Отказы от военной службы и формирование пацифистского движения в России в конце XIX — начале XX века

И.А. Гордеева

Ирина Александровна Гордеева, кандидат исторических наук, доцент Свято-Филаретовского православно-христианского института. 105062, Москва, ул. Покровка, д. 29. E-mail: gordnepl@gmail.com

На рубеже XIX–XX веков в России появилось пацифистское движение, организаторами которого стали толстовцы. Несмотря на то что в период становления движения его лидеры в основном происходили из привилегированных слоев, оно формировалась в опоре на сектантско-крестьянские массы. Проясняя свою общественно-политическую и этическую позицию, толстовцы, с одной стороны, обращались к идеям Л.Н. Толстого, к мировой философии ненасилия и гражданского сопротивления, но также и к опыту народно-религиозных движений — как российских, так и зарубежных.

Движение началось с практической деятельности толстовцев по защите своих единомышленников и других верующих, которые отказывались от военной службы по религиозным и мировоззренческим мотивам (conscientious objection — отказы по мотивам совести). Отказ от службы в армии идеологи пацифистского движения считали важнейшей религиозно-этической протестной практикой русского народа. В статье они предстают как своего рода крестьяноведы, предпринявшие широкомасштабное изучение традиций народного протеста с целью формирования массовой социальной базы своего движения. Также в статье показано, как толстовцы попытались на концептуальном и практическом уровне превратить «оружие слабых» — устойчивые стереотипы народного протеста (различные формы бегства и отказа от сотрудничества с государством, выстраивания автономных от государства и его институтов общностей) — в современные и эффективные методы гражданского неповиновения.

Ключевые слова: российское пацифистское движение, отказы от военной службы по мотивам совести, русское сектантство, народно-религиозные движения, толстовское движение, ненасилие, гражданское неповиновение

DOI: 10.22394/2500-1809-2018-3-4-78-104

Зарождение пацифистского движения в России

Начало XX века в России ознаменовалось выходом на историческую сцену общественных движений с массовой социальной базой. Среди таких движений было и пацифистское, которое возникло в конце XIX века как результат общественно-политического самоопределения толстовцев. Будучи религиозными анархистами, толстовцы определяли себя через понятие свободы, и поэтому

предпочитали называться «свободными христианами» или «лицами свободно-религиозного мировоззрения».

Пацифизм — это принципиальный отказ от войны и насильственных методов решения как международных, так и внутриполитических и межличностных конфликтов. Российское пацифистское движение первой трети XX века носило радикальный характер: оно было революционным, ставило перед собой цель коренной трансформации общества посредством мирного изменения человека, его норм и ценностей, повседневной жизни и самого характера отношений между людьми в духе идеалов ненасилия, свободы и братства.

Несмотря на то что основы идеологии российских пацифистов были заложены религиозно-общественной публицистикой Льва Толстого, который призывал к личному нравственному самосовершенствованию, а не общественной борьбе, в общественном смысле многие толстовцы пошли дальше Толстого. Опыт 1890-х годов (работа «на голоде», участие в защите духоборов, тесное общение с крестьянством и т.п.) привел их к выводу, что изменение жизни к лучшему должно произойти в результате не только личного нравственного выбора каждого отдельного человека (самосовершенствования), но и с помощью координированных общественно-политических действий. Из этого следовала задача формирования общественного движения со своей особой повесткой дня (она содержала в себе три главных пункта — свобода совести, ненасилие и социальная справедливость), идеологией и методами протеста (на основе идей Л.Н. Толстого, а также работ многих других пацифистов, христианских социалистов и анархистов), социальной базой, печатью и т. п.

Формирование социальной базы российского пацифистского движения

Несмотря на то что первыми и наиболее активными толстовцами были представители дворянства и интеллигенции, пацифистское движение формировалось в расчете на массовую социальную базу. Помимо толстовцев, полностью или частично, в индивидуальном или коллективном порядке в разное время свою солидарность с радикально-пацифистским движением проявляли вегетарианцы и эсперантисты, сектанты и другие богоискатели из народа и интеллигенции (трезвенники, духоборы, сютаевцы, добролюбовцы, евангельские христиане и баптисты, малеванцы, последователи теософии и антропософии, духовные монисты и др.); отдельные представители анархических и социалистических течений.

Толстовцы, которые идеологически и биографически были связаны с мирным крылом русского народничества, были уверены в том, что идеалы ненасилия, свободы совести и братской жизни

органически свойственны простому народу в любой стране, но особенно — русскому крестьянству. У них был довольно богатый опыт общения с крестьянами и сектантами разных течений, полученный прежде всего в те времена, когда они жили в земледельческих общинах и стремились оказывать местному населению медицинскую, юридическую и агрономическую помощь (с середины 1880-х годов), во время работы «на голоде» в 1891–1892 годах, в процессе защиты духоборов от преследований и организации их переселения в Канаду во второй половине 1890-х годов, а также помощи сектантам — отказчикам от военной службы. Как уже было сказано, именно этот опыт заставил часть толстовцев сменить коммунитарный эскапизм на активную общественную позицию, привел их к осознанию того, что для решения проблем народа должны кардинально измениться общественные отношения.

Толстовцы предпринимали целенаправленные усилия по установлению связей с сектантами, крестьянами, студенчеством, рабочими и религиозной интеллигенцией. Особенно интенсивно они общались с сектантами и разного рода богоискателями из народа, и интерес к такому общению был взаимным. Бывало, что религиозные диссиденты становились сознательными пацифистами под влиянием общения с Толстым, толстовцами и другими «свободными христианами». В свою очередь, толстовцы интересовались народно-религиозными движениями и целенаправленно изучали их опыт протеста. Они замечали, что в характере русского народа есть покорность, безграничное терпение, способность терпеливо выдерживать притеснения, но были уверены, что просвещение народа направит эти качества в том направлении, которое поможет ему освободиться от своих поработителей.

Бегство и отказ от военной службы как важнейшие практики народного протеста

Начиная с XVIII века бегство и отказ от сотрудничества с государством были основными формами протеста тех, кто по тем или иным причинам не признавал над собой усиливающуюся власть государства, и прежде всего — представителей раскола и религиозного сектантства. Народный социально-религиозный опыт внес свой вклад в создание устойчивого стереотипа социального поведения — российских традиций эскапизма, дистанцирования от власти и ее институтов и пассивного сопротивления им. Эти традиции с середины XIX века привлекли внимание русской радикальной интеллигенции, которая принялась внимательно изучать их как с научными, так и практическими целями.

В архивных фондах толстовцев необыкновенно богато представлены собранные ими материалы по истории русского

сектантства[1]. Особенно их интересовали те религиозные течения, в которых получили распространение различные практики пассивного протеста, успешные в достижении цели сохранения автономии религиозных общин и неприкосновенности их религиозных и моральных установлений. Из всех подобных практик наибольшее внимание они уделяли отказам от военной службы.

Отказы от службы в армии представляют собой интереснейший, но недооцененный российскими историками феномен из истории пацифизма и ненасилия, борьбы за свободу совести и права человека, движения гражданского неповиновения. Российское пацифистское движение началось с отказов от военной службы толстовцев в 1880-е годы и с их попыток защитить отказчиков-сектантов. Отказ от сотрудничества с государством — одна из основополагающих идей толстовской теории ненасилия, которая в начале XX века стала важной частью концепции ненасильственной революции толстовцев.

Уклонение от армии и дезертирство возникли, наверное, тогда же, когда появилась сама регулярная армия. Однако мотивация нежелания служить может быть разной. Особое место в социальной истории занимают отказы «по мотивам совести» — conscientious objection, то есть религиозно мотивированные отказы от службы, а также идеологически мотивированные отказы, которые не обязательно носят религиозный характер.

В конце XIX — начале XX века основная масса населения Российской империи — крестьяне — в армии служить не стремилась. Государство весьма эффективно решало задачи призыва и мобилизации, однако массового патриотизма у выходцев из простого народа воспитать не смогло, что стало особенно заметно в период Первой мировой войны (Асташов, 2011 и др.).

В большинстве случаев мотивация нежелания служить была далека от пацифистской. Уклонение и дезертирство были гораздо более распространенными феноменами, чем отказ «по мотивам совести». Следование этическим мотивам, запрещающим кровопролитие или применение силы, было довольно редким явлением в русской народной культуре, традиционно связанной с повседневным насилием (в отношении к домашним животным, к членам своей семьи, к соседям). Весьма равнодушна к заповеди «не убий» и даже враждебна к пацифизму была и православная церковь, представители которой внесли свой вклад в создание доктрины «справедливой» или «священной» войны, оправдывавшей вооруженную защиту национальной независимости.

1. Уцелевшая часть сектантского архива толстовцев хранится в фонде Черткова в ОР РГБ (Ф. 435). Отдельные части этого архива можно обнаружить в личных фондах других участников движения в ОР РГБ, РГАЛИ, ОР ГМИР.

