

ВИКТОР БОЧЕНКОВ

“ПО ГОЛГОФСКИМ РУССКИМ ПРИГОРКАМ...”

К восьмидесятилетию гибели Николая Клюева

То был один из тех дней октября, когда на короткое время вдруг становится тепло, небо бывает безоблачно синим, и синева будто нарисована гуашью, она насыщенная, плотная, теплая, густая. Я не помню, зачем поехал в Мещовск. В небольшом калужском городке удивило название главной улицы – Проспект Революции, в областном центре не было, и сейчас нет ни одного проспекта. По проспекту ехала лошадь, тянула телегу с мужиком, который держал натянутые вожжи, копыта громко цокали по асфальту. Тогда, двадцать пять лет назад, был на этой улице книжный магазин, располагавшийся в приземистом каменном доме, который показался мне старинной купеческой лавкой. Сухие листья возле нескольких ступенек и вдоль обочины, обрамлённые выступающим кирпичом узкие окна, портик, двойные двери. Там я купил за рубль и тридцать копеек “Песнослов” Николая Клюева. Этот сборник только что вышел в Петрозаводске. На темно-синей обложке был белый овал, в нем раскрытая книга и сверху цветок с пятью лепестками – эмблема популярной серии “Сельская библиотека Нечерноземья”.

О поэте много писали в те годы. В “Новом мире” была напечатана его “Погорельщина”, стал известен автограф поэмы из следственного дела. Намного раньше к творчеству поэта обратился журнал “Север”. Недавно мою библиотеку пополнил тонюсенький “перестроечный” клюевский сборник “Завещание”, шестьдесят четыре страницы, вышедший в серии “Библиотека “Огонек” в 1988-м с логотипом популярного тогда журнала в левом верхнем углу: белые буквы на красном фоне, чёрный орден Ленина... Вступительное слово написано литературоведом Сергеем Субботиным (он и карельский писатель Иван Костин – авторы предисловия к моему “Песнослову”). Сейчас я понимаю клюевские стихи совсем иначе, но тогда меня, молодого человека, смущала его тяжеловесная лексика: хризопрас, аксамит, кудея, самоцветный павлин, китовальня, благоухающий “звукочвет”, струфокамит (страус по-гречески, оказывается). Запомнился почему-то “Стих о праведной душе”:

*Жила душа свято, праведно,
Во пустыне душа спасалася,
В листве нага одевалася,
Во бересто боса обувалася,
Притульѣ-жилѣя душа не имала,*

*За застольным брашном не сживала,
Куса в соль не обмакивала.
Утрудила душа тело белое,
Что ль до туги-издыхания смертного,
Чаяла душа, что в рай пойдёт,
А пошла она в тартарары.*

Душа только в том оказалась виновата, что в страстную пятницу “стреснула” “глупыш масляный”, и я почему-то представил себе, что это кусок хлеба, маленький и круглый. Здесь и трагедия, и тайна сострадания за ней... Непостижимая тогда суть клюевского стиха, если вообще она постижима — до конца, стала открываться мало-помалу позже, со временем, и сейчас, вспоминая тот синий день, я не жалею, что приобрел ту книгу. Я жалею, что книжного магазина наверняка больше нет, их постепенное исчезновение — верная примета наших лет. Что там теперь, в этой купеческой лавочке? Хотя, с чего я взял, что там действительно была лавочка (мне просто хочется так думать, и только!), не знаю.

А к Клюеву я возвращаюсь, потому что меня притягивает его редкая органичность: поэтическая, мистическая, коренная славянская, жизненная. У него слова — горят. У него за одним смысловым слоем открывается другой, затем третий, потому-то они неисчерпаемы. Их тяжесть, как гроздь зрелой рябины, которая клонится алыми бусинами к земле и тянет за собой всю ветку. За всяким его словом — то аллюзии, то целые культурные пласты. Клюев — это полная независимость от литературных направлений, от духа времени, хотя, безусловно, его стихи — выражение и осмысление духа времени. У него все двоятся: старообрядчество его — не старообрядчество, скопчество — не скопчество, советское — не советское, крестьянское — не то крестьянское, что в России центральной или южной, орнамент его — и стилизация и не стилизация, только русское — подлинно русское. Его помыслы о чистоте сердца еще разгадывать и разгадывать. Я не сразу постиг Клюева. Да и разве это можно? Тогда я отложил ту книгу, но спустя много лет снова беру её в руки. Постепенно, благодаря собранному материалу, поискам, сложилась вот эта статья...

1

Есть русское бродяжее начало...

Евгений Винокуров

Сначала о Павле Ивановиче Мельникове-Печерском. Совсем немного.

У него в “Отчёте о состоянии раскола в Нижегородской губернии” (1854 г.) изложены особняком “недостатки русского народа”, этикие, если выражаться современным научным словом, этнопсихологические наблюдения. Они могут показаться наивными, однако по-своему интересны.

На первое место писатель ставил склонность к бродяжничеству и самовольству. В русском человеке якобы живет “безотчётное” желание “порыскать по свету”: он любит простор и раздолье и, ходя за сохой, поет про синее море, про широкую степь. “Воля” для него не значит “свобода”, это — “жилье вне дома”. Русский человек способен внезапно сорваться с привычного места и уйти странствовать неизвестно куда. С таким порывом пошататься сочетается и стремление к воле как к “безотчетной свободе”. “Бредит спросонья русский человек о той “воле”, где нет ни рекрутчины, ни подушного, ни паспортов, где никто не смеет стащить его с печки и послать на работу... где не нужно ходить с жалобой на обидчика к начальству и выжидать целые годы конца делу...”

Второй недостаток — легковерие. Русский любит и верит вздорным слухам, “и чем нелепее молва, тем сильнее он ей верит”. “Народная фантазия тешилась таинственностью события, и толпа не замедлит уверовать в первого пройдоху, который дерзнет принять на себя славное имя, причем никогда не будет рассуждать о сходстве возраста или наружных примет”¹.

Следствием легковерия и стремления к “безотчётной свободе” становится “склонность к возмущениям без причины” — третий недостаток. В основе народных неповиновений лежит “непонятное увлечение несбыточной небывальщиной”. “Чем несбыточнее молва, тем лучше ей верится и тем скорее подает

она повод к беспорядкам”². Все возмущения помещичьих крестьян имеют нелепые предлоги, что П. И. Мельников показывал в “Отчёте...” на нескольких примерах. Объявил себя какой-то Пугачев царем — поверили.

Четвертый недостаток — суеверность. Народ верит в скорое светопреставление, в “последние времена” и всякую мелочь считает предзнаменованием грядущего конца миру. Все старообрядчество вообще держится на суевериях, возводя их в ранг незыблемой религиозной доктрины. “Это обстоятельство вместе с тем составляет главнейший вред, причиняемый раскольниками народной нравственности и благоустройству государственному”³.

Это — если вкратце.

Нужно отметить попутно, что все эти “недостатки” приписаны людям крестьянской среды, не интеллигенции, не дворянам.

Но мы, собственно, не о Мельникове, о Клюеве.

Удивительно или нет, но юность его вполне вписывается, или — почти вполне, в эту схему, обоснованную, прямо скажем, не очень-то доказательно, хотя Мельников что-то все-таки уловил интуитивно и подспудно, что-то существенное...

Самый конец 1890-х — белое пятно в биографии Клюева. Это его сплошные странствования по Руси, от которых осталось только несколько обрывочных свидетельств, а между тем на это время приходится его личностное и мировоззренческое становление, и мимо этих лет нельзя пройти.

Оставляя родительский дом, он уходит на Соловки, носит вериги, как тот юноша-старообрядец Гриша из одноименного мельниковского рассказа, но затем так же, как и он, очевидно, “обольщенный” чьей-то проповедью, уходит из монастыря, скитается по Центральной России и Кавказу, по хлыстовским, скопческим “кораблям”. И является в литературу, как “власть имеющий”, со своим, уже сложившимся самобытным мировидением.

Вот, пожалуйста, “безотчетное” желание “порыскать по свету” налицо.

Были и “возмущения без причины” (хотя почему без причины?), и жалобы на обидчиков, и заключение в тюрьму за участие в эсеровской пропаганде.

Всё по мельниковскому “Отчёту...”

Дорога — это возможность прожить ещё одну жизнь одновременно с той, которая уже дана. Больше, странничество — образ жизни Христа. Только ли тут разгадка того самого мельниковского “безотчётного желания” и клюевских странствий? Где-то в этих неизвестных дорогах складывались глубинные основы его творческого видения. Не из ахматовского “сора” — “из природной красоты, из высокого строя Ветхого завета, Евангелия, “Поморских ответов”, из народной речи рождались клюевские стихи”. Так определяет их истоки Сергей Куняев в книге “Николай Клюев”, изданной “Молодой гвардией” (М., 2014).

Клюевское странствование — никакой не “недостаток” мельниковский. Это форма и опыт самосовершенствования, поиск духовного пути, обретение себя.

Клюев не потерял эти годы даром. “От норвежских берегов до Усть-Цильмы, от Соловков до персидских оазисов знакомы мне журавлиные пути. Плавни Ледовитого океана, соловецкие дебри и леса Беломорья открыли мне нетленные клады народного духа: слова, песни и молитвы. Познал я, что невидимый народный Иерусалим — не сказка, а близкая, родимая подлинность, познал я, что кроме видимого устройства жизни русского народа как государства или вообще человеческого общества существует тайная, скрытая от гордых взоров иерархия, церковь невидимая — Святая Русь, что везде, в поморской ли избе, в олонечкой ли позёмке или в закаспийском кишлаке есть души, связанные между собой клятвой спасения мира, клятвой участия в плане Бога. И план этот — усовершенствование, раскрытие красото-ты лика Божия”⁴.

