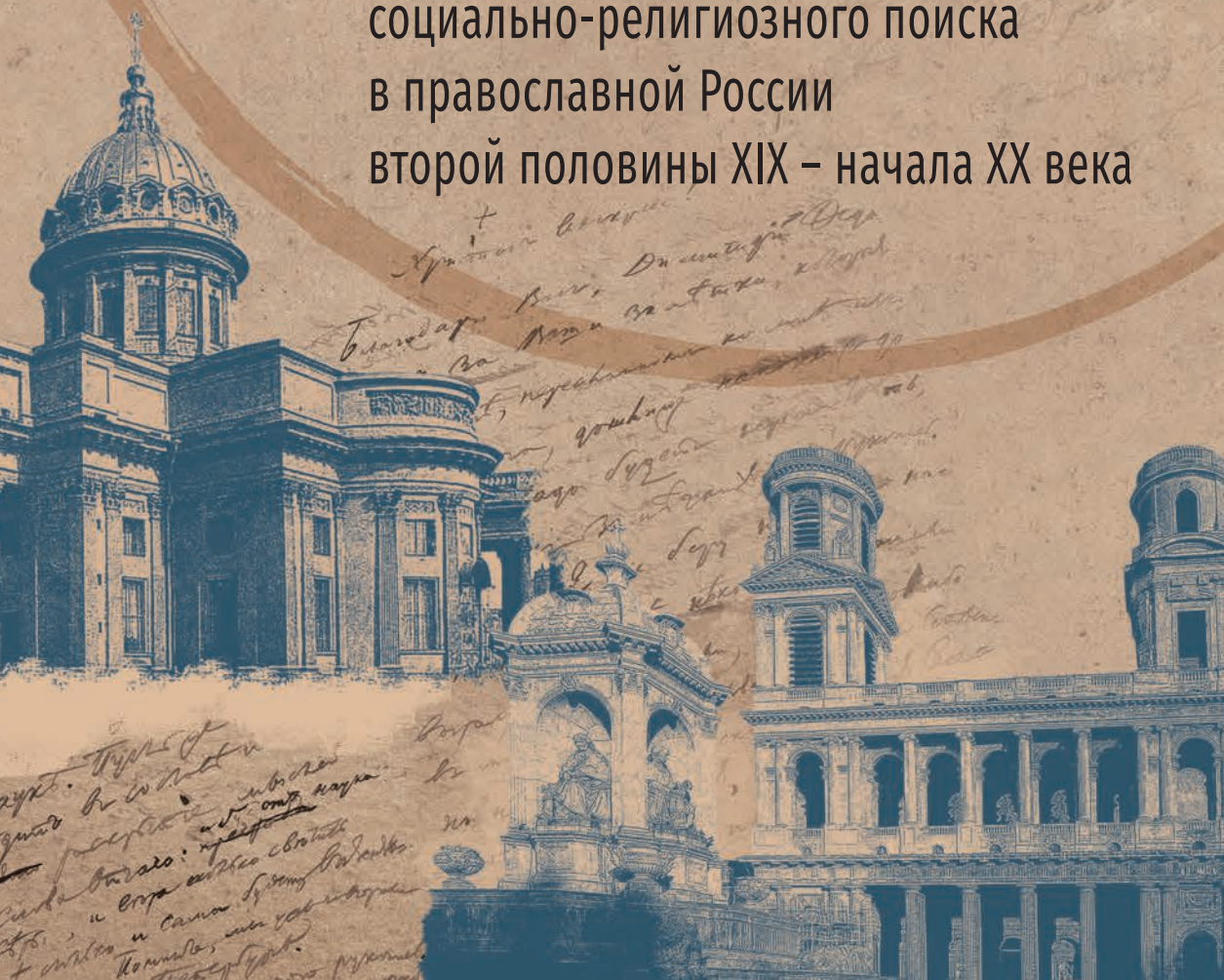
И.В. Воронцова

«ЗАКОЛДОВАННЫЙ КРУГ РУССКОГО СОЗНАНИЯ...»

Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX – начала XX века



И.В. Воронцова

«ЗАКОЛДОВАННЫЙ КРУГ РУССКОГО СОЗНАНИЯ...»

Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX – начала XX века

Нестор-История
Москва•Санкт-Петербург
2019

УДК 23/28
ББК 86+87
В 75

Рекомендовано к изданию кафедрой истории Церкви исторического факультета
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

Рецензии: д-ра филос. наук, д-ра богословия, проф. *В. Н. Катасонова,*
д-ра экон. наук, проф. *В. В. Симонова* (МГУ), д-ра ист. наук *Ф. А. Гайды* (МГУ),
канд. ист. наук *Г. М. Запальского* (МГУ)

В 75 Воронцова И. В.

«Заколдованный круг русского сознания...». Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. — М.; СПб. : Нестор- История, 2019. — 932 с., ил.

ISBN 978-5-4469-1637-5

В монографии исследуются вопросы социально-религиозного поиска в российском обществе во 2-й половине XIX — начале XX в. и история возникшего в среде литераторов, философов и либерал-реформаторов общественного движения 1901–1913 гг.

Автор приходит к выводу, что оно рождалось и функционировало как принципиально новое, социально-религиозное движение, ставившее свой успех в прямую зависимость от реакции на него Русской Церкви. В этом контексте впервые показано влияние римско-католического модернизма (1890–1914) на богоискателей и социальных христиан; анализируется дискуссия 1907–1911 гг. неохристиан и марксистов о месте религии в революции.

К исследованию привлечены документы из 34 фондов 9 архивов Санкт-Петербурга (ЦГИА, РГИА, РНБ), Москвы (РГБ, РГАЛИ, ГАРФ, ЦИА ПСТГУ, РГАСПИ), Вильнюса (РО БВУ); сочинения церковных и светских мыслителей 2-й пол. XIX — начала XX в.; неопубликованная и опубликованная корреспонденция архим. Феодора (Бухарева), прот. А. П. Устьинского, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова и др.; письма Д. С. и З. Н. Мережковских, А. В. Карташева и др.; цитируются не издававшиеся на русском языке книги и письма модернистов А. Луази, М. Эбера, Дж. Тиррела, Г. Мореля, М. Здзеховского и др.

Книга предназначена для историков, религиоведов, а также широкого круга читателей, интересующихся историей христианства и Русской Православной Церкви.

УДК 23/28
ББК 86+87

ISBN 978-5-4469-1637-5

© Воронцова И. В., 2019
© Издательство «Нестор-История», 2019

Содержание

Введение 7

Глава 1. Социальные и историко-культурные предпосылки модернизации традиционного религиозного сознания в России 179
§ 1. Русская Церковь и православная богословская мысль во 2-й половине XIX века 189
§ 2. Светские и духовные периодические издания и их влияние на российское общество 223
§ 3. Критика религиозного сознания российского общества церковными писателями 2-й половины XIX в. Публицистика и богословие архимандритов Климента (Можарова) и Феодора (Бухарева), епископа Смоленского Иоанна (Соколова), архиепископа Херсонского Никанора (Бровковича) 241
§ 4. Предвидение архиепископом Харьковским Амвросием (Ключаревым) проблемных зон православия в XX веке 317
§ 5. Социальная тема в статьях 1880–1890-х гг. В. С. Соловьева и начала социально-религиозной идеологии движения за церковную реформу 327
§ 6. «Дисциплина любви» и опыт социального христианства Н. Н. Неплюева 334

Глава 2. Религиозное движение (1901–1913): предыстория, структурное единство и теоретическое основание 347
§ 1. Символизм как область формирования «нового религиозного сознания» 353
§ 2. Доктрина НРС и богословие архимандрита Феодора (Бухарева) 358
§ 3. 1905 г.: либерализация в среде духовенства и церковной интеллигенции 372
§ 4. Предсоборное присутствие (1906) и религиозное движение 400
§ 5. «Церковно-освободительное» движение 1904–1908 гг. и умеренные реформаторы 412
§ 6. Социальное христианство: деятели, основные группы и программы (1905–1909) 432
§ 7. Синтез религии и революции. Неохристиане и марксисты (1907–1914) 503

