой (сатанинской) религии.

Очевидно, что, несмотря на яркую эмоциональную окраску, общественно-политические взгляды Фотия вполне совпадали с общей программой консервативного течения. Те же мысли высказывались и в сочинениях С. И. Смирнова и Е. И. Станевича, легших в основу посланий Фотия. Александр I не воспринимал Фотия как политического деятеля, он предоставлял ему аудиенции и принимал его послания, но никак не реагировал на них. Кроме разрешения писать лично царю в 1825 г. Фотий получил лишь одно поручение — совместно с А. А. Аракчеевым и митрополитом Серафимом расследовать ересь есаула Е. Н. Котельникова. Последним заданием Александра I, данным Фотию осенью 1825 г. было утешение А. А. Аракчеева после убийства Н. Ф. Минкиной. Можно предположить, что Александр I был принципиальным противником привлечения клира к политической жизни, считая основной его задачей заботу о душах его подданных.

В Юрьевом монастыре прошли последние десять лет жизни архимандрита Фотия. Отрезанный от общественной и политической жизни Фотий

обратился к юродству. Это был редчайший случай, когда подобную религиозную практику избрал настоятель монастыря. Деятельность Фотия в последнее десятилетие не может быть объяснена рационально. Многие в его деяниях противоречило логике. Даже в бытовых мелочах он был необычен. Монахи вспоминали, что во время работы в монастырском саду он заставлял их делать совершенно бесполезную работу — пересаживать молодые деревья с места на место. Юродство отразилось в переписке и сочинениях Фотия.

От современных клириков можно услышать обвинение Фотию в том, что он мало заботился о спасении душ крестьян соседних с монастырем деревень. Вряд ли это можно вменить в вину настоятелю монастыря. При этом обнаружены сведения о том, что Фотий произносил проповеди, адресованные именно к крестьянам. Количество жителей окрестных сел, посещавших службу в Юрьевом монастыре, было таково, что содержанием проповедей заинтересовалось III отделение Его Императорского Величества канцелярии. Предвосхищая труды славянофилов, Фотий проповедовал о том, что высшие слои русского общества погрязли во грехе, а простой народ и солдат называл истинными сынами церкви.

По имеющимся свидетельствам Фотий вел самую строгую жизнь. Под дорогой одеждой он носил власяницу и вериги. Ограничивал себя в еде, спал по два часа в сутки. Каждую ночь с 12 часов он начинал службу. При этом обстановку Юрьевого монастыря мог выдержать лишь очень подготовленный человек. Не долго задержался там князь С. А. Ширинский-Шихматов (Аникита). Сохранились воспоминания о том, как в назидание монахиням, пришедшим жаловаться на свою настоятельницу, Фотий велел князю залезть под диван, на котором сидел. Без благословения настоятеля Аникита отправился в паломничество на Святую Землю, откуда уже не вернулся.

Обширный материал, иллюстрирующий деятельность Фотия в Юрьевом монастыре в последнее десятилетие его жизни, не дает оснований подозревать его в двуличии и корысти (как считали и считают некоторые исследователи). Часть странностей архимандрита можно отнести на недостатки его образования и воспитание в крестьянской среде (отсюда «мужицкая сметка»). Но другая часть объяснению не подлежит. Прямое общение с Богом, исцеление бесноватых, чудеса — все это находится вне рационалистического мышления и неподвластно человеческому разуму. Жизнь Фотия невозможно подчинить логике, оценивать ее возможно лишь с православных позиций. Фотий жил по законам Русской Православной Церкви. На соответствие с церковным учением и надлежит проверять его жизнь. В первой половине XIX в. чудеса были еще привычным явлением русской жизни. Канонизировались святые, появлялись чудотворные иконы и пророки. Но уже тогда современники и даже клирики не воспринимали

Фотия (последние так и не дали ему оценки). Он выходил за рамки повседневной жизни. В своей деятельности Фотий копировал церковное благочестие XVII в., кажущееся многим анахронизмом в начале века XIX.

⁴ *Купалов А.* Смирнов Степан Иванович // Русский биографический словарь / Ред. А. А. Половцев. СПб., 1904. Сабанеев–Смыслов. С. 660.

⁴ Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета. М., 1855. С. 97.

⁴ Там же. С. 52–97.

⁴ *Смирнов С. И.* Мои мысли о воспитании и учении благородного юношества. М., 1804. С. 11.

⁴ Там же. С. 37.

⁴ Там же. С. 44.

⁴ *Любченко О. Н.* Граф Ростопчин. М., 2000. С. 45.

⁴ Амфион. 1815. Переводы С. И. Смирнова: № 2. С. 9–36, *Шатобриан Ф. Р.* Страдания Евдора; № 3. С. 75–77, *Мори Ж. С.* Демосфен; С. 77–82, *Тома А. Л.* Боссюет; № 6. С. 65–71, № 7. С. 1–10, *Ливий Т.* Речь Аннибала к воинам; № 8. С. 42–51, Величие природы; № 10/11. С. 39–45, Речь посланников скифов к Александру.

⁴ Амфион. 1815. № 1. С. 24–31.

⁴ Амфион. 1815. № 4. С. 81–120.

⁴ Амфион. 1815. № 10/11. С. 98–105, 105–106.

⁴ *Баррюель О.* Волтерианцы, или история о якобинцах, открывающая все противохристианские злоумышления и таинства масонских лож, имеющие влияние на все европейские державы. М., 1805. Т. 1. С. 56–59.

⁴ Там же. С. 144.

⁴ Там же. Т. 2. С. 156.

⁴ Там же. Т. 12. С. 8.

⁴ *Беликов П. В.* Отношения государственной власти к церкви и духовенству при Екатерине II // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1874. Т. 2.

⁴ *Смирнов С. И.* Иудейские письма к Вольтеру. М., 1808. Т. 1. Введение. С. VI.

⁴ Там же. С. 5.

⁴ Там же. С. 21–22.

⁴ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 40, 131, 133.

⁴ Там же. Т. 2. С. 43.

⁴ Там же. Т. 2. С. 2.

⁴ Там же. Т. 3. С. 296.

⁴ Там же. Т. 3. С. 106–113, 119–122, 122–128, 132–138.

⁴ Там же. Т. 2. С. 143.

⁴ Там же. Т. 1. С. 135.

⁴ Там же. Т. 2. С. 106.

⁴ *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы. СПб., 1861. Кн. 2. С. 238.

⁴ *Фотий.* Автобиография // Русская старина. 1895. Июль. С. 176; *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета митрополита Московского. М., 1868. С. 145.

-
- ⁴ РНБ ОР.Ф. Q. I– 465; F. I– 458.
- ⁴ Там же. № 45.
- ⁴ Там же. Ф. F-III. № 46.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Русское Библейское Общество // Вестник Европы. 1868. Т. 6. С. 283.
- ⁴ *Котович А. Н.* Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 102.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 194.
- ⁴ *Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть, или Торжество христианской веры. СПб., 1815. С. 93.
- ⁴ Там же. С. 402.
- ⁴ Послание М. И. Невзорова митрополиту Серафиму // Вестник Европы. 1868. Т. VI. С. 762.
- ⁴ *Жмакин В. И.* Иннокентий епископ Пензенский и Саратовский. СПб., 1885. С. 97.
- ⁴ *Смирнов С. И.* Вопль жены, обличенной в солнце // РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. F I. 458. Л. 4.
- ⁴ Там же. Л. 6. Примечание.
- ⁴ Там же. Л. 7–8.
- ⁴ Там же. Л. 19. Примечание.
- ⁴ Там же. Л. 22–23.
- ⁴ Там же. Л. 29–44.
- ⁴ Там же. Л. 56–58.
- ⁴ Там же. Л. 62–68.
- ⁴ Там же. Л. 87–91.
- ⁴ Там же. Л. 96–101.
- ⁴ Там же. Л. 115–129.
- ⁴ Там же. Л. 11–12.
- ⁴ Там же. Л. 28.
- ⁴ Там же. Л. 54.
- ⁴ Там же. Л. 60.
- ⁴ Там же. Л. 134.
- ⁴ Там же. Л. 137.
- ⁴ Там же. Л. 15.
- ⁴ Там же. Л. 153.
- ⁴ Там же. Л. 108–113.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 195.
- ⁴ *Смирнов С. И.* Вопль жены, обличенной в солнце // РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. F I. 458. Л. 76–78.
- ⁴ *Жмакин В. И.* Иннокентий епископ Пензенский и Саратовский. СПб., 1885. С. 85.
- ⁴ *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета митрополита московского. М., 1868.
- ⁴ Там же. С. 109.
- ⁴ Там же.
- ⁴ О дозволении синодальному члену архиепископу Тверскому Серафиму отлучиться в вверенную ему епархию; О соизволении архиепископу Михаилу отлучиться в свою епархию на четыре месяца // РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4789.
- ⁴ Письмо С. И. Смирнова к Александру I // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1858. Кн. 4. С. 142.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 195.
- ⁴ Письмо С. И. Смирнова к Александру I // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1858. Кн. 4. С. 142.

-
- ⁴ Аксаков С. Т. Полное собрание сочинений. СПб., 1886. Т. 3. С. 190.
- ⁴ Журнал входящих и исходящих бумаг Д. И. Хвостова // РЛИ ОР. Ф. 322. Оп. 1. Д. 55. Л. 1–7.
- ⁴ Из воспоминаний покойного Филарета // Православное обозрение. 1868. Май. С. 542.
- ⁴ Постановление общества свергнувших иго чужеземного языка // РЛИ ОР. Р II. Оп. 1. Д. 539.
- ⁴ Лащенков Н. Е. И. Станевич // Сборник харьковского историко-филологического общества. 1897. Т. 9. С. 81.
- ⁴ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви в царствование Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 277.
- ⁴ Котович А. Н. Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 98.
- ⁴ Пытин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 197.
- ⁴ Отрывок из послания М. И. Невзорова к О. А. Поздневу // Библиографические записки. 1858. №. 21. С. 643.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Котович А. Н. Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 100.
- ⁴ О назначении исполняющим должность министра народного просвещения А. Н. Голицына // РГИА. Ф. 796. Оп. 97. Д. 803.
- ⁴ Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности министерства народного просвещения 1802–1902 гг. СПб., 1902. С. 42; Морошкин М. Иезуиты в России. СПб., 1870. С. 475; Васильчиков А. А. Семейство Разумовских. СПб., 1880. Т. 2. С. 103.
- ⁴ Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. С. 150.
- ⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 57.
- ⁴ Там же. С. 114–115.
- ⁴ Письма И. В. Лопухина к Д. П. Руничу // Русский архив. 1870. С. 1228.
- ⁴ Отрывок из послания М. И. Невзорова к О. А. Поздееву // Библиографические записки. 1858. № 21. С. 655.
- ⁴ Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 141.
- ⁴ Об увольнении из Харьковского университета профессора Шада // Переписка А. С. Стурдзы // ИРЛ. Ф. 288. Оп. 1. Д. 58. Л. 21–28.
- ⁴ Пытин А. Н. Русское Библейское общество // Вестник Европы. 1868. Т. 6. С. 283.
- ⁴ Письмо С. И. Смирнова к В. М. Киселеву // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2284. Л. 2.
- ⁴ Пытин А. Н. Русское Библейское общество // Вестник Европы. 1868. Т. 6. С. 283.
- ⁴ Примечания на книгу «Наставления ищущим премудрости» // РНБ ОР. Ф III 45. Л. 4.
- ⁴ Там же. Л. 9.
- ⁴ Там же. Л. 11–13.
- ⁴ Там же. Л. 30.
- ⁴ Там же. Л. 37.
- ⁴ Там же. Л. 46.
- ⁴ Там же. Л. 32.
- ⁴ Там же. Л. 97.
- ⁴ Там же. Л. 51–52.
- ⁴ Там же. Л. 52–53.
- ⁴ Там же. Л. 66.
- ⁴ Там же. Л. 79.
- ⁴ Доклад императрице Елизавете Алексеевне от А. Н. Голицына // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. 1. Январь.

⁴ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви в царствование Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 274.

⁴ Об изъятии «Сионского вестника» из гражданской цензуры // РГИА. Ф. 807. Оп. 1. Д. 26.

⁴ Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // РНБ ОР. Ф. 656. Д. 26. Л. 88.

⁴ Фотий. Сказание о житии и подвигах блаженного Иннокентия епископа Пензенского и Саратовского // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 32. Л. 52–54.

⁴ Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета митрополита московского. М., 1868. С. 110.

⁴ Котович А. Н. Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 103–104.

⁴ О образе божием в человеке. СПб., 1817. С. 112.

⁴ Там же. С. 117.

⁴ Там же. С. 110.

⁴ Там же. С. 117.

⁴ Письмо С. И. Смирнова к В. М. Киселеву // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2284. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 5.

⁴ Котович А. Н. Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 102.

⁴ Письмо С. И. Смирнова к В. М. Киселеву // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2284. Л. 2.

⁴ Там же. Л. 5.

⁴ Там же. Л. 2.

⁴ Там же. Л. 5.

⁴ Там же. Л. 4.

⁴ Там же. Л. 3.

⁴ Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о Бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении Веры и церкви: Издание 2. СПб., 1825.

⁴ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 277.

⁴ Письмо Е. И. Станевича к А. С. Стурдзе 17 мая 1819 года // Переписка А. С. Стурдзы // ИРЛИ. Ф. 288. Оп. 1. Д. 58. Л. 186.

⁴ Там же. Л. 187.

⁴ Там же. Л. 189.

⁴ Там же.

⁴ Там же. Л. 192.

⁴ Дело Е. И. Станевича см. подробнее: Кондаков Ю. Е. Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. Гл. 3.

⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Июль. С. 176–177.

⁴ Письмо С. И. Смирнова к В. М. Киселеву // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2284. Л. 6.

⁴ Фотий. Автобиография // Русская старина. 1895. Июль. С. 176.

⁴ Там же. С. 177.

⁴ Письма С. Крылова к П. Черткову // Православное обозрение. 1872. Июль. С. 18.

⁴ РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. III–F 46.

⁴ Письма С. Крылова к П. Черткову // Православное обозрение. 1872. Июль. С. 15.

⁴ Там же. С. 17.

⁴ Воззвание к человекам о последовании внутреннему учению Христову // РНБ ОР. Ф. F: I. № 484/1–3.

⁴ Послание М. И. Невзорова митрополиту Серафиму // Вестник Европы. 1868. Т. VI. С. 760.

⁴ *Смирнов С. И.* Отозвание души моей на книгу «Воззвание к человекам о последовании внутреннему учению Христову» // РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. Ф III. 46. Л. 148.

⁴ Там же. Л. 7.

⁴ Там же.

⁴ Там же. Л. 9–14.

⁴ Там же. Л. 56–59.

⁴ Там же. Л. 33.

⁴ Там же. Л. 144.

⁴ Там же. Л. 52.

⁴ Послание императору «Пароль тайных обществ в книге “Воззвание к человекам о последовании внутреннему учению Христову”» // Автобиография Фотия. 1895. Т. 84. С. 193.

⁴ Об есауле Евлампии Котельникове // РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 893. Л. 17.

⁴ *Фотий.* Автобиография // Русская старина. 1895. Август. С. 191.

⁴ Письмо Фотия к А. Н. Голицыну 17 марта 1824 // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 490.

⁴ Письмо С. И. Смирнова к В. М. Киселеву // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2284. Л. 7.

⁴ Письма Григория Постникова митрополиту Филарету. Письма духовных и светских лиц к митрополиту Филарету. СПб., 1900.

⁴ Там же. С. 37. Письмо Серафима Филарету 9 мая 1824.

⁴ *Фотий.* Автобиография // Русская старина. 1896. Июль. С. 182.

⁴ *Богданович М. И.* История царствования императора Александра I. СПб., 1869. Т. 6. С. 47.

⁴ *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета. М. 1868. Приложение. С. 51.

⁴ ПСЗ. СПб. 1825. № 30. 343; 1830. Т. XL.

⁴ Там же. С. 270.

⁴ Там же. С. 271.

⁴ Письмо С. И. Смирнова неизвестному лицу // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2285. Л. 1.

⁴ *Стурдза А. С.* О судьбе Православной Церкви в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 267, 270.

⁴ *Петров И. (Полубинский).* О внешнем богослужении. М., 1803. С. 20.

⁴ Там же. С. 26.

⁴ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 73.

⁴ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 59.

⁴ *Зарин Н. Е. И. Станевич* // Русский биографический словарь / Ред. А. А. Половцев. СПб., 1909. Смеловский–Суворин. С. 315.

⁴ *Кондаков Ю. Е.* Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция. СПб., 1998. С. 100–112; Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. С. 114–133.

⁴ *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов. СПб., 1824. Т. 2. С. 81.

⁴ Воспоминания А. С. Стурдзы // Московитянин. 1851. № 21. С. 8.

⁴ *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов. СПб., 1824. Т. 2. С. 12.

⁴ Там же. Прибавление к сочинению «О старом и новом русском языке».

⁴ Там же. С. 65.

-
- ⁴ *Брусилов Н. П.* Российские книги // Журнал русской словесности. 1805. Ч. 1. № 4. С. 230–235.
- ⁴ *Станевич Е. И.* Собрание сочинений в стихах и в прозе. СПб., 1805. С. 29–41.
- ⁴ Там же. С. 35.
- ⁴ *Станевич Е. И.* Способ рассматривать книги и судить о них. СПб., 1808. С. 7.
- ⁴ Там же. С. 18.
- ⁴ Там же. С. 82–83.
- ⁴ *Воейков А. Ф.* Мнение беспристрастного о способе рассматривать книги и судить о них // Вестник Европы. 1808. Ч. 41. № 18. С. 115–124.
- ⁴ *Станевич Е. И.* Ответ господину Воейкову // Драматический вестник. 1808. Ч. 6. С. 73–85.
- ⁴ *Лащенков Н. Е. И.* Станевич // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. Т. 9. С. 55–57.
- ⁴ Там же. С. 59.
- ⁴ Там же. С. 60.
- ⁴ Чтения в беседе любителей русского слова. СПб., 1811. Кн. 1. Предупреждение.
- ⁴ Там же. С. VII.
- ⁴ *Лащенков Н. Е. И.* Станевич // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. Т. 9. С. 63.
- ⁴ *Станевич Е. И.* Размышления при гробе благодетеля // Чтения в Беседе любителей русского слова. СПб., 1811. Кн. 1. С. 57–77.
- ⁴ *Лащенков Н. Е. И.* Станевич // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. Т. 9. С. 62–63.
- ⁴ Отношение А. Н. Голицына в Св. Синод // РГИА. Ф. 792. Оп. 2. Д. 4740.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Письмо М. М. Сперанского к дочери 1819 год // Русский архив. 1868. С. 946.
- ⁴ Новый Завет в переводе Российского библейского общества. М., 2000. Предисловие. С. 11.
- ⁴ *Шишков А. С.* Записки, мнения и переписка адмирала Шишкова. Берлин, 1870. Т. 2. С. 44.
- ⁴ *Зарин Н. Е. И.* Станевич // Русский биографический словарь / Ред. А. А. Половцев. СПб., 1909. Смеловский–Суворин. С. 315.
- ⁴ *Станевич Е. И.* О суде по совести. СПб., 1816. С. 18.
- ⁴ Там же. С. XI.
- ⁴ Там же. С. 18–20.
- ⁴ Там же. С. 26.
- ⁴ Там же. С. 140.
- ⁴ Там же. С. 151.
- ⁴ Там же. С. 29.
- ⁴ Выдержки из писем С. А. Ширинского-Шихматова // Жмакин В. И. Иннокентий епископ пензенский и саратовский. СПб., 1885. С. 156.
- ⁴ *Стурдза А. С.* О судьбе Православной Церкви в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 277.
- ⁴ *Шишков А. С.* Записки. Берлин 1870. Т. 2. С. 178.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Докладная записка владельца типографии // РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 6357. Л. 6.
- ⁴ *Станевич Е. И.* Беседа на гробе младенца о Бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении Веры и церкви: Издание 2. СПб., 1825. С. 9.

-
- ⁴ Там же. С. 11–12.
- ⁴ Там же. С. 16.
- ⁴ Там же. Примечания.
- ⁴ Там же. С. 37.
- ⁴ Там же. С. 35, 39, 132, 147, 148, 153.
- ⁴ Там же. С. 46.
- ⁴ Там же. С. 75.
- ⁴ Там же. С. 48.
- ⁴ Там же. С. 241.
- ⁴ Там же. С. 52.
- ⁴ Там же. С. 124.
- ⁴ Там же. С. 247.
- ⁴ Там же. С. 250.
- ⁴ Там же. С. 73, 148.
- ⁴ Там же. С. 9.
- ⁴ Письмо С. И. Смирнова к В. М. Киселеву // РНБ ОР. Ф. 1000. Оп. 1. Д. 2284. Л. 2.
- ⁴ Дневник А. В. Горского // Творения святых отцов. 1884. Кн. IV. С. 364.
- ⁴ Сушков Н. В. Указ. соч. С. 110.
- ⁴ Дневник А. В. Горского // Творения святых отцов. 1884. Кн. IV. С. 364.
- ⁴ Сказание и житие о подвигах Блаженного Иннокентия // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 30–32.
- ⁴ О книге под заглавием «Беседа на гробе младенца» // РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 6357. Л. 1.
- ⁴ Письма Иннокентия // РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. Q I–741. Л. 149.
- ⁴ О книге под заглавием Беседа на гробе младенца // РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 6357. Л. 1.
- ⁴ Там же. Л. 2.
- ⁴ Предложение Комиссии духовных училищ от А. Н. Голицына 6 января 1819 года // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1861. Кн. 1. С. 201.
- ⁴ Письмо Иннокентия к С. С. Мещерской 8 января 1819 г. // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1874. Октябрь-декабрь. С. 30.
- ⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 6357. Л. 6. О книге под заглавием «Беседа на гробе младенца».
- ⁴ Там же. Л. 5.
- ⁴ Там же. Л. 7.
- ⁴ Лащенков Н. Е. И. Станевич // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. Т. 9. С. 72.
- ⁴ Письмо Е. И. Станевича к А. С. Стурдзе 17 мая 1819 г. // Переписка А. С. Стурдзы // ИРЛИ. Ф. 288. Оп. 1. Д. 58. Л. 186.
- ⁴ Там же. Л. 187.
- ⁴ Там же. Л. 189.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Там же. Л. 192.
- ⁴ Письмо Е. И. Станевича к А. С. Шишкову // Архив СПб филиала АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 170. Л. 7.
- ⁴ Там же. Л. 10.
- ⁴ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: Из истории религиозных идей Александровской эпохи: Пособие по спецкурсу. Саратов, 2003.

⁴ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви в царствование Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 286.

⁴ Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998; Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000; Государство и Православная Церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003.

⁴ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви в царствование Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 287.

⁴ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: Из истории религиозных идей Александровской эпохи: Пособие по спецкурсу. Саратов, 2003. Гл. IX.

⁴ Краткое сведение о жизни и трудах А. С. Стурдзы // Памятник трудов православных благочестивых русских с 1793 до 1853 г. М., 1857. С. VIII.

⁴ Письмо А. Н. Голицына к А. С. Стурдзе // ИРЛ ОР. Ф. 288. Оп. 1. Д. 172. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 7.

⁴ Там же. Л. 10.

⁴ Краткое сведение о жизни и трудах А. С. Стурдзы // Памятник трудов православных благочестивых русских с 1793 до 1853 г. М. 1857. С. VIII.

⁴ Стурдза А. С. Наставление для руководства ученого комитета Главного правления училищ. Б. д. С. 1.

⁴ Там же. С. 12.

⁴ О книге под заглавием «Беседа на гробе младенца» // РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 6357. Л. 8.

⁴ Письмо Е. И. Станевича к А. С. Стурдзе 17 мая 1819 г. // Переписка А. С. Стурдзы // ИРЛИ. Ф. 288. Оп. 1. Д. 58. Л. 186.

⁴ Там же. Л. 187.

⁴ Там же. Л. 186.

⁴ Там же.

⁴ Там же. Л. 190.

⁴ Там же. Л. 191.

⁴ Там же. Л. 195.

⁴ Там же. Л. 196.

⁴ Письма А. С. Стурдзы к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. Одесса, 1894. С. 6.

⁴ Записки мнения и переписка Шишкова А. С. Берлин, 1870. Т. 2. С. 178.

⁴ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXXIX. 1824. № 30. 119.

⁴ Там же.

⁴ Лащенков Н. Е. И. Станевич // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1897. Т. 9. С. 81.

⁴ Там же. С. 82.

⁴ Записки Шишкова А. С. // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских. 1868. Кн. 3. С. 95.

⁴ Жмакин И. В. Указ. соч. С. 769.

⁴ Там же. С. 82.

⁴ Там же. С. 83.

⁴ Там же. С. 87.

⁴ Зарин Н. Е. И. Станевич // Русский биографический словарь / Ред. А. А. Половцев. СПб., 1909. Смеловский–Суворин. С. 316.

⁴ Иванов О. А. Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. М., 2002. С. 365–530.

-
- ⁴ Обзор историографии по Фотию см.: *Кондаков Ю. Е.* Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000.
- ⁴ Там же. С. 290–292.
- ⁴ РНБ ОР.СПб. ДА. А I/64. Л. 104.
- ⁴ Послужной список Фотия // РГИА. Ф. 796. О. 119. Д. 254. Л. 3.
- ⁴ Повесть о рождении // РГБ ОР. Ф. 219. Кар. 102. Д. 29.
- ⁴ Повесть Фотия духовной дщери девице Анне // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 1. Д. 1.
- ⁴ Плачевная повесть // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 102.
- ⁴ Плачевная повесть // Там же. Л. 9.
- ⁴ Фотий. Плачевная повесть о искушении во все дни живота // Там же. Л. 12.
- ⁴ Там же. Л. 13.
- ⁴ Там же. Л. 15.
- ⁴ Там же. Л. 16.
- ⁴ Там же. Л. 22.
- ⁴ Там же. Л. 27.
- ⁴ Там же. Л. 31.
- ⁴ Брань или искушение во все дни // Там же. Д. 105. Л. 10.
- ⁴ Там же. Л. 15.
- ⁴ Там же. Л. 19.
- ⁴ Там же. Л. 20.
- ⁴ Там же. Л. 23.
- ⁴ Там же. Л. 24.
- ⁴ Там же. Л. 32.
- ⁴ Там же. Л. 65–210.
- ⁴ Событие, светлая новость, чудная, странная, на земле искушение, брань, падение дьявола // Там же. Д. 106. Л. 1–2.
- ⁴ Откровение // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 4. Д. 1.
- ⁴ *Иванов О. А.* Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. М., 2002. С. 461–462.
- ⁴ *Казанский П. С.* Материалы к биографии Фотия // Русская старина. 1875. Т. 14.
- ⁴ Письма Фотия к А. А. Орловой-Чесменской // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 61. Л. 5.
- ⁴ *Иванов О. А.* Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. С. 465–467.
- ⁴ О скорбях и гонениях, от врага дьявола и его ангелов, и о. Филарета // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 61. Л. 33.
- ⁴ Жизнь архимандрита Никодима Казанцева // Душеспасительное чтение. 1911. Июль. С. 351.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму «Эхо лжи и глас истины» // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 60. Л. 62–63.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 3. Д. 8. Л. 11.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму «Эхо лжи и глас истины» // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 60. Л. 25.
- ⁴ Там же. Л. 92.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму // РГБ ОР. Ф. 219. Кар. 129. Д. 3. Л. 15.
- ⁴ *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1894. С. 303.
- ⁴ Послание Фотия к Серафиму // Послания Фотия к разным лицам // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 3. Д. 8. Л. 15.
- ⁴ *Иванов О. А.* Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. С. 461–464.

-
- ⁴ Послание Фотия Серафиму «Эхо лжи и глас истины» // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 60. Л. 74.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 3. Д. 8. Л. 3.
- ⁴ Письмо Фотия к А. А. Аракчееву 4 мая 1832 г. // Исторический вестник. 1880. Т. 2. № 5–8.
- ⁴ О скорбях и гонениях, от врага дьявола и его ангелов, и о Филарете // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 61. Л. 30.
- ⁴ Сушков Н. В. О записках Юрьевского архимандрита Фотия // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1869. Кн. 3. С. 198.
- ⁴ Иванов О. А. Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. С. 468.
- ⁴ Слезкинский А. Г. Фотий и графиня А. А. Орлова-Чесменская. С. 159.
- ⁴ Послание Серафима Фотию // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 3. Д. 8. Л. 19.
- ⁴ Послание Филарета Фотию // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 3. Д. 8. Л. 34.
- ⁴ Послание Фотию от послушной братии // РГБ. Ф. 219. Кар. 129. Д. 3. Л. 122.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму // РГБ ОР. Ф. 219. Кар. 129. Д. 3. Л. 125.
- ⁴ Там же. Л. 134–135.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Там же. Л. 145–149.
- ⁴ Там же. Л. 150.
- ⁴ Там же. Л. 152–159.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 4. Д. 19. Л. 1.
- ⁴ О уставе // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 4. Д. 39. Л. 37.
- ⁴ Послание А. А. Орловой-Чесменской Фотию // РГБ ОР. Ф. 758. Кар. 4. Д. 19. Л. 45.
- ⁴ Переписка С. Д. Нечаева с А. Н. Голицыным // Русский архив. 1893. С. 422.
- ⁴ Письма митрополита Филарета к архимандриту Антонию. М., 1877. Т. 1. С. 64.
- ⁴ Иванов О. А. Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. С. 467–468.
- ⁴ Послание о холере // РГБ ОР. Ф. 219. Кар. 3. Д. 5. Л. 4.
- ⁴ Иванов О. А. Граф Алексей Григорьевич Орлов-Чесменский в Москве. С. 467–468.
- ⁴ Послание Фотия Серафиму // РГБ. Ф. 758. Кар. 4. Д. 19. Л. 43–44.
- ⁴ Письмо архимандрита Фотия иеромонаху Аполлосу // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 248. Л. 1.
- ⁴ Вопросы пункты Аполлосу // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 162. Л. 2.
- ⁴ Письмо А. Н. Голицына к А. Х. Бенкендорфу // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 162. Л. 5.
- ⁴ Письма А. А. Павлова к А. Н. Голицыну // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 162. Л. 6.
- ⁴ Вопросы пункты Аполлосу // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 162. Л. 1.
- ⁴ Там же. Л. 2.
- ⁴ Там же. Л. 3.
- ⁴ Там же. Л. 4.
- ⁴ Сказание о житии и подвигах Блаженного Иннокентия // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 30–32.
- ⁴ Письма Фотия к А. А. Орловой-Чесменской. 1820–1821 // РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3. Д. 46. Л. 130.

Глава 3

БОРЬБА В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ

Святитель Филарет и политическая борьба в России в начале XIX века

Масштаб фигуры Святителя Филарета (В. М. Дроздов) столь велик, что тяжело представить то время, когда он был молод, неопытен и еще только определялся в выборе жизненного пути. Между тем этот период, когда Филарет не мог играть ведущую роль в политических событиях, был довольно продолжителен и охватывал всю первую половину царствования Александра I. Даже заняв московскую кафедру, епископ Филарет был далеко не свободен в своих действиях и должен был придерживаться определенного политического направления. Профессор А. П. Лебедев писал в этой связи: «Рисуя образ митрополита Филарета, мы не иначе представляем его себе, как человека гигантской воли и твердого ума, способного решать все вопросы быстро и беспреткновенно. Однако ж, если мы заглянем в его душу в те годы, когда ему приходилось выбирать для себя жизненный путь, то увидим в нем какого-то другого человека, который как будто

бы мало походил на того святителя Филарета, какого знает история. И то правда сказать: это еще не был Филарет, а лишь Василий Михайлович Дроздов»⁴.

К сожалению, Святитель Филарет не оставил нам свидетельств своего участия в политической борьбе. Он имел обыкновение сжигать присланные ему письма сразу по прочтении. Иногда он предавал огню свои уже полностью написанные или наполовину законченные послания. Так же строго Филарет относился и к написанию собственной биографии. Когда в 1822 г. Н. И. Греч просил его дать материалы для жизнеописания, Филарет ответил: «Если вам угодно иметь мою краткую биографию от меня: то вот она. Худо был учен; хуже учился; еще хуже пользовался тем, чему был учен и учился»⁴. Митрополит Филарет вспоминал, что во время своей деятельности в Св. Синоде знал много неизвестного широкой публике и начал писать записки. Была написана большая тетрадь, но потом Филарет понял, что «многого не знал», и записки сжег⁴. Своему викарию, Леониду Краснопевкову, Филарет говорил даже более определенно о том, что в бытность свою в Санкт-Петербурге начал записывать наиболее важные события, «но опасно об этих вещах и писать»⁴. Чего боялся Святитель? Незаслуженно оскорбить чью-то память, попав в опалу, оставить без попечения свою паству или потерять возможность влиять на высшую власть в пользу православной церкви? Об этом сегодня мы можем только гадать. Исследование участия Святителя Филарета в политической борьбе поможет прояснить эти вопросы и, без сомнения, обогатит полезным опытом и благим примером церковных и политических деятелей сегодняшнего дня.

Самостоятельная деятельность будущего Московского митрополита началась 21 ноября 1803 г., когда по окончании Троице-Сергиевой лаврской семинарии он был оставлен при ней учителем греческого и еврейского языков⁴. В своих письмах к родным Филарет сообщал, что неожиданно был вызван к владыке и после короткого экзамена по языкам был определен в должность учителя⁴. Новый период в жизни Филарета открылся в связи с его даром проповедника. В начале 1806 г. он произнес речь «В день торжества освобождения обители преподобного Сергия от нашествия врагов». Митрополит Московский Платон (Левшин), просматривавший все проповеди, был поражен силой пера молодого учителя. На листах проповеди Платон оставил надпись: «Прекрасно, учитель еврейского и греческого языка! Прекрасно! Прекрасно, так как мы знаем тебя за первого из проповедников в лаврской семинарии»⁴. Вторая проповедь Филарета также получила одобрение Платона. Своим родителям Филарет писал, что владыка удостоил одобрением его проповедь «Слово в великий пяток»⁴. 4 марта 1806 г. Платон писал своему викарному епископу Августину: «А у меня проявился отличный проповедник учитель Дроздов, я сообщу его проповедь, и удивитесь» (речь идет о проповеди 12 января 1806 г.)⁴.

С этого времени молодой учитель стал пользоваться опекой московского владыки. 21 ноября 1806 г. Филарет получил место проповедника в Лавре. Видимо, вскоре после этого Платон предложил ему принять постриг. В то время для ищущих монашества практиковалось трехлетнее испытание. Тем не менее 21 ноября 1808 г. Филарет был пострижен. Вскоре после этого начался новый этап в жизни молодого монаха.

С 1808 г. в России начала действовать Комиссия духовных училищ. Основной задачей Комиссии было открытие достаточного количества духовных училищ разного уровня. В соответствии с этим понадобились способные учителя и преподаватели. По всей России начался поиск таковых. В начале 1809 г. ректором Санкт-Петербургской духовной академии был назначен архимандрит Евграф, в это время вызванный в столицу на череду служений. До этого он был ректором Троице-Сергиевой лаврской семинарии и знал одного из ее учителей — Филарета. По мнению А. Смирнова, именно Евграф добился вызова Филарета в Санкт-Петербург 1 марта 1809 г. Косвенное подтверждение этому можно видеть в том, что по приезду в столицу Филарет поселился вместе с Евграфом в Александро-Невской Лавре⁴.

В Санкт-Петербурге Филарет получил назначение преподавателем философии и инспектором семинарии. Столица холодно встретила молодого человека. О первом заседании семинарского правления он писал домой: «Как должно быть расположено начальство к подчиненным, которых не оно избрало, можно догадываться»⁴. Митрополит Платон очень тяжело переживал удаление своего любимого проповедника. 2 января 1810 г. в письме митрополиту Санкт-Петербургскому Амвросию он просил вернуть Филарета в Москву, так как ему нужен ректор для семинарии. 10 января 1810 г. Платон жаловался Августину, что у него забрали Филарета и не хотят возвращать⁴.

Первые крупные преобразования александровского царствования были связаны с реформой просвещения. Составить план преобразования духовных училищ император поручил М. М. Сперанскому. Под видом реформы духовного просвещения планировалось коренным образом изменить быт и образ жизни русского духовенства. В своих секретных проектах, отсылаемых А. Н. Голицыну, М. М. Сперанский предлагал разрешить свободный выход из духовного сословия, разбить клириков на классы наподобие светских чиновников, посвящение в сан поставить в зависимость от поведения и образовательного уровня кандидата, уничтожить плату за требы⁴. Хотя М. М. Сперанскому и не удалось выполнить всех планируемых преобразований, но проведенная реформа затронула компетенции Св. Синода. По проекту, разработанному М. М. Сперанским, 26 июня 1808 г. была учреждена Комиссия духовных училищ, куда были переданы из Св. Синода все дела, относящиеся к духовному просвещению. Этот орган об-

ладал особыми правами и был практически независим от высшего управления Русской Православной Церкви. Члены Комиссии назначались по усмотрению царя, она имела свою канцелярию. Хотя первоначально в Комиссию вошли четыре члена Св. Синода, А. Н. Голицын и М. М. Сперанский, в любой момент ее состав мог стать полностью светским. Кроме вопросов образования Комиссии должен был быть передан контроль над кадровой политикой Св. Синода (в отношении белого духовенства) и финансами церкви (суммы, хранившиеся при церквях, свечной доход). Св. Синод не имел права контролировать Комиссию. Она сама выносила решение, о каких проблемах в своей работе информировать Св. Синод, а о каких нет. Процедура подачи жалоб на Комиссию в Св. Синод не была предусмотрена. Более того, самой Комиссии предписывалось разработать порядок ее сношений с Св. Синодом⁴.

Реформы Русской Православной Церкви, от разработки и проведения которых духовенство оказалось практически устраненным, должны были волновать первоприсутствующего члена Св. Синода митрополита Амвросия. В первой четверти XIX в., когда высшее духовенство, лишенное доступа к царю, оказалось безгласно, клир, чтобы отстоять церковные интересы, должен был прибегать к сложной дипломатии. Первоприсутствующие члены Св. Синода, не имевшие права рисковать своим положением, должны были использовать наиболее способных клириков для проникновения к высшим властям и уже через них стараться влиять на церковные дела. Статус Санкт-Петербургского митрополита был таков, что он не мог открыто участвовать в политической борьбе или хотя бы просто пойти к обер-прокурору и обсудить с ним интересующие его вопросы. Здесь нужен был посредник. При митрополите Амвросии это был Филарет, при митрополите Михаиле (Десницком) — архимандрит Иннокентий (Смирнов), при митрополите Серафиме (Глаголевском) — архимандрит Фотий (Спасский). Отношения двух последних сегодня нам хорошо известны. По повелению Серафима Фотий стал духовным отцом графини А. А. Орловой-Чесменской, а затем и получил контроль над ее огромным состоянием. Это помогло Фотию сблизиться с министром духовных дел А. Н. Голицыным. Пользуясь своим влиянием, архимандрит Юрьева монастыря смог на некоторое время нормализовать отношения между князем и митрополитом. Когда конфликт вспыхнул вновь, Фотий, будучи представлен императору, смог добиться отставки А. Н. Голицына⁴. Десятилетием раньше не менее эффективно Амвросию удалось использовать Филарета, чтобы найти рычаги влияния на обер-прокурора, а через него и на церковную политику правительства.