Что касается религиозных диссидентов, то их доктрины в XIX — начале XX века находились в процессе динамического развития и были подвержены внешним влияниям, в связи с чем их пацифизм зачастую носил ситуативный характер — он то появлялся, то исчезал в зависимости от обстоятельств. Наибольшее распространение в этой среде имели отказы, связанные с феноменом «эсхатологического нонконформизма».

С точки зрения В.Д. Бонч-Бруевича, ярким примером этого явления служат радикальные течения старообрядчества (бегуны (странники), скрытники, нетовцы, неплательщики и т.п.). Эти течения «в своем отказе, или, лучше сказать, убёге от военной службы, не руководствуются заповедью “не убий”, а считая, что “правая вера сгорела” после патриарха Никона и что на земле и в духовной, и в светской области торжествует “антихрист”, не считают для себя, “правильных христиан”, возможным прикасаться ни к чему, что так или иначе связано с существующим порядком вещей», и потому отрицают деньги, паспорта, господствующую церковь, суды, воинскую повинность и т.п.[2] При наступлении рекрутского набора старообрядческая молодежь «переходила на нелегальное положение, скрывалась в тайных квартирах, в скитах, в особых пристанищах, и когда первое опасное время проходило, меняла имя, фамилию и место постоянного жительства»[3]. Побег и миграция, частным случаем которых было дезертирство, у старообрядцев стали распространенными и по-своему эффективными способами социального протеста.

Таким образом, для широких кругов старообрядчества проблема военной службы была связана не с проблемой насилия, а с необходимостью сохранения истинной веры. Как пишут современные исследователи, немало старообрядцев «еще в петровские времена служило в казачьих войсках, в драгунах. Казаки-староверы, случалось, бунтовали против службы царю-Антихристу. Но там, где власти не запрещали носить казакам и солдатам в войске бороду и восьмиконечный крест, отношения порою могли быть бесконфликтными» (Покровский, Зольникова, 2002: 99).

Обоснованием необходимости бегства от государства у старообрядцев служила эсхатологическая теория, согласно которой правящий государь и связанные с ним учреждения являются Антихристом (Гурьянова, 1988: 114). Для старообрядцев было характерно традиционное для русского народа обожествление царской власти, совпадали с общепризнанными и их представления об образе «истинного» государя (Гурьянова, 1999: 133-134). Применение же этих взглядов для интерпретации реальных исторических и современных им событий уже было целиком

2. ОР РГБ. Ф. 369. К. 35. Ед. хр. 26. Л. 1-2.
3. ОР РГБ. Ф. 369. К. 35. Ед. хр. 6. Л. 2.

эсхатологическим: с именем царя Алексея Михайловича связаны представления о прерывании традиции царского благочестия, а после Петра-Антихриста все царствующие императоры считались антихристами (Там же: 139, 142), что породило у верующих стремление выйти из-под контроля Антихристова государства.

В одном из толков старообрядчества — у бегунов-странников — в 1780-е годы возникло целое учение о побеге, согласно которому «побег — это не просто один из ряда способов решения проблемы спасения души христианина во враждебном идеалам правой веры окружении, побег — это необходимость, первая обязанность и религиозный долг истинно верующего человека, иного пути спасения души просто не существует» (Мальцев, 1996: 3). Автором учения был Евфимий — беглый солдат, принявший монашеский постриг от староверов филипповского согласия. В 1784 году он провозгласил, что «что подлинными христианами могут считаться лишь беглые — люди, исключившие себя из числа подданных российского императора, отрекшиеся от всего, что связывает с "греховным" миром» (Мальцев, 1989: 330). Уход из мира понимался как отказ от подданства, потому одновременно требовался отказ от паспорта и принадлежности к определенной сословной группе, от уплаты налогов и иногда — от употребления «антихристовых» денег.

Странники избегали военной службы и охотно принимали в свое общество беглых солдат, которые составляли до трети их общин. С точки зрения Евфимия, на которую, как предполагает исследователь А.И. Мальцев, мог повлиять личный опыт военной службы, «именоваться воинским чином равнозначно тому, чтобы признать себя еретиком». Отвращения к насилию, какого-либо особого внимания к заповеди «не убий» у странников не было.

Исследователи называют старообрядческий протест «антифеодальным», «антиналоговым и антибюрократическим» (Мамсик, 1987: 147). Мальцев рассматривает учение странников как своеобразный вариант народного анархизма (Мальцев, 1996: 152-153). Он отметил антидисциплинарный характер поведения странников, возникшего «как протест против любых форм закрепощения, принуждения, ограничения свободы человека». Исследователь находит в нем и требование свободы совести, отказ от социального насилия, утверждение каждого человека исповедовать ту веру, которую он считает «православной», жить там, где считает нужным, передвигаться без ограничений, свободно выбирать род занятий и т.п. (Там же: 226-227).

Пример абсолютного пацифизма[4] в истории российского сектантства представляют духоборы. Секта духоборов (духоборцев) возникла в начале XVIII века в Слободской Украине, затем

4. Абсолютный пацифизм — это «полный отказ от насилия в человеческих отношениях» (Мир/Peace, 1993: 25).

распространилась преимущественно в Тамбовской и Воронежской губерниях среди однодворцев, казачества, дворцовых крестьян. В начале XIX века духоборам было разрешено поселиться в Крыму.

С момента возникновения секты духоборы являлись сторонниками ненасилия. По мнению В.Д. Бонч-Бруевича, в основе духоборческого учения лежит крайне отрицательное отношение ко всякому насилию человека над человеком и в том числе отрицательное отношение к военной службе[5]. Современный исследователь С.А. Иникова, досконально изучившая этот вопрос, подтверждает, что, в соответствии с духоборческим учением, человек есть храм Божий, покуситься на его жизнь — страшный грех, равносильный покушению на самого Бога, поэтому в случае войны духоборы должны заниматься самозащитой, но не нападать на неприятеля и не убивать его. Они считали, что «Моисеев закон, дозволяя защищать себя, нигде не говорит об отечестве», а также «различали убийство вообще и убийство в целях защиты, допуская последнее как вынужденное» (Иникова, 1997: 123).

Однако отрицательное отношение к войне и агрессии у духоборов не всегда и не для всех имело статус общепризнанного догмата. До конца XIX века большинство из них чаще всего соглашалось служить и носить оружие, каждому предоставлялось право решать этот вопрос согласно велению своей совести. Можно сказать, что в духоборческой среде имели место зачатки появления осмысленных, индивидуальных отказов «по совести»: «войну считали нехристианским делом, может быть, и все духоборцы, но решительно отказывались от солдатчины лишь наиболее сильные и духовно самостоятельные люди»[6]. На практике реализация установки на пацифизм оказалась противоречивой. С одной стороны, среди духоборов было много казаков и служилых людей, участвовавших в войнах. Вместе с тем среди последователей секты было много дезертиров.

Пример духоборов наглядно демонстрирует, что важной предпосылкой развития ценностей ненасилия являются характерные для многих христианских сект своеобразные представления о своем подданстве. Как пишет Иникова, для духоборов не существовало неразрывной взаимосвязи между этническим самосознанием и осознанием государственной и конфессиональной принадлежности: «поскольку они не считали себя православными, то и русскими тоже не считали. В соответствии с их учением, отечество там, где Бог, а они его подданные… Российская империя — не отечество, а государство, которому они платят дань в виде податей, но защищать которое не обязаны» (Иникова, 1997: 123-124).

В 1841–1845 годах духоборы были выселены в недавно присоединенные к России районы Закавказья. Там, в связи

5. ОР РГБ. Ф. 369. К. 35. Ед. хр. 26. Л. 11.
6. ОР РГБ. Ф. 486. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 8.

с необходимостью противостоять кочевым татарам и турецким бандам, произошла милитаризация их образа жизни. В каждом селе были созданы отряды «казачков» для охраны, в каждом доме появилось оружие, среди молодежи вошло в моду «бряцание оружием», «считалось почетным быть казачком, ценилось умение хорошо стрелять, владеть холодным оружием», понимание заповеди «не убий» значительно сузилось (Там же: 125-126).

Введение в 1887–1890 годах всеобщей воинской повинности в некоторых областях Закавказья не стало особой проблемой для духоборов — призванные пошли служить без всякого сопротивления. Принимая военную службу, лишь некоторые духоборы испытывали угрызения совести и пытались успокоить себя обещанием не убивать никого на войне.