Глава 3. Религиозное движение в обществах и периодической печати 534
§ 1. Петербургское религиозно-философское общество и противостояние ему православных церковных обществ 534
§ 2. Периодические издания религиозного движения («Новый путь», «Вопросы жизни», «Народ», «Живая жизнь» и «Век» и другие) 548
§ 3. Дискуссия в Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви и приоритеты церковно-освободительного движения 588
§ 4. «Церковный вестник» в публикациях 1906–1907 гг. 599
§ 5. НРС и неохристианство. Петербургское религиозно-философское общество в 1907–1910 гг. 625
§ 6. Киевское религиозно-философское общество в 1908–1909 гг. 655

Глава 4. Римско-католический модернизм (1890–1914) как внешний фактор влияния на религиозное движение в России 671
§ 1. Вопрос о рецепции идей модернизма лидерами неохристианства и социальными христианами 673
§ 2. Предтечи модернизма: М. Блондель, Л. Лабертоньер, О. Сабатье и Л. Дюшен 680
§ 3. Теоретики модернизма 700
§ 4. Э. Леруа: сущность догмата и проблема его понимания 723
§ 5. Духовный лидер модернизма Джордж Тиррел и его значение для неохристиан 730
§ 6. Миссионеры-портальенцы в России. Контакты неокатоликов с лидерами религиозного движения 743

Заключение 761
Источники и литература 781
Приложения 831
Указатель имен 919

Сознание русского человека обречено бродить по замкнутому кругу социального и религиозного вопросов. Сострадание и любовь к «маленькому человеку», забытому государством и забитому нуждой, в этом кругу то перевешивает, то уравнивается любовью к Божественному Страдальцу, побуждая оставить земное и устремиться к небесному. «Душа не больше ли пищи, и тело одежды?»[1] «Старайтесь не о пище тленной, но о ...пребывающей в жизнь вечную»[2].

Так приходит мысль о «синтезе» небесного и земного, религиозного и социального, о христианских экономике, социализме, политике, «плоти»... Но — «Царство Мое не от мира сего»...[3] И снова мысль отправляется в путь по заколдованному кругу русского сознания[4] в поисках ответа.

Когда настоящее бросает вызов, обращение за примером в век минувший дает лучшие ответы и прогнозы.

---

[1] Мф. 6:25

[2] Ин. 6:27

[3] Ин. 18:36.

[4] *Минский Н.* При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. 2-е изд. СПб., 1897. С. V.

Введение

В XIX в. Россия вступила в тесный контакт с Европой, одновременно проникаясь и духом Просвещения, и пониманием своеобразия российской культуры и истории. Желание преодолеть экономическое отставание и адаптировать европейские культурные достижения к православной ментальности и традиции неизбежно должно было вызвать активизацию интеллектуальной и общественной жизни. Она сопровождалась пробуждением философской мысли, развитием общественно-политических наук, привлечением истории, психологии, естествознания в теологию, интересом к западно-христианскому богословию: экклезиологии, экзегетике. С одной стороны, происходило отрицание устаревших традиций в культуре и структурах государственной жизни и стремление к коррекции их в жизни религиозной; с другой — в интеллектуальной сфере развивался субъективизм; поиск личностью себя в новой реальности усиливал религиозные переживания; приходило понимание значения общественного религиозного и культурного единства. Историческая напряженность эпохи с ее требованиями свободы (в т. ч. мысли), гласности и реформ была отмечена рождением теорий и учений, в которых присутствовала крайняя напряженность воображения (прот. Г. Флоровский); традиционное религиозное сознание и хранящая его незыблемость Русская Церковь в начале XX в. оказались в центре исторической модернизации, сопровождавшейся религиозным и духовным кризисом.