Положение митрополита Амвросия в то время было очень сложным. Лишенный доступа к императору, выступивший против реформ и подвергнутый опале митрополит мог утратить последнюю возможность влиять на

дела в пользу церкви. В среде высших клириков могла найтись кандидатура более лояльная к правительственной политике. И такой человек был на примете у А. Н. Голицына — епископ Калужский и Боровский Феофилакт (Русанов), товарищ М. М. Сперанского по семинарии. Он был вызван для присутствия в Св. Синод в конце 1806 г. Ко времени приезда Филарета в Санкт-Петербург Феофилакт стал членом Комиссии духовных училищ и влиятельнейшим из духовных лиц; ходили слухи, что А. Н. Голицын планирует сделать его Санкт-Петербургским митрополитом⁴. Чтобы избавиться от соперника, опасного не только лично для него, но и для церковных дел, Амвросию необходимо было заручиться поддержкой А. Н. Голицына. Для сближения обер-прокурора и Санкт-Петербургского митрополита и был использован новый талантливый проповедник Филарет.

Уже на другой день по приезду в столицу Филарет был представлен Амвросию и обедал у него. 28 марта 1809 г. Амвросий рукоположил Филарета в иеромонахи. Вскоре Филарет был представлен А. Н. Голицыну, на праздник Пасхи он был с поздравлениями в доме князя⁴. Биограф Филарета А. Смирнов считал, что святитель попал под особое покровительство Амвросия, который хотел использовать его в борьбе против Феофилакta⁴. С последним Филарет столкнулся вскоре после приезда в столицу. Феофилакт строго проэкзаменовал молодого учителя, а затем, несмотря на хорошие знания Филарета, начал противодействовать его карьере. Ректор Академии Евграф трижды ходатайствовал перед Комиссией духовных училищ о назначении Филарета бакалавром, но Феофилакт имел своего кандидата на это место⁴. 9 марта 1809 г. Филарет был назначен ректором Александровского духовного училища и лишь 8 февраля 1810 г. был переведен бакалавром богословских наук в Академию. 23 апреля 1810 г. Филарет сообщил своему отцу, что в Санкт-Петербурге издан сборник его проповедей, причем некоторые обвиняют его в заимствовании у французского писателя Массильена⁴. Три проповеди Филарета в 1811 г. были представлены А. Н. Голицыным императору. 8 июля 1811 г. «За отличие в проповедовании слова Божия» Филарет был возведен в архимандриты и награжден наперсным крестом. Ему стали поручать важные задания. Он переводил с латинского на русский язык конспекты лекций профессора И. А. Фесслера, проводил ревизию петербургских семинарий и духовных училищ. Филарету поручили написать для императора свое мнение по поводу разделения православной и католической церквей⁴.

С 1811 г. началось постоянное общение Филарета и А. Н. Голицына. В письмах родным Филарет писал, что в течение осени несколько раз был в доме князя и иногда ездил в его экипаже. Естественно, А. Н. Голицын неизбежно втянул Филарета в среду своего общения. Вначале он подарил ему творения Фенелона на французском языке, затем ввел в общество, где «весь вечер говорили о духовных материях»⁴. В 1812 г. общение Филарета

и А. Н. Голицына стало постоянным. Филарет осветил домовую церковь князя. Об этом он писал родным: «Храм Святого Духа не велик, но благолепен; и посещается не многими, но таковыми людьми, в которых с почтением видеть можно примеры благочестия»⁴. Признательность к А. Н. Голицыну Филарет сохранил до конца жизни. По поводу смерти князя, будучи митрополитом московским, Филарет писал: «Ныне утром еще думал я о нынешнем дне, как о дне рождения человека, которого воспоминание всегда утешало меня, как воспоминание души благочестивой, любезной, в продолжении тридцати лет мне открытой и как воспоминания столь же многолетнего мне благодетеля; через час позже полудня узнаю, что он уже окончательно родился в другую высшую жизнь»⁴.

Противостояние А. Н. Голицына и М. М. Сперанского в высших эшелонах власти завершилось 17 марта 1812 г. ссылкой последнего. Вскоре после этого сошел с политической сцены и епископ Феофилакт. К его «падению» прямое отношение имел Филарет. В 1811 г. в одной из своих проповедей Феофилакт нарисовал картину старца, за которого распоряжается молодой сотрудник, имея в виду главу Св. Синода Амвросия и Филарета. В ответ митрополит Амвросий запретил ему проповедовать в Санкт-Петербурге⁴. По окончании боевых действий Отечественной войны Феофилакт был отправлен восстанавливать разоренные французами епархии. Но по возвращении он как член Св. Синода вновь стал активно участвовать в политической жизни столицы. Последняя точка в конфликте митрополита Амвросия и Феофилакта была поставлена в 1813 г.

Поводом к окончательному удалению Феофилакта из Санкт-Петербурга послужил перевод книги Ф. Ансильйона «Эстетические рассуждения», сделанный студентами Духовной академии под руководством Феофилакта. До сих пор этот имевший громкий общественный резонанс инцидент не получил должного освещения в исторической литературе, хотя его и касались в своих монографиях И. А. Чистович и А. Н. Котович⁴. В архивах и книгохранилищах Санкт-Петербурга содержится ряд документов, дающих возможность подробно осветить ход «Дела о переводе Ансильйона». Главным источником к изложению является дело «О книге под названием “Эстетические рассуждения г. Ансильйона”» (РГИА. Ф. 802. Комиссия духовных училищ. Д. 374), содержащее в себе ход расследования. В Отделе рукописей РНБ хранится «Записка об обстоятельствах написания “Опровержения”», принадлежащая перу Феофилакта (Ф. 542. Оленины. Д. 818), вместе с ней находится и само рукописное «Опровержение примечаний на книгу г. Ансильйона под заглавием “Эстетические рассуждения”» (то и другое датировано 1813 г.). Рукописные варианты книг Филарета и Феофилакта, посвященных борьбе вокруг перевода г. Ансильйона, находятся в фонде рукописной книги (РНБ. F XVIII 63). Экземпляры этих книг, изданные типографским способом, находятся в фондах РНБ, там же имеет-

ся и сам оригинал перевода «Эстетических рассуждений» Ф. Ансильйона. Кроме того, замечания Филарета и Феофилакта издавались в периодической литературе (Чтения московского общества истории и древностей российских. 1872. Кн. 1. Смесь. С. 209; Православное обозрение. 1868. Август. С. 530–540).

В воспоминаниях Филарета Феофилакт рисуется светским человеком европейской ориентации, наносящим вред духовному образованию в России своими новыми взглядами⁴. У нас нет оснований, чтобы согласиться с подобной оценкой деятельности Феофилакта. Даже после своей «опалы» он был назначен на очень важный пост, хотя и вдалеке от столицы (экзарх Грузии, митрополит). О строгих взглядах Феофилакта свидетельствует его переписка с М. М. Сперанским в 1803–1804 гг. И. А. Катетов, анализировавший переписку, приходил к выводу, что М. М. Сперанскому не удалось вовлечь Феофилакта в «мистицизм». Несмотря на пропагандируемые его корреспондентом проповеди Фенелона и учение о «внешней» и «внутренней» церквях, Феофилакт продолжал придерживаться взглядов, существенно отличавшихся от воззрений «мистиков»⁴.

Феофилакт был известным проповедником, многие его проповеди опубликованы. Одним из его увлечений был перевод апологетической литературы. Французская революция и натиск рационализма заставили многих христианских мыслителей Европы обратиться к апологетике. В своих трудах новые достижения науки и философии они пытались примирить с традиционными христианскими ценностями. До России это течение в начале XIX в. еще не дошло. Феофилакт поставил своей целью познакомить русское общество с лучшими образцами современной ему европейской апологетики. В предисловии к одному из своих переводов Феофилакт горько сетовал на то, что в России стали читать лишь для того, чтобы убить время: «При появлении в свете сочинения о Религии (слово сие выходит ныне из употребления и скучным становится в беседах) пожимают плечами, движутся состраданием о писателе, сожалеют о покупающих оное и часто даже издеваются над ним»⁴. С начала XIX в. он делал и издавал такие переводы, позже опубликованные в четырехтомном сборнике. Эти книги были одобрены и изданы Св. Синодом.

Феофилакт наряду с А. Н. Голицыным и М. М. Сперанским стоял у основания Комиссии духовных училищ. Вместе со своими высокопоставленными сотрудниками Феофилакт удостоился награждения орденом Святого Владимира 2-й степени⁴. После того как М. М. Сперанский оставил работу в Комиссии, Феофилакт завершил составление уставов духовных училищ. В Духовной академии Феофилакту был поручен класс эстетики. К своим преподавательским обязанностям он подошел очень серьезно. Через три года работы Феофилакт подготовил профессора, занявшего его место.

Важно отметить, что Феофилакт, сославшись на многие важные дела, оставил преподавание в Академии тогда, когда Филарет стал ее ректором.

В процессе академического обучения остро встал вопрос недостатка учебных пособий. В то время эстетику преподавали по учебнику профессора Геттингенского университета Ф. Бутервека, написанному на немецком языке. Для удобства студентов Феофилакт решил ввести в Академии учебник «замечательного эстетика берлинского» Ф. Ансильйона, перевести который с французского языка он поручил самим студентам. По мнению Феофилакты, учебники Бутервека и Ансильйона ничем не отличались друг от друга, но немецким языком студенты Академии владели слабо⁴. (Ансильйон Фридрих (1767–1837), изучал богословие в Женеве, с 1790 г. был проповедником при французской общине в Берлине. С 1792 г. профессор истории. С 1810 г. воспитатель кронпринца. В 1803 г. было издано первое 3-томное сочинение Ф. Ансильйона. Один экземпляр был отослан им Александру I. Российский император благосклонно воспринял подарок. 15 апреля 1803 г. Александр I за присланное сочинение пожаловал Ансильйону перстень стоимостью 800 рублей)⁴.

Как следовало из титульного листа «Эстетических разсуждений», они были переведены с французского студентами Санкт-Петербургской духовной академии «в пользу любителей прекрасного и высокого» под руководством архиепископа Феофилакты. Книга прошла цензуру 30 апреля 1812 г. Видимо, война задержала ее выход в свет, и издание было завершено лишь в начале 1813 г. В книге Ф. Ансильйона рассматривались вопросы «1) о понятии и чувствии бесконечного; 2) о великих характерах; 3) о беспритворстве и простоте; 4) о сущности поэзии; 5) о различии между древней и новой поэзией; 6) о характере истории и Тациты; 7) о различии между Поэзией и Красноречием»⁴. Понимание Ф. Ансильйоном эстетики строилось на рационалистических началах. Он исследовал пути восприятия человеком вселенной, его отношение к бесконечности, рассматривал роль религии в жизни людей.

1 декабря 1810 г. Феофилакт сделал доклад Комиссии духовных училищ. Речь в нем шла о том, что в порученном ему классе словесности остро не хватает учебных книг. Студенты вынуждены пользоваться конспектами прошлых лет. Среди учебных книг по предмету эстетика лучшей Феофилакт указывал «Эстетические рассуждения» Ф. Ансильйона. Он сообщил Комиссии, что перевод этого сочинения сделан под его руководством студентами Духовной академии. Он ручался за точность перевода и за ту пользу, которую этот учебник должен принести в процессе преподавания⁴. Как видно из журнала комиссии, предложение Феофилакты не вызвало энтузиазма у ее членов. Просмотрев законы, относящиеся к цензуре и книгоизданию, они выяснили, что сочинения, рекомендованные Св. Синодом и Комиссией духовных училищ, цензуру проходить не должны.

Члены Комиссии решили, что если перевод сочинения предложит их коллега по Комиссии, то надо поручить одному из членов дать отзыв об этом произведении и на его основании рекомендовать к публикации. Перевод Ф. Ансильйона был передан для отзыва духовнику императора П. В. Криницкому⁴.

Долго не получая отзыва от П. В. Криницкого, Феофилакт попросил его вернуть рукопись и дать устный отзыв. Духовник императора книгу вернул, сообщив, что она может быть опубликована с некоторыми исправлениями. Позднее Феофилакт заявлял, что он внес в перевод все необходимые изменения⁴. Не получив от Комиссии духовных училищ согласия издавать перевод Ф. Ансильйона за государственные деньги, Феофилакт решил проводить издание за свой счет. 10 июля 1813 г. Феофилакт известил Комиссию о том, что передал книгу в гражданскую цензуру (по своему содержанию она не относилась к духовной цензуре). Через месяц Феофилакт сообщил Комиссии о том, что книга поступила в типографию. Только после этого члены Комиссии обратили внимание на самоуправство Феофилакты. Была затребована справка о книге Ф. Ансильйона. От П. В. Криницкого был получен отзыв о том, что против выхода книги в свет он не возражает. 5 августа 1813 г. на основании собранного материала члены Комиссии постановили «принять к сведению о публикации Ф. Ансильйона»⁴.

В течение августа и сентября 1813 г. книга Ф. Ансильйона была выпущена в продажу. Часть тиража была передана в Духовную академию в качестве вспомогательной книги в классе словесности, где она и стала активно использоваться. Можно предположить, что именно этого и ожидали противники Феофилакты. Теперь появился повод начать официальное расследование. 26 сентября 1813 г. митрополит Амвросий от своего имени обратился в Правление Санкт-Петербургской духовной академии с предписанием расследовать, на каком основании в классах Академии ведется преподавание по книге Ф. Ансильйона. Правлению предлагалось: 1) поручить ректору Филарету рассмотреть книгу и предоставить мнение, можно ли употреблять ее на лекциях; 2) взять с профессора словесности объяснение, по чьему распоряжению он ввел книгу в учебный процесс; 3) от студентов отобрать объяснения, по чьему распоряжению они переводили книгу; 4) до разрешения этого вопроса книгу из Академии изъять⁴.

Очевидно, что Амвросий проявил здесь известное лукавство. Не вынося дела на слушание Комиссии духовных училищ, он приказал изъять книгу из Академии, тем самым предопределив ее судьбу. Амвросию была прекрасно известна история перевода Ф. Ансильйона. Спустя многие годы Филарет вспоминал, что «ему указывали на недостатки Ансильйона многие, даже светские люди. Митрополит говорил с Феофилактом, но он не отказался от издания»⁴. Так это было или нет, теперь установить невоз-

можно. Еще в 1811 г. при составлении конспектов по дисциплинам, преподаваемым в Духовной академии, профессор словесности архимандрит Леонид указал в своем конспекте Ф. Ансильйона как автора, рекомендованного в дополнение к основному курсу Ф. Бутервека⁴. В своей оправдательной записке Феофилакт указывал, что с 1810 г. перевод Ф. Ансильйона использовался на выпускных экзаменах, и члены Комиссии духовных училищ были об этом осведомлены⁴. Очевидно, что Филарету было хорошо известно о введении в курс словесности нового учебного пособия, но он, будучи ректором Академии, не предпринял ничего до прямого указания начальства.

Правление Духовной академии выполнило приказ Амвросия. Следствие было проведено. Опрос профессора Леонида и студентов класса словесности показал, что ввести в Академии книгу Ансильйона распорядился Феофилакт, он же был и организатором перевода. При этом Правление заявило, что книги Ансильйона вообще нет в конспекте по классу словесности и что последние три года отделение словесности должно заниматься практической частью эстетики, в то время как Ансильйон относится к теории, «притом светской словесности»⁴. Книга у студентов была отобраана.

Самым важным плодом расследования, проведенного Правлением, стала записка ректора Филарета, где давался критический разбор книги Ансильйона. Позднее, когда замечания Филарета были опубликованы, в них не вошла вводная часть, написанная наиболее резко: «В уставе Духовной Академии сказано: Все, что не согласно с истинным разумом Священного Писания, есть суцая ложь и заблуждение, и без всякой пощады должно быть отвергаемо. Приложив сие правило к Эстетическим рассуждениям Ансильйона, знающие люди удивляются, как такая книга могла выйти в свет, имея в заглавии своем Духовную Академию, поелику должно сказать без окончностей, что в сей книге многое не согласно с истинным разумом Священного Писания и с правилами чистой нравственности», — писал Филарет. После жесткой критики следовала часть, видимо, призванная смягчить ответственность переводчиков и вдохновителя издания. Филарет замечал, что переводчики, озабоченные пользой книги для преподавания эстетики, не обратили внимания на ее недостатки, по их мнению, не влияющие на общее содержание. А преосвященный покровитель книги (имелся в виду Феофилакт) не нашел времени толком рассмотреть перевод. Филарет отмечал, что у Ансильйона есть и прекрасные места, но общий смысл книги особенно опасен тем, что она вышла из Духовной академии и этим получила сильнейшую рекомендацию соответствия содержания православным канонам⁴. В остальной своей части текст замечаний Филарета соответствовал опубликованному через месяц варианту.

Книга Филарета имела небольшой объем (28 страниц), указания на автора не было. Но уже на первой странице Филарет замечал, что примечания

написаны «по поручению начальства», так как в заглавии перевода указывалась Духовная академия, а известно, что «Академия не пропускает книг без разбора». Под примечанием стояла аббревиатура «Д. А. Р.», указывающая на автора (Духовной академии ректор)⁴. Из текста этого произведения видно, что Филарет подошел к делу чисто формально. На основании 21 отрывка из книги Ф. Ансильйона (составляющей 225 страниц), каждый от одного до нескольких предложений, Филарет делал вывод, что данное произведение противоречит учению Православной Церкви и гражданскому законодательству. Надо заметить, что места, несогласные с православным учением, в книге Ансильйона оказалось найти непросто, расстояния между отрывками, приводимыми Филаретом, составляли десятки страниц (с. 89–145, 145–163, 163–186). Чтобы сгладить этот недостаток, в конце критики Филарет указывал: «Здесь выписаны из г. Ансильйона только те места, которые несогласие с Верою, Нравственностью и Гражданственностью без затруднения устанавливают»⁴. Самым серьезным замечанием Филарета было то, что он находил места, в которых переводчик несколько изменял высказывания автора. Филарет приписывал это тому, что Феофилакт видел, что высказывания Ф. Ансильйона не соответствуют православному учению, и пытался их исправить. По этому поводу Филарет вопрошал переводчика: если автор безбожный, зачем рекомендовать его студентам Духовной академии? Экземпляр критики Филарета, хранящийся в РНБ, исписан карандашом фразами: «Дурак», «Ах, как он глуп!», «Архиглуп» и т. д.

Был ли беспристрастен Филарет при составлении своих замечаний? На этот вопрос можно дать отрицательный ответ. Филарет негативно относился к Феофилакту, он считал, что честолюбие и светскость последнего могут нанести вред церкви. В известной мере Филарет переносил на произведение Ф. Ансильйона свою критическую оценку личности Феофилакta. Невольно внимание привлекают обвинения в пантеизме и натурализме. Можно указать еще одно место, где они звучали, и этот эпизод был связан именно с конфликтом Филарета и Феофилакta. Историк А. И. Чистович описывал это происшествие: 18 июня 1811 г. Филарет произнес проповедь в Невском монастыре «О действии Святого Духа». На состоявшемся позже чаепитии Феофилакт обвинил эту проповедь в пантеизме. Дело получило широкий резонанс, проповедь проверяли и ничего противного православию в ней не нашли. При чтении отзыва Филарета невольно вспоминается тот прием, который оказал Феофилакт впервые представленному ему молодому учителю. Он устроил ему целый экзамен по философии, выясняя, что такое истина. Не вспоминал ли об этом Филарет при составлении своей критики, оцененной обер-священником Державиным как «софическая»?

Дошедшие до нас записки современников очень невысоко оценивали замечания Филарета. Такого мнения придерживался С. С. Уваров в письме барону Штейну: «На днях у нас было пререкание самое соблазнительное

между архиепископом и ректором духовной академии, в коем оба были не правы. И это из-за плохой книги Ансильёна. Право, было бы нужно, чтобы этот спор сделался известным в истинном свете»⁴. Так же считали члены Комиссии духовных училищ Криницкий и Державин. Их мнение разделял специально рассматривавший цензурную политику александровского царствования историк А. Н. Котович⁴. Тем не менее Правление Духовной академии сообщало Комиссии духовных училищ, что книга Ансильёна в основании своем заражена пантеизмом и натурализмом, который переводчиком замечен и смягчен, но полностью не исправлен. Хотя студенты Академии и имеют достаточно знаний, чтобы обнаружить не соответствующие православию места, но в процессе обучения книга может принести больше вреда, чем пользы⁴.

Рапорт Правления Духовной академии был доложен Комиссии духовных училищ на заседании 11 октября 1813 г. Видимо, сообщение оказалось неожиданностью для членов Комиссии. Амвросий с А. Н. Голицыным предложили следующие постановления: 1) книгу Ансильёна запретить; 2) профессору Леониду сделать выговор за самовольное введение в классах новой книги; 3) принять к сведению сообщение о напечатании замечаний Филарета; 4) Феофилакту заметить, что он издал книгу без дозволения Комиссии; 5) известить о происшествии Св. Синод⁴. Криницкий и Державин отказались подписать протокол и позже представили свое особое мнение.

Криницкий в своем особом мнении отмечал, что любая критика должна быть проста и ясна, а этих качеств в замечаниях Филарета он не находит. Замечания сделаны в противоречие пункта пятого устава Духовной академии, где записано, что решение о подобных сочинениях должно приниматься в Комиссии духовных училищ общим голосованием, а замечания Филарета в Комиссии не рассматривались. Особенно серьезным это нарушение делает то, что книга уже поступила в продажу (видимо, мнение Криницкого было составлено в конце октября 1813 г.). Криницкий считал, что Св. Синоду о происшедшем сообщать не нужно⁴.

Державин писал: так как книга Ансильёна признана Комиссией духовных училищ вспомогательной, то студенты по ней и учились, и вреда от этого пока не заметно. Поэтому согласие на запрещение книги Ансильёна Державин давать отказывался. Он указывал, что необходимо внимательно рассмотреть замечания Филарета и отзывы на них Феофилакта и лишь после этого принимать решение. Кроме того, Державин указывал, что книга Ансильёна и замечания Филарета изданы без разрешения Комиссии духовных училищ. Он также считал, что замечания Филарета написаны неудовлетворительно⁴.

Тем временем полным ходом шла подготовка к изданию замечаний Филарета. Этот процесс можно проследить на основании переписки Фила-

рета и графа С. П. Потемкина (писателя, члена «Беседы любителей русского слова»). 6 октября 1813 г. сочинение Филарета «О книге “Эстетические рассуждения г. Ансильйона”» прошло цензуру. В письме 7 октября 1813 г. Филарет сообщал С. П. Потемкину о том, что получил распоряжение начальства напечатать критику на книгу Ф. Ансильйона в количестве 600 экземпляров, но так как с типографиями он дела до этого не имел, то просил помощи своего корреспондента⁴. Из переписки можно понять, что первоначально Филарету было поручено издать критику от собственного лица. После заседания Комиссии духовных училищ 11 сентября 1813 г. ситуация изменилась. 16 октября Филаретом были получены первые экземпляры «Замечаний», и ему было дано распоряжение издавать книгу от имени Духовной академии. Оправдываясь перед С. П. Потемкиным, Филарет писал: «Вы знаете, что я под обетом послушания»⁴. 18 октября Филарет торопил С. П. Потемкина со скорейшим изданием остальных экземпляров книги, замечая, что от него требуют срочного «предоставления начальству». В письме 19 октября, когда тираж был уже получен, Филарет извинялся за подозрения по отношению к типографии в том, что она «медлит из-за постороннего влияния». В действительности же некоторое время ушло на то, чтобы украсить переплет золотыми узорами, что сам Филарет посчитал излишним⁴. Как видно из этих материалов, члены Комиссии Амвросий и А. Н. Голицын полностью пренебрегли мнением трех других ее членов.

28 октября 1813 г. после издания замечаний Филарета оскорбленный Феофилакт представил Комиссии свои возражения. Он писал, что, видя себя устранимым по делу о переводе Ансильйона, он считает своим долгом представить опровержение. Чувствуя общее настроение в Комиссии, он просил признать свое опровержение «принадлежащим к делу» и предоставить ему объяснение происходящего. В своей записке Комиссии Феофилакт подробно описывал историю издания перевода Ансильйона. Он указывал, что Амвросий выступил против перевода уже после его поступления в продажу и что жестокие меры, принятые против книги, совершенно не оправданы. Книгу Ансильйона приказано изъять в то время, как конспекты лекций «безбожного Фесслера» все еще используются студентами. Он обращал внимание Комиссии на то, что еще до перевода книги Ансильйона несколько ее экземпляров было приобретено библиотекой Академии, и она использовалась как вспомогательная книга. Феофилакт вполне резонно замечал, что если книга Ансильйона признана вредной, то нужно обратить внимание и на учебник Бутервека, по которому в Академии преподают уже пять лет, а он по содержанию очень близок к сочинению Ансильйона⁴.

К своему обращению Феофилакт прилагал опровержение на замечания Филарета. Как и замечания Филарета, опровержения Феофилакты, представленные Комиссии, были обширней, чем рукопись под тем же на-

званием, напечатанная через месяц. Например, опровержения начинались с отповеди критику: «Поелику неизвестный критик в печатных своих примечаниях на Ансильйона часто насчет автора или же и переводчика использует слова: безбожие, неловкости, противоречия, будет позволено и нам ответить ему его же языком с тем только различием, что кроме истины мы ничего другого не скажем»⁴. Очень распространенным в этом варианте примечаний было слово «клевета». Все это в печатную книгу не вошло. Издавая «Опровержения...», Феофилакт надеялся, что взаимное сличение возражений и ответов поможет установить истину⁴.

24 октября 1813 г. книга Феофилакта «Опровержение примечаний на книгу г. Ансильйона под заглавием “Эстетические рассуждения”» прошла цензуру. Объем книги составил 48 страниц, так как автор полностью воспроизводил отрывки из Ф. Ансильйона и замечания на них Филарета, а лишь затем давал свои комментарии. Последние шесть страниц книги по каким-то причинам были написаны от руки и заверены печатью цензора. Возражения Феофилакта были корректны и логичны. Самым неприятным для Филарета там могло быть указание на то, что критик не понимает или притворяется не понимающим философских выкладок Ансильйона⁴. Кроме того, в разных местах замечалось, что критик вовсе не читал или не слушал курса Естественного Богословия и не умеет связывать предыдущее с последующим⁴. За рамки этих замечаний Феофилакт не выходил. Он даже не пытался примирить сочинение Ф. Ансильйона с православным учением, лишь доказывая, что в данном сочинении ничего противного вероучению нет, и критик просто неправильно понял изложенные философские идеи. В завершение книги Феофилакт писал: «Отдается на суд всякого беспристрастного читателя: не одни ли призраки он (критик) видел? или не имел ли скрытого желания подавить пшеницу своими плевелами?»⁴

Филарет писал родным, что когда министр народного просвещения печатать возражения запретил, тогда Феофилакт стал распространять их в рукописи. В письме Филарет жаловался, что в своих возражениях Феофилакт унизился до личных оскорблений в его адрес. Отвечать на это Филарет счел ниже своего достоинства⁴. В действительности обстоятельства этого дела были гораздо сложнее.

Вопрос об опубликовании возражений Феофилакта, поднятый на заседании Комиссии 28 октября 1813 г., получил окончание лишь в следующем году. 31 января 1814 г. Комиссия духовных училищ предлагала ее председателю А. Н. Голицыну в связи с разногласием членов при подписании журнала от 11 октября 1813 г. представить на Высочайшее утверждение с приложением замечаний Филарета⁴. Одновременно с этим опровержение Феофилакта и особое мнение Криницкого и Державина также были переданы А. Н. Голицыну для представления императору. В этом случае дело обстояло как и всегда, когда обер-прокурор Св. Синода А. Н. Голи-

цын докладывал императору свое видение дела. Александр I запретил печатать опровержение Феофилакта. Мнение Криницкого и Державина, а также опровержение Филарета было велено передать для хранения в архив⁴. Окончательным решением Комиссии по делу о переводе Ансильйона было следующее: запретить книгу Ансильйона в Академии и предписать профессорам не использовать в лекциях книг, не указанных в конспектах, замечания Феофилактору и решение о случившемся довести до сведения Св. Синода и оставить без исполнения⁴. В это время Феофилакту уже не было в Санкт-Петербурге, в декабре 1813 г. ему было приказано отбыть в свою епархию.

И. А. Чистович, рассматривавший скандал, связанный с книгой Ансильйона, писал, что находившийся во Франкфурте-на-Майне Александр I немедленно получил все материалы, связанные с делом. 11 ноября 1813 г. им был подписан указ с приказанием Феофилактору выехать в свою епархию. 2 декабря А. Н. Голицын доложил указ Св. Синоду. Попытки Феофилакту повлиять на императора через А. А. Аракчеева, находившегося в свите, успехом не увенчались⁴. Вслед за отъездом Феофилакту стали рушиться и все его прошлые начинания. В январе 1814 г. преподавание эстетики было заменено курсом высшей словесности. Это обосновывалось тем, что эстетика хороша для поэзии, театра, музыки и бесполезна для преподавания Слова Божия. В июле 1814 г. был полностью пересмотрен устав семинарий и духовных училищ⁴.

Сегодня нам известно, что за удалением Феофилакту из Санкт-Петербурга стояло его соперничество с митрополитом Амвросием. О подробностях этой интриги можно лишь строить предположения. Самой главной проблемой является выяснение причин того, почему князь А. Н. Голицын в 1813 г. «сдал» своего ближайшего сотрудника и советника по духовным делам.

В начале своей деятельности в Св. Синоде А. Н. Голицын был еще малоопытен и действительно нуждался в советниках. Особую необходимость он должен был испытывать в знающих и опытных клириках. Очень кстати здесь пришелся Феофилакт. Популярный в высшем свете, широко образованный, европейски ориентированный, он был в дружеских отношениях со М. М. Сперанским. Такой союзник был нужен А. Н. Голицыну, чтобы хоть как-то контролировать деятельность своего соперника, в 1806–1807 гг. присланного в духовное ведомство для проведения реформы духовных училищ. Набравшись опыта и устранив из Комиссии духовных училищ М. М. Сперанского, А. Н. Голицын, по-видимому, начал тяготиться и Феофилактом. Сильный, свободно мыслящий клирик был ему уже не нужен. А. Н. Голицын сделал ставку на Филарета и стоявшего за его спиной Амвросия, желавшего удаления Феофилакту как опасного соперника.

Другим поводом была слишком активная деятельность самого Феофилакта. Все чаще он стал противопоставлять себя другим членам Комиссии.

Феофилакт в своей оправдательной записке писал, что никогда не имел «размолвок с Комиссией духовных училищ». Единственный конфликт, который он упоминал, произошел по поводу лекций Фесслера, запрещения которых Феофилакту удалось добиться⁴. В действительности разногласия Феофилакта с другими членами Комиссии были явлением нередким. В 1811 г. при рассмотрении вопросов снабжения духовных училищ учебными книгами Феофилакт не согласился с мнением Комиссии. Среди всего прочего он предлагал освободить Филарета от подготовки конспекта по церковной истории, так как он и так слишком загружен работой⁴. В ответ на заявление Феофилакта Комиссия в дополнение к истории поручила Филарету и каноническое право. В 1813 г. после ревизии Филаретом Санкт-Петербургской семинарии он предложил исключить из семинарского курса историю философии. Он аргументировал свое мнение тем, что философию и историю преподают только в Академии. Члены Комиссии духовных училищ согласились исключить историю философии из курса. Феофилакт в этом случае предложил отдельное мнение⁴.

Третьей причиной, заставившей А. Н. Голицына отказаться от дальнейшего сотрудничества с Феофилактом, стал Филарет. Новый яркий проповедник затмил прошлого «кумира». Филарет приобрел популярность в высшем свете, ему благоволил сам Александр I. К тому же Филарет входил в ближайшее окружение князя и был всем ему обязан и послушен его воле.

Какова роль Филарета в «падении» Феофилакта? Очевидно, что в этом случае Филарет лишь выполнял политический заказ. Филарет действовал по прямому распоряжению Амвросия. В письмах родным Филарет касался своего участия в падении Феофилакта. Он отмечал, что не по своей воле взялся писать отзыв на эту книгу, «но должность дороже покоя»⁴. При этом Филарет указывал в своих воспоминаниях, что имел и личные мотивы остановить перевод Феофилакта: «Мне не хотелось, чтобы на книге было имя Академии, так как это была бы первая книга, от ее имени изданная»⁴. Вполне естественно, что ректор Академии заботился о том, чтобы от ее имени издавались только книги, имеющие безупречное содержание, в противном случае ответственность за них ложилась бы и на самого Филарета.

Из всего происшедшего Филарет извлек урок. В 1814 г. он опубликовал учебно-методическое пособие для учащихся духовных академий «Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах». Как бы оправдываясь в критике Феофилакта, в своей новой книге Филарет давал подробные указания на литературу, рекомендуемую для преподавания в духовных академиях⁴. Сам Феофилакт впо-

следствии не винил Филарета в произошедшем, считая их полемику «научным спором».

Скандал с изданием перевода книги Ф. Ансильйона «Эстетические рассуждения», стал первым из ряда крупных конфликтов в области книгоиздания, произошедших в первой четверти XIX в. Самые заметные из них были связаны с изданием «Победной песни» И. Г. Юнга-Штиллинга, «Беседы о бессмертии души на гробе младенца» Е. И. Станевича и «Евангелия от Матфея» И. Е. Госснера⁴. Скандал с книгой Ф. Ансильйона пришелся на период, когда новая религиозная политика Александра I и его ближайшего сотрудника А. Н. Голицына только начала воплощаться в жизнь. Поэтому непосредственный виновник происшедшего Феофилакт был всего лишь отправлен в собственную епархию, а затем получил повышение, став экзархом Грузии. Судьбы его последователей в деле книгоиздания, Е. И. Станевича и И. Е. Госснера, были иными: они высылались не только из Санкт-Петербурга, но и из России. Издания их сочинений конфисковывались и уничтожались. Книга Ф. Ансильйона была всего лишь изъята из Духовной академии, а другие произведения этого автора еще долгие годы имели хождение в России. Таким образом, этот конфликт, хотя и имел широкий резонанс, все же ограничился Комиссией духовных училищ. Все это положительно характеризует митрополита Амвросия и исполнителя его воли Филарета. Они вовсе не «жаждали крови» Феофилакта, а лишь пытались отстранить его от влияния на духовное просвещение.

1809–1813 гг. стали первым периодом политической деятельности святителя Филарета. Приехав в Санкт-Петербург еще молодым человеком, не имевшим сильных покровителей, он не мог самостоятельно определять свое место в политической борьбе. Н. И. Барсов указывал, что в этот период Филарет оказывал сильное влияние на Амвросия и А. Н. Голицына, а через них и на дела в Св. Синоде⁴. С этим утверждением согласиться нельзя. В указанный период Филарет не имел свободы выбора. Способного молодого проповедника желали использовать в своих целях различные политические партии. Митрополит Амвросий прибег к посредству Филарета, чтобы нейтрализовать своего соперника Феофилакта и сблизиться с обер-прокурором Св. Синода А. Н. Голицыным. Сам князь желал упрочить свое влияние на Александра I и оттеснить от царя своих соперников — М. М. Сперанского и масонов. В этом отношении немаловажную роль мог сыграть талантливый проповедник, послушный воле А. Н. Голицына. Сложно оценить роль Филарета в этих перипетиях политической борьбы. Известные нам эпизоды свидетельствуют о том, что с самого начала своей деятельности Филарет боролся с течениями, вредными для православия.

Конфликт между А. Н. Голицыным и В. Н. Каразиным

Общественный деятель первой половины XIX в. В. Н. Каразин был незаурядным человеком. Его проекты охватывали различные сферы науки, просвещения и общественных отношений. По некоторым направлениям В. Н. Каразин значительно обогнал свое время. Но государственная власть России не смогла оценить его начинания. «Невоплощенный» реформатор находился на подозрении и у Александра I, и у Николая I. Одним из главных гонителей и притеснителей В. Н. Каразина суждено было стать князю А. Н. Голицыну, который по долгу службы контролировал науку, просвещение и цензуру.

Василий Назарович Каразин родился в деревне Кручик Слободско-Украинской губернии в семье полковника. Окончив Горный кадетский корпус, В. Н. Каразин выбрал светскую карьеру и был определен в канцелярию государственного казначейства. 22 марта 1801 г. он послал Александру I хвалебное послание, где обосновывал необходимость преобразований. После этого В. Н. Каразин был приближен к императору, получив разрешение писать прямо на Высочайшее Имя. В течение нескольких лет он пользовался полным доверием Александра I. В. Н. Каразину давались различные ответственные поручения. Он был активным деятелем Комиссии училищ, исполнял обязанности делопроизводителя и был автором ряда проектов.

В. Н. Каразин всю жизнь считал себя не только основателем Харьковского университета, но и всего Министерства народного просвещения. Об этом он писал в 1829 г. А. А. Долгорукому и в конце жизни, в 1842 г., М. Н. Погодину⁴. Среди исследователей нет единства по этому вопросу. Советский историк А. Г. Слюсарский был безоговорочно согласен с В. Н. Каразиным⁴. Дореволюционные исследователи, напротив, относились очень скептически к таким высказываниям. Автор ряда книг, освещающих жизнь и деятельность В. Н. Каразина, Н. И. Тихий считал, что идея об учреждении Министерства народного просвещения в России высказывалась в 1801 г. на собраниях интимного комитета. Первенство В. Н. Каразина в отношении учреждения Харьковского университета сомнения не вызывало⁴.

Берясь за организацию университета, В. Н. Каразин переоценил свои силы. Он не получил поддержки харьковского дворянства, на которую рассчитывал. Чтобы открыть университет, В. Н. Каразину пришлось заложить собственные поместья, с долгами он смог рассчитаться лишь в конце жиз-

ни. Активность В. Н. Каразина была неприятна окружению царя, вскоре против него созрела интрига. В 1804 г. обвиненный в злоупотреблениях, самоуправстве и неправильном расходовании средств, отпущенных на университет, В. Н. Каразин вынужден был выйти в отставку.

В 1807 г. В. Н. Каразин отправил Александру I письмо, где советовал не вмешиваться в европейские дела. Результатом стало распоряжение царя о том, чтобы В. Н. Каразина арестовали на харьковской гауптвахте на 8 дней, а также взяли подписку о том, чтобы он под страхом сурового наказания подобные бумаги государю не посылал⁴. С этого времени В. Н. Каразин посвятил все свои силы организации хозяйства в поместьях и научной деятельности. В 1811 г. в Харькове им было открыто Филотехническое общество с целью усовершенствования народной промышленности и хозяйства. В. Н. Каразин стал правителем дел общества⁴. На собраниях, проводившихся дважды в год, он неизменно делал доклады. Сферы научных интересов В. Н. Каразина были очень широки. Он исследовал действие атмосферного электричества, пытался прогнозировать погоду, разрабатывал систему парового отопления, составлял пищевые концентраты для армии, делал из трав вакцину против бешенства и многое другое. Некоторые из проектов В. Н. Каразина имели реальное практическое воплощение.