Переход части духоборов на позиции абсолютного пацифизма произошел в 1890-е годы под влиянием ряда событий. После смерти в 1886 году лидера духоборов Калмыковой в Горелом — центре закавказской Духобории — возникла борьба за ее наследство между сторонниками «большой партии» во главе с П. Веригиным и «малой партии». Последняя, вопреки традициям автономного существования, обратилась за помощью к властям, а затем и в суд, по приговору которого Веригин попал в ссылку. В ссылке он много читал, познакомился с идеями Толстого и вступил с ним в переписку. Толстовские идеи ненасилия в самом радикальном их варианте оказали на него огромное влияние.

В августе 1893 года конфликт вышел за рамки секты и принял характер конфликта «большой партии» и местной кавказской администрации. В состоянии экзальтации «большая партия» под руководством Веригина с осени 1893 года начала пересматривать свою жизнь: «в противовес реальному государству, основанному на насилии, они решили создать свое Царство Божие на земле, основанное на заветах Христа». Часть духоборов «большой партии» полностью отказалась от поддержки государства и перешла на позиции радикальной уравнительности, абсолютного пацифизма и вегетарианства (их стали называть «постниками»). На почве новых настроений начинаются отказы от военной службы тех духоборов, которые находились в армии (Там же: 129-130).

Символической акцией, закреплявшей переход к пацифизму, стало сожжение оружия в ночь на 29 июня 1895 года, которое произошло одновременно в трех местах. В Елизаветпольской губернии и Карсской области все прошло без серьезных эксцессов, но в Ахалкалакском уезде Тифлисской губернии жители Горелого, решив, что «постники» готовят нападение на их Сиротский дом, обратились к властям с просьбой защитить их. В этот район были направлены казаки и войска, наведение порядка закончилось избиением «постников», грабежами и насилием над женщинами.

За этими событиями последовали репрессии как против участников сожжения оружия, так и против тех, кто отказался

от военной службы. Подвергшиеся надругательствам и репрессиям «постники» в количестве более 7000 человек были переселены с помощью Л.Н. Толстого, толстовцев и неравнодушной общественности в Канаду. Переселившиеся так и остались абсолютными пацифистами, сделав сожжение оружия центральным событием своего исторического предания.

Молокане также рассматривали войны как богопротивное дело и на военную службу смотрели как на не соответствующую христианскому учению. Бонч-Бруевич относил молокан к колеблющимся, но потенциально пацифистским сектам[7]. Основатель молоканской секты С. Уклеин (1727–1809) в своем обряднике записал: «Для духовных христиан, которые не от мира, мирские власти не нужны... исполняя заповеди божественные, они не имеют нужды в человеческих законах... которые противоречат учению слова божия. Так они должны избегать рабства помещикам, войны, военной службы, присяги как дел, не позволенных писанием. А как невозможно открыто противиться правительству и не исполнять его требований, то духовные христиане, подражая первым христианам, могут укрываться от него, а братья их по вере обязаны принимать и укрывать их» (цит. по: Клибанов, 1965: 130).

Однако до начала XX века молокане оказывали военной службе лишь «своего рода пассивное сопротивление», поэтому власти всегда отмечали законопослушность молокан, но в то же время обвиняли их в укрывательстве беглых солдат и дезертиров[8]. Непоследовательность молокан по отношению к вопросу о военной службе отметил квакерский проповедник С. Греллет, который встречался с крымскими молоканами в начале XIX века. Ознакомившись с их обычаями, Греллет удивился их сходству с квакерскими, за исключением представлений о войне. В разговоре с ним молокане признали, что есть проблема с практической реализацией принципа ненасилия (Грушко, 2000). Сдерживающим фактором для реализации пацифистской установки у молокан была потребность зажиточных членов общины в демонстрации своей лояльности по отношению к государству.

В начале XX века молокане под влиянием учения Толстого все чаще стали отказываться от службы в армии. Значительная группа молокан-«скакунов», между 1905–1908 годами эмигрировала в Калифорнию, чтобы избежать гонений за свою антивоенную позицию (Брок, 1997: 117). Во время Первой мировой войны были случаи отказов от военной службы среди отдельных групп молокан[9], но в целом находящиеся в армии молокане были образцовыми военнослужащими (Клибанов, 1965: 169).

---

7. ОР РГБ. Ф. 369. К. 35. Ед. хр. 26. Л. 15-17.
8. ОР РГБ. Ф. 486. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 12.
9. ОР РГБ. Ф. 486. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 12-13.

В весьма сложных отношениях с ненасилием были русские меннониты — представители секты, которая в Европе с самого своего зарождения в XVI веке имела пацифистский характер. Меннониты отвергали власть государства в вопросах совести, «высшим законом для участников этой секты был христианский Завет, а высшим судьей — личная совесть» (Коппитерс, 2001: 394).

Одной из причин миграции меннонитов из Пруссии в Россию в 1780-х годах было их стремление избежать всеобщей воинской повинности. Иммиграционная политика Екатерины II, которая пригласила иностранных колонистов для участия в заселении пустующих земель, включала в себя освобождение от рекрутской повинности «на вечные времена» как одну из привилегий для тех, кто переедет в Новороссию в период ее правления. Дальнейшая история русских меннонитов представляет из себя интересный случай «институционального» пацифизма[10].

Следование принципу ненасилия на практике у меннонитов вступало в противоречие с потребностью в выражении лояльности правительству. Когда Наполеон вторгся в Россию, некоторые лидеры меннонитов чувствовали, что должны поддержать царя пожертвованием на войну. Но были и противники этой идеи, полагавшие, что такая помощь «будет компромиссом, предающим их веру, что всякая война неправедна и что не следует делать ничего для ее поддержки» (Клиппенштейн, 1997: 150).

В Западной Европе меннониты постепенно, в течение всего XIX века, отходили от отказа исполнять некоторые виды государственных обязанностей, в том числе и воинской повинности, однако в России процесс их политической интеграции был более медленным, и попытки государства привлечь меннонитов к прохождению воинской службы в этот период остались безрезультатными (Коппитерс, 2001: 395-396), хотя во времена ведения военных действий меннониты по мере сил помогали правительству пожертвованиями, работой в госпиталях и прочими гуманитарными способами.

Попытка распространить на меннонитов закон о всеобщей воинской повинности была воспринята как покушение на их религиозные убеждения: меннониты ответили на него эмиграцией, продолжавшейся до 1880 года. После того как в Америку и Канаду выехало около 15 тыс. меннонитов, царское правительство было вынуждено издать постановление, по которому они, освобождаясь от ношения оружия, обязывались отбывать сроки военной службы в мастерских военного ведомства, пожарных командах или подвижных лесных командах ведомства государственных имуществ. Эти события считаются началом истории альтернативной гражданской службы в России.

10. Термин принадлежит Джону Тейвзу (цит. по: Helmut-Harry, Urry, 1991: 48).

К началу XX века большинство меннонитов было хорошо образованными и зажиточными людьми. Усилилось социальное расслоение меннонитов, интенсифицировались их контакты с внешним миром, в связи с чем выросла преступность в колониях. Поэтому вопреки принципам ненасилия, распространенной практикой у меннонитов стал наем казаков для защиты своей жизни и собственности (Helmut-Harry, Urry, 1991: 35-39). Иными словами, меннониты сами отказывались от ношения оружия, но платили за свою защиту специально нанятым вооруженным людям. Эта практика вызывала протест со стороны особенно религиозных единоверцев.

В начале XX века русские меннониты прочно укоренились в системе российского самодержавия и рассматривали государство как необходимого носителя общественного порядка. Во время Русско-японской войны 1904–1905 годов некоторые из лидеров меннонитов убеждали местные общины продемонстрировать свою поддержку царю, втянутому в борьбу, в которой, как писал редактор-меннонит, «мы все — русские» (Клиппенштейн, 1997: 159-160).

В период Первой русской революции зажиточные меннониты полностью поддерживали царское правительство, тяготея к октябристам и правым партиям. Свои верноподданнические чувства меннониты именовали «национализмом» (Ипатов, 1978: 97-98). В Первую мировую войну они заявили о своей патриотической позиции, предоставив своих волонтеров для работы в госпиталях (Helmut-Harry, Urry, 1991: 47). И позднее русские меннониты, выбирая между принципами ненасилия и своими экономическими и социально-политическими интересами, чаще предпочитали последние.

Баптисты и евангельские христиане появились в России под влиянием проповеди зарубежных миссионеров, их число стремительно росло во второй половине XIX века. С догматической стороны их представители не были ни пацифистами, ни эсхатологическими нонконформистами. У баптистов вопрос об отношении к военной службе к началу XX века рассматривался как вопрос свободы совести отдельного верующего, пацифизм не считался догмой, обязательной для всех последователей секты, каждому предоставлялось решать вопрос о службе в армии согласно собственной совести[11].

В конце XIX — начале XX века среди русских баптистов и родственных им евангельских христиан пацифистов почти не было. Общая тенденция была схожа с тем, что наблюдалось у меннонитов: состоятельные члены общин стремились к интеграции в российское общество и предпочитали социальную стабильность конфликтам с властями. Баптистская элита старалась подчеркнуть свою лояльность по отношению к государству, верноподданнические чувства и аккуратное исполнение государственных повинностей

11. ОР РГБ. Ф. 486. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 17.