Вот ради чего он, и не один он, уходил.

Если присмотреться, как любит он этот размашистый “географический” оборот из двух предлогов “от...” и “до...”: “От Бухар до лопского чума”; “Будет буря от Камы до Перу”; “От Норвеги и до смутной Лабы”; “От Сахалинского острога до звёзд в глубоких небесах”; “От звёзд до луковой гряды”; “О, только б странствовать вдвоем / От Соловков и до Калуги”; “От Байкала до тёплого Крыма / расплеснется ржаной океан”; “От Пудожа до Бомбея / Расплеснется злат-караван”; “От Нила до кандального Байкала / Воскреснут

все, кто погибли”; “От Лаче-озера до Выга / Бродяжил я тропой опасной”, “От Арарата до Поморья”; “И от Печенеги и до Бийска / Завьюжить песенную цветь”.

Но и без этих предлогов – та же широта: “Свалю у ворот Судана / Вязанку стихов овинных”; “С Соловков – на узорный Багдад”; “Какие Припяти и Евфраты / Протекают в жилах кровями?”

Странствовал, скитался и Максим Горький.

Да.

Но у него за этим... нет, пусть не прагматизм. Но что-то близкое. Чёткая цель. Другое, но свое интимное желание – стремление познать народ... Духовное совершенствование, религиозный порыв где-то в стороне. Тут – ведение земное, там – за пределами земли. Как-то листал томик горьковских писем и встретил вот это признание, доверительно высказанное Павлу Хрисанфовичу Максиму, советскому писателю:

“Хождение моё по Руси было вызвано не стремлением к бродяжничеству, а желанием видеть – где я живу, что за народ вокруг меня? Я, разумеется, никогда и никого не звал: “идите в босяки”, а любил и люблю людей действующих, активных, кои ценят и украшают жизнь хоть мало, хоть чем-нибудь, хоть мечтою о хорошей жизни. Вообще русский босяк – явление более страшное, чем мне удалось сказать, страшен этот человек прежде всего и главнейшее – невозмутимым отчаянием своим, тем, что сам себя отрицает, извергает из жизни”⁵.

Вот что-что, а Клюеву отчаяние и “босячество”, с ним связанное, не припишешь.

Кажется, вся Русь – хождение. Имманентно присущее свойство русского национального характера, как по Мельникову-Печерскому, которое, быть может подспудно, живет и действует, зовет в путь его Герасима Чубалова (“На горах”) и лесковского Ивана Северьяныча Брагина – очарованного странника, хождение народническое, потом клюевское – от сектантских “кораблей” в литературный “высший свет”, добролюбовское (имею в виду поэта Александра Добролюбова) – в противоположном направлении, от искусственной культуры, от “высшего света”, в низы, в сектантство⁶, и чем-то сродное ему, наверно (а может, и нет), есенинское, с этакой вот готовностью (игровой ли?) на все махнуть рукой: “Брошу всё, отпущу себе бороду, и бродягой пойду по Руси”, чтобы позабыть “поэмы и книги” – искусственный мир, провонять редькой и луком “и во всем дурака валять”⁷, вот это горьковское, познавательное, “исследовательское” хождение...

Дальше у Горького, через несколько строк, ещё одно интересное признание: “Я осуждал и осуждаю интеллигенцию за то всегда, что она живет чужими мыслями, мало знает свою страну и тоже – пассивна, больше мечтает и спорит, чем работает, – это пагубно, с этим надо бороться. Но – знайте, что русская интеллигенция, исторически взятая как сила, а не как те или другие лица, – явление исключительное, чудесное почти, и нашу интеллигенцию есть за что любить, есть за что уважать. Она часто впадает в неверие, в отчаяние, но – это наша национальная черта – нигилизм, он и народу свойствен не менее, чем культурным людям, а каков приход, таков и поп, да, да!”

Нигилизм... Мельников-Печерский, горьковский земляк, его не подметил. Но ведь он не об интеллигенции писал. И жил в другое время.

Я бы дерзнул продолжить: наша интеллигенция прекрасно знает “Дневник писателя” Ф. М. Достоевского, знает “бесовскую” формулу, там прозвучавшую: “Кто проклянет свое прежнее, – тот уже наш!”⁸, знает, наверно, и горестное признание Антона Владимировича Карташова, успевшего побыть при Временном правительстве обер-прокурором Синода (пусть недели две, но все же), по поводу никоновской церковной реформы: “Все русские отцы собора 1667 г. посадили на скамью подсудимых всю русскую московскую церковную историю, соборно осудили и отменили её”⁹, но вот самую суть тогдашней церковной трагедии, церковного раскола, породившего по существу два разных народа, то самое “осужденное прошлое”, осужденное старообрядчество, смысл и суть его протеста, осужденное русское религиозное разномыслие – знать она не желает, как будто боится его, в упор не видит. Фундаментальная монография о расколе XVII века принадлежит французскому Пьеру Паскалю¹⁰. Что же касается русского религиозного разномыслия (не люблю узкое слово “секта”), то самая обстоятельная обобщающая моно-

графия о наших скопцах, “Скопцы и Царство Небесное” (М., 2002), написана американским профессором Лорой Энгельштейн. О скопцах и хлыстах есть солидная монография А. А. Панченко “Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект” (М., 2002), и я не удивился, когда на второй странице увидел пометку, что она подготовлена при поддержке “Open Society” Institute (Института “Открытое общество”, учрежденного Джорджем Соросом) и Российского гуманитарного научного фонда. Замечательная книга “Хлыст”, с подзаголовком “Секты, литература и революция”, о сектантских увлечениях творческой российской элиты, написана А. М. Эткиндоном, и автор этого исследования – человек, судя по фамилии (это не в обиду), по происхождению не русский. Есть множество диссертационных исследований по сектантской тематике, но почему-то они не дорабатываются до монографий, в библиотеки попадают только в виде авторефератов.

Или там, в середине XVII века, – что-то такое, что страшно признать даже сейчас, какая-то великая неправда, которая будет мешать жить, обрушив “каноническую” систему взглядов на церковную историю, и тогда последующие триста с лишним лет надо будет переоценивать, а то и (вдруг!) зачеркнуть? Это действительно страшно. Зачеркнуть? – хочу я остановиться и переспросить сам себя. Опять? Но с парохода национальной и церковной истории это время не выбросишь тоже. С ним надо жить. Но тогда как? Наша церковная история пошла после никоновской реформы двумя путями. Как примириться нам?

Русская национальная идентичность ассоциируется с принадлежностью к православию, и здесь оно понимается только как православие официальное, административно управлявшееся Синодом. “Ведомством православного исповедания”, как значилось на архиерейских делопроизводственных штампах. Всё остальное, что за его рамками, уже не православие и нам, русским, неинтересно. Неинтересно даже при том вкладе, какой внесен был в русскую культуру, в созидание русского государства теми же “раскольниками”, благодаря которым в XVIII веке шла русификация российских окраин, от Запада до Востока, до Забайкалья. В своё время знаменитый генерал Михаил Скобелев предлагал поселить в Ферганских землях, на границе с Кашгаром (Китай), не кого-нибудь, а именно старообрядцев-казаков, с целью русификации этих земель, с возможным образованием впоследствии Ферганского казачьего войска¹. А это ведь было не так и давно...

Кто читал “Поморские ответы”? Эта классика православной апологетики известна понаслышке, разве только историкам и археографам. А для Клюева это – частица его жизни, глубинная разгадка, почему над русским народом на протяжении веков свершается все предсказанное в 28-й главе Второзакония. “Пошлёт на тебя Господь народ издалека, от края земли: как орёл налетит народ, которого языка ты не разумеешь, народ наглый, который не уважит старца и не пощадит юноши, и будет он есть плод скота твоего и плод земли твоей, доколе не разорит тебя...” И это ещё не вся кара тому, что возлюбил чужое более своего и разомкнет связь времен, которую защищал и отстаивал автор “Поморских ответов”. Они – апологетика преемственности, и исторической, и церковной (а значит, и мировоззренческой). Объёмное доказательство только одной мысли, одной идеи: нельзя отступать от того, что свершено и завещано предками. “Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои”. Эта строка из книги Притч (22: 28) не единожды звучит в “Поморских ответах”. Перечитайте и осмотритесь вокруг – 28-я глава Второзакония медленно, но верно продолжает свершаться и сейчас.

Раскол – национальная русская трагедия, и она заключается еще и в том, что это – не недоразумение, это вековая война русских против русских же. Московская церковная история до сих пор на скамье подсудимых. Пепел Авакума стучит в клюевское сердце.

Клюевский Ленин ищет в “Поморских ответах” “истоки разрух”. Русская интеллигенция – не ищет. И не собирается... Интересно, как понимал те клюевские строки Александр Блок. “Истоки” здесь – не причины и не начала, это, наоборот, – выход, исход, решение и разрешение. “Утверждение национального характера новой власти”¹². Религиозное обновление. Ключ ко всей истории последних трёх столетий.