Особенно много сил было потрачено В. Н. Каразиним на внедрение своих концентратов в армии. В 1815 г. проект производства концентратов и нового способа выработки селитры был подан А. А. Аракчееву. Хотя отзывы о нововведениях В. Н. Каразина были положительными, до практического внедрения дело так и не дошло. Однако научная деятельность не мешала В. Н. Каразину интересоваться общественно-политической жизнью России.

В сентябре 1817 г. Александр I, проезжая Харьков, решил ознакомиться с местным университетом. Во время этого визита В. Н. Каразин подал царю отчет о деятельности своего Филотехнического общества. Александра I заинтересовала идея использования атмосферного электричества, и он передал бумаги А. А. Аракчееву. В. Н. Каразин был вызван в Москву, где сделал доклад о своем предложении на заседании Академии Наук. Смысл предложения заключался в том, чтобы запускать в атмосферу на серебряной проволоке воздушные шары, покрытые металлической фольгой, полученное электричество должно было аккумулироваться на медном шаре. Автор просил выделить на разработку проекта 20 000 рублей⁴. Несмотря на то что академики дали отрицательный отзыв, бумаги были переданы А. Н. Голицыну. В 1818 г. проект несколько раз обсуждался в Комитете министров и летом 1818 г. был окончательно отклонен⁴.

В 1817 г. в России было учреждено Министерство духовных дел и народного просвещения путем объединения под управлением князя А. Н. Голицына ведомств народного просвещения, Св. Синода и иностранных ис-

поведаний. На должности глав департаментов в Соединенном министерстве были назначены секретари Библейского общества А. И. Тургенев и В. М. Попов, мало знакомые с порученной им частью. В разных слоях населения столиц нашлись недовольные такими кадровыми назначениями. В. Н. Каразин должен был быть уязвлен тем, что его, основателя народного просвещения в России, незаслуженно забыли.

Другим поводом, стимулировавшим активность В. Н. Каразина, стала правительственная политика по крестьянскому вопросу. В 1816–1818 гг. крепостное право было отменено в Прибалтике. Идея освобождения крестьян активно обсуждалась в обществе, выработывались проекты А. А. Аракчеева и Д. А. Гурьева. Переустройство быта крестьян было давней заботой В. Н. Каразина. В 1792 г., в возрасте 19 лет, он вступил в управление помещьем Кручик. Уже в 1795 г. в имении для самоуправления крестьян была учреждена дума и проведен ряд реформ крестьянской жизни.

В. Н. Каразин считал, что отношения между помещиками и крестьянами в России ненормальны и далеки от идеала. «Почитаю зависимость, в которой находятся мои поселяне, за одно с рабством», — писал он харьковскому губернатору⁴. По мнению В. Н. Каразина, вверенные ему крестьяне были такие же подданные государства, как и помещики, и должны были обладать личными и имущественными правами.

Как видно из обстоятельств дела, А. Н. Голицын сделал все для досконального изучения предложений В. Н. Каразина, но автор остался недоволен князем. В 1819 г., когда В. Н. Каразин обратился в департамент народного просвещения с просьбой вернуть ему бумаги, относящиеся к проекту, от имени А. Н. Голицына он получил ответ, что проект не утвержден и бумаги возвращены не будут⁴.

В 1818 г. В. Н. Каразин сформулировал свои предложения по крестьянскому вопросу и оформил их в виде «устава для помещичьего имения, состоящего на оброке». В 1819 г. эти предложения были опубликованы отдельной брошюрой.

В начале изложения своего «сельского устава» В. Н. Каразин объявлял, что главной целью переустройства отношений помещиков и крестьян является «прежде всего, взыскать, чтобы поселяне были христиане, и верные подданные царю»⁴. В основе новых отношений помещика и крестьян лежал добровольный договор, заключенный на «всегдашние времена». В нем предусматривалось следующее: 1) передача во владение крестьян всех угодий, исключая господскую усадьбу и заповедные леса; 2) за пользование угодьями устанавливался ежегодный оброк, не превышающий 6% от продажной цены имения; 3) помещик обязывался не продавать своих крестьян, не отдавать в рекруты, а также не брать в дворовые; 4) почитать собственность каждого крестьянина неприкосновенной; 5) всякий крестьян-

нин мог уйти от помещика, выплатив цену 2000 рабочих дней (за один день бралась средняя цена предыдущего года). Эти деньги поступали в собственность крестьянской общины как возмещение за убытки и средство выплаты оброка.

Своим крестьянам В. Н. Каразин даровал самоуправление. Оно осуществлялось с помощью думы, куда входил староста и двое выборных. Староста временно назначался помещиком, с ростом сознательности и образования крестьян его выборы также планировалось передать общине. Двое его помощников исполняли обязанности общественных полицейских. Все трое получали жалование от помещика. Компетенция думы простиралась на следующие вопросы: 1) разделение оброка в общине в зависимости от материального состояния семейств; 2) наложение наказаний: телесные, принудительные работы и денежные взыскания. На решение думы крестьяне могли жаловаться помещику. Дума собиралась раз в неделю для решения текущих дел. В экстренном случае предусматривалось общее собрание общины (глав семейств) с присутствием приходского священника. Оно могло состояться лишь с разрешения помещика. Со своей стороны, помещик обязался жертвовать на общественные нужды по 500 рублей в год.

В. И. Семевский, рассматривавший крестьянский вопрос в России XVIII–XIX вв., критиковал предложения В. Н. Каразина. Он считал, что повинности, наложенные на крестьян, были слишком высоки, а экономические взгляды В. Н. Каразина во многом утопичны. По мнению В. И. Семевского, новая система отношений должна была стать для крестьян тяжелей, чем патриархальная. Главным недостатком указывалось то, что В. Н. Каразин отдавал на произвол помещикам регламентацию положения крестьян⁴. При этом надо отметить, что в проекте В. Н. Каразина, в отличие от других проектов того времени, предполагался комплексный подход к освобождению крестьян. Крестьяне получали относительную личную свободу и землю, права помещиков ограничивались, крестьянам даровалось самоуправление. Этими принципами руководствовались через сорок лет и разработчики указов 1861 г. В отличие от всех проектов по ограничению крепостного права, разрабатывавшихся в первой половине XIX в., проект В. Н. Каразина был применен им на практике.

Главный вопрос, который возникает после ознакомления с «опытом сельского устава» В. Н. Каразина: неужели автор всерьез рассчитывал на то, что все помещики добровольно согласятся на ограничение своих прав по отношению к крестьянам? Думается, что В. Н. Каразин не был столь наивен, но и насильственных мер в отношении помещиков он не допускал. Главная идея В. Н. Каразина по крестьянскому вопросу состояла в том, что закрепощение крестьян в России произошло незаконно. Указов, низводящих помещичьих крестьян до положения рабов, не существует, это практика недобросовестных помещиков. Для того чтобы доказать это утвер-

ждение, В. Н. Каразин провел большую работу. Главным предметом критики стала незаконная, по его мнению, практика продажи крестьян без земли. В сводах законов ему удалось найти распоряжение Петра I Сенату от 15 апреля 1721 г., в котором царь предписывал при сочинении нового уложения «продажу крестьян врозь пресечь»⁴.

В письме В. П. Кочубею в январе 1820 г. В. Н. Каразин указывал, что законами 1798, 1802, 1804, 1808 и 1814 гг. крестьян запрещено продавать без земли, но эти законы не исполняются. Он писал, что на подставных лиц крестьян покупают казаки, кавказцы, иностранцы — лица, не имеющие права на покупку людей. Вопреки законам продолжалась торговля рекрутами⁴. Для пресечения незаконной практики В. Н. Каразин предлагал принять указ, разрешающий продажу крестьян только с землей, целыми деревнями или хуторами, и только дворянам-помещикам, с дворовыми людьми заключить договоры о найме, ограничить право помещиков переселять крестьян⁴. Все эти предложения были оставлены без внимания. Тогда В. Н. Каразин решил действовать иначе.

Среди бумаг В. Н. Каразина находится записка «Первые черты предложения общества добрых помещиков» (1820 г.). Содержащиеся в ней материалы помогают пролить свет на то, как автор пытался повлиять на помещиков в пользу освобождения крестьян. В. Н. Каразин предлагал правительству создать общество добрых помещиков для «улучшения участи поселян как сословия»⁴.

Зная направление мыслей Александра I, В. Н. Каразин аргументировал свое предложение тем, что русским не нужны конституции и писанные законы: «мы имеем почерпнутое из религии политическое чувство, которое заменяет их с таким же превосходством, как божественная сия религия заменяет в сердце безгласное письмо закона и страх казни». Главной задачей планируемого общества В. Н. Каразин указывал составление устава, на основании которого помещики могли бы заключить договор со своими крестьянами. Председателем общества планировалось пригласить министра внутренних дел. 5 мая 1820 г. записка с предложением об учреждении общества добрых помещиков была подана царю. Среди подписавших ее лиц кроме В. Н. Каразина были генерал-адъютанты М. С. Воронцов, А. С. Меншиков и братья А. И. Тургенев и Н. И. Тургенев⁴. Первоначально лиц, подписавших этот документ, было больше, но затем некоторые (П. Потоцкий, И. В. Васильчиков) отказались от своих подписей⁴.

План учреждения общества был не столь наивен, как это кажется с первого взгляда. На рубеже 20-х гг. XIX в. у всех россиян перед глазами был пример императорских Библейского и Человеколюбивого обществ. Состоять в них считалось неременной обязанностью каждого государственного чиновника. В губерниях комитет общества неизменно включал губернатора, епископа и полицмейстера. Благодаря деятельности в Биб-

лейском обществе чиновники продвигались по службе и получали награды. Во вновь созданном Министерстве духовных дел и народного просвещения все руководство состояло из директоров и секретарей Библейского общества. Членом общества был и сам император, делавший богатые пожертвования на его работы. Очевидно, В. Н. Каразин предполагал, что если членство в Обществе добрых помещиков будет подкреплено административным ресурсом, то участие в нем станет привлекательным, а возможно, и обязательным для большинства помещиков империи. Тех же, кто вступить откажется, со временем можно признать помещиками «плохими и злыми» и прибегнуть в отношении их к насилию (отобрать крестьян, выкупить в казну, взять имения под опеку).

К сожалению, и эта инициатива В. Н. Каразина была оставлена без внимания. В конце своей записки он горько сетовал на то, что «предпочли рассечь узел, даже не пытаясь его развязать»⁴. Разработка крестьянской реформы была поручена правительству, которое, по словам В. Н. Каразина, «у нас состоит из вельмож, иностранцев и поповичей, именно: людей, не знающих ни русской земли, ни ее проблем».

Известие о выходе «сельского устава» В. Н. Каразина вызвало негодование руководителей Министерства духовных дел и народного просвещения, в чьем ведении находилась цензура. 3 декабря 1819 г. попечителю Санкт-Петербургского учебного округа поступил запрос от министра А. Н. Голицына и главы департамента духовных дел В. М. Попова. В нем сообщалось, что Цензурным комитетом пропущена книга, содержащая в себе «некоторый род узакониваний от частных лиц». Руководители Соединенного министерства считали, что подобные сочинения не могут публиковаться без разрешения «высшего начальства». А. Н. Голицын и В. М. Попов требовали немедленно доставить им книгу и остановить ее печать. Отныне Цензурному комитету предписывалось передавать на рассмотрение в Департамент народного просвещения все вновь выходящие книги⁴.

Цензоры оправдывались тем, что когда 31 октября 1819 г. в Цензурный комитет поступила рукопись В. Н. Каразина, ее одобрили по причине того, что этот материал в 1818 г. публиковался в журнале «Украинский вестник» и уже проходил через цензуру. Печать книги остановить было нельзя, так как она уже поступила в продажу.

Руководители Соединенного министерства не приняли эти аргументы. В следующем отношении к попечителю Санкт-Петербургского учебного округа А. Н. Голицын и В. М. Попов сообщали, что книга В. Н. Каразина цензурой одобрена неправильно, а журнал, печатавший это произведение, также нарушил правило. Аргументов в пользу запрещения было два: «никакие частные распоряжения, сколь бы они просты и сообразны не были, не могут быть поставлены в закон другим, и никакому частному лицу не

дано права печатать законов без особого разрешения»⁴. Цензору было сделано замечание, а Цензурному комитету поставлено на вид, чтобы впредь сочинения, содержащие правила или узаконивания, не пропускались. Однако книга из продажи изъята не была.

Следующее оскорбление, нанесенное А. Н. Голицыным В. Н. Каразину, было связано с Харьковским университетом. Пристально следя за развитием своего любимого детища, В. Н. Каразин остался недоволен деятельностью попечителя университета З. Я. Карнеева. Ему не нравилось, что «мистик» попечитель приказал распространять по учебному округу популярную в библейских кругах «Божественную философию». С жалобой на то, что З. Я. Карнеев насаждает в университете «мистицизм», 16 апреля 1820 г. В. Н. Каразин обратился к В. П. Кочубею⁴. В 1819 г. В. Н. Каразин был оскорблен увольнением из Харьковского университета и высылкой за границу профессора философии И. Г. Шада. Летом 1819 г. он отослал царю жалобу на это увольнение, подкрепив ее письмами различных лиц. Жалоба была передана А. Н. Голицыну.

20 августа 1819 г. А. Н. Голицын объявил В. Н. Каразину очередной выговор Александра I. Император указывал, что неприлично утруждать монарха присылкой для чтения личной корреспонденции. Защиту профессора И. Г. Шада он считал бездоказательной, так же как и обвинения различных лиц, содержащиеся в письме. При этом В. Н. Каразин заслуженно обвинялся в том, что в очередной раз критиковал действия правительства. В завершение письма А. Н. Голицын отмечал, что «правительство имеет другой взгляд на высылку Шада за границу, но в том оно отчета давать не должно»⁴. От имени Александра I В. Н. Каразину запрещалось писать императору «навсегда».

Не прошло и года, как распоряжение императора было нарушено. 21 апреля 1820 г. В. Н. Каразин передал Александру I записку, в которой благодарил за прощение его долгов в казну и предупреждал о готовящихся революционных потрясениях. В подтверждение своих прогнозов он просил царя потребовать у В. П. Кочубея свои письма и письмо у князя Н. Г. Вяземского, написанное к нему купцом Роговым⁴. В ответ на свою записку В. Н. Каразин получил распоряжение объяснить подробнее В. П. Кочубею смысл своих заявлений. С 13 мая 1820 г. по 17 ноября 1820 г. он подал В. П. Кочубею свои записки, состоящие из семи тетрадей. Среди ряда критических замечаний по поводу действий правительства обращает на себя внимание особенно острая критика религиозной политики, находившейся в ведении князя А. Н. Голицына. Этому посвящена первая тетрадь.

Свое развернутое письмо В. Н. Каразин начинал с упоминания «о невидимой руке, движущей отечество к гибели»⁴. Наиболее заметны, по его мнению, «вражеские усилия» в области вероисповеданий, которые «как бы нарочно раздражают». Он писал, что разрешение проповедовать пастору

И. Линдлю приводит в соблазн католиков, что кадровые назначения католических епископов делаются неудачно, иезуиты несвоевременно высланы в Белоруссию, от них еще можно было получить пользу. В. Н. Каразин считал, что еврейский народ в России оскорблен указом о запрещении евреям иметь слуг из христиан, так как иудеям религия запрещает работать в праздничные дни, и здесь необходимы слуги-неиудеи.

Он писал: «О беспорядках в делах вероисповеданий я желал бы скорее кончить, чтобы перейти к другим предметам и не подать мысли в. с., якобы ополчаюсь против министра сей части»⁴. Несмотря на это высказывание, дальше следовала более жесткая критика политики А. Н. Голицына. «Покровительство, оказываемое отступникам от католичества Фесслеру и Линдлю, приводит в соблазн умы, удовлетворяет столь же мало благочестию господствующей церкви, как и мистические празднества, совершаемые в Михайловском дворце»⁴. «Цель, несвойственная России, — устремление умов к мистике посредством Библии ... — есть мечтательна. В министре, вероятно, поддерживают мысль, что сим достигнет он к величайшей славе, каковую когда-либо стяжал человек, к соединению вер. Что различные вероисповедания никогда не соединятся, это наилучшим образом доказано бесполезными опытами нашего и прусского правительства соединить лютеран и протестантов. Решительно можно сказать, что никакое правительство до этого не достигнет до окончания века и ссылка на общее основание вер, какова есть Библия, ни к чему не послужат в сем случае; ибо всякий будет ее изъяснять в свою пользу»⁴, — писал В. Н. Каразин.

В. Н. Каразин утверждал, что введенное в России Библейское общество испортило нравы и увеличило преступность, что Библию можно нести народу только в проповедях, а основная работа правительства в этом вопросе — это воспитание высокоморальных священников. Он обосновывал финансовую опасность английских обществ, похищающих капиталы внутри империи. В своих обвинениях он заходил даже дальше, чем архимандрит Фотий в 1824 г., нападая лично на А. Н. Голицына: «Простые поселяне наши не знают что думать, вслушиваясь, что “в Питере установлен какой-то собор, на котором старшим представлен светский человек, кн. Голицын, а на правой-де и на левой руке от него заседают и наш митрополит и католический, и всякие немецкие архиереи и другого чина. Веру де портят”»⁴.

К критике мероприятий А. Н. Голицына В. Н. Каразин возвращался и в следующих письмах. В пятой тетради, уже после восстания Семеновского полка, автор писал, что правительство противоречит само себе, «внезапно впадая в суеверие» и строя духовное просвещение на свечном доходе. По его мнению, правительство «делается герн-гуттером» — нарушает святыню праздников и алтарных мест, менонитам позволяет обращать православных и издает их проповеди, возводит католических еретиков на

кафедры, гонит и смешивает все исповедания, учреждает училища, но подчиняет их невеждам и фанатикам, «запрещает печатать и говорить все то, что не отвечает сему духу мистицизма и вавилонского смешения»⁴. Откровения В. Н. Каразина прервались его арестом и заключением в Шлиссельбургскую крепость 20 ноября 1820 г.

Религиозной политике Александра I противостояла оппозиция, состоявшая из консерваторов, но первым с критикой политики Министерства духовных дел и народного просвещения выступил принадлежавший к противоположному лагерю В. Н. Каразин. В его посланиях звучали те же обвинения, что были предъявлены А. Н. Голицыну в 1824 г. митрополитом Серафимом, А. С. Шишковым и архимандритом Фотием. Так же как и они, В. Н. Каразин пугал царя революцией, в которой примет участие народ, недовольный ущемлением Православной Церкви. Любопытно, что отношение Александра I к критике в адрес А. Н. Голицына в 1820 и 1824 гг. было очень схожее. В. Н. Каразину, как позже и архимандриту Фотию, император дал полностью выговориться, принимая и изучая все предложения и жалобы. Все послания архимандрита Фотия, направленные царю летом 1824 г., так же как и послания В. Н. Каразина, были оставлены без внимания.

Имела ли критика В. Н. Каразина какие-нибудь последствия для А. Н. Голицына? Можно предположить, что имела, и самые серьезные. Взгляды В. Н. Каразина нашли сторонников в разных слоях российского общества, и Александр I в свое время был вынужден принять во внимание эту оппозицию. Письма В. Н. Каразина стали одной из причин, по которым император должен был разочароваться в эффективности Соединенного министерства, вместо консолидации общества ведущего к разделению и конфронтации. К 1822 г. положение А. Н. Голицына осложнилось настолько, что он вынужден был искать поддержку в лагере консерваторов. Но дружба с архимандритом Фотием не спасла князя, весной 1824 г. Министерство духовных дел и народного просвещения было расформировано.

В дальнейшем судьба В. Н. Каразина была трагична. Полгода он провел в Шлиссельбургской крепости. После освобождения В. Н. Каразину было запрещено проживать в столицах. Но в начале 30-х гг. он стал приезжать в Москву. В ноябре 1830 г. его негласные визиты были обнаружены властями, последствием стала высылка в имение под строгий полицейский надзор. В начале 1833 г. В. Н. Каразин отправил Николаю I письмо, в котором жаловался на несправедливое к себе отношение местных властей. 4 апреля 1833 г. Комитет министров повелел за «присылку на имя Николая I дерзких и нелепых бумаг» поручить В. Н. Каразина надзору губернатора и запретить подавать бумаги на высочайшее имя.

В 1835 г. было окончательно продано имение Кручик, где В. Н. Каразин проводил свои смелые эксперименты. Несмотря на финансовые трудности и полицейский надзор, В. Н. Каразин не оставил своих научных изы-

сканий. Осенью 1842 г. он предпринял путешествие по Крыму с целью разработки плана улучшения виноделия. В этой поездке он сильно простыл, заболел и скончался 4 ноября 1842 г.

«Дело Госснера» (1824–1827)

Иоганн Евангелиста Госснер (Johannes Evangelista Gossner, 1773–1858) был видным деятелем европейского религиозного возрождения конца XVIII — первой половины XIX вв. Религиозный писатель, проповедник и миссионер, И. Е. Госснер путешествовал по Европе, всюду создавая религиозные общины. С 1819 по 1824 г. Госснеру довелось проповедовать в России. В 1836 г. им было учреждено миссионерское общество для проповедования христианства язычникам. Особенно удачно его миссионеры действовали в Индии. Колония близ Калькутты до сих пор известна как «Миссия Госснера».

И. Е. Госснер родился в Баварии в крестьянской католической семье. Мать развила в нем религиозное чувство настолько, что в своих детских играх мальчик начал копировать священника. Закончив начальное образование, Госснер поступил в Диллингенский университет, где изучал философию и богословие. По окончании университета в 1793 г. он продолжил дальнейшее обучение в иезуитской коллегии в Ингольштадте. Под руководством своего профессора Зайлера, Госснера примкнул к «евангелическому» движению, существенно расходившемуся с ортодоксальным католицизмом. Именно в коллегии у Госснера выработались новые религиозные взгляды, которым он и следовал всю жизнь. Под влиянием известных в то время проповедников Лафатера, Нидермайра и Фесслера Госснер пришел к выводу о том, что внешние обряды формальной церкви не служат к спасению души. Для этого нужна живая вера, ведущая к прямому общению с Иисусом Христом. По окончании коллегии в 1796 г. Госснер был посвящен в сан священника и получил должность капеллана в Диллингене. Он становится членом общины «пробужденных», сплотившейся вокруг Мартина Бооса.

Католическая церковь не долго терпела отступников в своих рядах. В конце 90-х гг. XVIII в. начались репрессии. Учитель Госснера Зайлер был лишен места профессора и назначен приходским священником. М. Бооса заключили на восемь месяцев в церковную тюрьму. Сам Госснер в 1802 г. был ненадолго отправлен в Геппингенскую тюрьму. Однако вскоре

влияние иезуитов в Баварии ослабло, и Госснер вновь получил приход. В это время его слава вышла за пределы Баварии, он стал одним из вождей «евангелистского» движения. В 1811 г. Госснер переселяется в Мюнхен и там создает общину своих последователей, среди которых был священник И. Линдль и несколько представителей аристократии, финансировавших своих собратьев. В Мюнхене Госснер сделал перевод текста Библии на немецкий язык, получивший широкую известность. Здесь впервые было издано сочинение «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» — комментарии к Евангелию, ставшее известным и в России. Берлинские власти в общем одобрительно относились к деятельности Госснера. При этом отступления от обычного порядка католического богослужения дали повод иезуитам обвинять Госснера в ереси. В 1817 г., когда начались переговоры о заключении конкордата немецкими княжествами с Римским Папой, Линдля заключили в тюрьму, а Госснер был вынужден покинуть Баварию.

Госснер высоко ценился членами библейских обществ, пытавшихся пополнить в свои ряды как можно больше католиков. О принадлежности Госснера к европейским библейским обществам свидетельствует отрывок из письма Гильберта Фон-Дер Смессена к Гендерсону от 21 апреля 1817 г.: «Не думаете ли вы, чтобы католики ныне были так же послушны и покорны, как за триста лет до того. Друзья наши в Баварии, в числе коих находится и почтенный пастор Госснер, сей ревностный подвижник христианства, состоят теперь под присмотром полиции»⁴.

В 1819 г. в Россию был приглашен И. Линдль, но в 1820 г. из-за критики его деятельности католиками он был вынужден перебраться в Одессу. Заманить его в Санкт-Петербург был вызван Госснер. В России он провел четыре года с 20 июля 1820 г. по 11 мая 1824 г. Сам Госснер был в восторге от оказанного ему приема. Своим единомышленникам в Германию он писал: «Здесь мне явился большой народ, ищущий Господа, я считаю, что я не обманываюсь в том, что здесь много страждущих, много душ, в чьем сердце присутствует Бог, они верят в то, что им говорится слово жизни. Они поглощают с волчьим аппетитом то, что им проповедывается, люди всех сословий, наций и вероисповеданий, католики и протестанты, греки и евреи, татары, самоеды, киргизы и камчадалы, шведы и финны, немцы и французы, поляки и итальянцы — короче, здесь находятся люди всех языков и наречий, которые в большей или меньшей степени нуждаются в наставнике, проповедующем евангелизм... Мой язык не понятен, но все же его понимают мои слушатели, которые переводят то, что оглашается, на свое своеобразное наречие»⁴.

А. Н. Голицын предоставил Госснеру по приезду в Россию место директора Библейского общества. Сочинение Госснера «Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос» было переведено на рус-

ский язык и издано несколькими изданиями, в том числе карманным форматом с золотым обрезом. Оно, как и прочие издания Библейского общества, рассылалось по епархиям для продажи архиереями. Основная мысль произведения была очень близка к религиозным воззрениям Александра I о том, что человек может достичь того состояния, когда в сердце у него поселится Иисус Христос. Книга содержала много цитат из Священного Писания. На первое издание книги (прошло цензуру 5 сентября 1821 г.) в журнале «Благонамеренный» был напечатан краткий отзыв. Редактор А. Измайлов извещал любителей христианской литературы, что издано одно из лучших произведений прибывшего в Санкт-Петербург пастора Госснера. Объявлялось, что предоставляется скидка для учебных заведений, желающих приобрести книгу⁴.

Первоначально Госснер получил разрешение проповедовать в Мальтийской церкви Пажеского корпуса, где до него проповедовал И. Линдль. Проповеди Госснера пользовались большой популярностью среди столичной публики разных христианских конфессий. Н. И. Греч вспоминал, что вокруг Госснера сложился кружок поклонников. Это были члены Российского библейского общества Магницкий, Рунич, Кавелин, Попов, Пезаровиус, Ливен, Адеркас, Шуберт, Серов⁴, среди них находился и цензор А. С. Бируков⁴. Всего аудитория Госснера в Санкт-Петербурге доходила до 40 000 человек. В России Госснер также допускал отступления от католического богослужения. Он служил на немецком языке, в службе участвовал хор певчих, причащались не только хлебом, но и вином. Госснеру было разрешено служить и в церкви Св. Екатерины на Невском проспекте, в своем доме он также собирал религиозные собрания. По распоряжению Александра I, Госснеру был за 18 000 рублей приобретен дом с большим залом, где он произносил проповеди, часто там хором исполнялись молитвы и гимны, положенные на музыку. Несмотря на жалобы католического митрополита и протестантского интенданта, Александр I отказывался принять к Госснеру какие-либо меры. Но в 1823 г. из России был выслан И. Линдль, который вступил в тайный брак и уже имел ребенка. В этой ситуации Госснер был заинтересован в укреплении своих позиций.

В такой обстановке произошли события, получившие в исторической литературе название «Дела Госснера». Оно явилось одним из самых ярких событий последних лет царствования Александра I и стало причиной отставки министра духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицына, расформирования Соединенного министерства и прекращения работ Российского библейского общества. В этой сложной интриге принимали участие высокопоставленные чиновники, православные клирики и члены Св. Синода. Сам император прикрыл «Делом Госснера» свое желание отправить в отставку мешавших его планам старых сотрудников. События весны 1824 г. стали самым значительным выступлением православной оппозиции

в это царствование. О том, какое впечатление на столичное общество произвело «Дело Госснера», можно видеть из письма барона В. И. Штейгеля к Николаю I от 11 января 1826 г. «Происшествие с переводом пастора Госснера дало повод к немалому волнению умов, удаление князя Голицына от министерства Просвещения и уничтожение министерства Духовных дел, сделалось эпохой низложения мистицизма и соблазна»⁴, — писал барон.

Несмотря на то что биография Госснера освещалась в ряде работ, изданных в Европе⁴, в России она почти не привлекала внимания исследователей. Единственной значительной публикацией, освещающей биографию Госснера, стала статья в Русском биографическом словаре, написанная в 1918 г., но изданная лишь в 2001 г.⁴. Весь смысл интриги вокруг «Дела Госснера» автор статьи сводил к борьбе за влияние на царя между А. А. Аракчеевым и А. Н. Голицыным. Само произведение Госснера, ставшее причиной скандала, автор не рассматривал. Вместе с тем в статье давался подробный обзор биографии Госснера и список написанных им книг. Меньший по объему обзор биографии Госснера приводится в Немецком богословском словаре, но там дается обзор новейшей литературы по этому предмету⁴.

Основоположником исследования «Дела Госснера», как и многих других сюжетов Александровского царствования, стал А. Н. Пыпин. В изданной им в 1868 г. обширной статье «Российское библейское общество 1812–1826» Госснеру уделялось много внимания. На различных страницах его имя упоминалось несколько десятков раз. А. Н. Пыпин приводил краткую биографию Госснера. По мнению исследователя, деятельность российских и европейских мистиков была связана, причем россияне заимствовали в Европе «новые теоретические и практические приемы мистицизма, применяя их потом на свой лад»⁴. Чтобы понять, что именно заимствовали российские мистики, надо было обратиться к биографиям европейских проповедников, действовавших в России, — Фесслера, Линдля, Госснера. Кроме всего прочего, книга последнего стала поводом к прекращению работ Российского библейского общества, историю которого А. Н. Пыпин и исследовал. Академик не имел материалов самого дела, поэтому был вынужден рассматривать его на основании мемуаров участников событий — А. С. Шишкова, Н. И. Греча, Фотия. Книгу Госснера «Жизнь и учение Иисуса Христа в Новом Завете» А. Н. Пыпин не читал (хотя в фондах РНБ она находилась с 1855 г.) и строил мнение о ней, отталкиваясь от критики А. С. Шишкова. Негативно относившийся к консервативным деятелям А. Н. Пыпин находил в отзывах адмирала «злостные перетолковывания самых обыкновенных выражений»⁴. Либеральные взгляды, доминировавшие в творчестве А. Н. Пыпина, помешали ему дать верную оценку политической борьбе первой четверти XIX в. Движение мистиков автор рас-

смастривал в развитии и общеевропейском масштабе, консерваторам в этом было отказано. Отсюда выводы о том, что за Фотием и А. С. Шишковым стояли политические интриганы А. А. Аракчеев и М. Л. Магницкий, а книга Е. И. Госснера «была не лучше и не хуже множества других произведений мистической литературы»⁴. Материалы моих исследований полностью опровергают подобный взгляд. А. Н. Пыпин был не только зачинателем исследования «Дела Госснера», но и законодателем либерального взгляда на этот предмет. Мнение А. Н. Пыпина прочно закрепилось в исторической литературе⁴.

Одновременно со статьей А. Н. Пыпина в печати появилась рукопись «Записки о крамолах врагов России», опубликованная священником М. Я. Морошкиным (занимавшимся и разбором архива Св. Синода). В предисловии издатель сообщал, что получил рукопись от А. А. Павлова, автор был неизвестен. М. Я. Морошкин считал, что это С. А. Ширинский-Ших-матов. В рукописи шла речь о попытках масонов в конце XVIII — начале XIX в. разрушить российскую государственность и церковь. Главным оружием масонов называлась мистическая литература и Библейское общество. Один из разделов статьи был посвящен книге Госснера «Евангелие от Матфея». Оценка этого произведения была крайне негативной: «Книга Госснера ясно показывает, что сочинитель ее принадлежит к числу тех зловещих проповедников, которые были сильными орудиями тайных обществ, умысливших истребить на земле религию и правительство, уничтожить иерархию и монархию и ниспровергнуть престолы храмов и троны дворцов»⁴.

В отличие от А. Н. Пыпина, автор «Записок о крамолах врагов России» подтверждал свое мнение цитатами из книги Госснера. В «Евангелии от Матфея» он находил следующие «недостатки: 1) хула на веру христианскую; 2) поношение учителей церкви; 3) критика христиан за усердное исполнение постановлений Св. Церкви и следование православному учению; 4) увлечение христиан в свою ересь; 5) унижение христианского богослужения; 6) унижение власти и особы царской; 7) превратное толкование Св. Писания и даже кощунство над его изречениями. Все эти выводы подтверждались цитатами из различных мест книги Госснера (приведенными добросовестно). Все это позволяло автору сделать вывод о том, что «Госснер перед всеми другими врагами христианства отличается хульной дерзостью, какую доселе едва ли обнаруживал кто-нибудь из самых злейших вольнодумцев и безбожников»⁴. Обращение к тексту книги Госснера действительно подтверждает все обвинения, выдвинутые против него автором «Записки о крамолах врагов России», и позволяет вполне согласиться с ее оценкой. При этом выводы об участии Госснера во всемирном масонском заговоре подтверждения до сих пор не получили. Фактически сразу после своего опубликования «Записки о крамолах врагов России» были занесены

в разряд одиозных консервативных сочинений и вниманием, а тем более доверием историков, не пользовались.

Обширную статью книге Госснера посвятил И. М. Остроглазов⁴. Один из сохранившихся экземпляров произведения был в его коллекции. Текст «Евангелия от Матфея» И. М. Остроглазов не цитировал и оценок содержанию книги Госснера не давал. При этом много места он посвятил политической борьбе, разгоревшейся вокруг книги. В этом отношении И. М. Остроглазов строго придерживался концепции А. Н. Пыпина. Во главе интриги, по мнению автора, стоял А. А. Аракчеев, главными его орудиями были «иступленный фанатик» архимандрит Фотий и М. Л. Магницкий. Скандал вокруг книги Госснера освящался на основании воспоминаний А. С. Шишкова, Н. И. Греча и архимандрита Фотия. Ничего нового в освещение «Дела Госснера» статья И. М. Остроглазова не вносила.

Публикация И. М. Остроглазова привлекла интерес историков к «Делу Госснера». В архиве Н. Ф. Дубровина хранится черновик неопубликованной статьи А. Глухарева «Дело о книге пастора Госснера 1824–1828». А. Глухарев стал единственным дореволюционным исследователем, опиравшим ход «Дела Госснера» на основании документов следствия. Во введении указывается, что недавно в «Библиографических записках» опубликована статья И. М. Остроглазова, и сейчас имеется возможность дополнить ее новыми документами. Автор не указывал, откуда он получил материал. Им цитировались материалы Комитета министров. На их основании делался вывод о том, что Комитет министров превысил свои полномочия, оценивая в книге Госснера не только гражданскую, но и религиозную составляющую⁴. Несмотря на то что в статье использовались новые материалы, А. Глухарев не смог пойти дальше своих предшественников, так как к тексту книги Госснера он не обращался.

В дореволюционной литературе «Дело Госснера» упоминалось. Например, краткий обзор книги Госснера включил в свой обзор редких книг Г. Геннади⁴. На основании опубликованных источников в своих трудах, посвященных цензуре, «Дело Госснера» освещали А. М. Скабичевский и А. Н. Котович⁴. Обращались к обстоятельствам этого дела биографы А. Н. Голицына и архимандрита Фотия⁴.

Мной были обнаружены многие материалы, относящиеся к «Делу Госснера», и оригинал книги «Жизнь и учение Иисуса Христа в Новом Завете». Все это отражено в соответствующей главе монографии изданной в 1998 г.⁴ Несмотря на это в современной исторической литературе «Дело Госснера» игнорируется. Профессор Е. А. Вишленкова в своей монографии «Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века» (Саратов, 2002), посвященной религиозной политике, упоминала И. Е. Госснера дважды в сносках, причем написание его фамилии там было «Госнер», что также встречается в исторической литературе.

Не упоминается Госснер в специальном исследовании А. Зорина, посвященном религиозной литературе в России (Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XIX века. М., 2001). К «Делу Госснера» обращались публицисты. С православных позиций в своей книге его рассматривал В. Улыбин⁴. Недооценка современными историками роли «Дела Госснера» в политической и религиозной жизни России заставляет меня вновь обратиться к этому сюжету.

Мои изыскания позволили выявить целый корпус источников по «Делу Госснера». Это печатные труды Госснера, экземпляры его книги «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете», следственные материалы по «Делу Госснера», критические разборы всей книги и отдельных ее глав, воспоминания участников дела, различные документы, иллюстрирующие ход дела.

Немецких изданий книги Госснера, а также литературы о нем на немецком языке в книгохранилищах Санкт-Петербурга обнаружить не удалось. В России были опубликованы следующие произведения Госснера:

1) «Зеркало внутреннего человека» (без указания автора). Вышло тремя изданиями: СПб., 1819, 1821 и 1822 гг. В предисловии говорилось, что оригинал книги этой немецкой книги называется «Das Hers des Mehshen ein Tempel Gottes, Oder eine Werkstatte des Satana», она была издана в 1812 г. и переведена на большинство европейских языков и 23 неевропейских языка. В библиотеке Конгресса США хранится произведение «Gossner, Johannes, 1773–1858. Herz des Menschen, ein Tempel Gottes, oder eine Werksttdtte des Satans: in zehn Figuren sinnbildlich dargestellt zur Erweckung und Befürderung des christlichen Sinnes: nach der 5. verb. Augsburger Aufl., 1815. 1823».

Проблема состоит в том, что третье русское издание 1822 г. носило другое название — «Сердце человеческое есть храм Божий или жилище сатаны» Объявлялось, что это новый перевод с немецкого. В предуведомлении сообщалось о том, что это французская книга, впервые изданная в 1732 г. под названием «Духовно-нравственное зеркало» (в реестре книг, изданных в России в XVIII в., такое произведение не значится). Неизвестно, зачем переводчику понадобилось вводить в заблуждение своих читателей. Книга печаталась в типографии Н. И. Греча и была снабжена стихами, переведенными А. Ф. Лабзиным.

2) «Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос», перевод М. П. Позена. Выпущено четыре издания: СПб., 1821 и три в 1822 г. Все четыре издания пропускал цензор А. С. Бируков.

3) «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете» напечатано в 1824 г. в СПб., и в том же году весь тираж за исключением нескольких экземпляров уничтожен⁴. Эта книга должна была быть издана в России одно-

временно на русском и немецком языках, к тексту русского перевода Госснером были добавлены новые комментарии. Сведений о том, сохранился ли вариант российского издания на немецком языке, отсутствуют.

У нас нет точных сведений о том, сколько экземпляров русского перевода этой книги Госснера сохранилось. Два полных экземпляра отпечатанных листов были выданы из издательства Госснеру. Один неполный экземпляр имелся в распоряжении митрополита Серафима и архимандрита Фотия. Несколько экземпляров книги были изъяты из типографии для проведения следствия и избежали уничтожения с основным тиражом. По свидетельству М. Я. Морощкина, после сожжения книги Госснера, один экземпляр был спасен чиновником Св. Синода А. А. Павловым, вынудившим книгу из огня⁴.