(Клибанов, 1965: 211). В «Исповедании веры», изданном в 1906 году баптистом В.Г. Павловым, признавалась богоустановленность правительств «для защиты добрых и для наказания злых» и заявлялось о принятии на себя обязанности повиновения законам, «если таковые не ограничивают свободного исполнения обязанностей нашей христианской веры». Также они признавали молитву за правительство, клятву и военную службу при условии, что «никакого принуждения не должно применяться к тем, которые из глубоких побуждений совести... просят освободить их от несения службы с оружием»[12].

В России, как и во всем мире, стремление к ненасилию и отказы от военной службы представителей этих конфессиональных групп носили ситуативный характер, появлялись и исчезали в зависимости от исторического контекста и индивидуального настроения (Брок, 1997: 120). Отказчики, которые происходили из этой среды, либо приходили к идеям ненасилия путем индивидуальных размышлений, либо оказались отзывчивы к проповеди Толстого и толстовцев (Там же). Далеко не всегда их поддерживали в этом решении единоверцы. Во многих общинах шли дискуссии о необходимости следования принципу «не убий», отказа от военной службы и ношения оружия.

На фоне в целом равнодушного отношения к проблеме военной службы бросается в глаза тот факт, что во время Первой мировой войны и в первое десятилетие Советской власти баптисты и евангельские христиане представляли собой наиболее многочисленную в России группу отказчиков по мотивам религиозных убеждений (Там же: 116-117).

В начале XX века от военной службы также иногда отказывались представители таких религиозных групп, как Новый Израиль, трезвенники, малеванцы, иеговисты и адвентисты, в учении которых присутствовала сильная эсхатологическая составляющая. Резкий рост пацифистских настроений у представителей этих сект также пришелся на период Первой мировой войны.

Таким образом, в народно-религиозной среде до начала XX века были распространены в основном «эсхатологический нонконформизм» и «институциональный пацифизм», которые зачастую носили избирательный, ситуационный характер. Тем не менее подобные явления в начале XX века нередко служили отправной точкой для развития у отдельных сектантов подлинно пацифистских настроений.

Принцип «не убий» волновал лишь некоторые сектантские группы и религиозных диссидентов. Встречались лишь отдельные случаи,

12. Исповедание веры христиан-баптистов, изданное Ф.П. Павловым (1906 г.). URL: https://slavicbaptists.com/2012/02/10/pavlovconfession/ Текст исповедания представлял собой перевод Гамбургского вероисповедания 1847 года, которым пользовались баптисты многих европейских стран.

когда в народной среде, среди крестьянских богоискателей, появлялись самобытные сторонники ненасилия. Например, пацифистом-самородком был Василий Кириллович Сютаев, тверской крестьянин, который в 1870-е годы разработал собственное религиозное учение, включавшее в себя идеи коммунизма и ненасилия[13]. Сютаев пришел к своему учению уже в пожилом возрасте, и ему не пришлось отказываться от службы, но под его влиянием его сын Иван отказался от присяги и ношения оружия в 1877 году.

Роль индивидуальных отказов от военной службы в развитии российского пацифистского движения

Индивидуальные отказы от военной службы, совершаемые не по причинам следования групповой религиозной традиции, а по велению личной совести, становятся все более частым явлением с 1880-х годов, когда под влиянием сочинений Льва Толстого и собственных размышлений отказываться от военной службы начинают наиболее последовательные толстовцы. В начале XX века к ним все чаще присоединяются отдельные представители некоторых религиозных течений. В это время индивидуальные отказы становятся если не массовым, то весьма заметным общественным явлениям.

Структурные предпосылки для появления индивидуальных отказов возникли с момента введения всеобщей воинской повинности. Законодательство не предусматривало юридической возможности отказа от службы, в то же время рост мастерства государства в учете и контроле военнообязанного населения сделал проблемным традиционный тип отказа-побега, который массово практиковался религиозными диссидентами.

По-видимому, первым отказчиком-толстовцем был Алексей Петрович Залюбовский (1863–?). В январе 1885 года во время приема призывников в Московской думе он заявил, что ни присягать, ни носить оружия не может по своим религиозным убеждениям. Последовали угрозы воинского начальника и увещевания священника, после чего Алексея отправили в Кишинев и зачислили в артиллерийскую бригаду, в которой служил его брат-офицер. Слухи об отказе Залюбовского распространились по городу и вызвали сочувствие к нему. Его поместили в военный госпиталь и хотели фиктивно объявить душевнобольным, но он отказался «от этого ложного средства освобождения от предстоящих лишений» (Попов, 1896: 14).

После уговоров офицеров и бесед со священником Залюбовский был предан военному суду, который не признал его виновным,

13. ОР РГБ. Ф. 345. К. 94. Ед. хр. 6. Л. 12. ОР РГБ. Ф. 486. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 13.

посчитав, что раз тот не принимал присяги, то не может считаться солдатом, обязанным исполнять требования военного начальства. Однако сразу после суда его отправили на гауптвахту, а вскоре перевели в артиллерийскую бригаду, расположенную в Ашхабаде. Там Алексей участвовал в артиллерийских учениях и исполнял все те приказы начальства, которые не противоречили его убеждениям. Когда же от него потребовали исполнения караульной службы с оружием в руках, он отказался, опасаясь, что возникнет необходимость в применении оружия (Там же: 16). После этого отказа Залюбовский опять попал под суд, который приговорил его к дисциплинарному батальону на год. Отбывая наказание, он почти все время просидел в карцере, а потом, благодаря хлопотам Толстых, был переведен на нестроевую должность в Закаспийском крае.

Среди последующих отказов, которые становились все более частыми, широкую известность получил случай с Дрожжиным. Евдоким Никитич Дрожжин (1866–1894), происходивший из крестьян Курской губернии, работал учителем в Дмитровском уезде. Он был революционером, когда встретился с толстовцем Д.А. Хилковым. Попав за распространение запрещенной литературы в тюрьму, Дрожжин лишился учительского звания, поэтому в августе 1891 года его призвали к исполнению воинской повинности в г. Судже, где он отказался от присяги и ношения оружия.

После долгих увещеваний со стороны священника, Дрожжин был зачислен в 62-й резервный батальон, стоявший в Харькове. В нем он продолжал отказываться от военных занятий, за что был посажен в одиночную камеру на гауптвахте. Потом над ним был первый суд, который приговорил его к переводу в дисциплинарный батальон на два года «за воинское преступление» (Там же: 18).

В октябре 1892 года Дрожжин был привезен в Воронежский дисциплинарный батальон, где продолжал отказываться от исполнения воинских обязанностей. В Воронеже над ним было еще четыре суда, которые каждый раз приговаривали его к одиночному заключению и к продлению пребывания в батальоне (Там же: 18-19).

В дисциплинарном батальоне Дрожжина били, неоднократно сажали под «строгий» арест и наказывали «смешанным» заключением, а также заключением в темный и холодный карцер. В декабре 1893 года, после осмотра губернской медицинской комиссией, Дрожжин был признан негодным к военной службе. Он был переведен в городскую тюрьму, где у него открылась скоротечная чахотка. В ночь с 26 на 27 января 1894 года Дрожжин умер[14].

Возмущенные данным случаем толстовцы предали его гласности: выпустили за границей несколько брошюр о Дрожжине, пытаясь

14. ОР РГБ. Ф. 435. К. 78. Ед. хр. 3. Л. 5-6.

привлечь внимание общественности к проблеме свободы совести и положению отказчиков от военной службы (Попов, 1898, 1903, 1896). Согласно справке департамента полиции, первая публикация брошюры о Дрожжине «в свое время наделала много шуму в среде русской молодежи и, благодаря крайне вызывающему характеру предисловия... к ней, написанного графом Л. Толстым, легко вошла в состав противоправительственных изданий, излюбленных революционерами разных фракций» (цит. по: Антюхин, 1983: 134)[15].

Чуть раньше Дрожжина отказался от военной службы Николай Трофимович Изюмченко (1867–1927), крестьянин Курской губернии. В 1889 году он был призван на военную службу и зачислен в писари. Отбывая службу, Изюмченко основал среди солдат «революционный» кружок, за что осенью 1891 года отсидел пять месяцев на военной гауптвахте. Здесь ему попались сочинения Толстого, после чтения которых он почувствовал себя толстовцем.