Социальная атмосфера 2-й пол. XIX в. несла в себе отпечаток демократической мысли 40-х годов (А. И. Герцена и Н. П. Огарева, В. Г. Белинского и Н. А. Добролюбова), веру в силу общественного движения, способного осуществить необходимые стране социальные преобразования. Атеизация, проникшая в российское образованное общество, в 1860–1870-х гг. одних приводила в народнические кружки, других, и это были люди религиозного сознания, — к поиску методов восстановления в России единства церковной и общественной жизни. Развитие литературной критики как особого рода свободной литературы в 1860-х гг. стало особенностью журналистики, но эти области были «повально» поражены «открытой антирелигиозностью» и «прикрытой антигосударственностью»[5].

По мере становления народнического движения (1870–1880), сместившего представления о «добре и зле» из области нравственной в область социально-политическую, стало очевидно, что общественное сознание

[5] «Первым и главным проводником вольных мыслей» назвал архиеп. Никанор тогдашнюю светскую литературу. — *Никанор, архиеп.* О значении семинарского образования // Странник. 1890. Т. 2. Май. С. 42.

православной России все меньше ориентируется на традиционные духовные ценности, подменяя их материализмом, нигилизмом. Интеллектуальная элита страны оказалась расколота на либералов и консерваторов, западников и славянофилов, а долгожданные реформы в стране сопровождались усилением антиправительственной деятельности и образованием террористических групп.

Позитивистское мировоззрение охватило значительную часть светского общества и студенчества. «Были такие, кто поддавался “сциентизму»” позитивистов... как единственному способу познания, но в то же время не решался следовать за материализмом с его беспощадно ясными и точными, но отпугивающими “крайностью” положениями»[6]; «явилось множество переводов всяких историй, революций, сочинений разного рода социалистов»[7]. Молодежь 2-й пол. 1860-х гг. преследовала «душевная пустота, незнание, зачем жить» (Л. Тихомиров), в среде университетского студенчества было много случаев самоубийств. В народничестве религиозное чувство готовности к самопожертвованию ради лучшего будущего народа, воплотившееся в социальную «религиозность», приводило к неменьшему внутреннему конфликту. «Мир, без перспективы, без оттенков, распадался... на две ясно очерченные области. С одной стороны — суеверие, мрак, деспотизм, бедствия, с другой — наука, разум, свет, свобода и земной рай. ...Перенеся... религиозное представление в мир условностей, — писал бывший в 1870-х гг. народовольцем Л. А. Тихомиров, — мы очутились в полном противоречии с действительностью»[8].

В академической среде и среди ученого монашества назревало понимание необходимости доверительного диалога с атеизирующимся светским обществом. Старые, схоластические пути представлялись в этих условиях непригодными. Пути искомого нового диалога сложились по следующим направлениям: а) философское обоснование непротиворечивости научного знания и религии, б) сближение Церкви с проблемами социума (публицистичная проповедь, увеличение церковных периодических изданий, новые толкования книг Библии и перевод богослужебных молитв для домашнего чтения[9]), в) выдвижение на первый план социально-этической проблематики, г) удовлетворение запроса общества на граждански активное духовенство[10].

[6] *Асмус В. Ф.* Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. Россия. Мысль и дух. М., 2014. С. 10.

[7] *Тихомиров Л.* Начала и концы. М., 1890. С. 42.

[8] Там же. С. 40.

[9] Проблема обсуждалась и митрополитами Киевским и Московским, высказанные ими за и против были суммированы о. К. Зедергольмом: О переводе Библии // Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). Приложение. М., 2013. С. 217–225.

[10] Тема «Церковно-общественного вестника» 1875–1880 гг.

С начала 1860-х гг. архимандрит Феодор (Бухарев) последовательно писал о необходимости новой христианизации общества. В 1865 г. в славянофильской прессе мелькнула идея о религиозном движении, способном переработать достижения философской мысли применительно к православию[11]. В конце XIX в. с сообщением о появлении некоторого религиозного движения и критикой его выступил Л. А. Тихомиров[12], указывая, что прежде богоискательством занимались секты, теперь им увлеклась интеллигенция. Накануне XX в. в российском обществе обновились формы богоискательства: в крестьянской и рабочей среде[13] люди уходили в секты[14]. Религиозная интеллигенция начала путь в богоискательство со знакомства с имеющимися его формами и продолжила интересом к трансцендентному.