Период раскола русской церкви – русская национальная трагедия – изучается в первую очередь в сфере археографии, а само старообрядчество

сводится к книжности, фольклору, традициям пения. Оно не изучается как особый путь Русского Православия со своей философией и апологетикой, духовными исканиями и блужданиями, историей, где огромное значение приобрели личность, приход, воля церковного народа, как особый русский опыт противления злу ненасилием, нашему первому “европейничанию”¹³. Да, так. “Ох, ох, бедная! Русь, чего-то тебе захотелось немецких поступков и обычаев! А Николе Чюдотворцу имя немецкое: Николай” (протопоп Аввакум).

Я всецело поддерживаю давнюю мысль, высказанную русскими филологом Павлом Никитичем Сакулиным, выходцем из единоверческой семьи: только изучив мировоззрение писателя, можно проникнуть и в сокровенную суть его творческого метода. Ключевское мировоззрение – сплав старообрядческого мировидения и неизученного русского религиозного разномыслия, “природной красоты” и “народной речи”, личных духовных откровений. У него действительно “христианское время наплывает на языческое”, сосуществуют разные стихии. Он верит, что “только добровольная нищета и отречение от своей воли может соединить людей. Считать себя худшим под солнцем, благословить змею, когда она ужалит тебя смертельно, отдать себя в пищу тигрице, когда увидишь, что она голодна, – вот скрепы между людьми. Всемирное, бесконечное сожаление – вот единственная программа общежития. Веря же в человека нужно поучиться, напр., у дубоборов или хлыстов-бельцов, а также у скопцов”¹⁴.

“Старый русский словарь, бытовавший и бытующий на севере, настоящий на древних корнях, Ключеву – как заветный круг, которым он огораживает себя и свой мир от проникновения чужого духа, идущего из мира “царя железного”... Поэту не было нужды, в отличие от многих его современников, искать нужное слово у Даля или у кого-либо ещё из собирателей и исследователей народной речи. Он жил в этой языковой стихии сызмальства, и с избой, елью, лесной тропой – изначально живыми для него – общался на родном им и ему языке. На нём и писался самый, пожалуй, красочный и монументально выстроенный, как русская изба – колено в колено, – насыщенный плотно уложенными смыслами, поэтический сказ его военного времени – “Беседный наигрыш, стих добродисный”¹⁵.

Да.

Ключев – не стилизатор, как может показаться.

2

*Христианство без активности,
без подъема, без “дон-кихотства” —
немыслимо.*

Старообрядческий епископ
Михаил (Семенов)

Здесь – немного о “голгофском” окружении Ключева. Даже, точнее, о человеке, которого он единожды упомянул в письме, о том, что за этим стоит.

Голгофское христианство – совсем небольшой кружок, в орбите которого оказался на короткое время и поэт.

“И в истории литературы, и в истории религии это явление как-то не очень занимает исследователей. Но именно философия голгофского христианства максимально впитала в себя все особенности того времени, всю амальгаму мятежности, революционности, идей о необходимости голгофской крови ради светлого будущего и – идей глубоко нравственных, поистине христианских, немыслимых без любви и сострадания к ближнему”, – писала в 1992 году современная исследовательница Наталья Солнцева¹⁶.

Вначале был Достоевский с его мыслью, вложенной в уста старца Зосимы из “Братьев Карамазовых”: “Когда же (человек. – **В. Б.**) познает, что не только он хуже всех мирских, но и пред всеми людьми за всех и за вся виноват, за все грехи людские, мировые и единоличные, то тогда лишь цель нашего единения достигнется. Ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле. Сие сознание есть венец пути иноческого, да и всякого на земле человека” (из главы “Отец Феропонт”). Вот оно, ключевское “голгофское” “всемирное

бесконечное сожаление”. В 1902 году “голгофская” идея прозвучала со страниц консервативнейшего “Миссионерского обозрения” в статье иеромонаха Михаила (будущего старообрядческого епископа), “Христос на Голгофе и воскресший: “Путь покаяния до самораспятия есть общий неизбежный путь для всякой падшей и страдающей души. Это глубоко понял русский народ, в котором искание доброго всегда имеет форму покаянную. *Влас Некрасова с его страстной жаждой самоспасания страданием – общерусский тип*” (курсив автора)¹⁷.

Влас некрасовский – тип раскаявшегося разбойника. Ещё один вид “хождения”:

*В армяке с открытым воротом,
С обнажённой головой,
Медленно проходит городом
Дядя Влас — старик седой.*

*На груди икона медная:
Просит он на божий храм, —
Весь в веригах, обувь бедная,
На щеке глубокий шрам;*

*Да с железным наконешником
Палка длинная в руке...
Говорят, великим грешником
Был он прежде. В мужике*

*Бога не было; побоями
В гроб жену свою вознал;
Промышляющих разбоями,
Конокрадов укрывал.*

А потом, будучи при смерти, этот герой некрасовского стихотворения дал обещание построить церковь, если болезнь, из-за которой мерещился ему ад, крокодилы и разные чудища, отступит.

*Роздал Влас свое имение,
Сам остался бос и гол
И собирать на построение
Храма божьего пошел.*

*С той поры мужик скитается
Вот уж скоро тридцать лет,
Подаянием питается —
Строго держит свой обет. <...>*

*Ходит в зимушку студеную,
Ходит в летние жары,
Вызывая Русь крещеную
На посылные дары, —*

*И дают, дают прохожие...
Так из лепты трудовой
Вырастают храмы божии
По лицу земли родной...*

Я теперь поспорю: нет больше таких типов, как Влас, как Поярков из одноименного рассказа Мельникова-Печерского, раскаявшийся “коррупцированный” чиновник, тоже всё бросивший и ушедший странствовать, нет того русского народа. Вымер. И к современному не имеет никакого отношения.

Кроме Достоевского и Некрасова был Лев Толстой с его отрицанием государственной церковности, церковных обрядов вообще. Был “Антихрист” Ницше – конечно. И Розанов. Была назревшая необходимость перемен в са-

мом строе огосударственной церкви, ставшей разновидностью идеологического ведомства. Церкви, где истина Евангелия — на службе человеческой, на службе кесаря, по выражению того же старообрядческого епископа Михаила (Семенова), “наймит казенный”, если вспомнить Ключева.

Был ибсеновский “Бранд” — драматическая поэма о бескомпромиссном священнике, убежденном, что Евангелие должно стать действенным законом всей общественной жизни, а не золотой книгой, спрятанной в алтаре. Это немислимо без социального переустройства, которое определяется, верно или нет, как “христианский социализм”. Бранд, главный герой, восставал против обветшалого и опошленного понимания моральных понятий. Приметой и знаком эпохи рубежа XIX и XX веков была стремительная переоценка ценностей. Например, любовь.

*И знать того я чувства не хочу,
которое зовут любовью люди.
Лишь Божью знаю я любовь, она же
не знает слабости; она сурова,
к избранникам своим неумолима.
Томясь душою в роще Гефсиманской,
молился Сын: да минет эта чаша!
И что же — внял Отец мольбе Сыновней?
Нет, чашу осушить пришлось до дна. <...>
Нет более опошленного слова,
забрызганного ложью, чем — любовь!
Им с сатанинской хитростью людишки
стараятся прикрыть изъяны воли,
маскировать, что в сущности их жизнь —
трусливое заигрывание с смертью!*

Из христианской жертвенной любви сделали средство самоуспокоения. Все будет прощено. Борьба за улучшение жизни не нужна. То же касается христианского долга.

*Наш первый долг — хотеть всем существом,
и не того лишь, что осуществимо
и в малом, и в большом; хотеть — не только
в пределах тех или иных страданий,
трудов, борьбы, — нет, до конца хотеть;
хотеть и радостно готовым быть
пройти все мытарства души и тела.
Не в том спасение дающий подвиг,
чтоб на кресте в страданьях умереть,
но в том, чтоб этого хотеть всем сердцем —
хотеть и среди страданий крестных даже,
в минуты скорби и тоски предсмертной,
лишь в этом подвига суть, весь смысл <...>
Когда ж в такой борьбе одержит воля
Победу полную — и для любви
Очищен путь...*

Голгофское христианство понималось и понимается порою превратно: мол, они призывали едва ли не к самораспятию в самом прямом смысле. Нет, призыв к Голгофе звучал именно в этом ключе ибсеновского “Бранда” и некрасовского “Власа”, именно в этом “хотении” заключался. Слово “хотеть” выделено было курсивом в первом переводе поэмы, который появился в 1897 году. И без “Бранда”, без “Власа”, без мысли о том, что переживание чужих грехов есть необходимый закон совести, голгофского христианства не понять. Герой поэмы иначе осознавал и гуманность:

*Гуманность — вот бессильное то слово,
что стало лозунгом для всей земли!*

*Им, как плащом, ничтожество любое
старается прикрыть и неспособность,
и нежеланье подвиг совершить;
любой трусишка им же объясняет
боязнь — победы ради — всем рискнуть <...>
...А был ли*

гуманен к Сыну сам Господь Отец?