По выходе из гауптвахты Изюмченко был переведен из писарей в строевую роту. Он уже принял решение уйти с военной службы, когда за неисполнение приказания ротного командира — не читать книг — был приговорен судом к пятидесяти ударам розгами, после чего самовольно покинул место службы и ушел к своему другу Е.Н. Дрожжину. У Дрожжина он прожил две недели и познакомился с Д.А. Хилковым. Дрожжин и Хилков указали Изюмченко на важность открытого отказа от службы в противовес дезертирству, после чего тот вернулся в полк и открыто заявил о своем отказе.

Просидев пятнадцать месяцев в Курской тюрьме, в сентябре 1893 года по приговору военного суда Изюмченко был отправлен в воронежский дисциплинарный батальон, откуда был выслан в г. Березов Тобольской губернии (Изюмченко, 1905)[16]. По прошествии трех лет ссылка была ему продлена еще на пять лет, поэтому Изюмченко был освобожден лишь в 1903 году, после чего навсегда остался в Сибири, занявшись кооперативной работой.

Следующий отказчик из толстовской среды впоследствии стал довольно известным деятелем театра. Леопольд Антонович Сулержицкий (1872–1916) в начале 1890-х годов был учеником Московского училища живописи, ваяния и зодчества. В этом училище познакомился и подружился с дочерью Толстого Татьяной и вскоре стал толстовцем.

Пример Сулержицкого наглядно демонстрирует, как сложна могла быть мотивация индивидуального отказа. Сулержицкий много размышлял об отказе, но сделать выбор окончательно в его пользу не решался. В ноябре 1895 года в Москве он подал прошение о принятии его в армию вольноопределяющимся — чтобы «отбыть

15. На самом деле Толстой написал послесловие.
16. https://slavicbaptists.com/2012/02/10/pavlovconfession/

воинскую повинность как можно в меньший срок и как можно легче», желательно в Москве.

Когда Сулержицкий пришел в казарму для подачи прошения и освидетельствования, то был поражен: «Я много слышал об отношении офицеров к солдатам, но это превзошло мои ожидания. Какая-то особенная обезличивающая атмосфера во всем. Тяжело мне стало от этих выпученных глаз, перепуганных, умышленно глупых в знак почтения, лиц». Он пишет, что здесь он «впервые почувствовал всю систему отуманивания, беспрерывного одурачивания». В это время он начал читать «Царство Божие внутри вас» Льва Толстого, которое все его «отрывочные впечатления осветило и привело в ясный порядок» [17].

Объясняя мотивы своего отказа в «Записках вольноопределяющегося», Сулержицкий пишет, что планировал отказаться, в первую очередь следуя евангельской заповеди «не клянись вовсе», а также потому, что воинская повинность представлялась ему как ряд неприятных для него поступков: «отдание чести, маршировка, лишение свободы до известной степени и тому подобное»[18]. Заповедь «не убий» поначалу не очень занимала его мысли.

Когда же подошло время службы, Сулержицкий уже понимал воинскую повинность как согласие на убийство других людей, но, боясь последствий отказа, считал, что можно пойти служить, а в случае войны отказаться убивать, даже под угрозой расстрела[19]. Однако после долгих размышлений он пришел к выводу, что подобные аргументы — самообман, и он просто ищет себе оправдания. Приняв решение послушаться своей совести и отказаться открыто, он пришел в радостное состояние духа.

На следующий день, после того как он узнал, что принят вольноопределяющимся, Сулержицкий пошел в казармы отказываться. Он нашел адъютанта и сказал ему, что отбывать воинскую повинность не может, так как она противоречит его разуму и совести. Адъютант и присутствовавший при этом офицер были удивлены и отправили его к полковому командиру. Командир наорал на Сулержицкого, не понимая, почему тот сначала просил принять его вольноопределяющимся, а теперь отказывается.

«— Да что вы это?

— Вот не могу...

— Просили, а теперь не можете, почему не можете?

— Потому что убийство и насилие противно моей совести и разуму. А просил потому, что ясно тогда не понимал, что значит воинская повинность, и нахожу, что как бы долго ни ошибался, раз нашел ошибку, надо ее уничтожить.

17. ОР РГБ. Ф. 369. К. 406. Ед. хр. 5. Л. 1-2.
18. Там же. Л. 1.
19. Там же. Л. 1-2.

— Да вас будут судить.
— Судите.
— Да вас расстреляют.
— Стреляйте»[20].

Сулержицкий был арестован и помещен «на испытание» в отделение для душевнобольных Московского военного госпиталя. Уговоры друзей, просьбы Толстых не брать на себя больше, чем способен вынести, и слезы родных подрывали решимость Сулержицкого стоять в своем отказе до конца. После долгих колебаний он согласился служить, и был отправлен в Среднюю Азию (Булгаков, 1970: 240).

Ефим Осипович Дымшиц (1884–1936) отказался от службы осенью 1906 года. Когда Дымшиц познакомился с работами Толстого, он узнал в них свои мысли: «Отвращение и отрицание насилия, в какой бы то ни было форме и в силу каких бы то ни было мотивов, непротивление злу злом, не из страха, а из полного и ясного сознания, что зло — безумие, тьма и болезнь, что насильник больше всего достоин жалости, что противление (насилием) не уничтожает зла, а лишь размножает его, отравляя и душу противящегося; личное совершенствование как необходимое условие жизни и как единственный путь освобождения людей от зла; доверие непосредственное своей душе — вот что было всего дороже для меня в писаниях Толстого»[21]. У него «сложилось твердое убеждение, что каждый человек должен сообразоваться со своей душой, что закон человека — это его внутреннее чувство, что призвание человека — это именно проявить свое самосознание, в каком бы противоречии оно ни находилось с условиями и формами окружающей жизни и какие бы страдания ни грозили ему (человеку)»[22].

О мотивах своего отказа Дымшиц писал: «Я затрудняюсь сказать, чтобы решение это имело первоначально религиозное основание. В сущности, насколько я теперь понимаю себя, — решение это имело не одно, а несколько оснований. Первоначально я решил отказаться от службы главным образом потому, что я не мог служить, не мог просто физически — если можно так выразиться. Я никак не могу вообразить себя в той обстановке и той атмосфере, которая составляет сущность военной службы. Солдатская жизнь — эти “занятия”, которые мне не раз приходилось наблюдать, это “приемы” и вечные команды “направо и налево!” и проч., эти выкрики: “смирно! Здравия желаем...” и проч., эта “словесность”, эта, вообще, жизнь по команде, это рабство и унижение человеческого достоинства — помню, действовали на меня — с тех пор, как я начал более или менее сознательно относиться к жизни — как-то особенно... И я никак не мог представить себя в этом положении — важно

20. ОР РГБ. Ф. 369. К. 406. Ед. хр. 5. Л. 6.
21. ОР РГБ. Ф. 345. К. 46. Ед. хр. 6. Л. 9-11.
22. Там же. Л. 12.

проделывающим по команде “дядьки” или ротного все эти “приемы”, замирающим при встрече “генерала”, бессмысленно твердящим: “так точно! Никак нет!” и проч. — не мог представить себя в казарме, обязанным ложиться и вставать, ходить и сидеть, говорить, смотреть и проч. по определенным “дурацким” правилам, измышленным тупыми и — всегда казалось мне — бездушными людьми»[23].

Интересно, что когда Дымшиц пришел отказываться, в канцелярии воинского начальника с ним не захотели связываться и сначала пытались вынудить его прибегнуть к традиционному отказу-бегству и даже предложили скрыться за границей или на Афоне[24].

В начале XX века происходит все больше и больше индивидуальных отказов от военной службы простых людей, в основном сектантов, под влиянием чтения произведений Толстого, общения с толстовцами или другими «интеллигентными» богоискателями. В 1901 году произошел первый отказ под влиянием Александра Михайловича Добролюбова (1876–1944).

Поэт, эстет и «сатанист» Александр Добролюбов был основателем секты «добролюбовцев»[25]. Бросив «культурную» жизнь и город, он ушел скитаться по России, жил преимущественно в Оренбургской, Уфимской, Самарской губерниях, занимался физическим трудом, распространял свое учение. Большинство его последователей были простыми крестьянами, казаками, нередко — выходцами из молокан и хлыстов.

Последователи Добролюбова казаки Пермской губернии Верхотурского уезда Неклюдов и Орлов отказались от военной службы на основании отвращения к «кровопролитию». В прессе появились отчеты о судебном процессе над ними в г. Троицке Оренбургской губернии. Газеты писали: «Добролюбов — бывший студент Петербургского университета по филологическому факультету, молодой человек, лет 25-ти. На вопрос председателя суда: “Ваше звание?” Д[обролюбов] ответил: “Крестьянин, а раньше был дворянин”». Также сообщалось, что «встретился с казаками Неклюдовым и Орловым Добролюбов случайно, идя из Верхотурья. Эти люди пригласили его к себе в поселок Верхотурского уезда, где он и находился у них в работниках. В разговорах с Неклюдовым и Орловым он, Добролюбов, убедил их, что “воевать грех, а также грех носить оружие”: “По писанию Божьему следует всем жить в согласии и дружбе”. И вот когда Неклюдов и Орлов были вызваны на сборный пункт, то они явились туда без оружия, заявив, что они “считают грехом носить меч”» (Пругавин, 1912).