Народничество 1870–1880-х гг. не дало интеллигенции желаемого единства с народом. Прошедшая через позитивизм и народнический утилитаризм, под впечатлением философии И. Канта, И. Фихте, А. Шопенгауэра, А. Бергсона, Ф. Ницше, интеллигенция заинтересовалась своей религиозной идентичностью. Часть этого пассионарного слоя русского общества во 2-й пол. 1880-х — 1890-х гг. была увлечена марксизмом, другая часть сфокусировала свое внимание на народной вере и *религиозной идее*, способной объединить общество и вывести Россию из кризиса и духовного застоя. Вдохновленные идеями славянофилов, легального народничества и почвенничества, публикуясь в народнических журналах[15], начали свою общественно-литературную деятельность будущие лидеры «нового религиозного сознания»[16]. Это были горячо сочувствовавший в 1870-х революционному народничеству поэт Н. М. Минский, начавшие публиковаться в 1880–1890-х гг. Д. С. Мережковский и В. В. Розанов (наставником Д. С. Мережковского был идеолог народничества Н. К. Михайловский, В. В. Розанова — почвенник Н. Н. Страхов). Подобно тому как народники 1870-х стремились опереться на народ и найти в нем «зародыш социалистических идей»[17], они поверили в «народ-богоносец» и надеялись найти

[11] *К-ий А.* [*Катанский А. Л.*] О движении религиозной мысли образованного класса в России // День. 1865. № 1. С. 4–9.

[12] *Тихомиров Л.* Духовенство и общество в современном религиозном движении / изд. «Русского обозрения». М., 1892. С. 4–5.

[13] *Панкратов А. С.* Ищущие Бога. Очерки современных исканий и настроений: в 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 4.

[14] Там же. С. 3–9.

[15] В. В. Розанов с 1891 г. печатался в «Русском вестнике»; Н. М. Минский в 1879 г. — в газете «Народная воля»; Д. С. Мережковский в 1883–1884 гг. был близок к редакции М. Е. Салтыкова-Щедрина «Отечественные записки», в 1880–1890 гг. сотрудничал в «Северном вестнике», «Русском обозрении».

[16] В кавычках — как название движения религиозной интеллигенции.

[17] Общественное движение в России в начале XX века / под ред. Л. Мартова, П. Маслова и А. Потресова: в 3 т. Т. 3. СПб., 1914. С. 90.

в народной вере зерно «истинной» религии: Д. С. Мережковский летом 1884 г. предпринял путешение по Волге и Каме, провел беседы в деревнях с крестьянами, посетил известного народника Г. И. Успенского, который познакомил его с народным проповедником «истинной веры» крестьянином В. К. Сютаевым; В. В. Розанов сблизился с провинциальным священником — последователем архимандрита Феодора (Бухарева) А. П. Устьинским, ставшим его новым собеседником и наставником.

Образовавшаяся вокруг них группа интеллигенции переняла от славянофилов идею соборности, от народничества — культ любви к народу и мечту о лучшем общественном устройстве России, из наследия архимандрита Феодора (Бухарева) — учение о христианизации жизни, сочетала религиозную философию В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского с духом народного сектантства и занялась выработкой основ нового религиозного сознания, которое должно уберечь Россию от капиталистического «Хама»[18]. В последнее десятилетие XIX в. и на рубеже XX в. в этой среде происходил поиск новых — *религиозных* — оснований для вывода страны из кризиса и духовного застоя, были выработаны субъективные формы религиозной идеологии, объединявшей в общий универсум духовное и тварное, сакральное и секулярное, «дух» и «плоть». Доктрина «нового религиозного сознания» формировалась его идеологами в 1890–1904 гг.