Бранд пытался основать церковь, которая бы стряхнула с людей сонливость, преобразовала бы мир, где Евангелие вспоминается лишь по воскресным праздникам, в такой общественный порядок, где бы Евангелие пронизывало всё существо человека, “будничный труд и воскресный покой”, “юности резвость и старца печаль”. В послераскольной России постепенно сложилось и со всей очевидностью обозначилось то противоречие, о котором высказался в работе “Смысл жизни” Евгений Трубецкой: “Вопреки точному смыслу христианской веры, которая требует, чтобы Бог для верующего был всем во всём, чтобы Ему подчинялись все сферы жизни — для государства устанавливается исключение из этого общего правила. По смыслу ходячего макиавеллиевского воззрения, государство в своих отношениях к другим государствам признается не подчиненным какому-либо нравственному закону — божескому или человеческому. Этим вносится глубокое раздвоение в святое святых человеческой совести: в области частной жизни человек признает для себя обязательными заповеди любви к Богу и ближнему, но в области государственной он исповедует полное практическое безбожие и человеконенавистничество. Один и тот же человек, как христианин, считает себя обязанным положить душу за ближнего и рядом с этим, как гражданин, считает всякую мерзость не только дозволенною, но и должною, когда она требуется интересами его народа и его государства!”¹⁸ Голгофское христианство было попыткой разрешить это противоречие. Было попыткой действовать и жить вопреки ницшеанской формуле, брошенной немецким философом в одну из записных книжек, о том, что цель христианства — “отказ от мира, а не развитие мира”¹⁹. Мир должен быть преобразован, иначе он пока не спасен.

“Раскрыть религиозный смысл “Бранда”, — говорил в своём докладе в Московском религиозно-философском обществе памяти Владимира Соловьёва Валентин Свенцицкий, — значит раскрыть смысл одного из труднейших путей ко Христу, это значит раскрыть смысл не только глубочайших процессов человеческого духа, но и всего человечества. Говорить о судьбе Бранда — значит говорить о судьбе мира”. Ни больше, ни меньше. И через несколько строк: “Официальное христианство — погибло. Христианство буржуазии — это самый отвратительный вид мещанства, который можно только себе представить. Удобное, покладистое, без всяких жертв, не знающее кровавой Голгофы, не чувствующее светлого воскресения, оно превращено в орудие тьмы”²⁰.

Были кружки, где обсуждалось реформирование церковного управления, “Христианское братство борьбы”, споры, религиозные собрания в Санкт-Петербурге, “новая религия” Мережковского...

“Как это ни радостно, как это ни заманчиво, но личное спасение души всегда останется личным, всегда носит характер чего-то обособленного и эгоистического и чуждо истинного христианства. Голгофа — вот символ христианства. Голгофа — вот место и смысл всей проповеди Христа. Отдать свою душу за других, отдать свою жизнь за жизнь всех людей — вот призвание христианина и вот чему учил наш Великий Учитель. Он так умер и нас этому учил, и только этому. Христианство Голгофы, христианство любви и служения другим, любви до несения позорнейшей смерти ради человечества — вот красота и величие нового учения, взволновавшего мир. И это учение теперь воскресает в народе. Сущность простой, но сильной, глубокой и неинтеллигентской, а настоящей мужицкой веры — только в этом”²¹. Это писал старообрядческий епископ Михаил в журнале “Красный звон”. Это говорилось в пику так называемому “новому христианству”.

Вместе с Валентином Свенцицким и Ионой Брихничевым, или даже раньше, выступил с голгофской проповедью и этот иеромонах, затем архимандрит “синодской церкви”. Мне кажется, его упоминают в этой связи реже. Возможно,

причина тому — разрозненность его отдельных статей, среди которых особо следует выделить цикл “Двенадцать писем о Христе подлинном”. Вначале он публиковался на страницах казанского журнала “Церковно-общественная жизнь”²² в 1907 году. Публикация оборвалась накануне присоединения епископа Михаила, тогда архимандрита, к старообрядческой Церкви. Произошло это в двадцатых числах октября 1907 года, 5 ноября Синод объявил о лишении архимандрита Михаила сана, что для старообрядцев совершенно никакого значения, разумеется, не имело. Из-за закрытия журнала опубликованы были не все “письма”, но полностью, с исправлениями, они увидели свет в “Красном звоне” за 1908 год²³. Отдельным изданием “Двенадцать писем о Христе подлинном” вышли в 1909 году. Тогда же в Царицыне-на-Волге при прямом участии И. П. Брихничева начинает выходить журнал “Слушай, земля”, епископ Михаил становится его постоянным автором. Но всего было выпущено шесть номеров. Пятый конфисковала цензура за публикацию статьи “Кто и зачем испортил христианство?”. В запрещенной статье епископ Михаил бросал жестокое обвинение: государственное христианство — религия богатых.

“С IV века — после Христа — христианство стало религией для всех. Его приняло государство.

А известно, что государство управляется богатыми и сильными. И эти богатые и сильные просто приказали священникам переделать Евангелие, чтобы оно не мешало богатым.

И священники стали переделывать.

И вот тогда-то выдумали, что для христианина главное — терпеливо нести крест жизни, не роптать и стремиться только к небу.

Сильные дали слабым утешение в сладких мечтах о будущем, чтобы в настоящем они покорно несли своё ярмо”²⁴.

Вместо религии общественного дела, религии общей борьбы (как в “Бранде”) христианство стало религией маленькой жалости, маленького сострадания. Вместо чувства ненависти ко злу и желания бороться с ним, “вместо чувства протеста против тюрем и публичных домов” христианство стало воспитывать “рабье” (словечко, встречающееся и у Горького) учение, что достаточно помогать первому ближнему, раздавленному колесом жизни. Посочувствовал, дал копейку — и хорошо. И хватит. Долг выполнен.

Христианству и сейчас нужен Бранд. Некрасовский Влас. Мельниковский Поярков. Парамон юродивый Глеба Успенского.

Бог жив, и Ницше поторопился, но живо ли христианство с его преобразующей общество силой? Возвысила ли церковь свой голос, когда на глазах народа разворачивалась и разворачивается страна, и где в ней теперь Златоуст, способный пойти на страдание, обличая новую Евдоксию? Возможен ли в современном православи иерарх, способный запретить вход в церковь высокооставленному государственному чиновнику, пусть не убийце, но вору, как запретил Амвросий Медиоланский императору Феодосию Великому переступить церковный порог и призвал его к публичному покаянию после его расправы над восставшими фессалоникийцами? Где проповедь против непомерного обогащения, где его обличение, где?

Кто не с ограбленным народом, тот против него.

Бог жив, христианство — умерло.

Это, возможно, прозвучит резко, но даже искренне верующий человек, которого позвала в Африку евангельская истина и заповеданная этой книгой любовь, Альберт Швейцер, сказал едва ли не то же самое. “Религия нашего времени напоминает африканскую реку в сухой сезон: огромное русло, песчаные отмели, а между ними — маленький ручеек, с трудом пробивающий себе дорогу. Пытаешь представить себе, что это русло некогда было заполнено; что отмелей не было, а река величественно катила свои воды, и что придет день, когда эта картина повторится”²⁵. Действительно, повторится ли?

С сентября 1910 года в Москве начала выходить “еженедельная общественная, литературная и политическая газета” “Новая земля”, новый печатный орган кружка голгофских христиан. Редактором значится А. П. Готфрид, издательницей — М. Я. Готфрид-Свободина, фактический редактор — Иона Брихничев. Епископ Михаил активно публиковался в “Новой земле” весь 1910 год и половину 1911-го, до своего ареста и суда по делу об издании брошюры “Революционные силуэты (первомартовцы)”²⁶, после чего его сотруд-

ничество резко и по непонятным причинам прекратилось. В “Новой земле” активно печатались сам Иона Брихничев, Николай Клюев, Валентин Свенцицкий, писатель Иван Наживин, изредка Валерий Брюсов, из зарубежных писателей здесь увидели свет короткие произведения Анатоля Франса.

В “Новой земле” появился цикл статей епископа Михаила, продолжающих апологию Голгофы и посвященный пониманию сущности христианства.

Оно — “работа над переустройством земли в землю праведную, в царство правды и борьба за эту правду. И всякое иное христианство — ложь.

Мир ещё “не спасен”. На Голгофе принесена *первая великая жертва* за мир, величайшая жертва, как образец и призыв, как проповедь и *великое действие* слияния воли Христовой с волей человеческой.

Христос на Голгофе бросил на мир кровь Свою, чтобы напугать людей зрелищем распятой жизни и заставить всех людей под Его главенством и с Его помощью *начать искупление* мира. Искупление должно было совершить человечество, принявшее великую мысль о преобразовании мира, провозглашенную с креста.

Христос со креста звал каменщиков и плотников на Свою постройку, но их не было, потому что их уверили, что нечего делать, спасен мир, построен Дворец Божий.

Человечество, сплотившееся *во единой мысли* о постройке на земле “Дома Божия”, объединенное и слившееся в живое тело Христово, это человечество, живущее во Христе, и должно быть тем чудотворцем, который воскресит мир, снимет с креста распятую жизнь, исцелит прокаженный мир, где кристаллизировалось, собралось воедино “многое зло”, в ветхих злых понятиях, внушенных столетиями лжи.

И только это обновление жизни станет истинной молитвой кресту. Не слезы, а “огонь” должен дать крест”²⁷.

Тему обновления в деле совместного переустройства жизни епископ Михаил развивает из номера в номер.

“Люди божественны. Они часть Великого Духа, одухотворяющего мир. Для них открыт путь к тому величию духа, какое дано здесь, на кресте.

Но во имя этой божественности на них и лежит великая тягота. Необходимость принять великий крест.

Они должны сделать то, что сделал на Голгофе Христос.

А что сделал Он?

Он в совесть Свою принял зло всего мира, грех всего мира, ужас перед человеком, который потерял образ свободного и стал рабом, и ужас перед землей, ставшей тюрьмой и домом терпимости.