Известно местонахождение четырех экземпляров книги и имеются сведения еще о двух экземплярах (два в Москве, два в Санкт-Петербурге), неизвестно нахождение экземпляров И. М. Остроглазова и Н. Ф. Дубровина. И. М. Остроглазов в 1892 г. упоминал три экземпляра книги Госснера. Первый хранился в РНБ и был приобретен библиотекой в 1855 г. Второй находился в коллекции самого И. М. Остроглазова. Третий был в Публичной Румянцевской библиотеке и поступил туда от С. Д. Полторацкого. В этом экземпляре не хватало последних листов (всего 840 страниц)⁴. Иные сведения дает современный составитель указателя «Сводный каталог русской книги 1801–1825». Там указывается, что в РГБ хранятся два экземпляра книги Госснера из собрания И. Я. Лукашевича (856 страниц) и из собрания С. Д. Полторацкого (840 страниц)⁴. Копия неизвестного экземпляра книги находится в архиве Н. Ф. Дубровина. Ее текст не обрывается на 45 стихе 25 главы, как остальные экземпляры, а включает в себя «Евангелие от Матфея» до 38 стиха 26 главы.

В нашем распоряжении имеются два из сохранившихся экземпляров книги «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете. Евангелие от Матфея», напечатанной в типографии Н. И. Греча в 1824 г. Первый из них приобретен РНБ в 1855 г. и с тех пор хранится в ее фондах. Ныне книгу крайне сложно получить, так как она не включена ни в один каталог библиотеки. На счастье, еще сохранились сотрудники, знающие «в лицо» многие редкие издания. Книга переплетена в тисненую кожу, на корешке золотом написано название «О Евангелии от Матфея». Титульного листа, указания на автора и издательство, а также предисловия у книги нет. Том содержит 856 страниц и обрывается на полуслове 45 стиха 25 главы. Книга прекрасно сохранилась и не имеет каких-либо пометок.

Не описанный в литературе экземпляр книги Госснера хранится в собрании документов «Бумаги о переводе Госснерова толкования на Евангелие» (Основной фонд рукописной книги F I 484) в Отделе рукописей РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Он поступил в РНБ в 1861 г. от Царско-

сельского соборного священника Андрея Ветвеницкого. Кто собрал данные материалы, остается неизвестным. Судя по описанию И. М. Остроглазова (название книги, пометки на полях, количество страниц, отсутствие титульного листа), этот экземпляр практически идентичен хранившемуся в его коллекции. Книга обернута в бумажный переплет, на лицевой стороне которого написано: «Дух анти-православный. Ересь: Истребленная в СПб. апреля 25 дня 1824 года». Книга начинается с самого текста Евангелия от Матфея. В книгу вложены два комплекта рукописных страниц, воспроизводящих титульный лист и предисловие. Текст оканчивается на полуслове 45 стиха 25 главы, всего 856 печатных страниц. Листы книги испещрены карандашными пометками, выделяющими «вредные» места. Вместе с книгой в деле хранится ряд документов.

Сюда входят:

1) Книга без заглавия и окончания; на обложке надпись «Дух Анти-Православный Ересь. Истребленная в СПб. 25 апреля 1824 года». Рукописное заглавие находится внутри книги «“Дух Жизни и Учения Иисуса Христа в Новом Завете часть 1, отделение 1, содержание: Евангелие от Матфея” перевод с немецкого сочинения И. Госнера. СПб. Греча 1824».

2) Книга «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христа». СПб., 1820.

3) Пепел сочинений Госнера, с 12 до 3 часов 10 сентября 1824 г. сожженных на кирпичном заводе Александро-Невской Лавры, в присутствии обер-полицмейстера И. Гладкова и полицейского Чихачева. Пепел завернут в несколько слоев бумаги с надписью на верхнем листе.

4) Папка с листами: Лист из славянской библии Иоанн Богослов отрывок О числе зверя; письмо от 9 сентября 1824 г. О сожжении книги в Лавре от архимандрита Товита, при нем справка о выдаче рабочим, участвовавшим в сожжении, 25 рублей; лист с выпиской из неизвестной книги, русский и немецкий текст (возможно, перевод В. М. Попова книги Госнера).

5) Копия указа 25 апреля 1824 г. Александра I А. Н. Голицыну о высылке Госнера.

6) Выписка из журнала Комитета Министров 3 июня и 8 августа 1824 г. по следствию о книгах Госнера.

7) Записка из дела о бывшем Директоре Департамента народного просвещения Действительном статском советнике Попове, преданном суду по Высочайшему Повелению за поправление перевода книги Пастора Госнера под названием «Евангелие от Матфея», и за другие проступки.

8) Мнение А. С. Шишкова.

9) Мнение сенатора Сумарокова.

10) А. С. Ш. О Госнеровом Евангелии от Матфея от Министра Шишкова.

11) Ноты и на немецком языке текст к ним.

12) Портрет Госснера.

Набор документов, приложенный к книге И. М. Остроглазова, был иным: 1) Копия указа 25 апреля 1824 г. Александра I А. Н. Голицыну о высылке Госснера; 2) указ об увольнении А. Н. Голицына 15 марта 1824 г.; 3) указ об увольнении А. И. Тургенева 15 марта 1824 г.; 4) Указ Св. Синоду 15 марта 1824 г.; 5) Указ Св. Синоду от 1887 г. по поводу продажи духовных книг; 6) Указ Сенату 1802 г.; 7) Выписка из устава цензуры 1804 г.⁴

Материалы, относящиеся к «Делу Госснера», хранятся в РГИА в фонде Государственного Совета (№ 1151. Т. 1. Д. 177) «Дело о Действительном Статском Советнике Попове — на 89 листах». Бумаги, составляющие Дело, представляют собой протоколы заседаний Государственного совета и сопутствующие им материалы: отношение министра полиции от 4 августа 1825 г.; записки из делопроизводства; копии с описи бумаг, препровожденные при отношении министра юстиции от 4 августа 1825 г. Дело начинается с докладной записки государственному секретарю от министра юстиции 4 августа 1825 г., где он доводит до сведения, что после слушания «Дела Попова» на общем собрании Сената решение не было принято из-за произошедших разногласий, поэтому он вносит его рассмотрение в Государственный совет. Вместе с Делом передается и «Краткая записка о деле Статского Советника Попова, преданного суду за правление перевода пастора Госснера и за другие проступки». В деле находятся два экземпляра этой записки, сделанные различным почерком с незначительными купюрами. В «Деле Госснера», хранящемся в РНБ, также находятся две копии этой записки, снятые различными переписчиками. В работе использовалась наиболее читаемая копия, содержащаяся во «Мнении Государственного Совета о Действительном Статском Советнике Попове» и представляющая собой «Список с журнала Гражданского Департамента».

Большой интерес к «Делу Госснера» проявлял историк Н. Ф. Дубровин (1837–1904). В его архиве сохранились копии дел, извлеченных из различных хранилищ, и рукописная копия книги Госснера «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете». Там же находится неопубликованная статья А. Глухарева «Дело о книге пастора Госснера 1824–1828». Н. Ф. Дубровин был военным историком, генерал-лейтенантом, выпускником артиллерийской академии. С 1868 г. он был прикомандирован к генеральному штабу для военно-исторических работ. С 1886 г. стал членом Академии Наук. Наряду с военной историей внимание Н. Ф. Дубровина привлекала и духовная жизнь русского общества конца XVIII — начала XIX в. В «Русской старине» Н. Ф. Дубровиным была опубликована обширная статья «Наши мистики сектанты». В 1883 г. им опубликованы «Письма главнейших деятелей в царствование Александра I», в 1902 г. под

его редакцией были изданы «Материалы для истории православной церкви в царствование императора Николая I». В архиве Св. Синода историк работал в 1897 г. по теме «История царствования Александра I»⁴.

Не все материалы, опубликованные Н. Ф. Дубровиным, были собраны им самостоятельно. Например «Материалы для истории православной церкви в царствование императора Николая I», изданные в 1902 г. в «Сборнике русского исторического общества» под редакцией Н. Ф. Дубровина, были в действительности собраны исследователем М. Я. Морошкиным. У нас нет сведений, кто собирал материалы по «Делу Госснера» для архива

Н. Ф. Дубровина, но статья А. Глухарева была основана на находящихся там документах.

В состав коллекции Н. Ф. Дубровина вошли материалы Государственного совета, архива III Отделения Его Императорского Величества канцелярии, архива СПб Университета (цензура), дела Министерства юстиции и СПб Надворного суда. Многие копии документов, хранящихся в архиве Н. Ф. Дубровина, уникальны. Особый интерес представляют листы книги Госснера, поданные в цензуру уже после одобрения самой книги и скрепленные подписью цензора А. С. Бирукова (Ф. 100. Оп. 1. Д. 171/1. Л. 1–14). В том же деле находятся «Извлечения из книги Госснера “Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете”». В отличие от известных экземпляров рукописная копия Н. Ф. Дубровина не заканчивалась на 25 главе «Евангелия от Матфея», а доходила до 38-го стиха 26 главы. Дополнительная глава была озаглавлена «Продолжение рукописи книги: не напечатанное и не бывшее в цензуре» (Ф. 100. Оп. 1. Д. 171/1. Л. 468–534). Судя по подписям на некоторых листах «секретарь канцелярии СПб обер-полицмейстера Иустин Пашков», Н. Ф. Дубровин скопировал рукопись, находящуюся в пока еще не обнаруженном следственном деле Госснера. Это материалы следствия обер-полицмейстера И. В. Гладкова по делу Госснера (Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 28, 52–58); рецензия И. В. Гладкова на листы переводы книги Госснера «исправленные» В. М. Поповым (Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 30–31); отдельная папка копий документов, относящаяся к продолжению «Дела Госснера» в 1826–1828 гг.

Своему вызову в Россию И. Линдль и И. Е. Госснер были обязаны своим религиозным взглядам. Они принадлежали к европейскому течению «пробужденных», желавших вернуть христианство к его «древней чистоте». То, что Линдль и Госснер были католическими клириками, привлекало к ним особое внимание деятелей Библейского общества, желавшего заполучить в свои ряды как можно больше католиков. После изгнания иезуитов из России сложилась благоприятная обстановка, которой деятели Библейского общества постарались воспользоваться для обработки католической

паствы. С этой целью в Россию были приглашены сперва Линдль, а затем и Госснер. Религиозные взгляды этих проповедников вполне совпадали с воззрениями русских либералов-мистиков во главе с А. Н. Голицыным и самим Александром I. Они призывали к объединению христиан и считали второстепенной обрядовую сторону религии.

В своих проповедях, опубликованных в России в 1820 г. (произнесенных в 1813, 1815 и 1817 гг.), Линдль утверждал: «Ученые и богатые сего мира в ложном своем просвещении и так называемом образовании ума дошли до того, что большая часть из них изгнала уже совершенно Христа. Не имеют надобности во Христе стыдятся Евангелия»⁴. Линдль заявлял, что существует внешнее и внутреннее познание Христа, приоритет он отдавал внутреннему. Идущему по этому пути «Дух Святой должен войти в сердце»⁴. Подобный процесс проповедником воспринимался буквально: «Дух Христов, в человеке обитает, им руководствует и управляет, сие не есть мечтательство, но учение Библейское — Евангельское»⁴. Линдль критиковал современную ему официальную религиозную практику, а официальные церкви обвинял в преследовании истинных христиан: «Не станут ли воздыматься волосы наши к небу ради безумствования нынешнего мира, который преследует проповедующих Христа и бесчестит их названием мистиков и мечтателей»⁴. «Живое христианство почти везде невидимо», — провозглашал он. Подобные высказывания Линдль подтверждал обильными цитатами из Евангелия.

В основе религиозного учения, проповедуемого Госснером, лежала та же идея о том, что человек при жизни может соединиться с Иисусом Христом. К подобной уверенности автора привело исследование Евангелия. В третьем послании апостола Павла к Эфесянам Госснер находил слова, легшие в основу веры «пробужденных»: «Да даст им Господь по богатству славы своей силой утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, вселится Христу верой в сердце их»⁴. В интерпретации Госснера это звучало так: «Существенное обстоятельство при возбуждении человека и пришествие в познание истины, состоит в том, чтобы Дух Святой Иисуса Христа создал Себе в нас жилище, и Иисус Христос вошел в сердце так, чтобы прибыл с душой в истинном и не разрывном соединении»⁴. Обитание Иисуса Христа в человеческом сердце Госснер воспринимал буквально и указывал, что знает «тысячи душ уже познавших это на своем опыте»⁴. «Гот, у кого в сердце Иисус, есть истинно блажен, и в общении с Ним становится день ото дня блаженнее»⁴, — писал Госснер.

Первом этапом в движении человека к соединению с Христом было «возбуждение» и «познание истины»: «Возбуждение души и пришествие ее к познанию истины, есть и пребудет всегда благодать, великая и незаслуженная благодать»⁴. Но обращение к вере Госснер считал недостаточным. По его мнению, разум в этом деле помочь не мог: «Познать Иисуса

Христа разумом и иметь его в сердце разные вещи», — писал Госснер. Он сообщал, что знает много людей, возбужденных уже много лет, но в сердце Иисуса Христа не заполучивших. Ясных рецептов к спасению души Госснер не предлагал, но указывал, что этому не помогут механическое хождение в церковь, телесное исполнение церковных обрядов, наружное Богочитание, длинные устные молитвы⁴. Свое заявление Госснер пытался выводить из текста Евангелия: «В Новом Завете не установлены храмы, но повелено поклоняться Богу в Духе и истине, проповедовать Евангелие всякой твари»⁴. Подобно прочим сектантам Госснер сохранял за собой монополию на истину, заявляя, что постичь учение о спасении можно лишь через «пробужденных»: «Сего православного учения никто не приносит с собой в мир, и не наследует оно от родителей, и не научится оно от священства и учителей»⁴.

В «Зеркале внутреннего человека» Госснер утверждал, что «Бог обитает в верных и действует в них, так и сатана творит свои дела во злых и обладает ими»⁴. Он рассматривал историю грехопадения человека, заявляя, что сатана до сих пор пытается убедить человека в том, что он совершенен. Своих собратьев Госснер объявлял освобожденными из-под власти сатаны: «Дьяволы никакого не имеют дела с Иисусом и Его приверженцами. Сатана ничего не может творить в делах Божьих, касающихся до внутреннего человека»⁴. Слугами сатаны автор объявлял всех не разделявших его учения. Он прямо заявлял, что христианин, не сделавшийся «чадом Божиим», стал слугой сатаны, и ему опасно знакомиться со Священным Писанием, так как он может употребить знание во зло⁴.

Для обретения в сердце Иисуса Христа Госснер предлагал превозмочь в себе бесовские соблазны и избавиться от грехов. «Христос, — писал Госснер, — обитает токмо у тех, коих сердце сокрушено и смиренно». Он предлагал: познать себя грешным, нищим и окаянным, испорченным в самом основании, погибающем без Иисуса Христа⁴. Лишь к человеку, осознавшему всю невозможность дальнейшей жизни без Бога, Иисус Христос войдет в сердце. Картинки к книге «Зерцало внутреннего человека» иллюстрировали весь путь обретения Иисуса Христа в человеческом сердце: сперва там обитал сатана, но по мере избавления от грехов там появлялся Святой Дух и сатана уходил. Его место занимал Иисус Христос. Возможен был и обратный процесс. Приводились картины смерти грешника и праведника. Одним из рецептов удержания Иисуса Христа в сердце Госснер считал «ежедневное испытание совести» — раскаяние в грехах.

Конфессиональные различия были не важны для Госснера. «Господь во всяком исповедании выберет добрых и отвергнет злых»⁴, — писал он. Как и его российские собратья, Госснер верил в чудеса, божественные откровения и пророчества. Он писал, что «можно иметь общение и сообще-

ние с Ангелами во сне и пользоваться личным их присутствием»⁴. При этом чудеса автор делил на «истинные» и «ложные».

Как и многие сектанты, Госснер был нетерпим к инакомыслию. Он критиковал не только клириков, но и «проповедников». Госснер обвинял их в поиске личных благ, проповеди ради корысти и красивых слов. Жестко порицал он и попытки рационального обоснования веры. «Многие христианские проповедники желают ввести вместо учения о Духе Христовом мораль и разум человеческий», «сии-то ученые суть люди опасные, имеют тайные связи против правительства и против церкви; их терпеть не должно»⁴. Присутствовало в комментариях Госснера и традиционное для сектантов отрицание божественности Иисуса Христа. По поводу Евангельских строк «Вся мне предана суть Отцем моим» Госснер писал: «Сими словами Спаситель не хочет доказывать Своего Божества, но напротив того, что Он, будучи человеком, обличен властью Божескою»⁴. В другом месте встречается: «Иисус Христос есть преимущественный перед всеми прочими раб Божий, поелику Он один есть наидостойнейший служитель ему»⁴. Подобные взгляды Госснер демонстрировал и в своей книге «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете».

Как показали материалы следствия, в 1823 г. внимание деятелей Библейского общества привлекла книга Госснера «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» (комментировавшая книги Евангелия), несколько раз издававшаяся в Виртембергском королевстве и давно ходившая в России на немецком языке. О том, чья конкретно инициатива стояла за переводом книги, сейчас установить трудно. Н. И. Греч писал на этот счет: «Госснер написал в то время толкование на Новый Завет на Немецком языке. Набожный Карл Карлович фон Поль одобрил эту книгу к напечатанию; думаю, он читал ее стоя на коленях. Другой усердный почитатель Госснера, отставной инженер генерал-майор Александр Максимович Брискорн (дядя Максима Максимовича, пострадавшего в деле Политковского), вздумал перевести это толкование на русский язык»⁴. Цензор К. К. Поль пропустил в печать вариант книги на немецком языке. А. М. Брискорн сделал русский перевод первых глав книги и сдал его в цензурный комитет в начале 1823 г. Перевод охватывал первую часть книги «Духа жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» и содержал комментарии к «Евангелию от Матфея».

По воспоминаниям Н. И. Греча, А. М. Брискорн принадлежал к секте гернгутерров, очень ценимых мистиками. Его племянник М. М. Брискорн находился вблизи особы Александра I, сопровождая его при поездках по России и Западной Европе; учитывая скорость тогдашнего передвижения, надо признать, что он проводил с государем очень много времени. Авторитет племянника распространился и на дядю. К тому же всем было известно о покровительстве, оказывавшемся Госснеру руководителями

Соединенного министерства. Поэтому вполне вероятно утверждение Н. И. Греча о том, что цензор пропустил книгу, не читая, а лишь просмотрев: «В рукописи ошибка: вместо в людях, написано в лошадях. Если бы цензор читал ее, то непременно поправил бы эту непростительную ошибку»⁴. Цензор Петербургского цензурного комитета с 1821 г. А. С. Бируков пропускал многие, сомнительные с точки зрения Православной Церкви, произведения и сам принадлежал к поклонникам Госснера. К 1823 г. он уже пропустил четыре издания книги Госснера «Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос», о чем на следствии не было сказано ни слова. Другим важным обстоятельством было то, что К. К. Поль и А. С. Бируков были чиновниками Министерства духовных дел и народного просвещения. Первый — начальником третьего отделения Департамента духовных дел (титулярный советник), второй — начальником первого отделения Главного правления училищ (статский советник). Иначе говоря, они были подчиненными А. Н. Голицына и В. М. Попова, страстных поклонников Госснера.

В своих показаниях на следствии А. С. Бируков писал, что рукописный перевод сочинения пастора Госснера «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете, часть 1, отделение 1», доставил в начале 1823 г. в цензурный комитет генерал-майор А. М. Брискорн, известный цензору своей добропорядочностью. Немецкий оригинал книги неоднократно издавался за рубежом и был разрешен российским цензурным комитетом. По прочтении перевода цензор нашел, что книга написана в христианском духе и может быть полезна для читателей. Его смутило лишь то, что автор и переводчик не принадлежали к Православной Церкви. Но А. М. Брискорн уверил его, что в предисловии предупредит о том, что в переводе исправит все сомнительные места оригинала. 24 мая 1823 г. книга была пропущена цензурой. Но в период подготовки к печати переводчик решил, что некоторые толкования текстов Евангелия слишком кратки и по этому поводу запросил Госснера. Получив его одобрение, А. М. Брискорн уговорил цензора разрешить печатать прибавления к тексту на отдельных листах. Некоторое количество из них прошло цензуру.

Не все сказанное А. С. Бируковым было правдиво, ведь на следствии он вынужден был оправдываться, чтобы не быть наказанным. То, что А. С. Бируков подверг сомнению содержание книги из-за неправославия авторов, маловероятно. Если бы у цензора появились такие сомнения, он бы мог сослаться на пункт № 8 закона о цензуре: «Книги и сочинения церковные, к Священному Писанию, Вере, либо толкование Закона Божьего и святости относящиеся, подлежат рассмотрению цензуры духовной»⁴. К тому же цензор должен был знать о том, что цензура издания после выхода из печати не касается его содержания, а лишь сверяет его с рукописью, одобренной ранее, на предмет выявления ошибок и дополнений. Очевид-

но, что цензор пропустил бы эту книгу в любом виде, опасаясь гнева ее высоких покровителей. Об этом упоминал в своих воспоминаниях и Н. И. Греч, писавший, что если бы он отказался печатать книгу, то А. Н. Голицын придал бы его суду как «богохульника и бунтовщика».

На следствии выяснилось, что А. М. Брискорн не справился с переводом. Он перевел только шесть глав «Евангелия от Матфея» и был вынужден искать себе помощников. А. М. Брискорн обратился к жившему с ним в одном доме начальнику интендантского отделения Адмиралтейской коллегии чиновнику 5 класса Ф. А. Трескинскому. Тот исправил текст, переведенный А. М. Брискорном, и, не имея времени на дальнейшую правку, привлек к работе бывшего профессора Казанского университета И. Ф. Яковкина с оплатой по 50 рублей за лист. Именно И. Ф. Яковкиным и были переведены все последующие главы «Евангелия от Матфея» и часть глав «Евангелия от Марка»⁴.

И. Ф. Яковкин свидетельствовал, что перевел несколько глав и отдал их Ф. А. Трескинскому, отметив сомнительные, с его точки зрения, места, и рекомендовал показать их богослову. Но следствие этих отметок обнаружило очень мало. И. Ф. Яковкин переводил текст с немецкого подлинника и восемнадцати рукописных тетрадей, содержащих прибавления. Самым существенным во время следствия было признано то, что осенью 1823 г. к исправлению перевода подключился директор Департамента народного просвещения В. М. Попов. Ему были переданы материалы И. Ф. Яковкина, и он стал переводить их вновь. В. М. Попов поправил перевод 26-й и 27-й глав «Евангелия от Матфея», но в цензуре их передать так и не успели.

Книга должна была печататься в типографии Н. И. Греча, где в 1822 г. была опубликована книга «Сердце человеческое есть храм Божий или жилище сатаны», также принадлежавшая Госснеру (хотя автор на издании не указывался). Н. И. Греч признавал на следствии и указывал в мемуарах, что он тоже исправлял перевод А. М. Брискорна как ошибочный из уважения к его памяти. Он правил тетради перед их поступлением в цензуру, а некоторые — уже прошедшие цензуру. На следствии он оправдывался тем, что не добавлял ничего нового, а лишь проводил литературную обработку. После смерти А. М. Брискорна курировать перевод и издание стал лично Госснер. Участники издания очень торопились. Работы по переводу, его правке, прохождению цензуры и изданию шли одновременно. Отпечатанные листы передавались Госснеру для проверки и для контроля цензору. А. С. Бируков приказал внести изменения в уже отпечатанные 24 и 25 страницы. К весне 1824 г. было отпечатано 54 типографских листа (856 страниц), остались не отпечатанными 10 листов «Евангелия от Матфея»⁴.

Несмотря на то что в начале 1824 г. первая часть книги Госснера «Евангелие от Матфея» была напечатана, перевод заключительных частей закончен не был. Видимо, организаторы перевода ставили себе задачу из-

дать это произведение как можно раньше, потому что уже 31 июня 1823 г. цензором К. К. Полем был пропущен русский вариант книги Госснера на немецком языке. Следствием было установлено, что эта книга не совпадала по содержанию с русским переводом и немецким оригиналом и также содержала «вредные места». Печатание немецкого экземпляра еще не было окончено, но известия о его продаже уже появились в газетах Санкт-Петербурга и Лейпцига. В типографии К. Края были обнаружены в беспорядке разбросанные части немецкой книги. Позднее она была уничтожена вместе с русским вариантом.

В архиве Н. Ф. Дубровина можно найти авторское предисловие к книге Госснера. Сперва следует растянутое на несколько страниц рассуждение о том, что Бог есть любовь, пришедшая в мир и распятая на кресте. Здесь автор единственный раз ссылается на источники своего труда: «Мысли о Священном Писании большей частью взяты из древних, одобренных и показанных писателей, некоторые же сочинитель присовокупил от себя»⁴.

В «Преуведомлении к переводу» раскрывались причины перевода книги на русский язык. Указывалось, что каждому христианину для этой и будущей жизни необходимо: познать Спасителя, в него поверить, творить его волю. Рецепт о том, как всего этого можно достигнуть, есть в Святом Писании. При этом не каждый христианин может понять Библию самостоятельно. Для того чтобы разъяснить всем желающим смысл Библии, Госснер в 1820 г. написал и издал комментарии в 1000 экземпляров. Они пользовались большим спросом и были раскуплены за девять месяцев. После этого было выпущено еще два издания. В связи с большим интересом, проявляемым читателями к книге Госснера, назрела необходимость издать ее на русском языке. Читателям сообщалось, что «Госснер соглашаясь на перевод, и ревнуя о пользе христиан, поучительными размышлениями дополнил почти наполовину против изданного, так что теперь всего Нового Завета каждый стих объяснен, чего однакож на немецком языке нет»⁴. Цели автора изложены в своеобразном эпиграфе к книге: «Разумеешь ли, что читаешь? Как могу разуместь, ежели не наставить меня»⁴.

Связь издания книги Госснера с готовящимся изданием Библии на русском языке прослеживалась в том, что цитаты из Евангелия давались в славянском оригинале параллельно с русским переводом. Из-за большого объема книги издатели Библии на русском языке отказались от параллельной публикации славянского текста. Поэтому людям консервативной ориентации комментарии Госснера должны были казаться ближе, так как содержали привычный им славянский текст. О похожем приеме Госснера упоминал в своей критике А. С. Шишков, указывая, что у Госснера благочестивые мысли перемешаны с ересью, чтобы ввести в заблуждение неискушенных читателей. Содержание книги представляет собой строфы «Евангелия от Матфея» и до несколько страниц комментариев к каждой.

Часто комментарии не имели никакого отношения к содержанию самих отрывков Евангелия. В книге Госснера христианские нравоучения были перемешаны с критикой официальной церкви и порочной паствы.

В своих комментариях Госснер не демонстрировал глубокого знания текста Библии или владения Священной историей. Это были обычные нравоучения и критика официальных церквей. Возможно, книга предназначалась для людей, впервые знакомящихся с Евангелием. Почему же тогда Госснер даже не пытался объяснить читателю сущность учения о Святой Троице или грехопадении человека, без рассказа о котором невозможно было понять и самого Евангелия? Логично было бы допустить, что Госснер выполнял заказ определенной группы людей, придерживавшихся схожих с ним взглядов и желавших пропагандировать их в русском обществе. «Община» Госснера консолидировалась вокруг Библейского общества. При этом, издавая комментарии к Евангелию, Госснер грубо нарушал устав Общества, провозглашавший издание Библии без комментариев.

Необходимо заметить, что все свои поучения Госснер выводил непосредственно из текста Евангелия. Этим самым он подменял собственным мнением авторитет апостолов, Вселенских Соборов и святых отцов Церкви, имевших первостепенное право на интерпретацию Евангелия. Часто Госснер игнорировал само учение Иисуса Христа. Спаситель призывал своих учеников чтить заветы иудейской церкви и выполнять ее заповеди. Госснер, напротив, призывал читателей отречься от веры отцов и оставить «внешние обряды». Если убрать из книги Госснера Евангельские строки, то получалось самостоятельное произведение «Евангелие от Госснера».

Существовало несколько критических разборов книги Госснера. Самый первый разбор, поданный митрополитом Серафимом царю, до нас не дошел. Сохранился критический отзыв А. С. Шишкова, написанный по заданию Александра I для Комитета министров.

В начале своего разбора А. С. Шишков писал: «По внимательному рассмотрению сей книги, оказывается, что в толковании евангельских текстов везде, под видом наставления в вере, внушаются противные ей правила, основанные на ложных умствованиях, смешанных, однако же, с истинными и скрытых под оными, дабы сею хитростью омрачить умы читателей или слушателя и понемногу отвадить его от веры своей, от должностей мирного гражданина, и от всех обязанностей небесному и земному царю»⁴. Свое мнение А. С. Шишков подтверждал отрывками из книги, доводя разбор до 74 страницы «Евангелия от Матфея». «Почитаю излишним рассматривать далее книгу сию, наполненную везде злочестьем и возмутительными мыслями»⁴, — писал он в заключении.

Критик обращал внимание на то, что многие места книги можно толковать двояко, например: «И большая часть Царей были люди злые»⁴. Он указывает на разницу немецкого и русского переводов. В русском вариан-

те: «Спаситель избавит народ свой от грехов, мучений и власти», та же цитата в немецком издании: «от тягости, мучительства и насилия греха»⁴. Автор разбора спрашивал, что имеется в виду в русском переводе под «мучительной властью»? Уж, не власть ли «злых царей»? А. С. Шишков не понимал, почему проповедник облакает ясное и утешительное Христово нравоучение в такой «мрак и непостижимость». Например, место, где Госснер писал о Вифлеемской звезде, что она не из тех звезд, что носят на платье, А. С. Шишков комментирует так: «Какой Проповедник станет уверять слушателей своих в том, что небесных звезд не носят на одежде? И кому придет в голову свет евангельского откровения сравнивать с кавалерскою звездой? Вся цель уподоблений сих звезд не может быть иная, как та, чтобы внушать некоторое неуважение и презрение к звездам на платьях. Сообразно с сим, проповедник везде располагает учение и толкования свои так, чтобы они были двусмысленны, то есть, чтобы вдавшемся уже в революционные мысли были ясны, а христианину твердому еще в вере своей казались христианскими»⁴. А. С. Шишков замечал, что во многих местах Госснер проводил параллели с современными ему событиями, ругая духовную и светскую власть. Комментируя Евангелие, Госснер проповедовал свою собственную веру, отвергая все христианские богослужения: «Сей Христос его, по настоящему имени Антихрист или народное буйство, отпадшее от веры, везде им и сообщниками его проповедуется, за него то ходатайствуя, старается он очернить и церковь, и первосвященников, и царей, и вельмож, словом все духовные и гражданские власти»⁴.

Тем, кто не знаком с книгой Госснера, такие оценки могут показаться преувеличением. Однако прочитав ее, начинаешь понимать, что авторы разборов были, быть может, даже слишком сдержанны в своих оценках, стараясь обходить острые углы. Действительно, «Евангелие от Матфея» уникально в своем роде и в отличие от подобного рода изданий содержит в себе открытые нападки на православие. В некоторых местах тексты Евангелия дополнены в скобках мыслями автора. На протяжении повествования Иисус Христос именуется «Другом грешников», «Нам братом», «Работом Божьим».

Бросается в глаза, что текст немецкого издания явно поправляли с учетом российских условий. На странице 74 Госснер пишет, что право рождения и иные преимущества, кроме личной веры, ничего не значат для спасения души, и выводит из этого: «Между тем, как вы, состоя в православной церкви, при всей суетной славе и ложном уповании на вашу устную веру и наружное честное житие, остаетесь чадами дьявола и сатаны»⁴. На странице 290 он продолжал эту мысль тем, что Иисус предостерегал евреев от того, чтобы они считали их вероисповедание единственно верным, тут Госснер явно проводит параллель с русским православием: «А в то время одно токмо вероисповедание, о котором всяк был уверен, что оно

есть истинное и единственное. С того же времени существует оных множество, и во всех исповеданиях обретаются люди, которые полагают, что их вероисповедание есть одно истинное и единственное, в котором пребывать должно, когда кто желает спастись. Сие доказывает, что они совершенно слепы и мертвы. Люди, закаменелые в таковых правилах, суть самые слепые и самые мертвые».

Многие утверждения А. С. Шишкова находят подтверждение в книге Госснера. Уже с первых страниц своего произведения автор превратил его в политический памфлет, направленный против гонителей библейских обществ. Сперва он делал это на примере изуверств наместника Иудеи Ирода. Далее, он писал о том, что пришедшей к Христу должен оставить любовь к своему отечеству: «Христианин не желает иметь иного отечества кроме обширного царства земного. Ирод всегда стремился лишить Его жизни. А потому беги из его владений. Укрывшись от Ирода, сохрани от него младенца». Страница 56: «Даже и поныне имеет свет столь ложное понятие о Царстве Христовом, что если, где покажется и малое стадо истинных христиан, то тотчас подозревают подобно Ироду, что, будто хотят похитить у них правление и престол. Поныне еще довольно есть высокоумствующих книжников, кои тщатся удостоверить в том князей и правителей: сие-то ученые суть люди опасные, имеющие тайные связи против правительства и против церкви; их терпеть не должно». Страница 62: «Ожидай только, возлюбленная душа, вверженная Иродом в Египет в жалостное положение, ожидай еще несколько, и твой Ирод умрет, и твое гонение кончится». Напротив этих строк на полях книги карандашная пометка неизвестной рукой: «Кто сей Ирод?». Вопрос вполне законный, трактовать эти строчки читатели могли различно.

Много места Госснер уделял критике церковного служения. Страница 73: «Не механическое токмо хождение в церковь и исповедывание, не телесное исполнение церковных обрядов, не наружное богочитание, не устное лепетание, не многие длинные устные молитвы и тому подобное». Страница 527: «Человеческие уставы и постановления, старинные обычаи, привычки, ремесленные приемы чтятся более и наблюдаются строже, нежели слово Божье. Ничтожные и малозначные обряды исполняются с большим рвением, нежели существенные обязанности Христианства. Закон Божий нарушается, а собственная воля приводится в исполнение. Таковыми святыми наполнен свет». Поучения такого рода шли вслед за Евангельскими текстами и как бы из них выводились.

Комментарии к Евангелию Госснер использовал для критики клира. Это было вполне закономерно, автора изгнало из Баварии католическое духовенство. Предшественник Госснера Линдль был удален из Санкт-Петербурга по жалобе клириков. По поводу обращения Иисуса Христа к ученикам «Станьте солью земли» Госснер писал: «Если сословие самих

проповедников и учителей развращено, и если оно для удобства своего в образе жизни и учения сообразуется с обыкновенным простым образом ленивой жизни, кто же даст миру то, в чем он нуждается, когда сама церковь превратилась в мир? Когда Иисус учил, что “соль обуявшая”, то есть, такие учителя, кои не проповедают слова Божьего во всей силе, а повторяют только предания человеческие или бессильные или бездейственные нравоучения, когда они в звании своем ни к чему иному не годятся, как только к тому, чтобы быть выкинутыми и попираемыми ногами, то в настоящее время представился бы Иисус в виде еретика». Страница 34: «Бедные, ослепленные, льстивые богословы, испытывающие Священное Писание только тогда, когда двор и знать вопрошают о Христе, и вспоминают о Нем для того только, чтобы истребить его, а не для того, чтобы ему поклоняться». Страница 352: «Наши фарисеи радуются, когда церковь по наружности обширна, великолепна и блестяща, когда настоятели церковные получают богатое содержание, пользуются почестями и уважением, и имеют значительную власть и могущество, хотя, с другой стороны, бедные души истлевают и остаются без Евангельского утешения, хотя стадо не имеет пастыря, а только одних хищников, которые грабят стадо или взимают большую плату за их молитвы и жертвоприношения». Страница 361: «Все продается за деньги, даже и самый Христос. Удивляться, однако же, не должно, что нынешние служители церкви столь мало делают и дают даром, ибо даром дать может только тот, кто даром и получил. Они же купили мудрость свою на торжище училищном, а многие заплатили большую цену за свои места; посему и хотят вознаградить свои убытки». Страница 483: «Совершенно другие правила составили себе иерархи наружной церкви. Все, что не согласуется с превратным их мнением, человеческими преданиями, обрядами, и прочим, хотя бы иное было чистое Евангелие и самая Библия, признают они плевелом, ересью и заблуждением, которое они почитают себе немедленно искоренить». Страница 765: «Занятия большей части учителей наружной церкви состоят ни в чем ином, как в положении людям преград, в ослеплении их очей, или в препирании им пути. Они правды не говорят того, что не хотят пускать людей в царствие небесное». Страница 698: «Христианские церкви и сердца, суть большей частью не что иное, как ни торговые лавки и столы меньшевиков, где продается и покупается, где предлагается на покупку самое святое, и иное отдается за временные выгоды, деньги, почести и мирские увеселения. Большая часть тех, кои приставлены к службе храма или церкви, суть торгаши, продающие и покупающие в церкви. Храм Божий сделали вертепом разбойников и злодеев. Да и в самом деле обретаются еще в Храме Божьем душегубы, которые лживым своим учением, своими антихристовыми правилами, своим мирско-язычным житием служат погублению душ, которых бы должны были руководствовать к небу, и ввергают оные в ад». В конеч-

ном итоге Госснер заявлял, что было бы лучше вообще истребить клир. Страница 484: «Если бы сии... злые, ослепленные, гордые, властолюбивые служители мамона, а не алтаря, истреблены были, то плевелы сами собой уменьшились».

Конец книги Госснера еще раз убеждал, что она, как правильно замечали современники, направлена против вообще любой официальной церкви. Страница 618: «Когда мы теперь осмотримся во всех наружных церквях и христианских общинах, то найдем совершенно тому противное; все мерзости греховные бывают терпимы и остаются ненаказанными и без взыскания; им потворствуют и оставляют в покое всех, сколько бы они неверующе и порочны ни были, но когда кто соделывается истинно верующим и благочестивым, то, по крайней мере, бывает презираем и поносим, если не подвергается истязанию, тюремному заключению, не причисляется к еретикам, не бывает осужден, а иногда жесточайшим образом преследуем, предаваем сожжению и умерщвлению». На странице 497 Госснер давал свою оценку религии в целом: «Там ловится все вместе: доброе и злое, живое и мертвое; сие-то и называется Религией, наружным учреждением церкви».

В книге встречались места, где Госснер предлагал не подчиняться церковным предписаниям. Страница 621: «Если же общение церкви находится в столь дурном положении, что о сем вовсе судить и к совещанию приглашено быть не может, то и не составляет она более церкви Христовой. Отчего же иного сие происходит, как ни от самих настоятелей, не имеющих более Духа Христова, и, следовательно, не поступающих более в Духе Христове, и поэтому не могущих ни связывать, ни разрушать». Страница 757: «Они суть сочинители законов, делатели, которые выдумывают предания не для того, чтобы самим соблюдать оные, но для того, чтобы производить ими торг или промысел».