Добролюбов подтвердил свое влияние на решение казаков на суде и попросил суд освободить их от наказания. Суд

23. ОР РГБ. Ф. 345. К. 46. Ед. хр. 6. Л. 9-11.
24. Там же. Л. 13.
25. Подробнее о Добролюбове см.: Эткинд, 1998: 264-281.

приговорил Добролюбова к восьми месяцам тюремного заключения, а казаков — к двум с половиной годам арестантских работ[26].

Принципиальная честность, открытость индивидуальных отказов очень ярко проявилась в случае с Рафаилом Буткевичем (1893–1916). Он был толстовцем во втором поколении — сыном известного пчеловода А.С. Буткевича, происходившего из дворян, но «опростившегося» еще в конце 1880-х годов. По воспоминаниям одного из лидеров российских пацифистов В.Ф. Булгакова, Рафаил «принадлежал к наиболее чистым и идеалистически настроенным натурам» и не мог быть солдатом «по всему состоянию своей духовной структуры» (Булгаков, 1922: 69).

Мать Рафаила понимала, что ее сын обязательно откажется от службы, и переживала за его судьбу. Она надеялась, что он не пройдет медицинскую комиссию из-за слабого здоровья. В семье велись споры, стоит ли Рафаилу заявлять о своем отказе в случае, если он будет «забракован» врачами. Мать была против такого заявления, а сын считал, что его долг заключается в том, чтобы при призыве сделать заявление об отказе от военной службы еще до медицинского осмотра.

В начале октября 1914 года Р. Буткевич явился в воинское присутствие в г. Одоеве, предстал перед испытательной комиссией и, вспомнив о матери, не сделал никакого заявления о своих убеждениях. Его осмотрели, нашли непригодным к военной службе и освободили от нее навсегда. После этого молодого человека замучила совесть из-за того, что он не смог отказаться открыто. В письме своему другу В.Ф. Булгакову он писал, что теперь предпочел бы арестантские роты подобным мучениям совести (Там же: 69-70)[27]. Вскоре Буткевич был арестован по делу об антивоенном воззвании толстовцев. Он умер в тюрьме в 1916 году.

В индивидуальных отказах нередко прослеживаются несколько мотивов, бывает, что и религиозных, и светских одновременно. Такой отказ может быть следствием как отвращения к убийству, так и неприятия клятвы по религиозным мотивам, а также антидисциплинарным протестом против отчуждения собственного тела, которое происходит на военной службе. Отказчики указывали на свое отвращение к жизни в казарме, ношению военной формы, маршировкам, военной муштре, к необходимости выполнения команд начальства, публичному раздеванию перед медицинской комиссией, занятиям гимнастикой, обучению обращению с оружием и прочим тренировкам, разучиванию молитв, неприятие казенных

26. ОР РГБ. Ф. 486. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 29. ОР РГБ. Ф. 435. К. 78. Ед. хр. 3. Л. 10.

27. При объяснении мотивов своего отказа индивидуальные отказчики с начала XX века все чаще пользуются понятием «совесть», особенно это было характерно для толстовцев.

вещей и казенной пищи, и всем прочим телесным практикам, сопряженным с положением солдата и пребыванием в казарме.

Как уже было показано, в истории российских религиозно-общественных движений отказ от военной службы по мотивам совести нередко был наиболее важным актом из целого ряда других «отказов»: от присяги (военной и от присяги новому государю), от паспорта (а иногда даже от имен и фамилий), от записи в подушный оклад и переписи населения, от уплаты налогов, регистрации брака, от занятия бюрократических должностей, от обращения к суду и полиции, от государственного образования и общепринятых систем воспитания детей, от идентификации с определенным сословием и гражданством, от общепринятых социально-политических номинаций, подчинения законам и представителям властей и даже, в более поздние периоды, — от участия в выборах. По существу, это был отказ от общепринятой гражданской идентичности, или даже от подданства в пользу Небесного гражданства, или, в светском варианте, в пользу реального или воображаемого «идеологического отечества».

Толстовцы подхватили данную традицию. Самые радикальные из них старались жить без официальных паспортов или выписывали себе новые, с альтернативными самоопределениями. Отвергая военную службу, они заявляли о своем негражданстве в Российской империи и неподчинении ее законам, пытались защищать свое право и право сектантов на аналогичное поведение (подробнее см.: Гордеева, 2017).

От «оружия слабых» к гражданскому неповиновению

Сравнение народно-религиозных традиций отказа от сотрудничества с государством и, в частности, отказов от военной службы, с подобными практиками толстовцев позволяет прийти к выводу о том, что в них были как общие черты, так и существенные отличия, связанные прежде всего с целью протеста и его этикой.

В отличие от народного протеста, для общественного движения, основанного толстовцами, была характерна постоянная рефлексия моральной чистоты своих методов, соотношения целей и средств борьбы. Они старались сделать их открытыми и честными, основанными на продуманных и свободно принятых ценностях.

Индивидуальный отказ толстовцев всегда происходил открыто, он не являлся формой уклонения, бегства или дезертирства, происходил в момент призыва (иногда отказывающийся заранее письменно извещал заинтересованные органы о своем намерении) или непосредственно после того, как человек путем размышлений пришел к выводу о невозможности служить. Отказываясь от военной службы, толстовцы сознательно предпочитали суровое наказание даже неопасной с точки зрения угрозы жизни и здоровью службе

в мирное время, они нередко отказывались служить даже в таких условиях, которые с очень малой вероятностью могли повлечь за собой применение оружия и угрозу стать убийцей, а тяжесть возможного наказания за отказ ощутимо превышала те лишения, которые грозили отказчикам в случае принятия ими военной службы.

Толстовцы-отказчики были склонны к публичному проговариванию своей позиции, они стремились к обсуждению своих взглядов и мотивов, приводили аргументы «от совести», цитировали Священное писание, некоторые даже формулировали свой отказ в общественно-политических терминах, опираясь на работы Толстого, зарубежных мыслителей, ученых и религиозных деятелей — сторонников ненасилия.

Принципиальная открытость и честность индивидуальных отказов от службы резко контрастирует с теми хитростями, на которые были готовы идти раскольники и сектанты ради соблюдения своих религиозных догматов. В отличие от толстовцев, у сектантов и старообрядцев считалось нормой использование разного рода хитростей, притворства и даже прямого обмана и мошенничества в целях сохранения верности своим религиозным принципам. Они разделяли «внешнее» и «внутреннее» подчинение и снисходительно относились к первому, подобно тому, как бегуны различали «телесное» и «духовное» подчинение властям, и при определенных условиях первое могло разрешаться (Чистов, 2003: 284). Потаенные старообрядцы, чтобы не обнаружить свою веру при исповеди, использовали метод «перекладывания грехов» на другого человека (нанимая его за деньги посетить исповедь вместо себя) (Мальцев, 1996: 87-88). Или же избегали «никонианского» причастия таким способом: на исповеди указывали за собой тяжкие грехи, после чего, по правилам, причащать их было нельзя (Там же: 134-135).

Право покупки рекрутских квитанций и сдачи в рекруты по найму неимущих односельчан было нередкой, признанной законом, практикой в русской деревне (Мамсик, 1987: 67). Также имела место отдача в рекруты вне очереди по приговору сельского схода специально подобранных молодых людей, не угодных сельской администрации (Там же: 74-75). Есть сведения о том, что старообрядцы брали «будто бы в усыновление» малолетних детей и записывали их в состав своей семьи, а потом отдавали в рекруты (Там же: 40).

В использовании методов пассивного сопротивления религиозные диссиденты ничем не отличались от всех прочих крестьян, для которых, как это показал Дж. Скотт, были характерны «обыденные формы сопротивления» — «нерадение при выполнении работ, симуляция, фальшивое, для виду, согласие, притворное понимание, уклонение, подворовывание, незаконные промыслы, браконьерство, злословие, саботаж, поджоги, нападение исподтишка и убийство, анонимные угрозы и т. п.» (Скотт, 1996: 28). Скотт считал эти

методы разновидностью «оружия слабых», применение которого особо распространено в авторитарных обществах, где открытые протест и несогласие с властью грубо пресекаются жестокими репрессиями.

Выстраивая свое «свободно-религиозное» пацифистское движение, толстовцы опирались на народные традиции бегства от государства и отказов сотрудничать с ним, но при этом старались превратить повседневные практики пассивного сопротивления и несотрудничества сектантов и крестьян в политическую технологию, осознанный, целенаправленный, честный и открытый социальный протест[28].