И, принявши на себя этот мировой грех, пережил его с мукой, во сто раз, нет — бесконечно большей, чем всякая крестная мука, победил его.

Именно этой мукой, ужасом и любовью победил, потому что перед такой силой притятия злого мира в любовь Свою — не может устоять зло.

Должна бежать в небытие тьма.

И, мучительно пережив это понимание путей души человеческой, желающей искупить мир, Он на кресте позволил убить Себя, чтобы это величайшее из преступлений обременило невыносимой тягой душу даже Иуде и Пилату — даже в них родило то состояние духа, какое через Гефсиманию и лобное место привело к воскресению первого человека.

И этот путь — единственно христианский. <...>

Вне морали креста и догмы победившего (воскресшего) богочеловека — христианства как силы нет. <...>

Зло нашей ложно-христианской морали в том, что она ушла от этой центральной истины христианства к мнимо-христианской морали (против которой восстал Бранд. — **В. Б.**).

Немного любви. Не обижай. Трудись. К упряжкам вместо свободы”²⁸.

Христос требует, чтобы христианин расширенными от ужаса глазами видел прежде всего зло в концентрированном, так сказать, виде, скопившееся и кристаллизовавшееся в “учреждении”, “сложном факте”, “в каждом окне публичного дома, в каждой железной перекладине тюремного окна, в рабстве и оковах, в ростовщичестве и рабьем труде”.

Требуется той сродненности с миром, того слияния с жизнью в чувстве, ответственности за его “боли”, которая заставляет считать себя виновным за все зло, все насилие, пятнающее проказой скорбное лицо жизни.

Чувствовать в своей крови “сифилис” и всей жизни, и “сифилис”, который в крови каждой Любы или Машки, почти физически.

Даже не почти”²⁹.

16 мая 1911 года в Петербургской судебной палате прошли слушания по делу об обвинении епископа Михаила в содействии к выходу в свет брошюры “Революционные силуэты (первомартовцы)”. В её содержании усмотрели пропаганду революционного террора. В книгу входили короткие очерки о народовольцах С. М. Степняка-Кравчинского. Вся вина епископа Михаила была в том, что, не заинтересовавшись, он просто передал их (пять лет назад, будучи еще архимандритом) конкретному издателю на его усмотрение, перенес с одной питерской улицы на другую.

Палата приговорила его и непосредственного издателя к заключению в крепости на полтора года. Осужденные были немедленно взяты под стражу. За епископа Михаила внес залогу в сумме 3000 рублей председатель петербургской старообрядческой общины Громовского кладбища П. А. Голубин. Иона Брихничев посвятил этому событию одну из своих статей, вышедшую в “Новой земле” 18 мая³⁰. Следующий, девятнадцатый, номер газеты появился с портретом епископа Михаила на первой полосе (и стихотворением Клюева “Грешница”). До майского восемнадцатого номера 1911 года епископ Михаил печатался постоянно, газета горячо поддерживает его в беде, но вот — освобождение под залог, и — больше ни одной публикации, ни строчки ни в 1911-м, ни в 1912 году.

Как будто что-то оборвалось. Причин я объяснить не могу, можно только строить предположения о них. Статьи епископа Михаила, опубликованные в “Новой земле” и затем перепечатанные в журнале “Старообрядческая мысль”, статьи из закрывшегося журнала “Слушай, земля” рассматривались 31 августа 1910 года на старообрядческом Освящённом Соборе, нет ли в них ереси? Естественно, тезис о том, что человечество Христом еще не спасено, о “несовершенном искуплении”, вызывал, скажем так, вопросы. Вынесенное тогда постановление вовсе не повлияло на сотрудничество епископа Михаила с “Новой землёй”, да и по смыслу своему не могло повлиять. Собор предостерегал “всех христиан-старообрядцев, чтобы они опасались руководствоваться такими его сочинениями, относясь к ним, как к сочинениям обыкновенных писателей, не имеющих никакого церковного авторитета и значения”³¹. И всё. Пиши себе дальше, только осторожней в выражениях. И епископ Михаил писал. Продолжал сотрудничество с другими старообрядческими изданиями, в частности, с журналом “Церковь”, где он публиковался стабильно и много. Соборное решение можно не рассматривать в качестве причины фактического разрыва с “Новой землёй”. Однако вся эта травля и непонимание дорогого ему стоили.

В 1911-м Валентин Свенцицкий выпустил “Жизнь Ф. М. Достоевского”, затем в 1912-м выходит “Что такое голгофское христианство?” Ионы Брихничева, брошюрка на пятнадцать страниц.

Но сам епископ Михаил отходит от голгофского кружка, хотя не рвет с идеями, которые проповедовал. В 1913 году на страницах старообрядческого журнала “Церковь” публикуется статья “Смерть Иисуса Христа и искупление”. По существу, здесь прежние голгофские идеи³². И эта публикация — знак их универсальности.

Клюев и епископ Михаил публиковались на одних и тех же страницах. Один — стихи, другой — статьи. Об их знакомстве и отношениях нет никаких сведений. Один наездами из Олонецкой губернии бывал в Москве и Питере, другой жил на даче в Белоострове под Петербургом. Вряд ли они даже встречались. Единственное упоминание у Клюева: что старообрядческий архиерей должен был написать предисловие к его сборнику “Братские песни”. Вернее, так почему-то трактуется фраза Клюева из письма к Блоку, датированного концом февраля или началом марта 1912 года: “Книга предполагается с вступительной статьей, что ли, епископа Михаила”³³. Но, кажется, здесь совершенно не учитывают это “что ли”. Поэт не был в этом уверен, точно ничего не знал. Это единственное упоминание о епископе Михаиле у Клюева в его переписке с Блоком. А епископ Михаил, между тем, после мая 1911-го, как я сказал, не поддерживал отношений с кругом “Новой земли”. У него же само имя Клюева и вовсе не встречается нигде. Ни в “Современном слове”,

ни в “Биржевых ведомостях”, где он печатался особенно много, ни на страницах старообрядческой периодики. Клюев его не интересовал, выходит, хотя какое-то время они публиковались вместе. И, надо полагать, учитывая это “что ли”, епископ Михаил вовсе и не знал, что должен что-то писать к сборнику стихотворений Клюева.

Я, пожалуй, соглашусь с Сергеем Куняевым в оценке личности Ионы Брихничева (“человек мутный”). Но, по крайней мере, до “Новой земли” епископ Михаил его оценивал весьма высоко. Когда в 1909 году Иона Брихничев предпринял неудачную попытку покончить с собой, откликнулся статьей о нём в газете “Современное слово”:

“Брихничев – истинно живой религиозный деятель настоящего времени.

В нём не было прелюбодейства слова, общей болезни всех наших “учителей”.

Он не любил религиозных (философских) собраний, не писал статей “о правде распятой”, а жил живой правдой того живого христианства, которое принял.

Подлинного – протестующего христианства – не желающего принять этот мир не из аскетической брезгливости, а потому, что считает несовместимым с проповедью на горе и проповедью на Голгофе нашу наличную общественность”³⁴, то есть – современное общественное устройство.

Это другое время, и Брихничев ещё не кажется “мутным”. А оценка, что и говорить, высокая. Но время шло.

Отношения Клюева и епископа Михаила с Брихничевым обрываются не то чтобы одновременно, с разницей в год. Брихничев обвинял Клюева в плагиате и разослал по “нужным адресам” пасквиль “Новый Хлестаков”, причиной могла послужить их размолвка (назовем так) из-за брихничевской статьи “Северное сияние” о Клюеве. О причинах отхода епископа Михаила можно, как я уже сказал, только догадываться. В самом начале августа 1911 года епископ Александр (Богатенков), довольно заметный старообрядческий церковный деятель, получил от Михаила письмо, в котором тот, в ответ на просьбу приехать в Москву, упомянул среди прочего: “...Я сейчас не имею даже и представления, где и что делают г[олгофские] христиане”³⁵. Иначе говоря, никакой связи с “Новой землей” у него не было почти полгода.

У каждого из голгофских христиан было свое голгофское христианство. У Клюева, у Свенцицкого, у епископа Михаила, у Брихничева. Общим у них было, выражаясь клюевскими словами, “неприятие казенного бога”, идея о необходимости социального переустройства на христианских началах, идея добровольной нищеты, покаяния. Голгофское христианство звало к активному противлению общественному злу. А люди в этом кружке были совершенно разные. Свенцицкий – последовательный новообрядческий священник, Михаил – последовательный старообрядческий епископ, Клюев – христианский эклектик и мистик с особым, ему, наверно, одному присущим веропониманием, Брихничев, однокашник И. В. Джугашвили (Сталина) по Тифлисской духовной семинарии, лишённый сана священник, пришёл в конце концов к атеизму. Квинтэссенция голгофского христианства – идея всеобщей вины, активная “брандовская” борьба против общественного зла земной жизни и её евангельское преображение, предполагающее радикальные социальные перемены, это готовность страдать от существующего в мире несовершенства, это новые отношения к собственности. У каждого христианина должна быть своя собственная Голгофа. Если одним-двумя словами, это – христианский максимализм, в том прямом смысле, в каком это слово толкуется в словарях: “чрезмерность, крайность в каких-либо требованиях, взглядах”. И здесь я бы согласился со словами одной из статей Петра Бернгардовича Струве, с его оценкой максимализма:

“Я думаю, что максималистом человек может, вернее, имеет право быть только для себя и внутри себя. Всякая же проповедь максимализма, адресованная к другим, есть догматическое изуверство морального или иного депотизма, если, что ещё хуже, она не покрывает собой лицемерия.