Заключение книги выходило за рамки того, что позволяли себе авторы издаваемых в России мистических произведений. Страница 785: «Истинно говоря вам, все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне. Точно так будет со всеми наружными церквами и великолепными храмами, со всяким богослужением и со всеми пышными обрядами, отвергающими Христа живого и соделывающими его не нужным». Страница 804: «Тогда откроется истинная православная католическая церковь, которая соберется из всех народов, языков и стран небесных. Тогда видно будет, кто к ней принадлежит».

В ходе следствия по «Делу Госснера» вставал вопрос, на каком этапе в его книгу попали высказывания, противные учению православной церкви? Цензор А. С. Бируков склонен был утверждать, что их внесли в текст уже после прохождения цензуры. В добавлении «вредных мест» обвинялся правивший перевод В. М. Попов, пытались обвинять в том же и Н. И. Гре-

ча. Фотий считал, что перевод «Евангелия от Матфея» делался лишь для вида, в действительности был написан другой вариант текста.

В нашем распоряжении есть некоторые материалы, позволяющие пролить свет на этот вопрос. Копии листов, поданных в цензуру после основного текста книги Госснера, хранятся в архиве Н. Ф. Дубровина. Всего было добавлено 13 листов, все они скреплены подписью А. С. Бирукова. Содержание этих добавлений ничем не отличается от основного текста книги, и в них находятся места, признаваемые вредными. Например, в комментарии к главе 21 стиху 31 замечается: «Трудно, чтобы мытари и блудницы сделались благочестивыми, но еще гораздо труднее между вами книжниками и духовными особами»⁴. К той же главе стиху 13: «В Новом Завете не установлены храмы, но повелено поклоняться Богу в Духе и истине»⁴. К главе 5 стиху 38: «Многие христиане сделались ныне гораздо злее иудеев» и т. д. Подобные добавления не усиливали «вредного духа» книги, но и не сглаживали его, как это было обещано цензору.

К «Делу Госснера» был приложен отзыв обер-полицмейстера И. В. Гладкова по поводу глав «Евангелия от Матвея», переведенных В. М. Поповым. И. В. Гладков находил в них тот же дух, что и в остальной книге. Рассмотрев 13 страниц, он приводил вредные, по его мнению, высказывания В. М. Попова: «И ныне в лицах чад своих влечется служителями церкви к ответу», «Так поступает мир и ныне с благочестивыми людьми, выдавая их за врагов духовенства и Храмов Божьих, подстерегают всячески их речи, чтобы найти в них что-либо не приличное», «Так бывает и ныне, что те кто мнет поддерживать церковь разрушают оную», «Изрядные то пастыри которые стерегут волков, а коль скоро покажется агнец, то убивают его» (ссылки с 57 стиха 26 главы до 16 стиха 27 главы)⁴. В нашем распоряжении имеются конец 25 главы и 38 стихов 26 главы «Евангелия от Матфея», переведенные В. М. Поповым. Там также присутствует критика духовенства, но в меньшем объеме, например: «Вожатые бывают слепы, вожди народные ужасным образом заблуждаются, наставники истину умерщвляют, священники убивают Агнца... О вы священники и книжники нашего времени страшитесь и остерегайтесь, чтобы не последовало того же самого и с вами»⁴.

Вышеприведенные материалы позволяют сделать вывод о том, что места, признанные во время следствия «вредными», присутствовали в оригинале книги Госснера. Позднейшие добавления, хотя и были выдержаны в том же духе, перевода не искажали и ничего существенного не добавляли. К такому же выводу пришло и следствие.

Многие высказывания из книги Госснера можно было подвести под ряд статей российских законов, направленных на защиту православного учения. Эти указы были перечислены при «мнении» сенатора П. И. Сумарокова:

«1. Уложения 1-й главы 1-й пункт: будет кто иноверцы, какой ни будь веры, или русский человек, возлагать хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на родившую его Пресвятую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников, и про то сыскивавшие всякие сыски на крепко, да будет сыщется про то до пряма и того Богохульника, обличив казнить сжечь.

2. Морской Устав 4 книга 1 глава: наказание сожжением есть обыкновенная казнь чернокнижникам и тем, которые через отраву вред какой учинят, или в оных письмах, или словах хула имени Божьему, или отвержение от онаго найдется.

3. Военский Артикул: Кто имени Божию хуления приносит и оно презирает и службу Божию поносит, и ругается слову Божию и Святым Таинствам, а весьма в том он обличен будет, хотя сие в пьянстве или в трезвом уме случится, тогда ему раскаленным железом язык прожжен, и потом отсечена глава будет.

4. Там же: Кто Пресвятую Матерь Божию Деву Марию и Святых ругательными словами поносит, оный имеет по состоянию его особы хуления телесным наказанием, отсечением сустава наказан, или живота лишен быть.

5. Там же: Ежели кто слышит такое хуление, и в надлежащие места благо временно извету не донесет, оный имеет по состоянию дела, яко причастник Богохуления, живота, или своих пожитков лишен быть.

6. Указ 1723 г., 16 декабря 1 пункт: Аки кто явственно хулит имя Божие, или Священное Писание, или Церковь, таковых отсылать к суду гражданскому и там чинить по правам.

7. Губернаторского и Воеводского наказа 1728 г. 12 сентября пункт 18: Ежели такие люди явятся, что тайно или явно людей от право-Христианской Восточно Кафолической веры отвращают. А навращают на другие законы. Или какие не есть ереси противу церкви вводят. Таких имая отсылать в Сенат за караулом.

8. Указ 1765 г., 19 января: Все ругательные сочинения, происходящие из злонравных, развращенных и своевольных людей, на каком бы языке ни были, ни от кого чтения достойны быть не должны, но публично на площади имеют быть сожжены, с тем объявлением, если найдутся оные обществу вредные пасквили, оные непременно изъяснены и без всякого помилования преданы будут законам»⁴.

Российское законодательство того периода не имело срока давности, в суде могли быть использованы указы даже времен Алексея Михайловича. Но в «Деле Госснера» весь этот многолетний опыт борьбы с ересью использован не был, хотя вред от выхода в свет этой книги мог быть огромен. Благодаря высоким чинам лиц, покровительствующих этому изданию,

оно могло стать модным в публице и появиться в большинстве домов Санкт-Петербурга.

Книга Госснера по содержанию настолько резко отличалась от сочинений подобного рода, издававшихся в России в первой четверти XIX в., что ее издание нельзя считать случайным. Причастные к этому изданию люди были весьма искушенными и вполне осознавали политическую подоплеку своих действий. Очевидно, что идея перевода книги Госснера исходила от деятелей Библейского общества. Им необходимо было издать комментарии к Евангелию именно в 1824 г. С 1821 г. в России издавались Евангелия, где славянский перевод был помещен параллельно с русским. В 1824 г. должен был быть издан первый полный выпуск Библии уже только на русском языке. Комментарии Госснера подготавливали российское общество к восприятию Библии в редакции деятелей Библейского общества. В одном из своих посланий Александру I архимандрит Фотий писал о том, что для комментирования (искажения) Библии мистикам не удалось найти никого из «нашего духовенства праведного», и они вынуждены были прибегнуть к услугам Госснера⁴. В действительности А. Н. Голицыным были обнаружены даже два православных клирика, согласившиеся писать сочинения в нужном ему духе, это Ф. Левицкий и Ф. Лисевич. В 1823 г. они активно трудились на Тверском подворье, а их сочинения немедленно доставлялись императору.

Во многом автор, переводчики, цензоры и издатели «Евангелия от Матфея» стали жертвами несомненной провокации, преследовавшей политические цели. В скандале, связанном с выпуском в свет книги, критиковавшей официальную церковь, были заинтересованы в 1824 г. влиятельные группировки русского общества. Сам Госснер, много претерпевший от католического духовенства, в России попал в другие условия. По сравнению с католиками, которые во всех европейских государствах находились под управлением Папы, проводившего самостоятельную политику, Российская Православная Церковь полностью зависела от усмотрения правительства. В России Госснер был защищен покровительством государственных чиновников. Внушить ему идею обрушиться в своей книге на православный клир мог только кто-то из деятелей Соединенного министерства, действительно в этот период подвергавшегося критике православной оппозиции. Целью издания такого рода книги могла быть попытка отвратить А. Н. Голицына от православных клириков, влияние которых на себя князь всячески подчеркивал с 1822 г. В данной политической ситуации министр духовных дел и народного просвещения был заинтересован в сближении с православным духовенством. Он надеялся, что это поможет сохранить пост.

А. Н. Голицын, несомненно, знал о готовящемся издании «Евангелия от Матфея», собственно, в этом и заключалась первая часть провокации. Воспользовавшись изданием «вредной» книги, он имел возможность от-

странить от должностей скомпрометированных лиц, неугодных консерваторам. С другой стороны, он, как и его подчиненные, мог рассчитывать, что книга Госснера заставит императора сохранить прежний курс в религиозной политике. Едва ли случаен в контексте этого события вызов А. Н. Голицыным в Санкт-Петербург священника Феодосия Левицкого, проповедовавшего в духе религиозных увлечений царя и точно так же, как Госснер, дополнявшего службу песнями собственного сочинения.

Вторая часть провокации — это то, что император также был в курсе готовящейся интриги, и она вполне отвечала его планам. Александр I был готов использовать в своих интересах столкновение деятелей Библейского общества с православной общественностью. А. Н. Голицын — по видимому, крайняя фигура, которой он мог пожертвовать; императора вынудил пойти на это сам ход «Дела Госснера». Наконец, работы по переводу книги Госснера проходили под контролем членов православной оппозиции, которым также нужен был повод для выступления. Возможно, не случайным было привлечение к переводу, столь важному для деятелей Библейского общества, объявленного политически неблагонадежным профессора И. Ф. Яковкина и давно находившегося на подозрении у правительства Н. И. Греча. Участие в работах этих лиц сразу придало делу вид политического заговора.

В своей автобиографии архимандрит Фотий дал краткую характеристику лиц, участвовавших совместно с ним в событиях весны 1824 г. А. С. Шишкова он характеризует как знатного вельможу и писателя, преданного царю и церкви: «Он один стоил больше, нежели все ученые церкви пользы могли принести. Несмотря на старость лет против лжеучений писал и говорил». В князе П. А. Ширинском-Шихматове Фотий видел патриота и ревнителя православия. «Он был не весьма велик среди людей, но велик перед очами Божиими. Был правой рукой А. С. Шишкова и во всем ему помогал». Начальник гвардии Ф. П. Уваров: «мало разумел по учености земной и по духовным делам, но царю предан и церкви почтителен. Через него удавалось действовать на царя в пользу церкви». Обер-полицмейстер И. В. Гладков все дела через Ф. П. Уварова доводил в руки императора. «Он был честен и неустрашим и ни под каким видом делу веры не изменял». «А. А. Павлов, человек, расположенный к православной церкви, старался сведения доставать по разным частям. Ему многим обязана церковь в успехах побед над зловерием. М. Л. Магницкий, так как был в курсе многих дел зловерия, многие вещи раскрывал важные. Он был предан православию и делал внушения графу А. А. Аракчееву против врагов веры». «А. А. Аракчеев был предан царю, никто точнее его не исполнял царских велений. Поэтому все тайные дела о вере были ему вверяемы»⁴.

Материалы следствия по «Делу Госснера» подтверждают распределение ролей, сделанное в автобиографии Фотия среди участников событий

весны 1824 г. Свидетельств того, что все эти лица действовали сообща, нет. Хотя между собой они, несомненно, сносились при помощи А. А. Павлова и М. Л. Магницкого. Митрополит Серафим сотрудничал с А. А. Аракчеевым с начала 1824 г. при расследовании дела А. П. Дубовицкого. А. С. Шишков сносился с И. В. Гладковым в ходе следствия. С Фотием И. В. Гладков встречался в салоне духовной дочери Фотия Д. А. Державиной, который И. В. Гладков посещал вместе со своей сестрой игуменьей Казанского монастыря (протекцию ей оказывал М. Л. Магницкий). Из автобиографии Фотия следует, что главными действующими лицами на первом этапе дела были митрополит Серафим и он сам. Очевидно, что в автобиографии архимандрит был не до конца откровенен. Он не упомянул об участии в деле П. С. Мещерского, без которого деятельность духовенства была бы затруднена и вообще не раскрыл роли А. С. Шишкова, несомненно, бывшего в центре интриги.

В отличие от Фотия митрополит Серафим, П. С. Мещерский, А. С. Шишков и М. Л. Магницкий преследовали конкретные практические цели. Они добивались отставки А. Н. Голицына и возвращения управления российскими конфессиями к дореформенному виду. Как повод для решительной критики учреждений, возглавляемых А. Н. Голицыным, оппозиционеры использовали готовящуюся к изданию книгу Госснера «Евангелие от Матфея».

До сих пор нельзя определенно сказать, кто из русских консерваторов стал инициатором выступления православной оппозиции весной 1824 г. Подобно тому как в 1818 г. выступление православной оппозиции возглавлял первоприсутствующий член Св. Синода митрополит Михаил, так и в 1824 г. в центре событий должен был находиться митрополит Серафим. Уже вскоре после назначения на Санкт-Петербургскую кафедру Серафим вступил в конфликт с руководителями Соединенного министерства. Летом 1822 г. Фотий потратил много сил, чтобы примирить А. Н. Голицына с первоприсутствующим членом Св. Синода. В конце 1822 — начале 1823 г. Фотий участвовал в борьбе митрополита Серафима с директором департамента духовных дел А. И. Тургеневым. Для современников была очевидна центральная роль первоприсутствующих членов Св. Синода митрополита Михаила и Серафима в борьбе с А. Н. Голицыным. В обществе ходили слухи о том, что перед смертью Михаил послал царю письмо в котором критиковал политику А. Н. Голицына, а Серафим демонстративно ушел с одного из заседаний Библейского общества, заявив о А. Н. Голицыне: так рассуждать могут только люди, не понимающие православия.

Автобиография Фотия содержит сведения по поводу приоритетных направлений борьбы весной 1824 г. Фотий указывал, что главной своей задачей считал освобождение царя из-под влияния Р. А. Кошелева, «агента всемирного масонского заговора». На следующем по важности месте стоя-

ла борьба против политики правительства в области цензуры и книгоиздания. Лишь на третьем месте находились А. Н. Голицын (также заблуждающийся под влиянием Р. А. Кошелева) и его ближайшие сотрудники по Соединенному министерству. Православные оппозиционеры начали действовать против Российского библейского общества, перевода Библии на русский язык и сочинений Филарета лишь после своей победы в 1824 г.

Есть основания предполагать, что о книге Госснера Фотий получил сведения от князя А. Б. Голицына и М. Л. Магницкого в конце 1823 г. В записке, поданной Николаю I в 1831 г., А. Б. Голицын писал, что, чувствуя невозможность убедить Александра I встать на защиту православия, он целую неделю прожил в Юрьевом монастыре. Там он передал архимандриту Фотию все имевшиеся у него сведения о действиях «врагов веры». Позже А. Б. Голицын послал к Фотию М. Л. Магницкого с новыми доказательствами, которые и побудили архимандрита начать выступление⁴. Среди писем Фотия к А. А. Орловой-Чесменской имеется послание 31 января 1824 г. под названием «Жалость отца Фотия, что враг запиная митрополиту его вызвать на подвиг за веру и Церковь Христовы»⁴. В нем Фотий советовал на то, что Серафим забыл его «многие труды» и не вызывает его в Санкт-Петербург. «Нужда заставит его меня вызвать на брань, чтобы покорить врага под ноги верных и православие поддержать»⁴, — писал Фотий. Очевидно, в конце января Фотий уже знал о готовящемся выступлении и боялся, как бы события не начались без него.

По желанию митрополита Серафима в начале февраля 1824 г. Фотий был вызван в Санкт-Петербург. Фотий в своей автобиографии описывал, что митрополит Серафим дал ему поручение разведать о книге Госснера у самого А. Н. Голицына. Скоро Фотий пришел к выводу, что князь «от Кошелева не отстает и внимает ему, врагу веры, дела на вред благочестия и вере делать продолжает, расстригу богоотступника Госснера покровительствует»⁴. Несмотря на убежденность Фотия в том, что А. Н. Голицын — главный виновник деятельности Госснера, он попытался уговорить князя обратиться к царю «доколе он мимо его не узнает; ибо мнил, что тогда царь прогневается за его молчание на него и явную к нему неверность». «Князь Голицын не послушал, но хотел восстать и протися Бога, Фотия раба Его избранных, имел во уме своем распудить малое стадо ревнителей веры, поразить Серафима пастыря... и тако не ризу, но самую церковь раздрать»⁴. Если выводы о планах А. Н. Голицына, передаваемые Фотием, представляются крайне сомнительными, то заявление о попытке архимандрита предупредить князя о грозящей ему опасности находят подтверждение в их переписке.

Начало интриги против А. Н. Голицына отразилось на делопроизводстве канцелярии Св. Синода. С февраля 1824 г. министр почти перестал обращаться в Св. Синод. В 1824 г. совершенно исчезли и просьбы на высо-

чайшее имя, передаваемые министром. Впервые за время существования Министерства духовных дел и народного посвящения 11 мая 1824 г. высочайший указ передавался не через министра, а через обер-прокурора⁴. 9 мая 1824 г. министр духовных дел и народного просвещения последний раз передал свое предложение в Св. Синод⁴. Еще до 15 мая, когда вышел указ об отставке А. Н. Голицына, его участь была решена.

Зная о готовящемся издании «вредной» книги, оппозиционеры лишь ждали ее выхода в свет, чтобы иметь основания для начала расследования. В своих воспоминаниях Н. И. Греч и В. И. Панаев однозначно свидетельствуют, что попытки добыть печатный экземпляр книги Госснера начались в середине марта (то есть сразу после того, как листы были отпечатаны). Н. И. Греч писал, что инициатором интриги был М. Л. Магницкий. По его поручению печатные листы книги Госснера из его типографии пытался получить полицейский осведомитель Платонов. Когда это не удалось, заговорщики нашли другой путь. Узнав, что А. М. Брискорн дал два отпечатанных листа книги Госснера для просмотра Х. Я. Витту, причастный к заговорщикам чиновник Степанов обманым образом выманил их у врача и передал И. В. Gladкову, который, в свою очередь, отдал их М. Л. Магницкому⁴. Фотий, описывая начало «Дела Госснера», указывал, что ему доставили только часть книги до 25 главы 45 стиха «Евангелия от Матфея». В другом месте автобиографии Фотий писал, что Серафим приложил к посланию царю 32 листа книги Госснера⁴. При самом простом подсчете выясняется, что два типографских листа полученных Степановым и Х. Я. Виттом, как раз и являются 32 страницами книги, приложенными Серафимом к посланию царю. Оппозиционеры не могли получить в свое распоряжение целой книги (даже до 25 главы), так как в это время она еще не была отпечатана. Сообщение Фотия о получении целой книги можно отнести к более позднему периоду «Дела Госснера».

В статье А. Глухарева содержатся два письма Н. И. Греча к генерал-губернатору М. А. Милорадовичу от 25 и 27 апреля 1824 г. В них Н. И. Греч подробно описывал, как в его типографию явился титулярный советник Я. М. Платонов (крещеный еврей, воспитанник митрополита Платона) и пытался приобрести книгу Госснера за 250 рублей. После этого Н. И. Греч перенес все экземпляры книги на свою квартиру, чтобы обеспечить им сохранность⁴. В своих донесениях к К. Х. Бенкендорфу в 1828 г. Ф. В. Булгарин писал, что Я. М. Платонов был послан к Н. И. Гречу обер-полицмейстером И. В. Gladковым⁴.

На следствии этот вопрос получил подробное освещение. Из рапорта гражданскому генерал-губернатору С. А. Щербинину из первого департамента СПб Надворного суда, где рассматривали дело Трескинского, Яковкина, Греча и К. Края, видно, что в апреле 1826 г. там давал показания Я. М. Платонов. Он утверждал, что весной 1824 г. посетил своего больного

товарища чиновника Самсонова (по версии Греча Степанова). На столе у больного Платонов увидел листы какого-то религиозного сочинения, переданные Самсонову врачом Х. Я. Виттом. Выяснив, что это часть новой книги Госснера, Платонов попросил эти 53 листа и, найдя их противными православию, передал обер-полицмейстеру И. В. Гладкову. Ознакомившись с отрывком сочинения, И. В. Гладков поручил Платонову достать книгу целиком. По заданию обер-полицмейстера Платонов безуспешно пытался купить всю книгу сперва у самого Госснера, а затем, когда выяснилось, что она печатается у Н. И. Греча, у рабочих его типографии⁴. Пришлось довольствоваться уже добытыми листами. Таким образом, в руки деятелей православной оппозиции попала часть книги Госснера, на основании которой они могли официально обратиться с жалобой к царю.

О действиях оппозиционеров было известно в столичном обществе. В. И. Панаев вспоминал, что перед праздником Пасхи в 1824 г. его посетил И. И. Ястребцов и сообщил о заговоре против А. Н. Голицына, в котором участвовали А. А. Аракчеев, М. Л. Магницкий, митрополит Серафим и архимандрит Фотий, поводом должна была послужить книга Госснера. В сам праздник Пасхи о том же В. И. Панаеву сообщил священник церкви Инженерного замка Малов. Через несколько дней о готовящемся заговоре В. И. Панаев поставил в известность П. А. Ширинского-Шихматова⁴.

Из автобиографии Фотия мы узнаем, что, получив часть книги Госснера, митрополит Серафим на заседании Библейского общества впервые выступил против А. Н. Голицына, и между ними произошла ссора. Это же подтверждает и письмо Фотия от 16 марта 1824 г., где он пытался примирить князя с Серафимом: «Митрополит никого паче тебя не может любить. Это знаю верно. Ты его душа вся. Никто тебя не любит, и не будет любить другой архиерей так свято, как Серафим»⁴. Фотий также упоминал о том, что по поводу книги Госснера шла борьба и в самом близком окружении митрополита Санкт-Петербургского. Его викарный епископ Григорий (Постников), которому Серафим поручил написать обличение этой книги, от задания отказался. И Серафим вынужден был писать опровержение самостоятельно, приложив к нему листы книги, имевшиеся у него.

С середины апреля 1824 г. начинается массированное выступление православной оппозиции. Перед праздником Пасхи опровержение на книгу Госснера было закончено, после чего митрополит Серафим сразу же отправил его Александру I. Вслед за этим 12 апреля 1824 г. Фотий послал императору два письма: «Пароль тайных обществ или тайные замыслы в книге “Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова”» и «О революции через Госнера, проповедываемой среди столицы всем в слуху явно уже», а также приложенную к ним апологию (разбор мест из «вредных книг»). В них архимандрит обрушился не только на Госснера, но и на других мистических авторов, чьи произведения изда-

вались в предыдущие годы в России. Позднее эти послания Фотия получили широкую известность. В рапорте графу М. А. Милорадовичу 21 июля 1825 г. есаул Е. Н. Котельников писал: «Архимандрит Фотий выставил Государю себя благодаря написанной им книге “Пароль”, этот пароль есть карбонарский и изданный для смущения народа»⁴.

В первом своем послании Фотий сообщал Александру I, что, пребывая в Санкт-Петербурге полтора месяца, он тайно следил за Госснером и выяснил, что он «для приуготовления к революции умы вызван учить... вызван потому, что из нашего духовенства правоверного никого не нашлось способного к умыслам». Фотий жаловался, на то, что, несмотря на его просьбы, А. Н. Голицын отказывался донести об открывшемся заговоре царю. Фотий сообщал, что 30 марта 1824 г. ему было видение ангела, показавшего книгу и возвестившего: «сия книга составлена для революции и теперь намерение ее революция»⁴. Эта книга была «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова». Почему Фотий, сообщая о заговоре Госснера и вызвавшего его А. Н. Голицына, не ссылался непосредственно на книгу Госснера? Видимо, существовало разделение ролей. Серафим подал жалобу на Госснера, а Фотий дополнил ее своими посланиями. Не исключено, что Фотий действовал и помимо митрополита Серафима. В дальнейшем последний негодовал на С. И. Смирнова, переславшего Фотию критику книги «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова».

Фотий вспоминал, что «Все дело о пасторе Госснере, его сочинении и прочем противу князя Голицына и всей враждебной партии шло в великой тайне для всех... даже митрополит Серафим не знал сам о том, имеет ли какое влияние на царя его апология и пастырское послание за веру и церковь»⁴.

В автобиографии Фотий писал, что в годы существования Соединенного министерства ушла традиция принесения личных поздравлений императору с религиозными праздниками митрополитом Санкт-Петербургским. Тем не менее через два дня после Пасхи митрополит явился во дворец, был принят, и ему была назначена аудиенция. Встрече митрополита Серафима с Александром I представители православной оппозиции придавали большое значение. Это видно из автобиографии Фотия, воспоминаний А. А. Павлова и М. Л. Магницкого. Все эти лица пишут о том, что поддерживали митрополита в его решимости «раскрыть глаза царю» и даже провожали его до дворца, боясь, что он изменит решение. Фотий под руку вел Серафима до кареты со словами: «Что ты, владыко святой, робеешь? С нами Бог! Господь сил с нами! Аще Бог по нас, кто на нас? Пора тебе ехать! Гряди с Богом»⁴.

Во время беседы 17 апреля, продолжавшейся пять часов, Серафим жаловался царю на то, что «Церковь и государство в опасности от тайных

обществ, первое из которых Библейское, оно возглавляется мирским человеком и противно христианству». Все это, по словам митрополита, вело к революции, и главный организатор этих «непотребств» — друг царя — А. Н. Голицын. Князь для того и добился трех министерств, чтобы разрушить православную церковь, он действовал под влиянием Р. А. Кошелева. Митрополит Серафим также подал жалобу на сотрудников А. Н. Голицына. 20 апреля 1824 г. Фотий был тайно вызван во дворец к императору. Во время аудиенции архимандрит лишь повторил содержание своих посланий.

В действительности послания Фотия царю и его сообщения при личной аудиенции были более радикальны, чем это показано в автобиографии. Обнаруженные оригиналы посланий Фотия к Александру I позволяют существенно дополнить ход интриги, направленной и против А. Н. Голицына. На обороте послания от 12 апреля 1824 г. Фотием дописано: «*Р. С.* Граф Алексей Андреевич Аракчеев — верен, хотя Я и не видел его никогда, но знаю по сердцу: и обер-полицмейстер верный Господа слуга, других я мало знаю по должности приближенных к тебе: впрочем, есть такие рабы Божьи у тебя, и в сем граде, — кои как ангелы святые, и о коих радуются небеса. Знай, что тебя народ весьма любит всей душою: и никому не верь, если кто скажет, что есть люди, тобой недовольные: есть карбонарии, но и тех токмо двух — лишить службы, — истает все яко воск»⁴. Из вышеприведенных заявлений Серафима очевидно, что один из двух чиновников, подлежащих удалению, — А. Н. Голицын. Другим лицом был ближайший сотрудник А. Н. Голицына А. И. Тургенев. В оправдательном письме царю 19 мая 1824 г. А. И. Тургенев писал: «Я снова имел несчастье подпасть гневу Вашего Императорского Величества, и причину оному принесенная Вам на меня жалоба преосвященного митрополита Серафима»⁴.

В записке Александру I от 23 апреля 1824 г., не вошедшей в автобиографию, Фотий писал, что никто кроме него не может раскрыть весь вражеский план: «1. Список масонов посылаю при сем, — а другой большой и высших лож могу достать вскоре... 5. Я совесть много яко святителю Божьему, митрополиту открыл, что могу, ему говорю тайно: а тебе все открываю... Мое дело тебе открывать, — а твоя святая воля все делать; 6. Не удивляйся великому знакомству моему, тако Господь все устроил на пользу Церкви Святой — и через чего по человеческой немощи дознать не мог, так Бог открыл мне. Никому, не говори, что ты меня видел, и впредь, ежели будет угодно, тайно принимай. Единожды потеряешь меня, больше не найдешь другого. Мне Господь все способы дал разрушить и предупредить весь план зла»⁴. В письме царю, где описывались последние встречи с А. Н. Голицыным, Фотий так же смягчил некоторые подробности. В оригинале звучало так: «и сказал К. Голицын: Я ли виновен? Г... виноват, он такого же духа был тогда сам. Сказал Фотий: что ты плетешь? Кто может

сам себе быть враг? Государь ангел наш: уверяю тебя, что можно еще все остановить, и никакого труда не составит»⁴.

С самого начала «Дело Госснера» стало лишь поводом для массовой атаки оппозиционеров на религиозную политику правительства. Обвинить А. Н. Голицына в пренебрежении к учению Православной Церкви было нелегко. Находясь на посту обер-прокурора Св. Синода и министра, он последовательно защищал церковные интересы. Поэтому главной составляющей жалоб царю стала не религия, а политика. Оппозиционеры заявляли о существовании обширного революционного заговора, составной частью которого и являлась книга Госснера.

Рассмотрение книги Госснера и обстоятельств, связанных с ее появлением в Санкт-Петербурге, Александр I возложил на Комитет министров. Туда были переданы письменные жалобы клириков. Н. И. Греч вспоминал, что позднее спрашивал у Е. Ф. Канкрин, почему он согласился осудить книгу Госснера? Министр финансов отвечал: «Дело шло о выгодах православия. Нессельроде, Моллер и я, как протестанты, не противились ничему, и соглашались с большинством»⁴. Действительно, в 1824 г. список Комитета министров пестрел немецкими фамилиями: вместо министра внутренних дел В. П. Кочубея присутствовал председатель Комиссии прошений В. С. Ланской, морской министр И. И. Де Траверсе, военный министр И. И. Меллер-Закоменский, государственный контролер Б. Б. Кампенгаузен, министр иностранных дел К. В. Нессельроде, финансов — Е. Ф. Канкрин, юстиции — Д. И. Лобанов-Ростовский, духовных дел и народного просвещения — А. Н. Голицын. На заседании присутствовал А. С. Шишков.

Военный генерал-губернатор Санкт-Петербурга М. А. Милорадович получил в типографии Н. И. Греча отпечатанный экземпляр «Евангелия от Матфея» и убедился, что там находятся листы, переданные Серафимом царю. На заседании 22 апреля 1824 г. М. А. Милорадович по Высочайшему повелению предъявил вниманию Комитета книгу «Евангелие от Матфея». Доклад М. А. Милорадовича был основан на письменной жалобе Серафима. Книга Госснера характеризовалась «закрывающей в себе многие рассуждения, которые не только противны правилам Господствующей в России церкви, но не согласны с догматами всех вероисповеданий христианской религии, и многие такие умствования, которые вводят читателя в соблазн и внушают чувства противные правительству и всякой гражданской власти»⁴. Генерал-губернатор сообщил, что книга сочинена пастором Госснером на немецком языке и переведена чиновником А. М. Брискорном, ныне умершим, перевод напечатан с дозволения цензора в типографии Н. И. Греча. М. А. Милорадович потребовал привлечь к ответственности книгоиздателя.

Естественно, мнение министров не могло отличаться от мнения, предложенного по воле императора. Решение Комитета министров по рассмотрению книги было: «Комитет Министров, рассмотрев представленный петербургским генерал-губернатором печатный экземпляр книги пастора Госнера, нашел со своей стороны, что изъясненные в оной толкования действительно во многих местах противны понятиям всякого исповедывающего христианскую религию, оскорбительны для господствующей у нас греко-русской веры и содержат в себе мнения, клонящиеся к разрушению общественного благоустройства. Посему ничто не может извинить книгоиздателя, который осмелился публично огласить такого рода умствования»⁴.

За рассмотрением книги последовала дискуссия. Министр духовных дел и народного просвещения как высшее начальство цензуры, а следовательно, также виновный в выходе книги, пытался защищать своих подчиненных. Он привел объяснение цензора о том, что тот разрешил книгу, но позднее, увидев, что к ней сделано много прибавлений, билета на выпуск не дал. И если она вышла в свет, то в этом виновен содержатель типографии. А. Н. Голицын внес свое особое мнение в журнал Комитета министров: «Так как пастор Госнер относится к католическому исповеданию, поручить рассмотреть его поведение митрополиту католиков Сестреничу, который и должен определить степень его виновности». Здесь впервые проявилась разность мнений, боровшихся в разных инстанциях, позднее разбиравших «Дело Попова». Адмирал А. С. Шишков предложил саму книгу Госнера рассмотреть подробнее, чтобы определить степень ее «худости».

То и другое особое мнение были отражены в решении Комитета министров: 1) Госнеру запретить публичные чтения и определить его под надзор полиции; 2) цензора отстранить от должности и предать суду; 3) так как книга еще не получила билета цензуры на выпуск, генерал-губернатору поручалось исследовать, как и куда разошлись печатные экземпляры; по материалам расследования привлечь к суду владельца типографии; 4) митрополиту Серафиму совместно с митрополитом Сестреничем исследовать данное произведение и решить, какому взысканию должен быть подвергнут автор; 5) митрополиту Серафиму представить свое мнение о цензуре книг на русском языке по предметам, до веры относящимся.

По журналу Комитета министров 25 апреля 1824 г. последовало два императорских указа. Первый был адресован министру духовных дел и народного просвещения: «Санкт-петербургский военный генерал-губернатор довел до сведения Моего о распространившейся в здешней столице на русском языке печатной книге под заглавием: “О Евангелии от Матфея”, которая переведена с сочинения пастора римско-католического исповедания

Госнера, на немецком языке изданного, и пропущена к напечатанию цензором статским советником Бируковым». Затем цитировались речь генерал-губернатора и заключение Комитета министров, далее следовало: «Посему считая обратить должную строгость как на сочинителя, который осмелился публично оглашать такого рода умствования, так равно и на цензора, дозволившего напечатать оныя на русском языке, Я повелеваю вам истребовать от сего последнего объяснения, по каким причинам мог он пропустить означенную книгу, и внести оное на рассмотрение Комитета министров. За сим, для отвращения на будущее время, чтобы подобные сочинения и впредь не могли быть перепечатываемы на русском языке, поручено вам снестись с преосвященным митрополитом Серафимом, на каком основании признает он соответственнейшим установить цензуру всех сочинений и переводов, издаваемых на русском языке, по предметам, до веры относящимся, и мнение его, совокупно с собственным вашим заключением, внести в Комитет министров на рассмотрение»⁴.

Второй указ был на имя министра внутренних дел и повторял первый указ в отношении пастора Госнера: «Что принадлежит до пастора Госнера, то, поелику после сделанных Комитетом министров замечаний и после обнаруженного им в сочинении сем образа мыслей, не остается уже никакого сомнения в предосудительности поступков его и в самой чистоте предписываемых им поучений, Я признаю необходимым производившиеся доселе в занимаемой им квартире собрания для слушания его проповедей воспретить и самого его удалить из России; для сего вместе с сим повелел Я управляющему министерством внутренних дел выпроводить Госнера за границу, на том же основании, как выслан был из Одессы пастор И. Линдль и с такими же пособиями, какие оказаны были в то время Линдлю»⁴. Вместе с этими указами Комитету министров было объявлено, что прочие положения и мнение А. С. Шишкова утверждаются. Вследствие этого рассмотрение книги Госнера относительно ее вредности по гражданской части было возложено Комитетом на «Министра Внутренних Дел совокупно с Шишковым».

Почему расследование «дела о вредной книге» было поручено Комитету министров? Возбуждавшиеся в прежние годы дела о запрещении «Сионского вестника» и «Беседы о бессмертии души над гробом младенца» решались внутри Соединенного министерства. А. Н. Голицын представлял свое заключение царю, и в первом случае Александр I распорядился передать «Сионский вестник» духовной цензуре, в другом издании «Беседы...» были запрещены. На этот раз Александр I устранился от участия в деле. Очевидно, что это решение было связано с предстоящим расформированием Соединенного министерства. Под удар попадал министр, друг царя, А. Н. Голицын. Решать вопросы такого уровня, кроме царя, могли только Комитет министров и Государственный совет.

Указы Александра I корректировали решение Комитета министров, существенно ужесточая его. Еще до официального рассмотрения «Дела Госснера» компетентными органами и лицами автору книги выносился приговор. Его предписывалось выслать из России. Издание в России «вредных» книг считалось уже доказанным, и А. Н. Голицыну предписывалось консультироваться с митрополитом Серафимом по вопросам цензуры. Александр I предполагал, что это удовлетворит оппозиционеров, и сделал все, чтобы затруднить и ограничить дальнейшее расследование «Дела Госснера».

Александр I совершенно устранил от рассмотрения дела клир, хотя министры предлагали привлечь митрополитов Серафима и Сестренцевича. В Комитете министров не звучали ссылки на жалобы Серафима и Фотия. В ходе «Дела Госснера» лица, участвовавшие в издании книги, неоднократно упоминали, что сочинения Госснера нельзя оценивать с православных позиций, так как автор — католик. При этом император отменил решение Комитета министров привлечь к разбору «Евангелия от Матфея» католического митрополита Сестренцевича. Таким образом, религиозная составляющая «Дела Госснера» отсекалась. Сам пастор был уже недоступен для следствия. Речь могла идти лишь об ответственности отдельных чиновников и лиц, причастных к изданию книги.

Вслед за этим Александр I предпринял меры, чтобы урегулировать конфликт между митрополитом Серафимом и А. Н. Голицыным. Вечером 22 апреля по повелению императора в дом митрополита явился граф А. А. Аракчеев, с целью примирить Серафима с князем. Фотий считал, что граф имел задание поддержать митрополита: «После слышал Фотий от графа Аракчеева, что император велел ему потому быть на совете тайном сем, дабы как старец Серафим не оказал какой-либо слабости духа и уступки в деле, и стоял бы Серафим твердо, а что касается до царя, то он готов за все приняться. Ежели же митрополит не устоит в твердости своей, то дело царю начать гласно будет без пользы»⁴. Примирение не состоялось. 25 апреля, в час дня, в доме А. А. Орловой-Чесменской, Фотий предаёт А. Н. Голицына анафеме за потворство вредным книгам. По чьему указанию Фотий разорвал отношения с князем, видно из его автобиографии: «Возвратился Фотий в объятия отца, архипастыря Серафима, внушавшего разорвать союз с князем Голицыным, возвещает, что сотворил он с ним и со всеми»⁴.

30 апреля 1824 г. А. А. Аракчеев передал императору «Записку одного католика». Ее автор писал: «Трудно в точности определить к какому классу людей принадлежит пастор Госснер. К злонамеренным или заблуждающимся. Он думает, что один на земном шаре понимает смысл Евангелия. В его проповедях доброе и злое перемешано. Госснер не признает официальных церковных властей и агитирует против них. Он призывает

народы слиться в единое братство наподобие республики. Как фанатик он опасен для общественного спокойствия. Толкуя по-своему Евангелие, он искажает и указы гражданских властей. Покровительство в столице еретичу, отпавшему от Римской церкви дает основание и другим сектантам собирать свои общества. Секта Госснера опасна для государства»⁴. Иначе говоря, по поводу Госснера католики были полностью солидарны с православными клириками.