Конечно, толстовцы не были ни первыми, ни единственными из общественных деятелей, кто обратил внимание на нонконформизм русского сектантства и раскола. Однако их отношение к народу заметно отличается от отношения к нему революционных народников, кооператоров и особенно большевиков. Стремление помочь народу сочеталось у толстовцев с уважительным отношением к народно-религиозным традициям протеста и готовностью учиться у религиозных диссидентов жить автономно от государства, а если надо, то и противостоять ему.

В отчетах обер-прокурора Синода начиная с 1898 года постоянно констатируются факты влияния «лжеучения» Толстого на сектантство и даже на православное население (цит. по: Пругавин, 1911, 193). Характерно, что отнюдь не старообрядцы и прочие адепты эсхатологического эскапизма оказались восприимчивыми к пацифистским идеям толстовцев, а скорее, представители тех религиозных групп, которые в конце XIX — начале XX века переживали духовное возрождение, главным образом духоборы, трезвенники, евангельские христиане и баптисты. Уже в советское время, в 1919–1922 годы, толстовцы сумеют объединить религиозных пацифистов в один межконфессиональный орган — Объединенный совет религиозных общин и групп, который будет осуществлять экспертизу религиозных взглядов отказчиков от военной службы для того, чтобы убежденные пацифисты получили освобождение от нее по суду (Гетель, 1997: 301-317).

Антидисциплинарный характер пацифистского движения

Общей чертой народно-религиозных и толстовских практик несотрудничества с государством является их антидисциплинарный характер. Антидисциплинарность возникает как реакция на дисциплинирующие практики современного государства, которое

28. Результатом изучения народных практик стал архив, а также ряд работ, посвященных истории народно-религиозного протеста в России и за рубежом, не все из которых были закончены и опубликованы.

начинает «наступление» на идентичность человека, утверждая свою власть над телами, душами и средой обитания людей.

Согласно М. Фуко, во внутренней политике современных государств заметно выражен дисциплинарный аспект, который проявляется независимо от господствующих в них экономической или идеологической системы и является следствием развития государства как автономного субъекта со своими собственными интересами. Средством обеспечения интересов государства стало создание «дисциплинарного общества», для которого характерна система контроля над поведением и мыслями людей с помощью целой сети учреждений, таких как полиция, пенитенциарные, медицинские и педагогические учреждения. Целью этих учреждений является «нормализация» поведения, мыслей и чувств, а также адаптация тел и душ подданных для наиболее удобного использования в интересах государства (службы в армии, сбора налогов, установления политического контроля) (Фуко, 2007).

Также современные государства для нужд нормализации и контроля стремятся монополизировать символическую власть — право присваивать имя, идентифицировать, разделять на категории по признакам пола, религии, собственности, этничности, грамотности, криминогенности или душевного здоровья. Переписи населения распределяют людей по этим категориям, а различные организации — от школ до тюрем — производят сортировку (Брубейкер, 2002: 86-87). К средствам нормализации и контроля относится и паспорт, ставший для религиозных диссидентов символом несвободы, — «документ, не только удостоверяющий личность владельца, но и свидетельствующий о его лояльности государству: это был знак выполнения личностью своих обязанностей подданного, устанавливаемых властью в зависимости от ее потребностей» (Чернуха, 2007: 5-6).

При такой установке под подозрение государства попадают в первую очередь те, кто не вписывается в норму, в навязываемые государством категории, — религиозные диссиденты, социальные маргиналы и общественно активные люди. Именно такие люди в первую очередь страдают от государственного контроля: их вера, их совесть, их субъективность в таких условиях становятся проблемой. Они оспаривают навязываемые идентичности и ведут борьбу за право на свободную самоидентификацию с государством и его агентами[29].

29. Антидисциплинарная направленность протеста пацифистов подтверждается еще и тем, что их повышенным вниманием пользовались такие институты, как полиция, тюрьма, различные виды наказаний, включая смертную казнь, репрессивные медицинские и психиатрические практики, история религиозных гонений и прочие притеснения свободы совести. Критика этих институтов становилась предметом их публицистических работ, общественных выступлений, а также научных изысканий.

В России религиозные диссиденты стали первыми, кто заявил свой протест против вмешательства государства и начал отстаивать свою «зону автономности». Они ответили на внешние ограничения бегством и уходом от государства и официальной церкви. В конце XIX — начале XX века наиболее чуткие представители образованных слоев населения поддержали народный протест против тотального наступления государства на все сферы жизни, дополнив его идеями мира и ненасилия. Общая антидисциплинарная установка и ценности ненасилия объединили в единой «свободно-религиозной» среде представителей различных религий, философий и идеологий. Таким образом, в этот период появилось российское пацифистское движение, главными целями которого были провозглашены защита свободы совести и утверждение в обществе ценностей ненасилия.

Библиография

Антюхин Г.В. (1983). Друзья Л.Н. Толстого Г.А. Русанов и В.Г. Чертков. Воронеж.

Асташов А.Б. (2011). Политика власти в отношении отказничества от военной службы по религиозным соображениям накануне и во время Первой мировой войны // Вестник РУДН. Серия: История России. № 3. С. 49-61.

Брок П. (1997). Русские сектанты-пацифисты и военная служба 1874–1914 гг. // Долгий путь российского пацифизма. М.

Брубейкер Р., Купер Ф. (2002). За пределами «идентичности» // Ab Imperio. № 3.

Булгаков В.Ф. (1970). Лев Толстой, его друзья и близкие. Тула.

Булгаков В.Ф. (1922). «Опомнитесь, люди-братья!» История воззвания единомышленников Л.Н. Толстого против Мировой войны 1914–1918 гг. Т. 1. М.

Гетель Е.И. (1997). Объединенный Совет религиозных общин и групп как одно из проявлений русского религиозного пацифизма // Долгий путь российского пацифизма. М. С. 301-317.

Гордеева И.А. (2017). Альтернативные паспорта и другие практики символического отказа от гражданства // Городские тексты и практики. Т. 1. Символическое сопротивление. М. С. 157-173.

Грушко К.П. (2000). Стивен Греллет и практика ненасилия в первой половине XIX в. // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни. М. С. 100-115.

Гурьянова Н.С. (1988). Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск.

Гурьянова Н.С. (1999). Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М.

Изюмченко Н.Т. (1905). В дисциплинарном батальоне: Записки. Christchurch.

Иникова С.А. (1997). История пацифистского движения в секте духоборов (XVIII–XX) // Долгий путь российского пацифизма. М.

Ипатов А.Н. (1978). Меннониты. М.

Клибанов А.И. (1965). История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М.

Клиппенштейн Л. (1997). Отказ от военной службы по мотивам совести в меннонитских общинах царской России // Долгий путь российского пацифизма. М.

Коппитерс Б. (2001). Пацифистские секты, большевики и право на отказ от воинской службы // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 2. СПб.

Мальцев А.И. (1996). Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX века. Новосибирск.

Мальцев А.И. (1989). Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск.

Мамсик Т.С. (1987). Крестьянское движение в Сибири: Вторая четверть XIX века. Новосибирск.

Мир/Peace (1993): альтернативы войне от античности до конца Второй мировой войны: Антология. М.: Наука.

Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. (2002). Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.

Попов Е.И. (1896). Открытое письмо к обществу по поводу правительственных гонений на людей, отказывающихся от участия в государственных насилиях. Carouge-Geneve: М.К. Элпидин.

Попов Е.И. (1898). Жизнь и смерть Евдокима Никитича Дрожжина, 1866–1894 / Послесл. Л.Н. Толстого. 2-е изд. Purleigh: Изд-во В. Черткова.

Попов Е.И. (1903). Жизнь и смерть Евдокима Никитича Дрожжина, 1866–1894 / Послесл. Л.Н. Толстого. 3-е изд. Christchurch.

Пругавин А. (1912). Декадент-сектант // Русские ведомости. 13 декабря (№ 287)

Пругавин А.С. (1911). О Льве Толстом и толстовцах: Очерки, воспоминания, материалы. М.

Скотт Дж. (1996). Оружие слабых: Обыденные формы сопротивления крестьян // Крестьяноведение: Теория. История. Современность. М.

Фуко М. (2007). Психиатрическая власть. СПб.

Чернуха В.Г. (2007). Паспорт в России, 1719–1917 гг. СПб.

Чистов К.В. (2003). Русская народная утопия. СПб.

Эткинд А.М. (1998). Хлыст: (Секты, литература и революция). М.: НЛО.

Helmut-Harry L., Urry J. (1991). Protecting Mammon. Some Dilemmas of Mennonite Non-resistance in late Imperial Russia and the Origins of the Selbstschutz // Journal of Mennonite Studies. Vol. 9.