Но и для себя, или внутри себя, человек не может, не уродуя себя и не насильничая над другими, быть максималистом всегда и сплошь. Максимализм законен только как одно из настроений в творческой борьбе за свою личность”³⁶.

Потому-то государство, основанное на максимализме Нагорной проповеди с её любовью к врагам, — невозможно и обречено. Голгофское христианство было донкихотством. Но ведь епископ Михаил сам писал в одной из статей, стараясь поставить “диагноз” своей эпохе, обществу: “Христианство точно одряхлело, обветшало в нас”, и продолжал: “Христианство без активности, без подъема, без “донкихотства” — немыслимо”. Это — “религия действия и влюбленности в жизнь”³⁷.

*

После неудачной попытки самоубийства в 1909-м, когда Иона Брихничев забрался на верхнюю палубу парохода и бросился в воду, но был спасен подоспевшими лодочниками, он прожил ни много ни мало почти шестьдесят лет и упокоился в марте 1968-го.

О нём имеется небольшая статья в биографическом словаре “Русские писатели. 1800–1917”³⁸. Голгофское христианство по-прежнему остается малоизученным явлением духовных исканий начала XX века, несмотря на то что затрагивается в некоторых научных работах. В “Православной энциклопедии” статьи о нём нет. Есть о Брихничеве, со странной сентенцией, что он, “находясь под сильным влиянием старообрядческого епископа Михаила (Семенова), вместе с С. И. Гусевым-Оренбургским создал религиозно-политическое движение “голгофских христиан”, провозгласившее самопожертвование (“Голгофу”) единственным путем к спасению и призывавшее к радикальной реформе церкви и разрушению существующего государственного строя”³⁹. Ну, Сергей Иванович тут и рядом не стоял, а Брихничев был вполне самодостаточным в своих взглядах человеком, сами же идеи кружка понята шиворот-навыворот — прямо большевики какие-то собрались, “разрушители России”.

Епископ Михаил странным образом не замечается. О нём писали В. В. Розанов, Д. В. Философов, З. Н. Гиппиус, М. М. Пришвин, несправедливо преданный сегодня забвению писатель, публицист и путешественник Степан Семенович Кондурушкин, даже В. И. Ленин в 1912 году отозвался с критическим отзывом на одну из его статей, которую встретил в газете “Речь”⁴⁰. Метафоричную, но, кажется, довольно точную характеристику дал его публицистике Д. С. Мережковский: “Когда читаешь, думаешь, зачем он пишет? Его нет в словах. Но вот за словами — горящий дух. И горит он именно тем, чем надо, — одной мыслью, одним чувством, одной волей: *Земной Христос*”⁴¹. Издательство “Советская энциклопедия”, выпуская первый том словаря “Русские писатели. 1800–1917”, оговорилось, что не претендует на полноту охвата лиц, принимавших какое бы то ни было участие в литературном процессе. Имя епископа Михаила в словаре отсутствует, между тем, его наследие вполне соответствует многим заявленным критериям: идейно-эстетическая значимость произведений — налицо, активность участия в литературной жизни, кружках (в нашем случае это Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге и кружок Голгофских христиан, участники которого в словарь-то попали), историко-литературная характерность. Будучи иеромонахом, владыка Михаил написал интересную драму, посвящённую Ивану Грозному (и не ее одну, и было бы интересно, если бы кто-то их поставил). Выступал как публицист, литературный критик (писал о А. С. Хомякове, И. С. Никитине, Н. В. Гоголе, Л. Н. Толстом, Д. С. Мережковском, В. В. Розанове, Л. Н. Андрееве, В. Г. Короленко, А. П. Чехове, С. И. Гусеве-Оренбургском, А. М. Горьком, В. М. Гаршине, М. П. Арцыбашеве, С. Елеонском (С. Н. Миловском), Генрике Ибсене, о детской литературе и значении книги, отзывался на выход литературных сборников, о многих других своих современниках), писал и как театральный критик. Ему принадлежит статья “О принципах нового театра” с подзаголовком “Письма К. С. Станиславскому” в журнале “Театр и искусство” (1909 год) с разбором многих спектаклей того времени, вплоть до оформления декораций, статьи о драмах Л. Н. Андреева, напрочь забытого ныне А. И. Косоротова (но включенного в упомянутый словарь “Русские писатели”). Более того, успел написать и о тогдашнем кино!⁴² Очевидно, он продолжает восприниматься узко, лишь как старообрядческий деятель, что автоматически выносит его за пределы изучения и литературной жизни, и шире — русского духовного и национального самосознания и духовно-эстетических исканий начала XX века.

*Я лось, забредший через гать
В подвал горбатый умирать.*

Николай Клюев

Хочу сделать несколько штрихов к последним годам жизни Николая Клюева.

В мае 1934 года он прибыл к месту ссылки в Колпашево.

Мне вспоминается в этой связи письмо старообрядческого епископа Иоанникия (Исаичева) Саратовского и Астраханского. Мне оно встретилось в архиве митрополии Московской и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ), который десять лет назад поручено было мне разбирать. В зиму с 1931 на 1932 год он прошел этой же дорогой, что и поэт, и испытал то же: “Край голодный и холодный, Сибирь. Ехал до места ссылки 50 дней, 40 дней по железной дороге, в скотских вагонах, не видя вольного света, а десять дней пешком от Томска 300 верст. Тяжело было все это переносить. Многие померли в пути от голода и холода”⁴³. Такой вот маленький штрих. Письмо опубликовано в альманахе “Во время оно”, объединяющем документы по истории старообрядчества, главным образом XX века.

Они не встречались. Кривошеинский район Томского округа (по тогдашнему административно-территориальному делению), где находился в ссылке Иоанникий, это намного ближе к Томску, чем Колпашево, куда сослали Клюева. Но я лишь хочу привести свидетельство, что значила подобная дорога: в вагоне, на подводе и пешком, с ночевками в пути. Ведь в разное время она была у них одна, у старообрядческого архиерея и поэта. В Колпашеве жил в ссылке другой старообрядческий епископ — Арсений (Давыдов) Минусинский и Семипалатинский, но уже после Клюева, которому удалось через несколько месяцев вернуться в Томск. Общее у них — месяц и год смерти. Епископ Арсений был вторично арестован в Колпашеве и 3 октября 1937-го расстрелян, Клюев — в двадцатых числах.

Есть трогательное письмо поэта Н. Ф. Христофоровой-Садомовой от 24 октября 1934 года, он рассказывает, как постучал “в первую дверь кособокого старинного дома на глухой окраине города (Томска. — **В. Б.**) — в надежде выпросить ночлег Христа ради”. Ему открыл “средних лет, бледный, с кудрявыми волосами и такой же бородкой человек — приветствием “Провидение послало нам гостя! Проходите, раздевайтесь, вероятно, устали”. При этих словах человек с улыбкой стал раздевать меня, придвинул стул, встал на колени и стащил с моих ног густо облепленные грязью сапоги. Потом принес валенки, постель с подушкой, быстро наладил мне в углу комнаты ночлег. Я благодарил, едва сдерживая рыдание, разделся и улегся, — так как хозяин ни о чем не расспрашивал, только просил меня об одном: успокоиться, лечь и уснуть. Когда я открыл глаза, было уже утро, на столе кипел самоварчик, на деревянном блюде — черный хлеб. . .” Дальше Клюев рассказывает, как нашёл в своем мешке “желтый кружочек пятирублевой золотой монеты”⁴⁴.

Он воспринимал все это как чудо. Но, кажется, подготовлено оно было еще в Колпашеве. Иоанникий, например, жил в ссылке на квартире у старообрядцев-беспоповцев, “наших (поповцев. — **В. Б.**) здесь нет во всем этом малолюдном крае, кроме г. Томска”, как он сообщал в том же письме, что приведено выше. И Клюева, кажется, кто-то направил сюда, кто-то “свой”, не “провидение”. В Томске поэт поселился среди старообрядцев, и, я думаю, заранее знал, куда ему здесь идти, а не стучался в первый же дом наугад. Но как был выбран именно этот адрес, этот переулок Красного Пожарника?

В том же архиве старообрядческой митрополии встречались письма из Томска, от тамашней старообрядческой общины, уже послевоенных лет. Мне тогда же запомнилось это несколько странное название переулочка на синем делопроизводственном штампике — Красного Пожарника, где располагался дом № 2, адрес, по которому была зарегистрирована община. Слово “пожарник” считается не очень-то приличным среди пожарных (именовать людей этой профессии можно только так — пожарный). Видимо, в 1920-х годах, когда этот переулок так нарекли, подобной отрицательной коннотации не было.

Клюев с 11 октября 1934 года по конец декабря 1936-го жил здесь же, в деревянном доме № 12.

Один томский краевед сообщил мне, что в доме № 2 жил старообрядческий епископ Тихон (Сухов) Томский. Но как проверить? От переулка Красного Пожарника недалеко до томского старообрядческого храма. В биографиях поэта указывается, что он там бывал, как и в других церквях города, в том числе единоверческой. Можно было бы добавить, что в старообрядческом храме его привлекала архиерейская служба, но с февраля 1933-го епископ Тихон находился в заключении, встречаться они не могли, даже видаться.