15–17 мая 1824 г. Александр I подписал указы, ознаменовавшие собой коренной поворот в его религиозной политике. А. Н. Голицын увольнялся от всех должностей, сохранив за собой лишь Главное управление почт. Соединенное министерство расформировывалось, дела Св. Синода возвращались в тот вид, в котором находились до учреждения министерства, Министерство народного просвещения с присоединенными к нему духовными делами иностранных исповеданий передавалось под управление А. С. Шишкова, митрополит Серафим назначался директором Российского библейского общества. Таким образом, контроль над духовной сферой передавался в руки деятелей православной оппозиции.

Очевидно, что, издавая вышеперечисленные указы, Александр I выполнял требования православной оппозиции. Обо всех мероприятиях проведенных 15–17 мая, говорится в послании Фотия царю от 29 апреля 1824 г. «План разорения России и способ оный план вдруг уничтожить тихо и счастливо». Фотий предлагал царю: «1) Министерство духовных дел уничтожить, а другие два отнять у настоящей особы. 2) Библейское общество уничтожить под тем предлогом, что много уже напечатано Библий, и они теперь не нужны. 3) Синоду быть по-прежнему, и духовенству надзирать при случаях за просвещением, не бывает ли чего противного власти и вере. 4) Кошелева отдалить, Госснера выгнать, Фесслера изгнать и методистов выслать, хотя главных»⁴. В оригинале послания к пункту № 2 имеется приписка «уничтожить Б. О. или духовенству особенно в руки отдать оное, так как сословию для того избранному от Бога»⁴.

Что же заставило Александра I удовлетворить требования консерваторов? До революции в исторической литературе бытовало мнение о том, что у царя «утомление жизнью было столь велико, что он более не имел сил бороться и уступил»⁴. После революции господствовало мнение о том, что в последние годы царствования Александр I отказался от либеральных реформ и допустил к власти реакционеров. Материалы политической жизни России 20-х гг. XIX в., накопленные на сегодняшний день, опровергают сложившийся в исторической литературе взгляд. В 1824–1825 гг. Александр I был очень активен. Он готовился к войне с Турцией, искал новых внешнеполитических союзников и проводил активные внутривластные мероприятия. Отставка А. Н. Голицына была вызвана теми же причинами, что и отставка обер-прокурора А. А. Яковлева. На него жаловались

православные клирики, так как он не устраивал членов Св. Синода. После поручения дел духовного ведомства А. А. Аракчееву Св. Синод был умиротворен. Другой причиной был провал религиозной политики князя, вместо того чтобы консолидировать российское общество, А. Н. Голицын вызвал негодование представителей крупнейших конфессий.

Разгадка «переворота» весны 1824 г. лежит в области внешней политики. Необходимость решительных перемен в правительстве возникла в 1824 г. в связи с наметившимися изменениями в отношениях России и Рима. 8 августа 1824 г. скончался папа Пий VII. Это положило конец влиянию его фаворита, кардинала Консальви, придерживавшегося антирусской ориентации. Консальви был непопулярен среди высшего духовенства Ватикана, и, выбирая нового Папу, кардиналы старались подобрать кандидатуру, во всем противоположную ненавистному фавориту. На престол вошел кардинал Делла Джега, получивший имя Льва XII. Эти события дали возможность Александру I надеяться на новый европейский союз, направленный против Турции и Англии. Однако на пути сближения России с Римом оставалось по-прежнему много препятствий, устранять которые император начал весной 1824 г. Мероприятия Александра I должны были, в первую очередь, поднять его популярность в глазах католиков, а во вторую — консолидировать власть в руках царя и умиротворить российское общество. А это было едва ли возможно без изгнания проповедников, неугодных в равной степени православным и католикам, и прекращения выпуска «мистической» литературы.

Расформирование Соединенного министерства и отстранение от власти деятелей Библейского общества отвечало содержанию папской буллы от 3 мая 1824 г., в которой осуждался перевод Евангелия на народные языки. Аргументы Папы вполне соответствовали взглядам русской православной оппозиции. Вот что писал Лев XII своим епископам: «Небезызвестно вам, что Общество Библейское скитается смело по Вселенной, презрев предания Св. Отцов, и в явную противность постановлению Тридентского собора стремится совокупными силами к тому, чтобы перевести Священное Писание на природные языки всех народов, или, лучше сказать, искажать Библию превратным переводом»⁴. Далее Папа призывал католических клириков оградить паству от происков библейских обществ.

Следствие по «Делу Госснера» было поручено столичному обер-полицейстеру И. В. Гладкову (1766–1832). Это был кадровый военный. Он принимал участие почти во всех войнах, которые вела Россия. При Аустерлице Гладков командовал кавалерийским корпусом и был очередной раз контужен. Состояние здоровья, видимо, стало мешать дальнейшему продолжению военной службы. В 1807 г. он был назначен обер-полицейстером Москвы. В войну 1812 г. Гладков занимался формированием резервных полков, принял участие и в боевых операциях. После успешного

руководства подавлением крестьянских волнений в 1821 г. он получил пост обер-полицмейстера Санкт-Петербурга и звание генерал-лейтенанта. Участие Гладкова в «Деле Госснера» было оценено императором, и в 1825 г. он был назначен членом Сената.

Следствие было проведено И. В. Гладковым высокопрофессионально. 6 мая 1824 г. обер-полицмейстер сообщал в цензурный комитет, что получил от генерал-губернатора предписание о проведении следствия. В этом сообщении книга Госснера характеризовалась как «противная всем христианским исповеданиям»⁴. И. В. Гладков просил цензурный комитет предоставить ему сведения об изменениях в цензурных уставах. В ответ обер-полицмейстер получил отчет о том, что в реестре цензурного комитета книга «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» значится под № 203 от 1 мая 1823 г., цензором указывался А. С. Бируков⁴. 22 мая 1824 г. И. В. Гладков получил подробные сведения от цензора А. Красовского. В них указывалось, что книга была доставлена в цензурный комитет в нескольких тетрадах. А. С. Бируков забрал рукопись для просмотра домой, а в реестр внес лишь часть тетрадей (294 страницы). Полной рукописи книги в цензурный комитет так и не поступило. Цензурный комитет заверял, что все вредные места из книги были А. С. Бируковым исключены⁴. Попытка цензурного комитета защитить цензора находит подтверждение и в воспоминаниях Н. И. Греча. Он указывал, что, узнав о решении Комитета министров, он переплел рукопись Госснера, подписал все страницы и скрепил печатью. 27 апреля к Н. И. Гречу явился цензор А. С. Бируков и пытался забрать рукопись. Между ними состоялся следующий разговор: «Да вы Бог знает, что прибавили к одобренной мной рукописи. Отдайте мне рукопись! Не отдам! Она одна мое спасение. Вы исключите теперь из нее что угодно, а я подвергнусь ответу»⁴.

Было очевидно, что в процессе цензуры книги Госснера был допущен целый ряд нарушений. По обычной процедуре книга передавалась в цензуру, регистрировалась, затем отдавалась на отзыв цензору. Он выносил свое решение и пропускал книгу или отдавал ее для исправления автору. По отпечатыванию книги цензор сверял ее с одобренной рукописью и выдавал билет на выход в свет.

Книга Госснера в цензуру поступала частями, частями ее просматривал и цензор. Тем не менее зарегистрирована рукопись была как целая книга и как целую книгу ее одобрил цензор. Дальше происходил полный произвол. Уже одобренная рукопись дополнялась и правилась различными лицами в произвольном порядке. В цензуру присылались отдельные листы, дополнявшие рукопись и целые главы книги. Все это цензор покорно пропускал. Печатный экземпляр книги попал к цензору уже после осуждения ее в Комитете министров. Более того, несколько экземпляров печатной книги покинули типографию до получения разрешения цензуры на выпуск

(которое так и не было дано). С одной стороны, А. С. Бируков виновен в халатности, хотя, с другой стороны, было очевидно, что он действовал под давлением своего начальника А. Н. Голицына и принимавшего участие в переводе книги В. М. Попова. «Крови» цензора никто не желал. Поэтому на злоупотребления цензуры в ходе следствия просто «закрыли глаза».

В ходе допросов свидетелей выяснилось, что в переводе принимал участие и директор департамента народного просвещения В. М. Попов. 3 марта 1824 г. И. В. Гладков отправил В. М. Попову секретное письмо с вопросами по поводу перевода. 4 марта В. М. Попов отвечал, что знал Госснера как хорошего христианина, согласился просмотреть перевод, но увидев, что перевод сделан крайне плохо, занялся его исправлением. Всего В. М. Попов получил две тетради рукописи, содержащих в себе две последние главы «Евангелия от Матфея». Исправив одну тетрадь, В. М. Попов вернул ее Госснеру, попросив переписать набело, и больше в работах не участвовал⁴. И. В. Гладков подверг критическому разбору перевод В. М. Попова и пришел к выводу: «В рукописи “Дух жизни и учения Иисуса Христа в новом Завете”, исправленной рукой Попова, открывается тот же самый дух, какой приметен был в первых четырех печатных листах сего сочинения. И здесь нынешнее духовенство равняется с бывшими во время Христа книжниками и первосвященниками, которые стояли за ложную веру и придание смерти истинных христиан»⁴. На отзыве И. В. Гладкова стояла отметка о том, что с ним ознакомился Александр I. Если бы в Св. Синоде рассматривали религиозные взгляды В. М. Попова, то он, без всякого сомнения, был бы отправлен на несколько лет в монастырь для покаяния. Но в Св. Синод дело передано не было. Вменить же в вину чиновнику его частные взгляды и внеслужебные занятия было трудно.

Реакция императора на участие В. М. Попова в «Деле Госснера» вскоре последовала. 23 июля 1824 г. был опубликован указ, запрещающий чиновникам, находящимся на службе, выпускать в свет какие-либо сочинения, касающиеся внешней и внутренней политики России⁴. При желании этот указ можно было подвести и под религиозные сочинения, критикующие православный клир. При этом В. М. Попов, хоть и был уволен от своей должности в расформированном министерстве, тут же получил место благодаря А. Н. Голицыну в Главном управлении почт.

И. В. Гладков собрал серьезный доказательный материал, в том числе и улики. Вместе с делом В. М. Попова в Сенат передавались: 1) Рукописная книга на русском языке «Дух жизни и учения Иисуса Христа в новом Завете», 241 лист. 2) Лист, отданный в марте 1824 г. А. С. Бируковым Н. И. Гречу (23 и 24 страницы книги). 3) Книга печатная на немецком языке «Дух жизни и учения Иисуса Христа в новом Завете», 221 лист. 4) Тетрадь, частью печатная, частью рукописная, с немецким текстом. 5) Тетрадь с продолжением рукописи «Дух жизни и учения Иисуса Христа в новом

Завете», 10 листов. 6) Две тетради перевода «Евангелия от Марка», 14 и 28 листов. 7) Тетрадь с переводом Брискорна исправленным Трескинским, 2 и 3 главы «Евангелия от Матфея», 30 листов. 8) Тетрадь на немецком языке «Евангелие от Матфея», 152 страницы. 9) Тетрадь рукописная содержащая продолжение книги «Дух жизни и учения Иисуса Христа в новом Завете», исправленная В. М. Поповым, не печатанная и в цензуре не бывшая⁴. Серьезному исследованию эти улики в ходе расследования не подвергались.

Заседания Комитета министров, посвященные расследованию «Дела Госснера», состоялись 3 июля и 8 августа 1824 г. Они происходили уже в совершенно другой политической обстановке. Министерство духовных дел и народного просвещения было расформировано, а А. Н. Голицын утратил былое значение.

На заседании Комитета министров был заслушан доклад министра внутренних дел В. С. Ланского и А. С. Шишкова, к этому моменту уже министра народного просвещения, которым было приказано рассмотреть книгу. А. С. Шишков в своем выступлении признал книгу Госснера опасной для гражданских властей и злонамеренной: «Таковые обширные поручения иностранным проповедникам и учителям, изгнанным из их отечества, или, по крайней мере, признаваемых за людей худых правил и, может быть, нарочно посылаемых к нам для разрушения мира и тишины, необходимо должныствовали, как и слышно, произвести немалые плоды поселением в простом народе всяких ересей и буйств. Великость их успехов, разными средствами производимых, требует строжайшего и неукоснительного обращения к потушению сего огня, беспрестанно поджигаемого иностранцами, и который при малейшем еще покушении легко может сделаться неугасимым»⁴. Шишков и Ланской признав книгу вредной, обратили внимание государя на то, что подобные книги уже были изданы в России в различное время и призывали народ к возмущению против православия и престола. Высылка авторов и наказание отдельных лиц, по их мнению, была явно недостаточной мерой для пресечения этого зла. Требовалось введение жесткой цензуры.

На заседании были зачитаны объяснения цензора А. С. Бирукова: «По внимательному прочтению книги пастора Госснера в переводе майора Брискорна цензор Бируков нашел, что книга сия, говоря о ней вообще, написана была в христианском духе и могла быть наставительная для читателей как в нравственном, так и в ученом отношении»⁴. Так как автор и переводчик не принадлежали к православному исповеданию, А. С. Бируков вставил в перевод некоторые пояснения, кое-что исправил и исключил. Переводчик согласился на эти изменения и заверил цензора, что при итоговом просмотре книги до ее выхода из печати исправит все сомнительное, а также предупредит в предисловии, что автор — католик.

Когда А. С. Бируков узнал, что переводчик умер, он потребовал у Н. И. Греча прислать ему уже отпечатанные материалы. После многократных требований Н. И. Греч доставил отпечатанные 54 листа. Он уверил цензора, что все неисправности, которые найдутся при окончательном просмотре книги, будут перепечатаны бесплатно. Не имея на руках оригинала рукописи, А. С. Бируков все же заметил некоторое несходство текстов и поправил некоторые места на страницах 23 и 24. Цензор доставил исправления Н. И. Гречу, еще раз предупредив, чтобы ни один лист не покидал типографии до получения билета от цензуры на выпуск.

А. Н. Голицын дал А. С. Бирукову самую благоприятную характеристику. Комитет министров решил, что цензор нести ответственности за случившееся не может, так как окончательного разрешения на выход в свет книги им дано не было, и напечатанная книга к нему не поступала. Министры пришли к выводу, что в распространении по Санкт-Петербургу книги, еще не получившей окончательного разрешения цензуры, виновен издатель Н. И. Греч (в действительности типографию Греча покинули лишь отдельные листы книги).

Тактика защиты цензора была ясна. Он пропустил книгу, которую правительство признало вредной, его могло оправдать лишь то, что в процессе печатания к ней были сделаны прибавления, которые и найдены вредными. Но из его показаний видно, что А. С. Бируков о делаемых прибавлениях был извещен и издание не прекратил. Ссылка его на то, что он планировал изъять все лишнее при итоговой проверке книги, звучит неправдоподобно. Сличение книги с рукописью при выдаче изданию билета на выпуск проводится лишь на предмет того, правильно ли сделана печать, а проверка содержания не ведется. Поэтому все те добавления, что писались с ведома цензора, были автоматически уже пропущены им. Все это было известно Комитету министров, но в ход пошла круговая порука, так как, обвиняя цензора, министры обвиняли и друга царя А. Н. Голицына, к чьему ведомству цензор принадлежал. Гораздо безопасней было возложить всю вину на частные типографии Греча и К. Края, первый из которых подозревался в причастности к возмущению Семеновского полка.

Генерал-губернатор зачитал Комитету министров записку о расследовании, проведенном петербургским обер-полицмейстером, в которой значилось, что у книгопродавцев данной книги не обнаружено. Край свидетельствовал, что четыре экземпляра книги взял у него Госснер (издание на немецком языке) 25 или 26 апреля, когда Край еще не знал о его высылке, тогда же он вернул автору первую часть рукописи, вторая копия была представлена генерал-губернатору. Письменного договора об издании книги не было, а по устному соглашению владельцы типографии получили 2700 рублей. Н. И. Греч объявил, что один экземпляр дал генерал-губернатору, и еще по отпечатывании каждого листа отдавал по два его

экземпляра А. М. Брискорну и Госснеру для обнаружения типографских ошибок. Цензору отдал 54 листа, а в марте 1824 г. — один полный экземпляр. За работы издательству уплачено 2023 рублей. Всего напечатано 2000 экземпляров книги, они не сшиты и не разложены по порядку, установить, действительно ли в типографии находится означенное количество, возможным не представлялось.

Н. И. Греч свидетельствовал, что исправлял перевод А. М. Брискорна из уважения к его памяти, так как текст был неудачен и полон ошибок. И что кроме А. М. Брискорна книгу переводили чиновник 5 класса Ф. А. Трескинский и профессор Казанского университета И. Ф. Яковкин (уволенный М. Л. Магницким из Казанского университета в 1819 г.), а также некоторые главы, части еще не поступившей в печать книги, правил В. М. Попов — директор Департамента народного просвещения.

Цензор К. К. Поль объяснил одобрение им немецкого варианта книги тем, что она несколько раз издавалась в Виртембергском королевстве и несколько лет ходила в России. Духовные книги, ввозимые в Россию, всегда просматривались в Цензурном комитете иностранных исповеданий. И постановлений никаких по этому поводу не издавалось.

В. М. Попов на вопросы к нему ответил, что по возвращении его в Санкт-Петербург в сентябре 1823 г. к нему пришел Госснер и принес две тетради рукописи для сличения с немецким текстом. В. М. Попов взялся их исправить, так как там было допущено много ошибок и слог был скверный, но, не имея времени, изменил одну только тетрадь и отослал Госснеру.

Обер-полицмейстер, в свою очередь, сообщил, что В. М. Попов после того как ему было объявлено о высылке Госснера и осуждения правительством его книги, заявил, что пастор Госснер известен ему был как человек истинно христианских правил и образа мыслей и никакими словами или поступками своими, сколько он мог видеть, никогда не давал повода к иному о нем заключению⁴. По мнению обер-полицмейстера, этим своим суждением В. М. Попов выступил против заключения высшего правительства. Обер-полицмейстер предъявил выписку из нескольких статей, правленных рукой В. М. Попова.

Приведены были объяснения Попова, Бирукова, Яковкина, Трескинского, Греча и Края. На их основании следствие выявило следующие нарушения в ходе подготовки к изданию «Евангелия от Матфея»:

1. При сличении выяснилось, что книга Госснера, изданная в Германии, та же книга, изданная в России на немецком языке, и ее русский перевод различны по содержанию. Русское издание не было переводом, а являлось самостоятельным произведением. С немецким изданием оно сильно разнится, а русское издание на немецком языке было одобрено к печати позднее русского варианта (31 июня 1823 г.).

2. Так как в книге Госснера содержались толкования на Евангелие, она не подлежала светской цензуре.

3. Госснер русского языка не знал, а переводчик А. М. Брискорн знал плохо, следовательно, перевод делали несколько лиц, что следствием и установлено, но выявлены не все участники.

4. В рукописях И. Ф. Яковкина незаметно почти никаких отметок, упомянутых им насчет мест, несогласных с православием.

5. Цензор знал о напечатанных прибавлениях к переводу, о чем свидетельствуют его подписи. Н. И. Греч свидетельствует, что по отпечатывании каждого листа отсылал экземпляр цензору, и они девять месяцев оставались без внимания.

6. Оправдания цензора не могут быть приняты, так как по окончании печатания цензура не исправляет книгу, а сличает, нет ли расхождений с одобренным текстом.

7. Непонятно, зачем Госснеру, не знавшему русского языка, понадобились напечатанные экземпляры книги и листы для корректировки.

8. Рукопись Госснера обнаружена не была, Край сообщил, что вернул ее автору, чего делать права не имел, а должен был иметь у себя для сличения с напечатанным.

9. Листы 23 и 24 с отметками А. С. Бирукова поступили Н. И. Гречу в марте 1824 г., но исправлений он не сделал.

Материалы, доставленные в Комитет министров, позволяли привлечь к суду всех причастных к изданию книги Госснера чиновников. Руководство Соединенного министерства — за то, что книги, «к вере относящиеся», проходили цензуру в светском ведомстве. Переводчиков книги — за то, что они не донесли о крамольном содержании. Цензоров — за нарушение своих прямых обязанностей. Наконец, содержателей типографии — за участие в переводе и халатное обращение с рукописями. Но в течение десяти лет в России на тех же основаниях издавалось множество мистических произведений. Суд над людьми, причастными к изданию «Евангелия от Матфея», мог превратиться в осуждение религиозной политики правительства последних лет. Александр I этого допускать не желал. Главный обвиняемый Госснер, не будучи даже допрошен, был выслан из России. Ни А. Н. Голицына, ни В. М. Попова по поводу содержания книги не опрашивали.

Следствие, произведенное обер-полицмейстером, было единственным профессиональным разбором обстоятельств «Дела Госснера». Так как этот доклад делался уже после отставки А. Н. Голицына и упразднения Соединенного министерства, его авторы позволили себе быть беспристрастными. К тому же обер-полицмейстер И. В. Гладкой был близок к православной оппозиции. Архимандрит Фотий так писал о нем: «Он был как честен, так верен, справедлив и неустрашим и ни под каким видом не был склонен изменить в деле веры и верности своей. Сам действовал и других побуждал;

все сведения от Фотия и Серафима митрополита старался получить и сам все свои открывал им, дабы едино у всех было действие и ко единому благу»⁴. Проблемы, поднятые следствием, были поставлены совершенно верно. Но, как оказалось в дальнейшем, министры не обратили никакого внимания на острые моменты «Дела Госснера», и оно было «спущено на тормозах». Сам факт того, что главный виновник подрывной книги был выпущен за рубеж с денежным пособием, заставлял министров смотреть «сквозь пальцы» на явные свидетельства умышленности выпуска вредной книги. Далее речь шла не о том, почему подобная книга была написана и переведена, а почему ее разрешила цензура и как печатные экземпляры попали в свет. Правительство пыталось максимально сузить круг обвиняемых, но В. М. Поповым пришлось пожертвовать. Позднее борьба началась и за него, поскольку слишком явна была двойственность в отношении императора к ходу следствия.

Комитет министров утвердил выводы следствия и заключил, что книга Госснера, напечатанная на немецком языке в России, содержит места, которых нет в разрешенном цензурой немецком подлиннике, и поэтому должна быть признана за новое произведение. А книга, начатая печататься на русском языке, во многих местах не схожа с теми двумя изданиями. Вообще эти книги на немецком и на русском языках не могли быть одобрены цензурой, так как они полны мнений, не позволительных ни к гражданскому благоустройству, ни к христианской вере. Правительство вовремя получило сведения о книге, еще до ее выхода в свет, что позволило избежать вредных последствий. Решили, что ее следует отобрать и сжечь. Лица, причастные к изданию, были признаны виновными в следующем: 1) И. Е. Госснер виновен и уже наказан. 2) Цензоры К. К. Поль и А. С. Бируков виновны в одобрении напечатания книги на немецком и русском языках, так как она подлежала духовной цензуре. 3) Переводчики А. М. Брискорн, Ф. А. Трескинский, И. Ф. Яковкин виновны в том, что, видя вредность книги, приняли на себя ее перевод. 4) В. М. Попов виновен в том, что не только не остановил печатания, но излагал собственные мысли в том же духе, позволил себе письменный отзыв, критикующий указы правительства, своими поправками к переводу оказывал давление на цензуру. 5) Издатели не могут быть обвинены в печатании разрешенной цензурой книги, но они не имели права отдавать из типографии печатные экземпляры и в том виновны.

8 августа 1824 г. император довел до сведения Комитета министров, что согласен с его предложениями и повелевает прикосновенных к делу предать суду. Дело В. М. Попова было передано в 1 отделение 5 департамента Сената. Дела цензоров А. С. Бирукова и К. К. Поля — в Уголовный суд. Дела прочих — в Надворный суд⁴. Все экземпляры книги Госснера на русском и немецком языках, 3000 экземпляров (кроме фигурировавших в материалах суда в виде вещественных доказательств), были сожжены

в печах кирпичного завода Александро-Невской Лавры 10 сентября 1824 г. с 12 до 3-х часов по полудню. Сохранились подлинники писем архимандрита Товия от 9 и 12 сентября, где он отчитывается в получении 25 рублей за сожжение и исполнение поручения. Среди документов фигурирует конверт с частицами пепла книг Госснера⁴.

«Дело Попова» стало составной частью «Дела Госснера». Это был политический процесс. Консерваторы обвиняли не высшего правительственного чиновника, а религиозную политику Министерства духовных дел и народного просвещения. В этом убеждает само содержание предъявляемых В. М. Попову обвинений. Они были совершенно ничтожны. Он перевел в частном порядке две главы книги Госснера — заключительную часть первой книги, только готовящейся к подаче в цензуру. В. М. Попов, также в частном порядке, исправлял уже сделанный перевод И. Ф. Яковкина, так как посчитал его плохим. При этом отношения А. Н. Голицына и В. М. Попова с Госснером были известны Александру I и поощрялись им. Точно на таких же основаниях можно было судить А. Н. Голицына за то, что он в 1815 г. провел через светскую цензуру книгу И. Г. Юнга-Штилинга «Победная повесть», также содержащую нападки на официальную Церковь. Это понимали и сенаторы, поэтому борьба вокруг «Дела Попова» приобрела большой накал.

Ведение «Дела Попова» в Сенате принципиально отличалось от следствия в Комитете министров. Здесь разгорелась острая борьба между людьми «новых» и «старых» взглядов, иначе говоря, либералами и консерваторами. Сенаторы были менее связаны чем министры, которым не требовалось определять степень вины причастных к делу, а о виновности подсудимых им было сообщено от имени императора. Понятно, что, несмотря на противоположные мнения, никто из сенаторов не собирался объявлять В. М. Попова не виновным, а лишь не подлежащем суду. В то же время даже самые кровожадно настроенные судьи не рисковали приговорить В. М. Попова более чем к ссылке, зная, что за ним стоит друг царя А. Н. Голицын. К этому времени внутривластная ситуация изменилась вновь. Император сделал перестановки в правительстве, но было заметно, что его симпатии остались прежними, и А. Н. Голицын, как и раньше, близок к престолу, а подсудимому В. М. Попову был сохранен годовой оклад и предоставлена должность главы Особой канцелярии в Главном управлении почт. Таким образом, борьба в Сенате шла в очень жестких рамках, но совершенно свободно. Примеров столь демократического суда царствование Александра I больше не знало.

10 сентября 1824 г. состоялось первое заседание Первого отделения Пятого департамента Сената по «Делу Попова». 30 сентября были утверждены вопросные пункты В. М. Попову⁴. Сам В. М. Попов был вызван в Сенат 7 октября 1824 г., где ему и вручили вопросные пункты. 13 и 16 ок-

тября он дал на них ответы: 1) По какому случаю он исправлял перевод? — Действительно исправлял главы 26 и 27 «Евангелия от Матфея» по просьбе Госснера, некоторые места которых нашел невозможными к напечатанию и на полях приписал перевод этих мест, как ему представлялось. От себя ничего не добавлял. Смысла исправлений сейчас не помнит и просит Сенат рассмотреть его перевод. 2) Причина его отзыва обер-полицмейстеру? — Благоприятный отзыв о Госснере он давал, имея в виду 1823 г., когда он брал перевод. Если бы он не был уверен в доброте правил Госснера, он бы за перевод не взялся. 3) Насчет того, что директор департамента народного просвещения не должен поправлять переводов, никаких законов нет. И он не может допустить, чтобы поправление им одной тетради нанесло вред православию. С 7 марта по 13 сентября 1823 г. он был за границей, вследствие продолжительной болезни, начавшейся в августе 1822 г. На цензоров влиять ничем не мог, так как о переводе до сентября 1823 г. не знал. Сам с молодых лет занимался переводами, в том числе и для начальства, и слышал за это только похвалы. В своих ответах В. М. Попов проявил крайнюю осторожность. Он мог бы сослаться на то, что Госснер был вызван в Россию самим Александром I. Ему был куплен дом и разрешено проповедовать в крупнейших католических церквях столицы. Наконец, Госснер был директором Библейского общества, где В. М. Попов был секретарем. Но В. М. Попов всячески старался уйти от опасной темы и представить события вокруг Госснера как частную инициативу группы лиц.

К «Делу» был приложен послужной список В. М. Попова: Начал службу с 26 апреля 1779 г. сенатским регистратором, сменив ряд должностей, 12 августа 1810 г. был назначен директором канцелярии министерства внутренних дел, 12 августа 1816 г. определен директором Департамента министерства народного просвещения и правителем дел Главного правления училищ, 6 мая 1824 г. назначен директором Особой канцелярии при Почтовом департаменте с окладом 8500 рублей. Имеет четырех дочерей. Крепостных не имел, под судом не был.

8 октября сенаторы затребовали от министра народного просвещения законов относительно цензуры книг. Они были представлены 15 ноября. 10 декабря 1825 г. Сенат признал нужным: 1) Видеть из листов Попова, в какой степени они вредны религии и обществу. 2) Сличить поправления с оригиналом, выявить добавления. 3) Исследовать подлинники объяснений Попова обер-полицмейстеру. 4) Выяснить, действительно ли Попов был за границей. Вместе с этим были затребованы все документы, относящиеся к делу. 18 февраля и 3 марта эти бумаги были представлены генерал-губернатором. Заново взятые объяснения с В. М. Попова, А. С. Бирукова и К. К. Поля подтвердили, что от В. М. Попова о Госснере они ничего

не слышали. Были полностью подтверждены факты болезни В. М. Попова и отъезда его за границу.

19 февраля 1825 г. Сенат поручил сенатскому переводчику сделать перевод листов В. М. Попова для сличения с подлинником. В переводе В. М. Попова при сверке его с оригиналом отступлений найдено не было. На все остальные вопросы также был получен благоприятный для подсудимого ответ. Фактически следствие, вторично проведенное в Сенате, подтвердило полную невиновность В. М. Попова. Но борьба вокруг его дела продолжалась.

После рассмотрения всех обстоятельств дела сенаторы высказали свое мнение. Пять особ: П. А. Мансуров, граф П. А. Толстой, В. Ф. Мертенс, С. П. Хитрово, В. П. фон Дезин — высказались в том смысле, что исправленные В. М. Поповым статьи содержат мысли, вредные церкви и гражданской власти, о чем он по долгу службы обязан был знать. Он же не только не пресек, а еще и правил текст, что налагает на него подозрение в сообществе с Госснером. Хотя в остальном вина не доказана. Исходя из вышеизложенного, они предлагали В. М. Попова отстранить от службы и сослать в отдаленную губернию под надзор полиции.

С этим не согласился сенатор И. М. Муравьев-Апостол, он сличил перевод В. М. Попова с подлинником и нашел, что Попов исправлял один только слог, смысла подлинника нигде не изменил, своих мыслей не прибавлял: «перевод его можно назвать буквальным, сколько позволяют свойства нашего языка»⁴. Исправления В. М. Попова едва ли равняются пятой доле всех отпечатанных листов. Редактируемая им рукопись еще не была у цензора. Пункт о неповиновении правительству, поставленный в вину В. М. Попову, абсурден. Он отзывался о Госснере как о достойном человеке для того, чтобы не навлечь на себя обвинение в общении с еретиком. Там, где речь шла о влиянии В. М. Попова на цензоров, И. М. Муравьев-Апостол отмечал: «Здесь, где дело идет о судьбе человека, гадательно ничего принимать не должно». Никаких доказательств этого нет, а к приезду В. М. Попова из-за границы было отпечатано 50 листов. Закона, запрещающего директору департамента поправлять переводы, не существует, следовательно, в этом он тоже невиновен. В. М. Попова оправдывает также то, что он не имел на руках целую книгу и не мог судить о ее духе, а вместе с тем руководствовался покровительством правительства, оказываемом Госснеру. Впрочем, И. М. Муравьев-Апостол считал, что директор департамента не должен был заниматься поправлением подобной книги, что обличает в нем человека, не способного к этой должности. С этим мнением согласен был сенатор Н. П. Дубенский.

По причине разногласий министр юстиции попросил обер-прокурора Сената перенести слушание в общее собрание Сената, где 4 августа 1825 г. по «Делу Попова» были высказаны следующие мнения:

1) 17 особ (Ю. А. Нелединский-Милецкий, Г. С. Вистицкий, князь Н. Л. Шаховский, В. С. Грушецкий, Е. И. Мечников, С. Н. Салтыков, А. А. Столыпин, Д. О. Баранов, К. Н. Батюшков, А. И. Нелидов, Ф. И. Энгель, К. Г. Михайловский, И. П. Пущин, А. С. Фенш, князь А. И. Гагарин, П. К. Карцов, И. А. Соколов) признали справедливость доводов сенатора И. М. Муравьева-Апостола и согласились с его заключением, что «ничего не доказывает ни отступления от подлинника в поправляемом Действительным Статским Советником переводе; ни неуважения к открывшемуся в последствии заключению Высшего Правительства о Госснере и его книге; ни влияния на цензоров в рассуждении печатания оной»⁴. В листах, переведенных В. М. Поповым, не обнаружено ничего вредного, а целой книги он не видел. Исходя из этого действия В. М. Попова неподсудны, и они полагают его от суда освободить.

2) 2 особы — И. М. Муравьев-Апостол и Н. П. Дубенский — присоединились к мнению 17 особ.

3) 3 особы — П. И. Полетика, граф П. И. Кутайсов, князь А. Б. Куракин, не находя в листах перевода ничего предосудительного, разделяя мнение И. М. Муравьева-Апостола, считали, что директор департамента не должен заниматься переводами, и предлагали освободить В. М. Попова от обвинений, сделав ему замечание.

4) 2 особы — В. И. Болгарский, С. Ф. Маврин — согласны с этим.

5) 1 особа — А. З. Хитрово — согласна с И. М. Муравьевым-Апостолом, но считала, что В. М. Попов действовал неосмотрительно, и предлагала зачесть ему пребывание под судом.

6) 5 особ — членов 5 департамента, оставаясь при уже высказанном мнении, предлагают выслать В. М. Попова под надзор полиции.

7) 4 особы — граф Д. И. Хвостов, П. П. Пущин, граф М. К. Ивелич, барон А. Я. Бюллер — согласны с мнением 5 особ членов 5 департамента.

8) 1 особа — А. М. Корнилов — считал, что перевод В. М. Поповым вредной книги, обвиненной правительством, заставляет подозревать его в злонамеренности, а то, что он не донес о книге, делает его пособником Госснера — присоединяется к мнению 5 особ пятого департамента.

9) 1 особа — сенатор и член Российской Академии Наук П. И. Сумароков — считал, что «Сие дело необыкновенного рода и надлежит отыскать корень, чтобы по строгости убедиться в важности преступлений»⁴. Сенатор начинал с экскурса в историю и заявлял, что богоотступники, смущавшие умы, были виновниками европейских революций. Ныне также

вредные писатели надевают на себя благообразную личину, один из них, Госснер, уже разоблачен и выслан за пределы империи. Да, В. М. Попов видел, что Госснер выступает публично. Но он видел также, что не все из благомыслящих в столице одобряли эти проповеди. Толкование Евангелия было сделано немцем неправославной веры. Книга, издаваемая в России, отличалась по содержанию от немецкой. Все предостерегало В. М. Попова, но он все равно взялся за исправление перевода. В. М. Попов не только одобрял взгляды Госснера, но осмелился даже после его осуждения правительством говорить о нем как о человеке христианских правил. «Всякий, скажут мне, властен верить, думать, как хочет. Да, отвечу я, в своей комнате, или в скрытой беседе с равным себе еретиком. Но возвышать нечестие, соблазн, совращать с пути праведного других, а, что более, печатать вредные правила к потрясению веры есть первейшее преступление, вопиющее к возмездию. В листах В. М. Попова, возразят еще, нет ничего противного вере. Но часть безвредная принадлежит к вредному целому, которое было известно подсудимому, и еще им восхвалено. Несколько строк и книга суть одно и то же»⁴. В довершение своего мнения сенатор заявлял: «Итак, мы видим в Попове если не преступника, то, по крайней мере, опасного фанатика. По соображениям действия к прекращению пагубного лжеучения, согласен с правильным и притом весьма умеренным приговором пяти сенаторов 5 департамента»⁴.

10) 2 osoby — Д. С. Ланской и В. С. Ланской — были с ним согласны, присоединяясь к мнению 5 сенаторов 5 департамента.

11) 1 особа — М. А. Обрезков — также согласен с мнением 5 особ 5 департамента, но считает, что В. М. Попова нужно передать духовному начальству для определения ему срока пребывания в монастыре для покаяния.

12) 1 особа — Цесаревич грузинский Мириям Ираклеевич — посчитал, что В. М. Попов не должен был поправлять глав, не имея на руках всего сочинения. Будучи сам православной веры, оказывал содействие еретик. Согласен с мнением 5 особ 5 департамента и предлагает, так как В. М. Попов своим поступком наводит на себя подозрение в отступлении от православия, передать его дело на рассмотрение в Св. Синод.

13) 1 особа — В. С. Хвостов — считал, что В. М. Попов, в должности директора департамента переводя листы, должен был потребовать себе всю книгу. Пропуская духовную книгу через светскую цензуру, должен был знать о незаконности такого поступка. За эти должностные нарушения В. С. Хвостов предлагал ему объявить выговор. По поводу соучастия В. М. Попова Госснеру он доказательств не находит и предлагает предать подсудимого духовной власти, чтобы выяснить его религиозные убеждения.

Согласительное предложение министра юстиции было таково: В. М. Попов виновен в недонесении о вредной книге, исправлении перево-

да, пропуске вредной книги, несогласии с мнением правительства. За это должен быть отстранен от должности и выслан под надзор полиции.

3 особы — Д. С. Ланской, В. С. Ланской, цесаревич Мириам — согласны с этим. 1 особа — А. М. Корнилов — объявил, что в отношении доводов остается при своем мнении. 24 особы остались при своем мнении. 4 особы в голосовании не участвовали: А. А. Столыпин умер; А. С. Фенш, Е. И. Мечников и П. И. Сумароков были в отпуске.

Таким образом, 25 сенаторов предлагали В. М. Попова от суда освободить, 16 сенаторов и министр юстиции считали его виновным и предлагали осудить. Подобная ситуация была редким явлением в деятельности Сената. Министр юстиции, как правило, мог провести собственное мнение, а несогласие членов Сената трактовалось Александром I как свидетельство их некомпетентности. Аргументы сенаторов, защищавших В. М. Попова, строились на его юридической неподсудности, так как никаких законов он не нарушал. Сторона противная стремилась возложить на подсудимого вину самого правительства, потворствующего выходу книг подобного рода в обход духовной цензуры, причем формулировка обвинения была принципиально важна для сенаторов, и они настаивали на своем мнении.

Мнение сенаторов, предлагавших В. М. Попова от суда освободить, было вполне обоснованным. Действительно, его ответы отводили от него все предъявленные обвинения. Проблема заключалась в том, что «Дело Госснера» было сознательно разбито на персональные дела, чтобы отвести ответственность в целом от Соединенного министерства, проводившего политику, ущемлявшую Православную Церковь. Мнения сенаторов, требовавших осуждения В. М. Попова, также, несомненно, были обоснованы, если выйти за рамки данного дела и его обвинений. Действительно, директор Департамента народного просвещения должен был нести ответственность за книги, проходившие через его ведомство. Тем более, что, потворствуя литературе такого рода, В. М. Попов не только выполнял распоряжения начальства, но и действовал согласно собственным убеждениям. За это смешение должностных обязанностей и религиозных взглядов и должны были отвечать руководители Соединенного министерства. Но ни о чем подобном речь, конечно, не могла идти, и В. М. Попова судили лишь за конкретные проступки, совершенно не подсудные и достойные лишь морального порицания. С этой точки зрения наиболее правы были сенаторы, требовавшие В. М. Попова от суда освободить, сделать ему выговор, зачесть пребывание под судом и передать духовному начальству.