Refusals to serve in the military and development of the Russian pacifist movement in the late 19th — early 20th century

Irina Gordeeva, PhD (History), Associate Professor, Saint Philaret Christian Orthodox Institute. 105062, Moscow, Pokrovka St., 29. E-mail: gordnepl@gmail.com

The Russian pacifist movement originated at the turn of the 20th century mainly due to the Tolstoyans. To explain its social-political and ethical views the movement referred to the ideas of Leo Tolstoy, philosophy of non-violence and civil resistance, and Russian and foreign religious movements. The pacifist movement began with the attempts of the Tolstoyans to protect the like-minded people and other believers who refused to serve in the army on religious and ideological grounds. The leaders of the pacifist movement considered conscientious objection the most important religious and ethical protest of the Russian people. Despite the fact that many its leaders represented privileged social groups, the movement consisted of sectarian and peasant groups. They became a kind of peasant scholars and conducted a large-scale study of the people's protest traditions to develop the mass social basis of the pacifist movement. The article also considers the Tolstoyans' efforts to turn "weapons of the weak" — traditional methods of people's protest (various forms of flight and refusals to cooperate with the state, autonomous communities, etc.) — into effective forms of civil disobedience.

Key words: Russian pacifist movement, conscientious objection, Russian sectarianism, national religious movements, Tolstoyan movement, nonviolence, civil disobedience

References

Antyukhin G.V. (1983) *Druzya L.N. Tolstogo G.A. Rusanov i V.G. Chertkov* [Friends of L.N. Tolstoy — G.A. Rusanov and V.G. Chertkov]. Voronezh.

Astashov AB. (2011) Politika vlasti v otnoshenii otkaznichestva ot voyennoy sluzhby po religioznym soobrazheniyam nakanune i vo vremya pervoy mirovoy voyny [The state policy on the refusals to serve in the military on religious grounds on the eve and during the First World War]. *Vestnik RUDN. Seriya: Istoriya Rossii,* no 3, pp. 49-61.

Brock P. (1997) Russkie sektanty-patsifisty i voennaya sluzhba 1874–1914 gg. [Russian sectarians-pacifists and military service in 1874-1914]. *Dolgy put rossiyskogo patsifizma*. Moscow.

Brubaker R., Cooper F. (2002) Za predelami "identichnosti" [Beyond 'identity']. *Ab Imperio,* no 3.

Bulgakov V.F. (1922) *"Opomnites, lyudi-bratya!" Istoriya vozzvaniya edinomyshlennikov L.N. Tolstogo protiv Mirovoy voyny 1914-1918 gg*. ["Come to Your Senses, People-Brothers!" Story of the Proclamation of L.N. Tolstoy's Supporters Against the World War of 1914–1918] Vol. 1. Moscow.

Bulgakov V.F. (1970) *Leo Tolstoy, ego druzya i blizkie* [Leo Tolstoy, His Friends and Relatives]. Tula.

Chernukha V.G. (2007) *Pasport v Rossii, 1719–1917 gg*. [Passport in Russia, 1719–1917]. Saint Petersburg.

Chistov K.V. (2003) *Russkaya narodnaya utopiya* [Russian People's Utopia]. Saint Petersburg.

Etkind A.M. (1998) *Khlyst: (Sekty, literatura i revolyutsiya)* [Whip: (Sects, Literature, and Revolution)]. Moscow: NLO.

Foucault M. (2007) *Psikhiatricheskaya vlast* [Psychiatric Power]. Saint Petersburg.

Getel E.I. (1997) Ob`edinenny Sovet religioznykh obschin i grup kak odno iz proyavleniy russkogo religioznogo patsifizma [The United Council of Religious Communities and Groups as a manifestation of the Russian religious pacifism]. *Dolgy put rossiyskogo patsifizma*. Moscow, pp. 301-317.

Gordeeva I.A. (2017) Alternativnye pasporta i drugie praktiki simvolicheskogo otkaza ot grazhdanstva [Alternative passports and other practices of the symbolic renunciation of citizenship]. *Gorodskie teksty i praktiki.* Vol. 1. *Simvolicheskoe soprotivlenie*. Moscow, pp. 157-173.

Grushko K.P. (2000) Stephen Grellet i praktika nenasiliya v pervoy polovine XIX v. [Stephen Grellet and the practice of non-violence in the first half of the 19th century]. *Nenasilie kak mirovozzrenie i obraz zhizni*. Moscow, pp. 100-115.

Guryanova N.S. (1988) *Krestyansky antimonarkhichesky protest v staro-obryadcheskoy eskhatologicheskoy literature perioda pozdnego feodalizma* [Peasant Antimonarchist Protest in the Old-Believers Eschatological Literature of the Late Feudalism]. Novosibirsk.

Guryanova N.S. (1999) Monarkh i obschestvo: k voprosu o narodnom variante monarkhizma [Monarch and society: On the people's version of monarchism]. *Staroobryadchestvo v Rossii (XVII–XX vv.).* Moscow.

Helmut-Harry L., Urry J. (1991) Protecting Mammon. Some dilemmas of Mennonite non-resistance in late Imperial Russia and the origins of the Selbstschutz. *Journal of Mennonite Studies,* vol. 9.

Inikova S.A. (1997) Istoriya patsifistskogo dvizheniya v sekte dukhoborov (XVIII–XX) [History of the pacifist movement in the Dukhobors sect (18-20 centuries)]. *Dolgy put rossiyskogo patsifizma*. Moscow.

Ipatov A.N. (1978) *Mennonity* [Mennonites]. Moscow.

Izyumchenko N.T. (1905) V distsiplinarnom batalione: Zapiski [In the Disciplinary Battalion: Notes]. Christchurch.

Klibanov A.I. (1965) *Istoriya religioznogo sektantstva v Rossii (60-e gody XIX v. — 1917 g.)* [History of Religious Sectarianism in Russia (the 1860s — 1917)]. Moscow.

Klippenshtein L. (1997) Otkaz ot voennoy sluzhby po motivam sovesti v menonitskikh obschinakh tsarskoy Rossii [Refusal to serve in the military based on conscientious objection in the Mennonite communities of tsarist Russia]. *Dolgy put rossiyskogo patsifizma*. Moscow.

Koppiters B. (2001) Patsifistskie sekty, bolsheviki i pravo na otkaz ot voinskoy sluzhby [Pacifist sects, Bolsheviks and the right to refuse to serve in the military]. *Almanakh po istorii russkogo baptizma*. Vyp. 2. Saint Petersburg.

Maltsev A.I. (1989) Stranniki-bezdenezhniki v pervoy polovine XIX v. [Pilgrims denying money in the first half of the 19 century]. *Khristianstvo i tserkov v Rossii feodalnogo perioda*. Novosibirsk.

Maltsev A.I. (1996) *Starovery-stranniki v XVIII — pervoy polovine XIX veka* [Old Believers-Pilgrims in the 18 — the first half of the 19th century]. Novosibirsk.

Mamsik T.S. (1987) Krestyanskoe dvizhenie v Sibiri: Vtoraya chetvert XIX veka [Peasant Movement in Siberia: The Second Quarter of the 19th Century]. Novosibirsk.

Mir/Peace (1993): *Alternativy voyne ot antichnosti do kontsa vtoroy mirovoy voyny: Antologiya* [Alternatives to War from Antiquity to the End of the Second World War: Anthology]. Moscow: Nauka.

Pokrovsky N.N., Zolnikova N.D. (2002) Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv. [Old Believers-Chasovennys in Eastern Russia in the 18th — 20th Centuries]. Moscow.

Popov E.I. (1896) Otkrytoe pismo k obschestvu po povodu pravitelstvennykh goneniy na lyudey, otkazyvayuschikhsya ot uchastiya v gosudarstvennykh nasiliyakh [An Open Letter to Society on the Government Persecution of People Refusing to Participate in State Violence]. Carouge-Geneve: M.K. Elpidine.

Popov E.I. (1898) Zhizn i smert Evdokima Nikiticha Drozhzhina, 1866–1894 [Life and Death of Evdokim Nikitich Drozhzhin, 1866–1894]. Poslesl. L.N. Tolstogo. Purleigh: Izd-vo V. Chertkova.

Popov E.I. (1903) Zhizn i smert Evdokima Nikiticha Drozhzhina, 1866–1894 [Life and Death of Evdokim Nikitich Drozhzhin, 1866-1894]. Poslesl. L.N. Tolstogo. Christchurch.

Prugavin A. (1912) Dekadent-sektant [Decadent-sectarian]. *Russkie Vedomosti.* 13 dekabrya (No. 287).

Prugavin A.S. (1911) *O Lve Tolstom i tolstovtsakh: Ocherki, vospominaniya, materialy* [About Leo Tolstoy and the Tolstoyans: Essays, Memories, Materials]. Moscow.

Scott J. (1996) Oruzhie slabykh: Obydennye formy soprotivleniya krestyan [Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance]. *Krestyanovedenie: Teoriya. Istoriya. Sovremennost*. Moscow.