Сибирский историк Николай Старухин сделал по моей просьбе запрос в Государственный архив Томской области, принадлежал ли дом № 2 старообрядческой общине в 1930-е годы, кто в нём жил. Удалось установить, что — да, томская старообрядческая община была зарегистрирована по переулку Красного Пожарника, в соответствии с новым советским законодательством, в 1925 году. Как говорится в письме, полученном нами за подписью директора архива А. Г. Караваевой: “Самые ранние документы о деятельности старообрядческой Успенской церкви, отложившиеся в фонде Ф.Р-1786 (“Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Томской области”. — В. Б.) — за 1957 г. В деле № 59 “Документы о деятельности старообрядческой Успенской церкви (отчеты, акты, переписка) за 1957–1962 гг.” данного фонда имеется “карточка зарегистрированного религиозного общества старообрядческого культа”, в которой значится адрес регистрации: г. Томск, улица Красного Пожарника, № 2, а также дата регистрации: 30 июня 1925 г.”⁴⁵ Епископ Тихон (Сухов) как проживающий в этом доме в документах не значится. Был ли он соседом Клюева (всё-таки пять домов — не такое уж далекое расстояние), до конца неясно. Но ясно, что “религиозное общество старообрядческого культа” по переулку Красного Пожарника, дом № 2, прошло официальную регистрацию. Поэт тянулся к людям, которыми как-то мог быть понят и на помощь которых надеялся.

Я пытаюсь лишь прикоснуться к окружению Клюева в Томске, о котором он не сообщал в письмах из ссылки. Что касается дома № 2 по Красному Пожарнику, томские архивисты сумели назвать тогдашних его жильцов: “В результате просмотра описей дел фонда муниципального учреждения “Бюро технической инвентаризации” управления жилищно-коммунального хозяйства г. Томска (МУ БТИ) (фонд Ф.Р-1860) был выявлен технический паспорт на домовладение по переулку Красного Пожарника, д. 2, за 1938 г., просмотр которого показал, что домовладельцем с 1933 г. значится Пахомова Наталья Моисеевна. Как указано в описании строения: дом одноэтажный, деревянный, жилой, частный, построен “около 40 лет тому назад”⁴⁶. В акте от 28 марта 1940 г., составленном техником бюро регистрации текущих изменений Томского горкомхоза Комаровым при камеральной обработке, в графе “на право владения усадьбы № 2 по пер. Красного пожарника” значатся Груздев, Пахомов, Зилович, без указаний имён и отчеств”⁴⁷.

Указание на фонд “Бюро технической инвентаризации” важно, с ним можно работать дальше, уже конкретно по клюевскому дому № 12. Выявленные документы могут послужить для экспозиции музея поэта.

Он нужен.

Что-то подтолкнуло меня пересмотреть в архиве Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ старое дело послевоенных лет — переписку с томской общиной, которую, среди множества других подобных бумаг, разбирал я лет семь или восемь назад, раскладывая документы в хронологическом порядке, нумеруя карандашом листы в правом верхнем углу. Дело это включено было в опись фонда № 3, объединившего документы 1940-х и самого начала 1950-х годов, и получило порядковый номер 433. Даже руки немного дрогнули, когда достал эту старую коричневую папку с железным скоросшивателем внутри: на обложке приклеена была тогдашним секретарем архиепископии (нынешняя митрополия была учреждена в 1988 году) прямоугольная бирочка из тонкой бумаги с адресом священника: “С/Ачинская, 13”. То есть Старо-Ачинская улица — последний адрес Клюева, где квартировал он перед самым арестом в 1937-м.

Во второй половине 1940-х священники Успенской старообрядческой церкви в Томске быстро менялись, так как все они были людьми приезжими, жили кое-как и кое-где, у тех, кто были судимы по 58-й статье, возникали сложности с пропиской, община подчинялась напрямую далекой Москве,

епископа в Сибири не было. С 1947 года появляются два адреса, по которым ведется переписка: переулок Красного Пожарника 2 и 12. Два дома связаны друг с другом. Там, где поселился когда-то Клюев, снимал после войны жилье томский старообрядческий священник Ермолай Красилов. Священническое определение он получил в апреле 1949-го, но вскоре оставил Томск и по каноническим причинам прекратил служение. Листаю дело дальше. Перед глазами проходят телеграммные бланки, отпечатанные на пишущей машинке через копировку письма, тетрадные листики в линейку и в клетку самой разной величины, с такими каракулями, что прочесть их едва ли возможно без особого навыка, вот уже знакомый синий штамп, и не один, двойка, номер дома, не везде отпечаталась на нем. Фамилий Груздев, Пахомов, Зилович, Балакины (хозяева последней квартиры Клюева) нет. Но вот – лицевая сторона темно-синего конверта, где, кроме типовой красной марки с гербом, ещё одна, зеленая, в нижнем левом углу, достоинством в 60 копеек с изображением медали “За оборону советского Заполярья”, две круглых почтовых печати, и от руки, под чернильной чертой размашистым почерком обратный адрес клюевского дома: Красного Пожарника, 12. Здесь квартирует уже новый священник, с ноября 1951 года, Петр Коротков. Следом его письмо, позволяющее определить дату. Сообщает, что устраивается в городе, оформляет прописку, посетил уполномоченного Совета по делам религиозных культов. А в апреле 1952-го ему пишут из Москвы, из архиепископии, на другой адрес: Старо-Ачинская, 13. Он отпечатан на машинописных копиях последних писем.

В Томске сотни улиц и тысячи домов. Но человек последовательно селится в двух местах, и именно там, где до него жил Клюев! Ему, приезжому, безусловно, помогала старообрядческая община, тогда кто Клюеву, раз одни и те же адреса? Ещё один томский адрес поэта, Мариинский переулок, 38, кв. 2, не упоминается. Но от Красного Пожарника это – два шага, достаточно посмотреть на карту Томска. И Старо-Ачинская недалеко.

Клюев не покидал старообрядческого района (хотя жили в нем не только одни старообрядцы, одним из его ближайших соседей по переулку Красного Пожарника, как указывает Л. Ф. Пичурин, был протоиерей томской церкви Иоанна Лествичника Иван Григорьевич Назаров, живший с семьей в доме № 8, сосланный сюда из Пскова, они проходили с поэтом по одному делу).

Совпадение очень любопытное, и всё-таки, пусть и улавливается здесь некоторая закономерность, выводы преждевременны...

В одном из писем Клюев упоминал, что хозяин дома на Красного Пожарника – старик-жестяник со старухой. Здесь поэт снимал угол. Никакого уединения. Столпотворение и сумятица. “Приходят в голову волнующие стихи, но записать их под лязг хозяйской наковальни и толкотню трудно” (из письма В. Н. Горбачёвой). О том, как Клюев нищенствовал и побирался, тоже известно по его письмам. Это сплошная скорбь, его жизнь... Потом появилась переборка, отделявшая его угол от общей комнаты. Отсюда он перебрался в дом по Мариинскому переулку, долго проболел и съехал, так как не мог платить, а художник и близкий друг поэта Анатолий Яр-Кравченко не выслал обещанных денег. Следующим томским адресом стал дом на Старо-Ачинской, 13. Здесь вместе с Клюевым жили новообрядческий священник Троицкой церкви Иаков Леонтьевич Соколов с супругой, хозяева Сергей Васильевич Балакин и его мать Мария Алексеевна, еще один священник Александр Иванович Пуртов с женой Татьяной Матвеевной и четверьмя дочерьми, сельский учитель Иван Григорьевич Мельников, всего 12 человек. И. Г. Мельников, А. И. Пуртов, Я. Л. Соколов арестованы были в 1937 году по одному делу вместе с Клюевым.

Всех расстреляли.

Вспоминается мне один очерк Василия Розанова, “По тихим обителям”. Есть там эпизод, где Василий Васильевич рассказывает, как ехал в Саров. “Ямщик, который вез меня, добросовестный огромный мужик, кормящий стариков, отца и мать, и четверых детей, работал года четыре назад каменную работу... в Темир-Хан-Шуре!! Вон куда заносит нужда. Значит, русский мужик не ленив, значит, он ищет! Отхожие промыслы есть великий показатель, что мужик наш не лежебока”. Я перепроверил, что это за город, упомянутый здесь. Оказалось, старое название Буйнакск, Дагестан.