Ситуацию, сложившуюся в «Деле Попова», в Сенате ярко иллюстрирует записка сенатора Д. И. Хвостова (писателя-«архаиста» сотрудника А. С. Шишкова) «Отчет самому себе по делу статского советника Попова». Д. И. Хвостов сообщал, что это дело уже год как известно публике, его освещала западная печать. В. М. Попов обвинялся в переводе книги Госснера

«Толкование на Евангелие от Матфея», ставшей причиной отставки министра А. Н. Голицына. В книге обнаружены утверждения, противные учению Русской Православной Церкви о том, что Богородица могла иметь много сыновей и что Иисуса Христа следует искать не в книгах, а в людях. По этому поводу Д. И. Хвостов высказывал весьма определенное мнение: «Вот статьи, которые, опровергают и основания веры и учение ее, то есть книги Ветхого и Нового Завета... сия книга соблазнительна, развратна и может произвести пагубные последствия в народе»⁴. Автор сообщает, что книга конфискована, сожжена и автор Госснер выслан за границу по решению Комитета министров. По мнению Д. И. Хвостова, это решение по книге Госснера должно быть руководящим для Сената и по «Делу Попова». Члены 5 департамента большинством голосов решили, что В. М. Попов должен быть отстранен от службы и отправлен в дальнюю губернию под надзор полиции. Автор был в числе голосовавших за это решение, несмотря на то что он знал подсудимого с 1799 г. и очень уважал его за любовь к чтению духовных и догматических книг⁴.

Д. И. Хвостов «видел в поступке Попова, умышленном или просто-душном, заблуждения, от коих могли произойти пагубные последствия». Сенатор не рассматривал должностное преступление подсудимого, а выносил свой вердикт лишь на основании замечаний на книгу А. С. Шишкова: «нельзя уже мне согласиться, чтобы книга, почитаемая вредной от предрешающей власти и правительства, могла представиться кому-либо в другом виде». Д. И. Хвостов заявлял, что В. М. Попов, давно занимавшийся чтением и переводом духовных книг, не увидел у Госснера противных православию высказываний. Сенатор брал под сомнение тот факт, что у подсудимого не было времени прочитать книгу, так как при нем цензура оставляла самые невинные стихи, особенно во время Поста. «Как же человек, который смотрит, чтобы не писали вместо Елизаветы Лиза, не приметил и просмотрел учение, отвергающее престолы Божьей и Царский», — писал Д. И. Хвостов⁴. Очевидно, что в своем отзыве сенатор обвинял в первую очередь Госснера, а уже его преступление определяло и вину В. М. Попова. При этом ведущую роль играло решение, уже вынесенное Кабинетом министров.

5 августа 1825 г. по письму министра юстиции к секретарю Государственного совета «Дело Попова» в связи с его неутверждением в Сенате было передано в Департамент гражданских и духовных дел Государственного совета. Рассмотрев его, заседавшие там лица нашли, что в трехстатейном обвинении содержится шесть главных обстоятельств: 1) В. М. Попов поправлял перевод Госснера; 2) что он при этом излагал свои мысли; 3) что после осуждения книги одобрил ее; 4) после высылки Госснера одобрил его образ мыслей; 5) что, будучи директором Департамента ду-

ховных дел, занимался переводом; б) своим участием ввел в заблуждение цензоров.

По сути обвинений возражений не было. Что касается обстоятельств дела, то члены Государственного совета считали, что В. М. Попов перевел всего один печатный лист и в нем не найдено ничего вредного. По сличению перевода с подлинником прибавлений не обнаружено. В. М. Попов Госснера и его книгу не одобрял, а наоборот, говорил обер-полицмейстеру, что считал и полагал Госснера добрым, а книгу хорошей до обвинения их правительством. «Смещение времен здесь совершенно излишне». Пятое обвинение ничтожно, так как закона, не позволяющего директору департамента заниматься переводами, не существует. Влиять на цензоров он не мог, что видно из их ответов, и потому, что в то время он был за границей. Решение членов Государственного совета было таково: «Произведенное в Правительствующем Сенате следствие, из всех обстоятельств обвинения пять совершенно изменились и не представляют более никакого повода к осуждению; одно же обстоятельство, не изменившееся, не может подлежать осуждению, ибо, где нет воспрещения, там нет и преступления.

Посему Государственный совет в Департаменте гражданских и духовных дел согласен с большинством голосов девятнадцати сенаторов, полагает: действительного статского советника В. М. Попова, признать от суда свободным.

Н. С. Мордвинов, А. У. Болотников, М. М. Сперанский За государственного секретаря А. Н. Оленин»⁴.

Единогласное мнение членов Департамента гражданских и духовных дел было признано недостаточным. 24 октября 1825 г. состоялось общее собрание Государственного совета. Был заслушан журнал Департамента гражданских и духовных дел по делу, внесенному министром юстиции за разногласиями, происшедшими в общем собрании Сената.

По выслушивании журнала 26 октября в общем собрании Государственного совета министр народного просвещения А. С. Шишков представил председателю князю А. Б. Куракину свое письменное заключение по делу, построив его на критике мнения сенатора И. М. Муравьева-Апостола, причем на каждой странице повторяя, что уже поправление вредной книги есть доказательство преступления. Аргументация строилась на эмоциях: «Книга Госснера и согласные с ней проповедования его найдены Комитетом господ Министров зловредными для веры и правительства, посему с утверждения Его Императорского Величества книга сожжена, а сам Госснер выслан за границу. После сего не может быть вопроса, виновен ли тот, кто переводил сию книгу на русский язык, и тот, кто правил ее, ибо все трое они имели одинаковое намерение издать ее в свет. По здравому рассуждению переводчик и поправитель еще более виновны, нежели сам сочинитель, поелику был иностранец и написал книгу на немецком, чужом

нам языке, а они будучи российские подданные хотели то же самое зло сделать вреднейшим через напечатание и распространение онаго на собственном нашем языке. Из сего следует неоспоримое заключение; что в одном и том же деле менее виновного осудить, а более виновного оправдать, не сходно ни с каким понятием о законах и правосудии»⁴. В конце своего обвинения А. С. Шишков писал: «Я согласен в г. Попове признать человека, бывшего в заблуждении, не выдавшего в Госнере злоумышленного сектатора, и не могшего в книге его проникнуть скрытого злочестия, а потому и поправлявшего оную в том же самом заблуждении. Вот все, что к извинению его сколько-нибудь принято быть может; но оправдывать поступок его, выказывать оный, не противным канонам, и не к лицу по уважению к слабостям и недостаткам человеческим снисходить, но преступному и злонамеренному действию давать вид невинности, сего делать не умею, не хочу и не могу»⁴.

Мнение А. С. Шишкова резко контрастировало с мнением И. М. Муравьева-Апостола, и эта разность не укрылась от внимания современников. «Дело Госнера» стало «Пирровой победой» православной оппозиции, эти люди были совершенно опорочены в глазах петербургской публики как ханжи и фанатики. Иначе быть и не могло. Их поставили в такие условия, когда в лице В. М. Попова они обвиняли политику правительства в религиозных вопросах.

2 ноября в заключение слушания 9 членов: князь А. Б. Куракин, князь Д. И. Лобанов-Ростовский, граф А. И. Марков, граф Ю. П. Литта, А. Я. Сукин, В. П. фон Дезин, А. С. Шишков, В. А. Пашков, князь Д. И. Лобанов-Ростовский — приняли заключение сенаторов, полагавших В. М. Попова от службы освободить. В сем числе 5 членов — граф А. И. Марков, Ю. П. Литта, В. П. фон Дезин, В. А. Пашков, Д. И. Лобанов-Ростовский — согласились с мнением министра юстиции выслать В. М. Попова под надзор полиции в отдаленную губернию. А. Б. Куракин дополнительно предложил подвергнуть В. М. Попова церковному покаянию.

12 членов — А. И. Татищев, П. К. Карцов, В. С. Ланской, князь А. Н. Голицын, граф К. В. Нессельроде, И. В. Тутолмин, князь С. Н. Салтыков, Н. С. Мордвинов, А. У. Болотников, М. М. Сперанский, граф М. А. Милорадович, А. В. Васильчиков — признали В. М. Попова не подлежащим никакому наказанию. М. А. Милорадович и А. В. Васильчиков заявили, что они не считают себя вправе налагать на В. М. Попова наказание, так как это не было бы на законном основании. Мнение графа М. А. Милорадовича: «Чтобы действия господина Попова были умышленны, из дела не вижу. Предположить же какие-либо намерения, в столь важном деле без основательных и ясных доводов, я не могу. Нахожу, что поступки его были неприличны и по всем соображениям неосмотрительны, но оные такового рода, что зависят от собственной воли, законами не воспрещены. По сему

не считаю себя в праве определить меру наказания, ибо назначение оно было бы самопроизвольно, на законах не основано»⁴.

Мнением большинства членов общего собрания Государственного совета было постановлено: В. М. Попова от суда освободить. Последнее слово оставалось за императором.

9 июля 1826 г. в общем собрании Сената было зачитано мнение членов Государственного совета по «Делу Попова». На журнале Государственного совета стояла резолюция Николая I «быть по мнению большинства членов»⁴. В. М. Попов был полностью оправдан. 11 сентября 1826 г. А. Н. Голицын сообщал Сенату, что Николай I утвердил оправдательное решение Государственного совета по «Делу Попова»⁴.

Суд уголовной палаты сделал все, чтобы оправдать цензоров. Следствие пришло к выводу, что К. К. Поль и А. С. Бируков пропустили книгу из-за неясности существующих цензурных правил, без всякого злого умысла. Принимая во внимание безупречную службу К. К. Поля и А. С. Бирукова и то, что книга еще не получила разрешения цензоров на издание, было решено признать достаточным наказанием подсудимым их пребывание под судом⁴.

К участи цензоров проявляли заботу даже их бывшие противники. 22 ноября 1826 г. А. С. Шишков по поводу окончания дела просил наградить А. С. Бирукова за усердную службу⁴. 2 апреля 1827 г. в Министерстве юстиции было принято решение цензоров от суда освободить, так как по поводу пропуска книги они оправданы, а злой умысел их недоказан⁴. 12 апреля это решение было утверждено Комитетом министров. При этом Николай I хотя и разрешил не указывать в формулярных списках цензоров их пребывание под судом, предписал от службы их уволить и по части цензуры больше не назначать⁴. Издатели Н. Греч и К. Край были также оправданы.

«Дело Попова» стало ярчайшим судебным процессом первой четверти XIX в. В ходе его разбирательства происходила борьба двух влиятельных группировок русского общества. Больше всего активности при обсуждении дела проявляли либералы и их противники — консерваторы. Выступавшие в защиту В. М. Попова предлагали считать религиозные взгляды чиновника его личным делом. Их противники считали преступным для члена Православной Церкви лояльное отношение к еретикам и тем более участие в их деятельности.

Особый накал полемике в ходе «Дела Попова» придавало то, что многие участники прений в Сенате и Государственном совете были литераторами, занимавшими определенные позиции в споре «архаистов» и «карамзинистов». Первая группа писателей придерживалась национальной ориентации, считая, что в литературе нужно вернуться к «российским кор-

ням». Другая группа стояла за обновление литературы, за широкое заимствование из европейского культурного наследия.

Главным фактором в ходе дела являлась позиция императора. Александр I был либерал и человек европейских взглядов. Он не мог спокойно смотреть, как его недавних сотрудников обвиняют за то, что они проводили в жизнь его политику. С точки зрения «просвещенной» части русского общества, религиозные взгляды Госснера были лишь одним из цветов в богатой палитре различных толкований христианства. Судить за религиозные взгляды было нельзя. Александр I, так много сделавший в начале царствования для утверждения диктатуры закона внутри России, прекрасно это понимал. Но другого мнения придерживались консерваторы. Произведения Госснера они воспринимали, как революционную пропаганду, направленную на «потрясение алтарей и престолов».

При такой ситуации вмешательство императора в ход дел Госснера и Попова было неизбежно. Еще до расследования, проведенного Комитетом министров, Александр I приказал выслать Госснера из России, выдав ему денежное пособие. Этим автор-«мистик» был спасен от суда и возможной расправы. Главный проводник религиозной политики императора А. Н. Голицын вообще оказался недоступным для обвинений оппозиционеров. О вмешательстве императора в «Дело Попова» сохранились воспоминания современников. Н. И. Греч вспоминал, что император негласно встречался с сенатором И. М. Муравьевым-Апостолом и благодарил за проявленную твердость⁴. Это сообщение подтверждал в своих воспоминаниях и А. С. Шишков⁴.

И. Е. Госснер был одним из активнейших деятелей европейского религиозного возрождения конца XVIII — начала XIX в. Он принадлежал к религиозному течению «пробужденных», последователи которого пытались подорвать монополию официальных церквей на власть в духовной сфере и создать новое внеконфессиональное объединение христиан. В этом отношении надежды единомышленников Госснера были связаны с русским императором, проводившим либеральную религиозную политику. Россия представлялась «пробужденным» идеальной ареной для религиозных экспериментов. Русские христиане, по мнению «пробужденных», незнакомые с Евангелием, и представители других российских конфессий должны были быть подвержены миссионерской пропаганде. Эффективным орудием «пробужденных» стало Библейское общество, организация, находившаяся вне официальной церкви и занимавшаяся пропагандой Библии и миссионерством. С открытием Российского библейского общества путь «пробужденным» в Россию был открыт.

Главным противником деятельности «пробужденных» в Европе стала католическая церковь. Ее догматы запрещали перевод Библии на нацио-

нальные языки и не рекомендовали ее чтения без руководства священника. В разные годы Госснер и несколько его единомышленников подвергались тюремному заключению и вынуждены были переезжать из страны в страну. Конфликт между Библейским обществом и католиками произошел и в России, результатом стало выдворение из страны иезуитов и конфискация их имущества. На фоне этих событий очень важным было привлечение в ряды Библейского общества католиков. Среди вождей «пробужденных» было два католических пастора, Линдль и Госснер. Поочередно они были вызваны в Россию, чтобы помочь сломить сопротивление католиков и привлечь их в ряды Библейского общества.

Приехавший в 1820 г. в Россию Госснер попал в центр политической борьбы. Теснимый со всех сторон президент Российского библейского общества и министр Соединенного министерства А. Н. Голицын вынужден был прибегнуть к помощи клира. В 20-х гг. А. Н. Голицын устроил аудиенцию у императора священникам Фотию, Ф. Левицкому, Ф. Лисевичу, а перед этим Н. Федорову, пророку секты Е. Ф. Татариновой. Госснер в своем религиозном мировоззрении сочетал черты вышеперечисленных людей. Как и архимандрит Фотий, Госснер был негибким в своих убеждениях и выступал против науки и рационализма, как Ф. Левицкий и Ф. Лисевич, он дополнял службы песнопениями собственного сочинения и верил в скорое второе пришествие. Как и Федоров, он считал, что получает свои откровения непосредственно от Иисуса Христа. Обрядовые особенности христианства и его многовековая история не интересовали Госснера. Он считал, что любой человек еще при жизни может соединиться с Иисусом Христом и для этого достаточно лишь желания и «живой веры». В преддверии первого издания Библии на русском языке проповеди Госснера, привлекавшие множество слушателей, были просто необходимы деятелям Библейского общества. Для того чтобы максимально увеличить охват пропаганды, в 1823 г. было решено издать в России на русском и немецком языках комментарии Госснера к Евангелию «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете». Книга была дополнена автором материалами, разъясняющими суть его учения. Главным мотивом в книге Госснера была критика официальных церквей, мешавших объединению истинных христиан.

Консерваторы использовали книгу Госснера для того, чтобы обратиться с жалобой к царю на пагубное для Русской Православной Церкви религиозное направление, проводимое А. Н. Голицыным. «Евангелие от Матфея» стало поводом для обвинения всей мистической литературы, расформирования Соединенного министерства, приостановки работ Российского библейского общества и кадровых перемен в правительстве.

Содержание книги Госснера доказывает, что отзывы консерваторов на ее счет были верны. В комментариях к «Евангелию от Матфея» содержалась жесткая критика официальной церкви, вплоть до призыва к истребле-

нию духовенства, и проповедовалось учение, с позиций любой христианской церкви считающееся ересью. Разделявшие взгляды Госснера А. Н. Голицын, В. М. Попов, А. М. Брискорн и многие другие должны были прекрасно отдавать себе отчет в несовместимости подобных высказываний с учением Русской Православной Церкви. Но в планы мистиков входило подорвать влияние православного клира и занять его место в отношении паствы. Здесь заговор, о котором говорили консерваторы, безусловно существовал. Как расценивать лояльное отношение к книге Госснера людей, далеких от мистицизма, — Н. И. Греча, И. Ф. Яковкина, В. И. Панаева и в дальнейшем А. Н. Пыпина? Двое первых не интересовались религиозной проблематикой и, хотя были знакомы с содержанием книги Госснера, не оценивали ее с православных позиций. Н. И. Греч и И. Ф. Яковкин участвовали в переводе и издании книги из меркантильных интересов, а также желая угодить высокопоставленным покровителям Госснера. Впоследствии Н. И. Гречу пришлось защищать книгу Госснера, чтобы оправдать себя. В. И. Панаев и А. Н. Пыпин, не знакомые с содержанием книги, защищали ее автора из корпоративных соображений. Они принадлежали к лагерю либералов и были склонны к критике всего консервативного. Совершенно определенную позицию в «Деле Госснера» занял Александр I, который, по словам А. Н. Голицына «такого же духа будучи, желал»⁴.

Несмотря на то что книга Госснера была уничтожена еще до того, как ее текст был полностью отпечатан, у нас имеются сведения о шести сохранившихся экземплярах книги. Хотя в библиографических обзорах «Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете» расценивается как «редкая» и «очень редкая» книга, нам известны произведения и с более трагической судьбой. Уничтоженное по приказу А. Н. Голицына в 1819 г. первое издание книги Е. И. Станевича «Беседа на гробе младенца о бессмертии души» сохранилась лишь в одном экземпляре, местонахождение которого неизвестно. Из этого примера можно заметить, что по своему радикализму в вопросах книгоиздания и идеологии либералы не уступали консерваторам.

«Дело Госснера» ярко характеризует религиозное настроение Александра I в последние годы царствования. Откликаясь на просьбы клира и не желая раздражать католиков в преддверии нового союза, император пошел на удаление из России Госснера и запрет его книги. Хотя это решение и было проведено через Комитет министров, но толком расследовать «Дело Госснера» Александр I не позволил. Император сразу четко очертил границы, в которых могло действовать следствие. Предписывалось установить степень участия в переводе отдельных лиц и чиновников и выяснить, как печатные листы книги, еще не получившей разрешения цензуры на выход в свет, могли появиться в столице. Комитет министров, Сенат и Го-

сударственный совет подошли к делу формально. Не вдаваясь в рассуждения о ереси, проповедуемой Госснером, и покровительстве, оказываемом ему властями, судьи ограничились расследованием перевода и издания книги. Демонстрируя свое отношение к ходу расследования и связывая действия консерваторов, Александр I добился того, что все причастные к «Делу Госснера» были оправданы.

- ⁴ *Лебедев А. П.* Великое в малом. Московский митрополит Филарет. М., 1999. С. 20.
- ⁴ *Смирнов А.* Детство, отрочество, юность, годы учения и учительства в Троицкой-Лаврской семинарии митрополита Филарета. М., 1893. С. 12.
- ⁴ Воспоминания Филарета митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 530.
- ⁴ Воспоминания Филарета митрополита Московского // Русский архив. Кн. 3. С. 214.
- ⁴ Послужной список Филарета / Сочинения Филарета митрополита Московского и Коломенского. М., 1873. Т. 1. С. V.
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 44.
- ⁴ Копия проповеди из рукописного сборника племянника Филарета Н. Н. Дроздова / Сочинения Филарета митрополита Московского и Коломенского. М., 1873. Т. 1. С. 127.
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 75–76.
- ⁴ Письма Платона, митрополита Московского к преосвященным Амвросию и Августину. М., 1870. С. 119.
- ⁴ *Смирнов А.* Петербургский период жизни митрополита Филарета. М., 1894. С. 2–4.
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 116.
- ⁴ Письма Платона, митрополита Московского к преосвященным Амвросию и Августину. М., 1870. С. 87, 131.
- ⁴ *Кондаков Ю. Е.* Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 168.
- ⁴ Там же. С. 174.
- ⁴ *Кондаков Ю. Е.* Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. Гл. 4–5.
- ⁴ Воспоминания покойного Филарета митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 511.
- ⁴ *Смирнов А.* Указ. соч. С. 14–15.
- ⁴ Там же. С. 24.
- ⁴ Там же. С. 22.
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 136.
- ⁴ Доклад императрице Елизавете Алексеевне от А. Н. Голицына // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. 1. Январь.
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 154.
- ⁴ Там же. С. 166.
- ⁴ Письмо Филарета к Е. М. Кологривовой 8 декабря 1844 года // Труды Киевской духовной академии. 1868. Апрель. С. 18.
- ⁴ *Смирнов А.* Указ. соч. С. 30–32.
- ⁴ *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894. С. 78–83. *Котович А. Н.* Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 39–41.

⁴ Из воспоминаний покойного митрополита Московского Филарета // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 512.

⁴ Катетов И. А. Граф М. М. Сперанский, как религиозный мыслитель // Православный собеседник. 1889. Май. С. 82–85.

⁴ *Феофилакт*. Собрание переводов, в разное время изданных преосвященном епископом Феофилактом. СПб., 1811–1812. Т. 4. С. 1.

⁴ Письма Феофилакта к С. Д. Полторацкому // РНБ ОР. Ф. 603. Д. 312. Л. 18.

⁴ *Феофилакт*. Записка об обстоятельствах написания «Опровержения» // РНБ ОР. Ф. 542. Д. 818. Л. 2.

⁴ О пожаловании Ансильйону перстня // РГИА. Ф. 468. Оп. 1. Ч. 2. Д. 3920. Л. 253.

⁴ *Ансильйон Ф.* Эстетические рассуждения. СПб., 1813.

⁴ Доклад Феофилакта Комиссии духовных училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 1.

⁴ Журнал Комиссии духовных училищ // Там же. Л. 5.

⁴ О книге под названием «Эстетические рассуждения» г. Ансильйона // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 79.

⁴ Предложение Феофилакта Комиссии духовных училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 6-13.

⁴ Рапорт Комиссии духовных училищ от Правления Духовной академии // Там же. Л. 15.

⁴ Из воспоминаний покойного митрополита Московского Филарета // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 515.

⁴ О снабжении книгами Духовной академии // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 429. Л. 19.

⁴ Записка Феофилакта // РНБ ОР. Ф. 542. Д. 818. Л. 4.

⁴ Рапорт Комиссии духовных училищ от Правления Духовной академии // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 15.

⁴ *Филарет*. О книге Эстетические рассуждения Ансильйона // Там же. Л. 19.

⁴ *Филарет*. О книге «Эстетические рассуждения г. Ансильйона». СПб., 1813. С. 1.

⁴ Там же. С. 28.

⁴ Письмо С. С. Уварова барону Штейну // Русский архив. 1871. Т. 2. С. 130.

⁴ *Котович А. Н.* Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 40–41.

⁴ Рапорт Комиссии духовных училищ от Правления Духовной академии // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 15.

⁴ Постановление Комиссии духовных училищ 11 октября 1813 г. // Там же. Л. 117.

⁴ Особое мнение Криницкого // Там же. Л. 114.

⁴ Особое мнение Державина // Там же. Л. 115.

⁴ Письма Филарета к С. П. Потемкину // Русская старина. 1883. Т. 38. С. 47.

⁴ Там же. С. 49.

⁴ Там же. С. 50.

⁴ Обращение Феофилакта к Комиссии духовных училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 83–84.

⁴ Изложение примечаний, сделанных на Эстетические рассуждения Ансильйона, сочиненные преосвященным Феофилактом // РНБ ОР. Фонд рукописной книги F XVII. Д. 63. Л. 206.

⁴ Обращение Феофилакта к Комиссии духовных училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 83.

⁴ *Феофилакт*. Опровержение примечаний на книгу г. Ансильйона под заглавием: Эстетические рассуждения. СПб., 1813. С. 5.

⁴ Там же. С. 18, 42.

⁴ Там же. Последняя страница. Б/н.

-
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 180.
- ⁴ Предложение Комиссии духовных училищ А. Н. Голицыну // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 374. Л. 82.
- ⁴ Журнал Комиссии духовных училищ 31 января 1814 г. // Там же. Л. 126.
- ⁴ Там же. Л. 117.
- ⁴ *Чистович И. А.* Указ. соч. С. 81.
- ⁴ Там же. С. 132.
- ⁴ *Феофилакт.* Записка об обстоятельствах написания «Опровержения» // РНБ ОР. Ф. 542. Д. 818. Л. 2.
- ⁴ О снабжении книгами духовных училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 429. Л. 3.
- ⁴ *Чистович И. А.* Указ. соч. С. 131.
- ⁴ Письма митрополита Московского к родным. М., 1882. С. 180.
- ⁴ Воспоминания Филарета митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Т. 26. С. 514.
- ⁴ *Филарет.* Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах. СПб., 1814. С. 22-23.
- ⁴ *Кондаков Ю. Е.* Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. С. 118–128; Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 139–177.
- ⁴ Предисловие Н. И. Барсова к переписке Филарета с С. П. Потемкиным // Русская старина. 1883. Т. 38. С. 39.
- ⁴ *Слюсарский А. Г.* В. Н. Каразин, его научная и общественная деятельность. Харьков, 1955. С. 15.
- ⁴ Там же. С. 14.
- ⁴ *Тихий Н. И.* В. Н. Каразин. Его жизнь и общественная деятельность. Киев, 1905. С. 41.
- ⁴ Дело Каразина // РНБ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 2036. Л. 1.
- ⁴ *Тихий Н. И.* Указ соч. С. 150.
- ⁴ *Слюсарский А. Г.* Указ соч. 1955. С. 73.
- ⁴ *Тихий Н. И.* Указ соч. С. 186.
- ⁴ «Практическое защищение...» // Разные бумаги из собрания В. Н. Каразина, равно как его статьи и о нем. М., 1961. С. 7.
- ⁴ Там же. С. 188.
- ⁴ *Каразин В. Н.* Опыт сельского устава для помещичьего имения, состоящего на оброке. СПб., 1819. С. 1.
- ⁴ *Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. СПб., 1888. Т. 1. С. 373–378.
- ⁴ Письма В. Н. Каразина к В. П. Кочубею // РНБ ОР. Ф. 387. Оп. 1. Д. 35. Л. 1.
- ⁴ Письма В. Н. Каразина к В. П. Кочубею // Русская старина. 1903. Т. 115. С. 457–460.
- ⁴ Там же. С. 461–463.
- ⁴ Первые черты предложения общества добрых помещиков // РНБ ОР. Ф. 335. Оп. 1. Д. 6. Л. 1.
- ⁴ Записка, переданная Александру I М. С. Воронцовым и А. С. Меншиковым // Русская старина. 1871. Т. II. С. 366.
- ⁴ *Тихий Н. И.* Указ соч. С. 220–221.
- ⁴ Первые черты предложения общества добрых помещиков // РНБ ОР. Ф. 335. Оп. 1. Д. 6. Л. 6.
- ⁴ О замечании цензору и Комитету за разрешение и печать сочинения В. Н. Каразина «Опыт сельского устава для помещичьего имения, состоящего на оброке»... // РГИА. Ф. 777. Оп. 1. Д. 287. Л. 3-4.

-
- ⁴ Там же. Л. 5.
- ⁴ *Тихий Н. И.* Указ соч. С. 206.
- ⁴ Письмо Александра I к В. Н. Каразину // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Д. 223. Л. 5.
- ⁴ Письмо В. Н. Каразина к Александру I // Русская старина. 1870. Т. 2. С. 541.
- ⁴ Там же. С. 548.
- ⁴ Там же. С. 555.
- ⁴ Там же. С. 556.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Там же. С. 558.
- ⁴ Письмо В. Н. Каразина к Александру I // Русская старина. 1871. Т. 3. С. 30–31.
- ⁴ Выписки из переписки миссионеров и агентов различных обществ по поводу учреждения Российского библейского общества // РГИА. Ф. 808. Оп. 1. Д. 82.
- ⁴ *Bautz F. W.* Gossner Johannes Evangelista // Biographisch-Bibliographisches kirchenlexikon // http://www.bautz.de/bbkl/g/gossner_j_e.shtml.
- ⁴ Известия о новых книгах // Благонамеренный. 1821. Ч. 16. № 21. С. 7–8.
- ⁴ Из записок Н. И. Греча // Русский архив. 1868. С. 1404.
- ⁴ Там же. С. 1408.
- ⁴ Письмо В. И. Штейгеля к Николаю I // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 482.
- ⁴ *Prochnow J. D.* Johannes Gossner biographie aus Tagebüchern und briefen. Berlin, 1874. 2 Thl; *Nottrott J.* Die Gossnerische Mission unter den Khol. Halle, 1874; *Hermann A.* Gossner J. E. Vom kath. Priester z. ev. Zeugen, 1926; *Long H.* Gossner J. E., Gründer des Elisabeth-Krankenhauses (Berlin), in: Berliner Medizin 13, 1962, 454 ff.; Franz-Heinrich Philipp, Ad fontes. J. E. G. Leben u. Lebenswerk, 1964.
- ⁴ Госснер И. Е. // Русский биографический словарь. СПб., 2001. С. 366–374.
- ⁴ *Bautz F. W.* Gossner Johannes Evangelista // Biographisch-Bibliographisches kirchenlexikon // http://www.bautz.de/bbkl/g/gossner_j_e.shtml.
- ⁴ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 144.
- ⁴ Там же. С. 225.
- ⁴ Там же. С. 235.
- ⁴ *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения. СПб., 1894. С. 238; *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Св. Синода в XVII — первой половине XIX столетия // Православный собеседник. 1899. Январь. С. 192; *Знаменский П.* Чтения из истории русской церкви за время царствования Александра I. Казань, 1885. С. 61; *Попов К.* Юрьев архимандрит Фотий и его церковно-общественная деятельность // Труды Киевской духовной академии. 1875. Февраль. С. 371.
- ⁴ Записка о крамолах врагов России // Русский архив. 1868. С. 1377.
- ⁴ Там же. С. 1369.
- ⁴ *Остроглазов И. М.* История одной редкой и замечательной книги // Библиографические записки. 1892. №. 3. С. 179–198; №. 5. С. 338–348; №. 8. С. 593–557; №. 10. С. 712–713.
- ⁴ *Глухарев А.* Дело о книге пастора Госснера 1824–1828 // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 19.
- ⁴ *Геннади Г.* Русские книжные редкости. СПб., 1872. С. 138.
- ⁴ *Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры. СПб., 1892. С. 200–201; *Котович А. Н.* Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 130–132.
- ⁴ *Стеллецкий Н. С.* Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1901. С. 254–266; *Миропольский С. И.* Фотий Спасский, Юрьевский архимандрит // Вестник Европы. 1878. Кн. 6–12; *Карнович Е. П.* Замечательные и загадочные личности XVIII и XIX столетий. Л., 1990. С. 426, 486–489.

-
- ⁴ Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998. С. 139–177.
- ⁴ Улыбин В. Александр I: обратная сторона царствования. Власть и тайные общества. СПб., 2004. С. 43–76.
- ⁴ Сводный каталог русской книги 1801–1825. М., 2000. Т. 1. С. 385–386.
- ⁴ Записка о крамолах врагов России // Русский архив. 1868. С. 1367.
- ⁴ Остроглазов И. М. История одной редкой и замечательной книги // Библиографические записки. 1892. №. 10. С. 712–713.
- ⁴ Сводный каталог русской книги 1801–1825. М., 2000. Т. 1. С. 385–386.
- ⁴ Остроглазов И. М. История одной редкой и замечательной книги // Библиографические записки. 1892. №. 10. С. 712–713.
- ⁴ Пятидесятилетие высочайше утвержденной комиссии по разбору и описанию архива Св. Синода 1865–1915. Пг., 1915. С. 426–454.
- ⁴ Линдль И. Три проповеди Игнатия Линдля. СПб., 1820. С. 20.
- ⁴ Там же. С. 113.
- ⁴ Там же. С. 115.
- ⁴ Там же. С. 54.
- ⁴ Госснер И. Е. Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос. СПб., 1821. С. 7.
- ⁴ Там же. С. 8.
- ⁴ Там же. С. 27.
- ⁴ Там же. С. 53.
- ⁴ Там же. С. 5.
- ⁴ Госснер И. Е. Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете. Евангелие от Матфея // РНБ ОР. Ф. F: I. № 484. С. 72–73.
- ⁴ Там же. С. 698.
- ⁴ Там же. С. 583.
- ⁴ Госснер И. Е. Зеркало внутреннего человека. СПб., 1821. С. 44.
- ⁴ Госснер И. Е. Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете. Евангелие от Матфея // РНБ ОР. Ф. F: I. № 484. С. 304.
- ⁴ Там же. С. 37.
- ⁴ Госснер И. Е. Блаженство верующего, в сердце которого обитает Иисус Христос. СПб., 1821. С. 96.
- ⁴ Госснер И. Е. Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом завете. Евангелие от Матфея // РНБ ОР. Ф. F: I. № 484. С. 811.
- ⁴ Там же. С. 60.
- ⁴ Там же. С. 39, 56–57.
- ⁴ Там же. С. 417.
- ⁴ Там же. С. 433.
- ⁴ Там же. С. 1404.
- ⁴ Там же. С. 1409.
- ⁴ Устав о цензуре 9 июля 1804 г. // ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXVIII. № 21. 388.
- ⁴ Записка из дела о бывшем директоре Департамента народного просвещения Попове // РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. F I 484. Л. 37–38.
- ⁴ Там же. Л. 36.
- ⁴ Извлечение из книги Госснера // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171/1. Л. 42–46.
- ⁴ Госснер И. Е. Евангелие от Матфея. Предисловие // РНБ ОР. Ф. F I 484. Л. 3–4.
- ⁴ Там же.оборот заглавного листа.

-
- ⁴ Критический отзыв А. С. Шишкова // РНБ ОР. Ф. F I 484. Л. 72.
- ⁴ Там же. Л. 84.
- ⁴ Там же. Л. 84.
- ⁴ Там же. Л. 84.
- ⁴ Там же. Л. 78.
- ⁴ Там же. Л. 84.
- ⁴ Здесь и далее книга Госснера цитируется по экземпляру, хранящемуся в РНБ ОР. Ф. F I 484.
- ⁴ *Госснер И. Е.* Дух жизни и учения Иисуса Христа в Новом Завете. Евангелие от Матфея. Фрагменты // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171/1. Л. 12.
- ⁴ Там же. Л. 11.
- ⁴ Отзыв И. В. Гладкова на рукопись перевода В. М. Попова // СПб. Филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 30–31.
- ⁴ Продолжение рукописи книги: не напечатанной и не бывшей еще в цензуре // СПб. Филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171/1. Л. 469.
- ⁴ Мнение сенатора Сумарокова // РГИА. Ф. 1151. Т. 1. Д. 177. Л. 146.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 208.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1896. Июль. С. 177–180.
- ⁴ Записка, поданная А. Б. Голицыным Николаю I в 1831 г. // Русская старина. 1898. Февраль. С. 533.
- ⁴ Послания Фотия к А. А. Орловой-Чесменской. 1824–1825 // РГАДА. Ф. 1208. Д. 48. Л. 8. Послание № 3.
- ⁴ Там же. Л. 9.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Август. С. 170.
- ⁴ Там же. С. 171.
- ⁴ Предложение обер-прокурора с изъяснением высочайшего повеления о принятии мер к обращению самоедов // РГИА. Ф. 796. Оп. 105. Д. 439.
- ⁴ Предложение об избрании кандидата в Астраханскую епархию // Там же. Д. 425.
- ⁴ Из записок Н. И. Греча // Русский архив. 1868. С. 1406.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Август. С. 188, 190.
- ⁴ *Глухарев А.* Дело о книге пастора Госснера 1824–1828 // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 3–4.
- ⁴ Видок Фиглярин. М. 1998. С. 244.
- ⁴ Показания Платонова в Надворном суде // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 378.
- ⁴ *Панаев В. И.* Воспоминания В. И. Панаева // Вестник Европы. 1867. Т. 4. С. 82–83.
- ⁴ Письмо Фотия к А. Н. Голицыну 16 марта 1824 г. // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 490.
- ⁴ РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 893. Л. 17.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 208–209.
- ⁴ Там же. С. 213.
- ⁴ Там же. С. 217.
- ⁴ Послание Фотия царю 12 апреля 1824 г. // Бумаги и письма архимандрита Фотия к императору Александру I // РГИА. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 43 96. Л. 6–7.
- ⁴ Всеподданнейшее собственноручное письмо действительного статского советника Александра Тургенева 19 мая 1824 // Письма главнейших деятелей в царствование Александра I. СПб., 1883. С. 384.
- ⁴ Письмо Фотия к Александру I 23 апреля 1824 г. // Бумаги и письма архимандрита Фотия к императору Александру I // РГИА. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 43 96. Л. 12–13.

-
- ⁴ Там же. Л. 34.
- ⁴ Из записок Н. И. Греча // Русский архив. 1868. С. 1410.
- ⁴ Дело о действительном статском советнике Попове // РГИА. Ф. 1151. Т. 1. Д. 177. Л. 101.
- ⁴ Там же. Л. 102.
- ⁴ Там же. Л. 104.
- ⁴ Там же.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 230.
- ⁴ Там же. Декабрь. С. 191.
- ⁴ «Записка одного католика» // РГИА. Ф. 1409 Оп. 1 Д. Л. 38.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Декабрь. С. 196.
- ⁴ Бумаги и письма архимандрита Фотия к императору Александру 1824 // РГИА. Ф. 1409 Оп. 1 Д. 43 96. Л. 25.
- ⁴ *Николай Михайлович*. Император Александр I. М. 1999. С. 229.
- ⁴ Цитируется по автобиографии Фотия // Русская старина. 1896. Август. С. 438.
- Примечание.
- ⁴ Отношение И. В. Гладкова в цензурный комитет // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 52.
- ⁴ Там же. Л. 53.
- ⁴ Там же. Л. 58.
- ⁴ Из записок Н. И. Греча // Русский архив. 1868. С. 1408.
- ⁴ Секретное письмо В. М. Попова к И. В. Гладкову // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 28.
- ⁴ Отзыв В. И. Гладкова на перевод В. М. Попова // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 30.
- ⁴ *Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры. СПб., 1892. С. 211.
- ⁴ Описание книг и бумагам, полученным от директора Министерства юстиции по делу Попова // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 51.
- ⁴ Дело о действительном статском советнике Попове // РГИА. Ф. 1151. Т. 1. Д. 177. Л. 122.
- ⁴ Там же. Л. 106.
- ⁴ Там же. Л. 113.
- ⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1896. Июль. С. 179.
- ⁴ Отношение в СПб Губернское правление // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л. 116.
- ⁴ РНБ ОР. Основной фонд рукописной книги. F I 484.
- ⁴ Копия с определения Сената // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Оп. 1. Д. 171. Л.
- ⁴ Дело о действительном статском советнике Попове // РГИА. Ф. 1151. Том 1. Д. 177. Л. 138.
- ⁴ Там же. Л. 143.
- ⁴ Там же. Л. 146.
- ⁴ Там же. Л. 150.
- ⁴ Там же. Л. 151.
- ⁴ *Хвостов Д. И.* Отчет самому себе по делу ст. св. Попова // РЛИ ОР. Ф. 322. Оп. 1. Д. 29. Л. 1.
- ⁴ Там же. Л. 4.
- ⁴ Там же. Л. 5.
- ⁴ Дело о действительном статском советнике Попове // РГИА. Ф. 1151. Т. 1. Д. 177. Л. 157.

-
- ⁴ Там же. Л. 163.
⁴ Там же. Л. 177.
⁴ Там же. Л. 178.
⁴ Там же. Л. 380.
⁴ Отношение в Сенат от А. Н. Голицына // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 171. Л. 396.
⁴ Приговор уголовной палаты СПб // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 171. Л. 411.
⁴ Там же. Л. 397.
⁴ Решение Министерства юстиции // СПб филиал архива АН. Ф. 100. Д. 171. Л. 416.
⁴ Там же. Л. 422.
⁴ Из записок Н. И. Греча // Русский архив. 1868. С. 1411.
⁴ Записки, мнения и переписка А. С. Шишкова. Берлин, 1870. Т. 2. С. 240.
⁴ Автобиография Фотия // Русская старина. 1895. Ноябрь. С. 233.

Провал русской реформации

Анализ религиозных взглядов российских либералов М. М. Сперанского, А. Н. Голицына, Д. П. Рунича, А. И. Ковалькова и Ф. Н. Левицкого позволяет сделать вывод об источниках их мировоззрения. Главным образом это была европейская мистическая литература XVI–XIX вв. Тот же источник имело европейское движение «пробужденных», яркие представители которого Фесслер, Госснер, Линдль действовали в России. Было ли это европейское пробуждение начала XIX в., чем-то новым или похожие феномены уже имели место в истории? Явные аналоги просматриваются с реформацией XVI в. В ту эпоху мы видим призывы к возвращению к «чистому Евангелию», издание Библии на национальных языках, яростную критику клира и попытки упрощения обрядовой стороны христианства. За всем этим также стояла мистическая литература, продолжающая традиции ересей первых веков христианства.

Основной причиной реформации XVI в. в Европе и стала борьба за национальное самоопределение и самостоятельность королей, князей и вольных городов. Поводом к реформации послужили богословские разногласия и критика некоторых обычаев католической церкви и пороков ее

клира. Придать новому религиозному течению глобальный — всенародный масштаб помогли некоторые религиозные направления, уже давно существовавшие в рамках католицизма. Они подготовили приход реформаторов и создали почву для их идей.

Один из авторов сборника о деятелях реформации Б. Д. Прозоровская указывала, что оппозиционное течение в римской церкви никогда не прекращалось и при известных благоприятных обстоятельствах могло проявиться с особой силой. В XII в. секты катаров, вальденцев и т. д. стремились преобразовать церковь, воскресив первые века христианства, положить в основу церковного устройства Библию и устранить все учреждения и догматы, находившиеся с ней в противоречии. Около 1140 г. Арнольд Брешианский проповедовал, что для своего спасения духовенство должно отказаться от земельных имуществ⁴. Исследователь А. Гаусрат писал о другом идейном предтече реформации Адольфе из Бреши: «Идеи Арнольда из Бреши заключались в том, чтобы вырвать религию из рук испорченного духовенства и вручить заботу о ней благочестивым мирянам, решившим вести апостольский образ жизни»⁴.

Немецкие мистики XIV в., Мейстер, Экгард, Таулер, Сузо — восставали против формализма в религии, критиковали разврат духовенства и стремились к нравственному возрождению человечества путем проповеди и чтения Библии на родном языке. Вместе с тем существовали и идеи оксфордского профессора Виклифа, отрицавшего всю церковную иерархию и монашество, признававшего единственным источником веры Св. Писание. На его сочинениях учился один из первых реформаторов Ян Гус⁴.

В литературе посвященной реформации, отмечалось: «Лютер в Германии, Цвингли в немецкой Швейцарии, Фарель в романских землях — все они направляли свои усилия главным образом на то, чтобы разрушить гордую, казавшуюся неодолимой крепость католицизма, чтобы подорвать могучий престиж папской власти, наложившей свои оковы на умы и совесть всех католиков. Усилия их увенчались успехом. Авторитет папства был поколеблен; брешь, пробитая в католицизме, была довольно значительна»⁴.

У истоков европейской реформации лежали три основные идеи: 1) учение о том, что Спасения души можно достигнуть помимо церкви; 2) провозглашение приоритета Св. Писания над Св. Преданием и перевод Библии на национальные языки; 3) критика пороков католического духовенства и обрядов.

В Святой Соборной и Апостольской Кафолической Православной Церкви реформация в ее европейском виде была невозможна. Для нее просто отсутствовали причины. В Византии церковь жила в мире с государством, пользуясь теорией «Симфонии властей». Государство оберегало Церковь и способствовало распространению ее вероучения. Контролировав

шие церковную жизнь и назначения высших клириков государи не были заинтересованы в коренных реформах и старались не вторгаться в догматическую сферу. Схожую картину мы наблюдаем и до XVIII в. в России. После петровских реформ ситуация меняется. В России конца XVIII — начала XIX в. мы наблюдаем многие предпосылки реформации. Светская власть путем реформ пыталась взять под полный свой контроль Русскую Православную Церковь. Были попытки возглавить ее управление светскими чиновниками и подчинить светским учреждениям. Жесткой критике подвергался православный клир. Предпринимались попытки сделать «открытым» духовное сословие. Активно переводились и издавались книги, противоречившие учению Русской Православной Церкви. Был осуществлен перевод Библии на русский язык.

За первое десятилетие царствования Александра I деятельность европейских эмиссаров в России была столь эффективна, что сам император и его ближайший сотрудник А. Н. Голицын во многом восприняли их религиозные доктрины. То, что проповедовали в России мистики, а затем и деятели Библейского общества, было сродни религиозным взглядам деятелей реформации.

В своей программной статье «О свободе христианина» Мартин Лютер утверждал, что:

1) к спасению души человека не служат никакие «внешние» факторы — пребывание в церкви и святых местах, молитва, святые мощи, паломничество, добрые дела;

2) к спасению души служит лишь Священное Писание, все остальное излишне;

3) спасти человека может лишь Вера;

4) спасение человека приходит через полное соединение его души со Святым Писанием;

5) «священство заключается не во внешних обрядах и одеянии... но в духе невидимом».

6) каждый христианин является священником;

7) люди делятся на «внутренних» и «внешних»;

8) «внутренний» человек составляет с Богом одно⁴.

Те же идеи повторялись и в формулировках «Аугсбургского вероисповедания» Ф. Меланхтона. В статье «О проповедническом служении» утверждалось, что «благодать Божию мы обретаем благодаря заслугам Христа, а не нашим собственным заслугам». В статье «О Церкви и ее единстве» провозглашалось, что все христиане составляют единую Церковь и «необязательно придерживаться учрежденных людьми одинаковых церковных порядков». Церковные порядки провозглашались установленными людьми, противными Евангелию провозглашались монашеские обеты и посты⁴.

Даже при самом поверхностном сличении выясняется, что российские мистики первой четверти XIX в. копировали религиозные воззрения «отцов реформации». Деятели Библейского общества провозглашали, что единственным источником вероучения является Евангелие. Все, что соответствует ему, — истинно, а чего в нем нет — ложно. В соответствии с этим утверждалось, что вся обрядовая сторона религии излишня, и для соединения с Богом достаточно одного желания (веры). Истинным христианином провозглашался «внутренний человек» обретший Иисуса Христа в своем сердце. Конфессиональные различия христиан объявлялись несущественными.

Некоторые российские либералы полностью разделяли взгляды своих европейских собратьев. А. Н. Голицын и Александр I были более умеренны. Они делили веру и церковь на «внешнюю» и «внутреннюю». «Внешним» они объявляли все, что основано на «человеческом мнении». Но церковные обычаи и клир не отвергались вовсе, а провозглашались второстепенными, не обязательными для спасения души. А. Н. Голицын утверждал, что во время своей земной жизни христианин должен принадлежать к одной из «внешних» церквей.

О взглядах русских религиозных реформаторов ярко свидетельствует «Проект наставления законоучителю, направляемому в Берлин для изъяснения законоучения Восточной Греко-Российской церкви ее императорскому высочеству», предположительно составленный в Главном управлении иностранных исповеданий. Он был утвержден митрополитом Амвросием 15 марта 1816 г. В настоящее время этот документ хранится в архиве Пушкинского дома среди бумаг братьев Тургеневых.

Законоучителю, призванному объяснять принцессе-протестантке основы учения Русской Православной Церкви, предписывалось быть благочестивым, скромным в одежде, избегать споров и многолюдных собраний⁴. Законоучителю перед началом занятий предлагалось разъяснить ученице, что она принадлежит к христианской церкви и должна ознакомиться с вероисповеданием, господствующим в том народе, среди которого ей предстоит жить. Иначе говоря, с самого начала подчеркивалось, что существует единая христианская церковь, ответвлениями которой являются — православие, католицизм и протестантизм.

Наставление предусматривало разъяснение основных отличий протестантской церкви от православной, как то: догмат об исхождении Святого Духа, восприятие Церкви как тела Христова, семь таинств, почитание учения Вселенских Соборов, поклонение святым и иконам, поминовение усопшим. При этом акценты в объяснении вероучения были расставлены весьма специфически и вместе с тем очень характерно для русских реформаторов. При объяснении Символа Веры предписывалось рассказать, что он принят на Никейском и Цареградском Соборах во времена, когда хри-

стианская церковь была едина. В Русской Православной Церкви он сохранен без изменений, как основанный на Священном Писании, являющемся основой христианской религии⁴.

Разъяснялось, что со временем в различных христианских обществах начали бытовать различные обычаи. В Римской церкви клирикам было запрещено жениться, было внесено добавление к догмату об исхождении Святого Духа и т. д. Реакцией на искажения христианства в католицизме стала реформация, проведенная «благочестивыми людьми», пытавшимися вернуться к первоначальной чистоте Церкви. При этом подчеркивалось, что учение Русской Православной Церкви осталось то же, что было до отделения католиков⁴.

В середине наставления находился раздел, специально выделенный авторами ввиду своей важности (текст выделен): «При изъяснении догмата *о приведении человека через веру в богочеловека Искупителя, действующую в любви*, в которой заключается сердце верования и средоточие христианства, законоучитель будет иметь случай заметить, что у сего средоточия, при верном и постоянном к нему направлении, сближается наконец все. Что разделено обрядами, образами и другими частностями — *всяк дух иже исповедует Иисуса Христа, во плоти пришедшего, от Бога есть*»⁴. В завершение законоучителю предлагалось вновь подчеркнуть, что в общих чертах христианская церковь и поныне остается единой, поэтому и Православная церковь признает молитвенное общение между различными частями «единой церкви»⁴.

Очевидно, что «Наставление...» составлялось с определенной целью — дать представление немецкой принцессе об основах православия. При этом действовать надо было очень осторожно, чтобы не вызвать у человека, воспитанного в протестантизме, недоверия к новому вероучению. Естественно, что авторы пытались сгладить углы и затушевать различия в учении церквей. Тем не менее акценты, расставленные в «Наставлении...», позволяют реконструировать особенности религиозных взглядов А. Н. Голицына, представившего этот документ на утверждение Александру I (подпись митрополита Амвросия была лишь формальностью). В их основе лежит безоговорочный авторитет Священного Писания. То, чего нет в Библии, не имеет божественной силы — утверждается в нем. Хотя деяния Соборов и жития Святых и почитаются, но они имеют вторичное — не обязательное значение, как обычай или «людское установление». С тех же позиций умоляется роль клира (он в «Наставлении...» не упоминается вообще) и подчеркивается незначительность и маловажность различий в обрядовости христианских церквей.

По мнению авторов «Наставления...», та церковь истинная, учение которой ближе к Священному Писанию. Православная вера ему изначально, а протестантская вернулась, очистившись от «наносов» католицизма. В

центре христианского учения и догматики авторы ставят утверждение о том, что человек может «обрести Иисуса Христа в сердце своем». Для таких «истинных» христиан рамки конфессий уже не существуют, не распространяются на них и обрядовые нормы. Христиане, «обредшие Иисуса Христа в сердце своем», уже составляют ту общую церковь, которая воцарится в мире после второго пришествия.

Сходство идей религиозных либералов первой четверти XIX в. с догматами реформистских церквей вовсе не означает, что это именно они организовали и возглавили «Русскую реформацию». Российские протестанты пострадали от «диктатуры сердца» А. Н. Голицына, так же как католические и православные клирики. Деятели Библейского общества пытались добиться объединения протестантских церквей России в «Евангелическую консисторию». Протестанты, так же как и католики, жаловались на проповеди И. Е. Госснера. Дело с российскими мистиками обстояло гораздо сложнее.

В XVIII — начале XIX в. сперва в Европе, а затем в России повторились события, предшествовавшие европейской реформации XVI в. Мистики новой эпохи воспринимали из религиозных сочинений своих предшественников М. Лютера, Ф. Меланхтона, Я. Беме, М. Гийон то, что им казалось привлекательным. Так же избирательно они относились и к тексту Священного Писания. Библию они произвольно комментировали, а избранные места воспринимали как руководство к действию. Видятся в действиях новых реформаторов и вполне практические мотивы. Подорвав монополию официальных церквей в религиозной сфере, мистики готовы были сами занять место клира. Это желание явно просматривается в деятельности масонской ложи А. Ф. Лабзина и проповеди И. Е. Госснера о десятках тысяч избранных, «обретших Иисуса Христа в сердце своем».

Либерализм Александра I сыграл двойную роль в событиях «русской реформации». Император с благосклонностью воспринимал призывы мистиков к очищению и возвращению к «чистому» Евангелию. Его привлекали религиозная свобода в рамках христианства и идея объединения христианских церквей. Он был не прочь возглавить движение, «несущее Евангелие всем языкам» перед вторым пришествием Христовым. Были здесь и практические резоны. Возглавляя новое общеевропейское христианское движение, Александр I вместе с этим выводил на первый план и Российскую империю. Представлялась возможность мирным путем достичь того же, чего желал добиться Наполеон войной, в которую была вовлечена почти вся Европа. С другой стороны, тенденции в отношениях государства и Русской Православной Церкви в XVIII в. все больше склонялись к протестантской модели. Павел Петрович формально провозгласил себя главой церкви. Александр I при помощи мистиков был не против возглавить Церковь уже на практике. Причем Церковь не только русскую, но всемирную

христианскую. Видя религиозный либерализм русского императора, европейские мистики устремились в Россию. Здесь они нашли полигон для своих экспериментов и огромную, не охваченную проповедью аудиторию. Здесь же они натолкнулись и на сопротивление консерваторов.

В XVI в. царь Иоанн Васильевич не дал протестантам проникнуть в Россию. Пропагандисты нового религиозного учения с радостью отправлялись во Францию, чтобы погибнуть там за догматы своей веры на костре. Думается, что мученическая смерть в России могла привлечь не многих. В арсенале российских властей был не только костер, но остро заточенный (и тупой) кол, кипящее масло и много других вещей, способных поразить воображение. Для европейца не только смерть, но и сама жизнь в России казалась страшной. Кроме того, смерть нового «мученика за веру» в России могла остаться незамеченной, а в таком случае акция теряла пропагандистский аспект и во многом утрачивала смысл. В XVI в. протестантские миссионеры в Россию не пошли. Все изменилось в конце XVII — XVIII вв.

Рубеж XIX в. стал всемирным потрясением религиозных основ. До основания религия была потрясена во Франции. В Австрии были предприняты глобальные реформы духовной сферы. Даже такая традиционно религиозная страна, как США, провозгласила свободу совести и вероисповедания. Волна религиозных реформ докатилась и до России. Русская Православная Церковь, чье устройство и без того было искажено петровскими реформами, могла подвергнуться радикальным переменам. В этой ситуации в защиту господствующей в России церкви выступили консерваторы. Их первые выступления (Полубинский, А. С. Шишков) правильно акцентировали внимание общества на опасности протестантского влияния и мистической литературы, а также на европейской культурной экспансии. Но уже вскоре объекты атак консерваторов оказались смещены. Четко прослеживаются внешние факторы, повлиявшие на эту переориентацию.

Начавшаяся в России борьба со «всемирным масонским заговором», продолжающаяся и до сего дня, была навязана извне. Многотомные сочинения О. Баррюеля убеждали россиян, что за реформами христианских церквей стоят масонские ложи. Отчасти такая трактовка была выгодна и самим масонам. Она подтверждала их претензии на глобальный охват и древнюю историю ордена. Российское правительство также было не прочь переложить ответственность за непопулярные мероприятия на чужие плечи. Таким образом, в российском обществе укоренилась идея о существовании «всемирного масонского заговора» с целью «низвергнуть алтари и престолы». В дальнейшем все вредные для Русской Православной Церкви нововведения (Библейское общество, Соединенное министерство) объяснялись консерваторами как влияние масонов и их агентов на А. Н. Голицына и самого Александра I. Подобная концепция совершенно не воспри-

нималась либеральной частью российского общества. Консерваторы были объявлены фанатиками и мракобесами, а их заявления — интригами. Ни тогда ни позже связи российских мистиков, истоки их мировоззрения и механизмы влияния даже не пытались проследить.

Консерваторы были скомпрометированы в глазах значительной части русского общества, но им удалось добиться желаемого. Реформы Русской Православной Церкви были свернуты. Св. Синод возвращен в общих чертах к положению, существовавшему в начале XIX в. Перевод Библии остановлен. Наиболее вредные из мистических сочинений были изъяты из учебных заведений и запрещены. Европейские проповедники и агенты Библейского общества высланы из России. Наиболее опасные секты запрещены, а их адепты разосланы по монастырям. Попытка реформации в России потерпела провал.

Можно лишь гадать о том, смогла ли бы Русская православная оппозиция одержать победу, если бы не изменение в настроениях Александра I, на которого оказали сильное влияние Греческое восстание и европейские революции. Так или иначе, уроки первой четверти XIX в. были в полной мере учтены Николаем I. Назревшие мероприятия все же были проведены. Сократился круг вопросов, входящих в компетенцию клириков Св. Синода. При обер-прокуроре был создан обширный департамент светских чиновников. Впоследствии был возобновлен и перевод Библии на русский язык. Но теперь все эти мероприятия проводились в национальном ключе, без оглядки на европейский опыт. Хотя круг ведения Русской Православной Церкви и сократился, но в оставшихся вопросах ее авторитет был непререкаем для светской власти. Радикально был решен вопрос с российским сектами и масонами. Перевод Библии проводился уже в рамках Св. Синода.

⁴ *Прозоровская Б. Д.* Лютер // Ян Гус, Лютер, Кальвин, Цвингли, патриарх Никон: Биографические повествования. Челябинск, 1998. С. 74.

⁴ *Гаусрат А.* Средневековое реформаторство. СПб., 1900. Т. 2. С. 1.

⁴ *Филиппова М. М.* Ян Гус // Ян Гус, Лютер, Кальвин, Цвингли, патриарх Никон: Биографические повествования. Челябинск, 1998. С. 19–20.

⁴ *Прозоровская Б. Д.* Кальвин // Ян Гус, Лютер, Кальвин, Цвингли, патриарх Никон: Биографические повествования. Челябинск, 1998. С. 202.

⁴ *Лютер М.* О свободе христианина // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 87–107.

⁴ *Меланхтон Ф.* Аугсбургское вероисповедание // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 130–133.

⁴ Проект наставления законоучителю // ИРЛ ОР. Ф. 309. Д. 1070. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 3.

⁴ Там же. Л. 5–7.

⁴ Там же. Л. 9.

⁴ Там же. Л. 11.

Либеральное и консервативное направления: общность и противоречия

Обзор религиозных взглядов и деятельности представителей либерального и консервативного направлений, а также некоторых эпизодов политической борьбы в духовной сфере дает возможность ближе познакомиться с религиозными движениями в России первой четверти XIX в. Поток европейской мистической литературы, являющейся реакцией на порожденные Великой французской революцией рационализм и атеизм, вызвал защитную реакцию российских консерваторов. В 1803 г. священник Полубинский издал книгу «О внешнем богослужении и обязанностях человека и христианина», в которой критиковалось издание в России литературы, противоречащей учению Православной Церкви. В то же время на борьбу в защиту русского языка и национальной культуры поднялись писатели-«архаисты» во главе с адмиралом А. С. Шишковым.

Александр I также пытался поставить заслон революционному влиянию из Европы. Но в силу своих либеральных взглядов император считал, что русское общество не может самостоятельно противостоять просвещенной Европе, и лекарство против революции надо заимствовать из европейского опыта. Видимо, по распоряжению правительства были переведены и изданы в России такие сочинения, как «Волтерианцы, или история о якобинцах, открывающая все противохристианские злоумышления и таинства масонских лож, имеющие влияние на все европейские державы» Огюстена Баррюеля и «Иудейские письма к Вольтеру» аббата Генне.

Под угрозой появившегося в Европе атеизма и рационализма, ассоциировавшихся с революционной угрозой, привлекательными для государственной власти стали любые течения, базирующиеся на религиозных ценностях. В этом отношении Александр I вынужден был мириться с по-

током религиозной литературы, идущим из Европы, и его проводниками масонами. Либеральные взгляды заставляли императора видеть недостатки русской жизни и идеализировать европейскую культуру. На те же мысли старались натолкнуть Александра I и иезуиты, уверявшие, что революции в Европе лишь укрепят католическую церковь. «Отсталость» России они связывали прежде всего с господствующей в стране Русской Православной Церковью, чье учение, по их мнению, было повреждено.

С 1806 г. участие в реформах духовного просвещения принял М. М. Сперанский. У него был собственный план модернизации российского клира. Он предлагал сделать духовное сословие открытым, а духовенство разделить на ранги, подобно светским чиновникам. В зависимости от поведения и образовательного уровня клирики должны были продвигаться по служебной лестнице. Этими мерами М. М. Сперанский предполагал сделать духовное сословие привлекательным для «лучших людей». Планы преобразований охватывали и духовное управление. Учреждение Комиссии духовных училищ, работавшей независимо от Св. Синода и включавшей в свой состав светских лиц, позволяет предположить, что М. М. Сперанский не доверял клирикам и предполагал передать духовное управление светским чиновникам. Это подтверждает его проект учреждения Государственного совета, где обер-прокурор рассматривался как глава отдельного ведомства. Лишь небольшая часть проектов М. М. Сперанского оказалась воплощенной в жизнь.

Под влиянием старых масонов А. А. Ленивцева, Р. А. Кошелева, И. В. Лопухина, А. Ф. Лабзина Александр I и его ближайшие сотрудники М. М. Сперанский и А. Н. Голицын обратили внимание на движение «пробужденных», набравшее силу в Европе. Идеи «пробужденных» о единстве всех христиан, необходимости благочестивой жизни и необязательности обрядовой стороны религии привлекали не получивших должного религиозного образования Александра I и А. Н. Голицына. В 1809 г. в Санкт-Петербург по распоряжению императора был приглашен известный реформатор масонства и один из лидеров «пробужденных» И. А. Фесслер. Но противоречия между М. М. Сперанским и А. Н. Голицыным, а также сильная оппозиция клириков и борьба в среде масонов не дали возможности И. А. Фесслеру предпринять, что-либо серьезное. Скоро он был удален из столицы, но продолжил свою деятельность в России.

Одним из активных участников борьбы против И. А. Фесслера стал епископ Калужский Феофилакт (Русанов). История его опалы стала одним из ярких эпизодов политической борьбы в духовной сфере. Этот пример показывает, насколько зыбкими до войны 1812 г. были границы между консерваторами и либералами в российском религиозном движении. Под влиянием либерала А. Н. Голицына был закрыт журнал «Сионский вестник», позднее по его же распоряжению и возрожденный. Ревность к власти

А. Н. Голицына привела к удалению И. А. Фесслера и сильно ограничила реформистские планы М. М. Сперанского. В том же ключе произошло столкновение будущего ближайшего сотрудника А. Н. Голицына Филарета (Дроздова) с либералом Феофилактом. Последний был обвинен в переводе и издании книги Ф. Ансильйона «Эстетические рассуждения», якобы содержащей противоречившие православным догматам места. В действительности дело шло о соперничестве первоприсутствующего члена Св. Синода митрополита Амвросия и епископа Феофилакта. Амвросий боялся, что со временем Феофилакт может занять его место. В 1813 г. Феофилакт был выслан в свою епархию и устранен от политической борьбы.

К концу первого десятилетия религиозные взгляды А. Н. Голицына и самого Александра I окончательно сформировались. Существенным фактором, оказавшим на них влияние, стала европейская мистическая литература. Князь и император считали Библию единственным источником верования, верили в предсказания и пророчества, ожидали близкого Апокалипсиса и стремились к объединению христианских церквей. Новым религиозным взглядам Александра I вполне отвечала деятельность английского Библейского общества. Основанное в 1804 г. Общество было внецерковной организацией, пропагандировавшей чтение Библии, издававшей Священное Писание и переводившей его на разные языки. Уже в 1810 г. Общество действовало в России. Его отделения были открыты в Финляндии и на Кавказе. Подобно тому как Александр I пытался объединить масонов и различные литературные течения, так же после войны 1812 года он сделал попытку объединить все христианские церкви России при помощи вновь учрежденного Российского библейского общества. Президентом Общества стал А. Н. Голицын. На первых порах новое учреждение стало оплотом либерального направления. К широкому участию в нем был привлечен православный клир, католики, протестанты, а также масоны. Участие в Обществе существенно поощрялось. Его членам гарантировались внимание властей и продвижение по службе. Сеть отделений Общества быстро охватила всю Россию. А. Н. Голицын не только принял из рук масонов издание мистической литературы, но и разрешил их журналы того же направления — «Сионский вестник» и «Друг юношества». Пиком деятельности либерального направления стало создание в 1817 г. Министерства духовных дел и народного просвещения, объединившего в своих рамках все конфессии империи и дела народного просвещения. По мысли разработчиков проекта, таким образом просвещению должен был быть придан христианский характер. Во главе министерства встали либералы во главе с министром А. Н. Голицыным.

Либеральная идиллия длилась очень недолго. Первыми на борьбу против Библейского общества поднялись католики, перевод Библии на национальные языки противоречил догматам их церкви. В 1815 г. А. Н. Го-

лицын предпринял ответные меры, иезуиты были высланы из столиц, а в 1820 г. и из России. Вскоре А. Н. Голицын расправился и с масонами, недоверие к которым императора было традиционным. Были закрыты масонские журналы, а в 1822 г. запрещены и масонские ложи. Наиболее неприемлимый из русских масонов А. Ф. Лабзин был отправлен в ссылку, где вскоре и скончался.

Серьезное влияние на деятельность либерального направления во главе с А. Н. Голицыным оказало громко заявившее о себе в середине второго десятилетия XIX в. консервативное направление. Наиболее активные его деятели приняли участие в общественно-политическом течении — русской православной оппозиции. В ее рамках действовали некоторые писатели-«архаисты», представители православного клира и члены Св. Синода, чиновники и частные лица. Поводом к зарождению консервативного направления стало издание в России ряда мистических произведений, противоречащих учению Русской Православной Церкви, и распоряжение императора о переводе Библии на русский язык (в рамках Библейского общества). Впоследствии объектом критики стало Соединенное министерство и Библейское общество.

Уже с 1803 г. консервативная оппозиция в духовной сфере заявила о себе. Первоначально консерваторы выступали против обильных заимствований из европейской культуры. После войны 1812 г. ситуация изменилась. Консерваторы отдавали себе отчет, что за деятельностью Библейского общества скрываются представители либерального направления. А. С. Стурдза в своих воспоминаниях указывал, что Российское библейское общество было введено без всякой адаптации к русской жизни, «необъятную всероссийскую паству подчинили влиянию английскому и кальвинистскому, забыв, что в России существует церковь»⁴. Не решаясь открыто критиковать друга царя А. Н. Голицына, а вместе с ним и религиозную политику Александра I, консерваторы обрушивались на его сотрудников. А. С. Стурдза указывал, что на доброго обер-прокурора влияли «заматеревшие в мартинизме Кошелев, Плещеев, Лабзин».

Консерваторы отдавали себе отчет, что их выступление стало возможным лишь благодаря расколу в либеральном лагере. А. С. Стурдза писал: «Без сомнения, церковь не устояла бы в такой неравной борьбе, если бы, по счастью, то есть по воле Божьей, не возгорелась тогда война между нашими наветчиками»⁴. Консервативное движение 1816–1818 гг. было связано с деятельностью нового общественно-политического течения русской православной оппозиции. Под руководством главы духовно-цензурного комитета архимандрита Иннокентия и управляющего канцелярией по принятию прошений на высочайшее имя статс-секретаря П. А. Кикина оппозиционеры решили представить Александру I книгу, где бы критиковались мистические произведения. В 1816 г. была издана книга Е. И. Станевича

«О суде по совести», а другое произведение С. И. Смирнова «Вопль жены, обличенной в солнце» была представлена императору. В рядах консерваторов не было единства. Умеренная группа, куда входили митрополит Амвросий (Подобедов), архиепископ Серафим (Глаголевский) и архимандрит Филарет (Дроздов) противостояла сторонникам активных действий архиепископу Михаилу (Десницкому) и архимандриту Иннокентию (Смирнову). Умеренная группа оппозиционеров одержала верх, и выступление 1816 г. было приостановлено. Светские оппозиционеры, для которых авторитет православных клириков был непререкаем, хотя и воздержались от активных действий, но продолжали готовить новое выступление.

В течение 1817–1818 гг. С. И. Смирновым было написано несколько книг, в которых критиковалась мистическая литература, П. А. Кикин и Е. И. Станевич готовили их к выходу в свет. Воспользовавшись произведениями С. И. Смирнова, с жалобой на журнал «Сионский вестник» к А. Н. Голицыну обратился близкий к оппозиционерам А. С. Стурдза. Ему удалось убедить князя передать журнал в духовную цензуру. Этот успех подстегнул оппозиционеров к действию. В конце 1818 г. была напечатана книга Е. И. Станевича «Беседа на гробе младенца», критиковавшая либеральную политику А. Н. Голицына. В то же время оппозиционеры планировали издать книги С. И. Смирнова. Но позиции А. Н. Голицына были еще очень сильны. Он обратился с жалобой к Александру I, и Е. И. Станевич был выслан из Санкт-Петербурга, а пропустивший книгу цензор архимандрит Иннокентий отправлен в почетную ссылку. На этом выступление оппозиционеров закончилось. Консерваторам удалось добиться лишь запрета «Сионского вестника» и обещания властей составить новый цензурный устав.

Новое выступление участников консервативного направления стало возможным лишь с переменой политической ситуации в 1824 г. Александр I разочаровался в начинаниях А. Н. Голицына, а в преддверии войны с Турцией ему были нужны новые внешнеполитические союзники и примирение в русском обществе. Скомпрометированные либералы мешали императору, поэтому новую ставку он сделал на лидеров консервативного направления. В 1824 г. А. Н. Голицын был отстранен от управления духовной сферой, Министерство духовных дел и народного просвещения реформировано, а работы Библейского общества приостановлены. К управлению призваны митрополит Серафим и А. С. Шишков, дела Св. Синода поручено курировать А. А. Аракчееву.

В ходе борьбы за существование либеральное направление совершенно изменило свой характер. В конце второго десятилетия XIX в. князь установил в духовной сфере России «диктатуру сердца». Его деятельность приняла яркий консервативный оттенок. Он сурово подавлял всякое инакомыслие и защищал избранную им религиозную доктрину. Вокруг

А. Н. Голицына в это время остаются лишь лояльные к его политике лица. В. М. Попов из образцового чиновника превращается в ярого сектанта, Д. П. Рунич изменил своему масонскому наставнику ради служебной карьеры. Близким сотрудником А. Н. Голицына стал М. Л. Магницкий сменивший свои взгляды на строго консервативные. Активно сотрудничал с Библейским обществом М. М. Сперанский (не поддерживавший идеи перевода Библии на русский язык). При этом либеральные религиозные взгляды князя А. Н. Голицына изменений не претерпели. Некоторые особенности его религиозной практики по-прежнему были неприемлемы для консерваторов. Под эгидой А. Н. Голицына действовала секта Е. Ф. Татариновой. В ближайшем окружении князя находился «русский пророк» и мистический писатель А. И. Ковальков. Продолжали переводиться и издаваться книги, противоречащие учению Русской Православной Церкви. В Россию были приглашены иностранные проповедники И. Линдль, И. Е. Госснер, чьи религиозные взгляды не отвечали догматам официальных церквей.

Яркой иллюстрацией «перерождения» либерального направления является конфликт между В. Н. Каразиным и А. Н. Голицыным. Министр Соединенного министерства не уступал консерваторам в своей «реакционности». Предложенная В. Н. Каразиным либеральная реформа, находящаяся в русле начинаний Александра I, была оставлена без внимания А. Н. Голицыным. Н. В. Каразин не принадлежал к деятелям Библейского общества и не разделял религиозных убеждений князя. Именно поэтому А. Н. Голицын пресекал любые попытки В. Н. Каразина привлечь к своим либеральным предложениям внимание общества и императора. Результатом стала жесткая критика Н. В. Каразиным религиозной политики, проводимой Соединенным министерством. Вместо того чтобы консолидировать хотя бы либеральные силы российского общества вокруг Соединенного министерства, А. Н. Голицын своей непримиримой позицией вносил в них раскол. В результате в среде либералов князь получил прозвище «гаситель просвещения», а его министерство — наименование «Министерства затемнения».

В начале 20-х гг. А. Н. Голицын был вынужден прибегнуть к помощи православного клира. Настроение императора заставляет князя демонстрировать свою причастность к Русской Православной Церкви. А. Н. Голицын устраивает аудиенции у Александра I для архимандрита Фотия, священников Ф. Левицкого и Ф. Лисевича, вызывает в Санкт-Петербург епископа Вологодского Онисифора. Князь ищет путей примирения с митрополитом Санкт-Петербургским Серафимом. Но все это уже не помогает. Испуганный европейскими революциями Александр I в конечном итоге предпочтет отказаться от услуг скомпрометированных либералов (теперь уже псевдоконсерваторов) и привлечь к власти лидеров консервативного направления.

В течение своего царствования Александр I делал ставку то на либералов, то на консерваторов, приводя к власти представителей этих тече-

ний. Причиной такого лавирования стали личные особенности императора. Желание отгородить себя от общества чиновниками, переложить ответственность на чужие плечи толкали императора на смену фаворитов (людей, движений и учреждений). Но как бы ни порочна была практика Александра I, она давала плоды. Консерваторы и либералы взаимно ограничивали друг друга.

Каким же образом отразилась на политической ситуации в России деятельность представителей либерального и консервативного направлений в религиозных течениях первой четверти XIX в.? Что нового и ценного привнесли они в русское общество? Представляется, что представители обоих направлений были близки по духу и целям своей деятельности. Это заметил еще А. Н. Пыпин, он писал (имея в виду заключительную фазу деятельности либералов): «Обе стороны доходили до самых страшных крайностей и самых диких нарушений здравого смысла: фанатизм и мистика Лабзина и Попова выходили ничем не лучше и не хуже фанатизма Фотия, а литературные гонения, произведенные кн. Голицыным, совершенно равнялись гонениям, какие производил Шишков»⁴.

Либералы и консерваторы желали оградить русское общество и государство от европейского рационализма и атеизма и укрепить Русскую Православную Церковь. Те и другие были глубоко верующие люди, но по-разному понимавшие христианские доктрины. Разными были их пути и избранные методы. Либералы желали модернизировать русскую жизнь, взяв все лучшее из европейского опыта. Консерваторы, напротив, стремились оградить русское общество от любых европейских влияний и предлагали обратиться к русской старине.

Если бы либеральное движение, на которое поначалу делал ставку Александр I, развивалось беспрепятственно, Русская Православная Церковь должна была подвергнуться реформам. Ее управление было бы окончательно подчинено государству и передано светским чиновникам, богослужение упрощено и переведено на русский язык, должно было измениться положение клира. Самое главное то, что церковь окончательно утратила бы свою монополию в религиозной сфере. Над ней встал бы институт из светских лиц, появилось бы и новое сословие чиновников, параллельное клиру. Это могли быть члены Библейского общества, чиновники Соединенного министерства или функционеры Высшего совета святых, предлагаемого Ф. Н. Левицким. Но деятельность участников консервативного направления помешала воплотиться в жизнь желаниям либералов.

После каждого выступления консерваторов либералы вносили коррективы в свою политику. Были изгнаны из России иезуиты, запрещены масонские ложи и начаты работы по составлению нового цензурного устава. В начале 20-х гг. XIX в. А. Н. Голицын вынужден был прибегнуть к помощи православного клира. Но удержаться у власти А. Н. Голицыну не

удалось, консервативное движение смело его учреждения. Находясь в оппозиции, консерваторы способствовали государственному строительству, сдерживая «аппетиты» либералов. Все изменилось, когда лидеры русской православной оппозиции пришли к власти. Так же как и их противники, они были максималистами. Консерваторы требовали у императора осуждения его прежней политики и предания суду ее проводников. Предполагалась чистка в рядах клира. Желавшие поставить заслоны от всякого внешнего влияния и вернуть русскую жизнь к благочестию (как они его представляли) XVII в. консерваторы были обречены на поражение. В российской действительности осуществить все это на практике было невозможно. Но, находясь у власти, они сыграли свою положительную роль. Николай I учел многие предложения консерваторов, в дальнейшем положив все это в основу преобразований Н. А. Протасова.

Противостояние либералов и консерваторов было вынужденное, и те и другие желали укрепления позиций русской церкви и монархии. Но как единомышленники они были особенно безжалостны друг к другу. В разные периоды русской истории либералов и консерваторов пытались окрасить в черные тона. Первых называли революционерами и масонами, вторых — фанатиками и мракобесами. Как видно из вышеприведенного материала, и то и другое направление, борясь и взаимодействуя, способствовали развитию русской общественной жизни и государственному строительству. В силу специфики личности Николая I во второй четверти XIX в. общественные течения в России развития не получили. Но император взял на вооружение их идеи. После либерализации уже при Александре II продолжатели дела либералов и консерваторов вновь громко заявили о себе на политической арене.

⁴ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. С. 271.

⁴ Там же.

⁴ Пытин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 236.