Нет, не только нужда заносит людей в несусветную даль. Ключевский путь был ещё дальше, от Архангельска до Томска и Колпашева, священник Петр Коротков, который жил в одних домах с поэтом, лет через восемь или девять переехал в Джамбул (Казахстан), и тут я не уточняю причин, так как это совсем другая уже история, а они могут быть сугубо семейными... А переселение старообрядцев семейских с территории нынешней Гомельской области Белоруссии в Забайкалье? У нас и русский народ, оказывается, тоже подвергался депортациям. А мы не знаем. Не замечаем даже, что уже которое столетие воюем сами с собой.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Сборник в память П. И. Мельникова (Андрея Печерского). Нижний Новгород., 1910. Ч. 2. С. 240.
- ² Там же. С. 238-239.
- ³ Там же. С. 241.
- ⁴ Цит. по: Куняев С. С. Николай Ключев. М., 2014. С. 164-165.
- ⁵ Горький М. Письмо П. Х. Максимова от 10 (23) декабря 1910 г. // Горький М. Собрание сочинений. М., 1954. Т. 29. Письма, телеграммы, надписи. 1907-1929 гг. С. 148.
- ⁶ Это верно заметил А. М. Эткинд: "Один ушел из высокой культуры символистов в сектанты; другой (Ключев. — В. Б.), наоборот, пришел из сектантов в профессиональные поэты. Один, опросясь, отказался от рифм и ритма, чтобы сблизить свой слог с "природой" сектантских распевцев; другой, напротив, преобразовал знакомый ему хлыстовский фольклор в профессиональные стихи. Один обращал к интеллигенции письма, наполненные горечью, агрессией и желанием разрыва. Другой надеялся на диалог". См.: Эткинд А. М. Хлыст. М., 2013. С. 272.
- ⁷ Надо, кроме этих стихов, помнить, как побросала по свету судьба самого поэта: Азия и Персия, Россия, Европа, Америка.
- ⁸ 1880 год, август, в "Объяснительном слове по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине".
- ⁹ Карташов А. В. Очерки по истории русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 179. Разрядка А. В. Карташова.
- ¹⁰ Была переведена с французского внуком Л. Н. Толстого Сергеем Сергеевичем Толстым по заказу Московской старообрядческой архиепископии в 1950-х годах. Вышла в свет только в 2010-м в московском издательстве "Знак".
- ¹¹ Зенин Н. Д. Взгляд М. Д. Скобелева на старообрядцев (казаков) // Старообрядческая мысль. 1911. № 9. С. 736-737.
- ¹² Об этой блоковской интерпретации стихотворения см.: Эткинд А. Хлыст. М., 2013. С. 282.
- ¹³ Подробнее об этом см. в моей статье "Что такое старообрядчество и как нам его изучать?" (Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2015. Вып. 15. С. 11-16.)
- ¹⁴ Письмо А. Ширяевцу цит. по: Куняев С. С. Указ соч. С. 169.
- ¹⁵ Куняев С. С. Указ соч.
- ¹⁶ Солнцева Н. М. Китежский павлин. М., 1992. С. 46-47.
- ¹⁷ Михаил (Семенов), иером. Христос на Голгофе и воскресший // Миссионерское обозрение. 1902. № 7-8. С. 16.
- ¹⁸ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: "Республика" (сер. "Мыслители XX века"), 1994. С. 193.
- ¹⁹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1880-1882 гг. // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 13 т. М., 2013. Т. 9. С. 72.
- ²⁰ Свенцицкий В. Религиозный смысл "Бранда". СПб., 1907: Библиотека "Век". Вып. 8. С. 4, 5.
- ²¹ Религиозные искания наших дней // Красный звон. 1909. № 5. С. 248-249. Подзаг.: "Мнение архимандрита Михаила".
- ²² Михаил (Семенов), архим. Двенадцать писем о Христе подлинном // Церковно-общественная жизнь. 1907. №31. Стб. 941-944; №32. Стб. 978-981; №33. Стб. 1008-1011; №34. Стб. 1035-1038; №35. Стб. 1074-1079; №38. Стб.

1169–1173; №41. Стб. 1263–1266; №43. Стб. 1328–1331; №44. Стб. 1365–1367; №43. Стб. 1389–1392.

²³ Михаил (Семенов), архим. Двенадцать писем о свободе и христианстве // Красный звон. 1908. № 7. Раздел II. С. 161–176; № 8. С. 161–178; № 9. С. 161–176.

²⁴ См.: Михаил (Семенов), еп. Кто и зачем испортил христианство? // Слушай, земля. 1909. № 5. С. 12–14.

²⁵ Швейцер А. Религия в современной культуре // Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: “Республика” (сер. “Мыслители XX века”), 1996. С. 483.

²⁶ Иона Брихничев посвятил одну из своих статей этому событию: Отклик на арест еп. Михаила // Новая Земля. 1911. № 18, май. С. 3. Следующий, девятнадцатый, номер газеты вышел с портретом еп. Михаила на первой полосе.

²⁷ Михаил (Семенов), еп. Из креста в огонь: К 14 сентября // Новая земля. 1910. № 1 от 13 сентября. С. 8–11.

²⁸ Под “упряжками” имеются в виду главнейшие, по мнению Толстого, моральные заповеди Евангелия. Еп. Михаил неоднократно выступал против сведения Евангелия к голой морали. “Тот, кто не верит в возможность явлений, превышающих нормы будничной действительности, тот уничтожает в человеке стремление к бесконечному движению.

И обязательно убивает христианство, делая его из религии беспредельного совершенствования по образу Божию в серую религию “пяти упряжек”, без идеала, без будущего, убогую и мертвую” (статья “Толстой и чудо”).

²⁹ Михаил (Семенов), еп. Христианство не мораль // Новая земля. 1910. № 4, октябрь. С. 10–11.

³⁰ Брихничев И. Отклик на арест еп. Михаила // Новая земля. 1911. № 18, май. С. 3

³¹ Постановления Освященных Соборов старообрядческих епископов. 1898–1912 гг. М., 1913. С. 121.

³² См. в современном издании: Михаил (Семенов), еп. Собрание сочинений. Ржев, 2015. Т. 4. С. 163–176. В заглавии статьи – старообрядческая орфография имени Спасителя – Иисус с одним “и”.

³³ Клюев Н. А. Письмо А. А. Блоку, февраль–март 1912 г. // Клюев Н. А. Письма к Александру Блоку. М., 2003. С. 262.

³⁴ Михаил (Семенов), еп. Иона Брихничев: Открытое письмо “христианам” // Современное слово. 1909. № 601 от 16 августа. С. 1 Подпись – Старый Друг. Это событие произошло после закрытия ряда изданий, которые выпускал Иона Брихничев. Кроме того, он страшно нуждался, живя, как указывает автор, на 50 рублей в месяц с семьей.

³⁵ Пользуясь случаем, приведу это письмо (оно хранится в частном архиве), еще не введенное в научный оборот, полностью, датируется оно благодаря пометке в правом верхнем углу, сделанной еп. Александром: “Пол[учено] в СПб. 2 авг[уста] 1911”:

Г. I. X. С. Б. п. н.

Глубокоуважаемый владыко.

Я думаю, что в Москву мне ехать неудобно, ведь и в 1909 году испрашивалось особое Высочайшее разрешение, а это неудобно, и желательно проехать куда-нибудь около Москвы – конечно, можно бы, и препятствий с моей стороны не может встретиться, но ведь мне нужно знать, зачем, с какой целью ехать.

Нужно получить формальное приглашение, из которого я увидел бы, нужно ли действительно мое присутствие там.

Сейчас я не представляю, для чего бы мне ехать? Если оправдываться в чём-нибудь, то это надоело мне.

Если это старые обвинения по поводу голгофских христиан, то я сейчас не имею даже и представления, где и что делают г. христиане.

Если какие-нибудь новые обвинения, выкопанные из старых книг, то ради этого не хочется тратить время и слова. Да и бесполезно. Может быть, дело идёт не о суде надо мной, но могу ли я быть полезен Собору в чём-нибудь, доверие ко мне и с моей стороны достаточно подорвано.

Во всяком случае, приехать я мог бы [по] формальному приглашению, из которого было бы ясно, зачем я еду.

Преданнейший еп. Михаил.

³⁶ Струве П. Б. На разные темы // Струве Б. П. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 215. О крайностях “голгофского христианства”

- и епископе Михаиле см. также в статье Д. С. Мережковского “Земной Христос”.
- ³⁷ Михаил (Семенов), еп. Рождественская звезда // Утро России. 1910. № 335 от 25 декабря. С. 2.
- ³⁸ Магомедова Д. М., Белодубровский Е. Б. Брехричев Иона Пантелеймонович // Русские писатели. 1800 – 1917. М., 1989. Т. 1. С. 328–329.
- ³⁹ О. Т. Е. Брехричев Иона Пантелеймонович // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 258.
- ⁴⁰ См.: Ленин (Ульянов) В. И. Духовенство и политика // Полное собрание сочинений. М., 1973. Т. 22. С. 80–81. Отклик на статью “Предпоследний и последний этапы” (Речь. 1912. № 230 от 23 августа. С. 1), посвященную роли духовенства в современном обществе, его социальной позиции.
- ⁴¹ Мережковский Д. С. Земной Христос // Мережковский Д. С. Было и будет. Невоенный дневник. М., 2001. С. 145.
- ⁴² См. статью “Чудеса на полотне” (Современное слово. 1909. № 575 от 17 июля. С. 1. Подпись – Старый Друг). Тема – низкопробная и пошлая кинопродукция. Упомянуты Ф. К. Сологуб (сб. легенд и новелл “Книга очарований”. СПб., 1909), издатель И. Д. Сытин.
- ⁴³ Иоанникий (Исаичев), еп. Письмо архиепископу Мелетию (Картушину) // Во время оно: История старообрядчества в свидетельствах и документах. 2005. Вып. 1. С. 88.
- ⁴⁴ Цит. по: Куняев С. С. Указ. соч. С. 601.
- ⁴⁵ ГАТО (Государственный архив Томской области). Ф.Р-1786 Оп. 1. Д. 58. Л. 4. Эта и следующие архивные ссылки указаны согласно письму, о котором идет речь в статье.
- ⁴⁶ ГАТО. Ф.Р-1860. Оп. 5. Д. 3499. Л. 4-4об.
- ⁴⁷ ГАТО. Ф.Р-1860. Оп. 5. Д. 3499. Л. 5.