Идея религиозного оправдания культурной, хозяйственно-экономической и социально-политической деятельности человека в России в значительной мере взошла на двух тенденциях 2-й пол. XIX в.: новой философизации и морализации христианства. Первая выразилась в попытках построения православных философских систем (в целях помочь образованному современнику понять и принять христианство). Вторая — в стремлении противостоять распространению социальных учений, но в процессе удалялась от представлений о сакральности христианского учения, от опоры на догматы и святоотеческие труды. Современники считали одной из причин религиозного движения ответ русской мысли на «рационализм толстовства», приведший к проявлению «болезненного», субъективного мистицизма[19], а также личностный духовный конфликт православного человека, поставленного перед выбором: рациональное знание или религиозная вера[20]. Интеллектуальной основой движения была вечная проблема взаимоотношений безусловного и относительного, духовного и плотского и стремления привести их к единому Началу.

---

[18] Систематизировано Д. С. Мережковским в статье 1906 г. «Грядущий Хам».

[19] *Минин П.* Толстовство и «новохристианство» как типы религиозно-философской мысли // Православно-русское слово. 1904. № 16. С. 480–504.

[20] *Светлов П. Я. свящ., проф.* Источники ходячего мнения о вере как противоположности разума. СПб., 1896. С. 5–6, 13.

Роль руководителя социально-религиозным преобразованием России вначале отводилась Русской Церкви, сформировался круг интеллигенции, хотевшей вернуться в Церковь и потрудиться в ней. Тон задавала группа «нового религиозного сознания» (НРС). Она ориентировалась на церковное обновление до 1905 г. Предложенная в 1901–1903 гг. Церкви доктрина не нашла понимания, так как требовала обновления не только Церкви, но и православного богословия и традиции отношения к «миру». В январе 1905 г. «мир» сам ворвался в жизнь Церкви: во время революции 1905 г. интеллигенция требовала от Русской Церкви определиться с позицией по отношению к освободительному движению. И с 1905 г. НРС взяло курс на социальную и религиозную революцию (1905–1917). В 1905 г. идею церковного обновления поддержали христианские социалисты и несколько священников, организовавших в 1904 г. в Санкт-Петербурге группу из единоверцев, священнослужителей Русской Церкви и мирян. Возникли два других направления: социально-христианское и церковно-реформаторское. Последнее союзники по движению называли церковно-освободительным или «профессиональным» движением[21], а современники — обновленческим. Лидеров этих направлений волновала идея религиозного обоснования социальной справедливости и освящение культуры, т.е. социокультурной жизнедеятельности человека. И те и другие смотрели на Русскую Церковь как на социальный институт, имеющий полномочия свыше сделать общественно-политическую и культурную жизнь неотъемлемой частью религиозного сознания. 1905 г. стал вехой, когда латентное стремление к церковной реформе приобрело форму общественного движения, сложившегося из религиозно-реформистского НРС, социального христианства и церковного реформаторства. В прессе (и в среде самих участников) появился термин «религиозное (или религиозно-общественное) движение»[22] (иногда — «реформационное»[23]). Сама идея церковного обновления приобрела другое содержание и вербальное обозначение и фигурировала в статьях активистов и лидеров движения как «церковная реформа» или «реформация».

Идейной основой всех «движений» было признание динамичной природы христианства и поливариативный посыл онтологического единства сакрального и секулярного, приобретший в начале XX в. в НРС форму «непроявленного» в православной Церкви «учения» о равном значении (в деле

[21] *Булгаков С.* Временное и вечное // Век. 1906. № 7. С. 78.

[22] *Карташев А.* Новый орган религиозно-общественного движения // Страна. 1906. 7 апр. № 40. С. 5.

[23] *Галич Л.Е.* О религиозно-философском движении в русском обществе // Церковный вестник. 1907. № 45. 8 нояб. С. 1144; К.М. Аггеев — В.Ф. Эрну // Взыскующие града. СПб., 1997. С. 84–85. Ср.: *Карташев А.* Близорукость церковников // Страна. 1906. № 183. 11 окт. С. 5.

спасения) «духа» и «плоти», «неба» и «земли». В социальном христианстве этот посыл стал основой для учения о христианизации политики и хозяйственно-экономической жизни; церковно-освободительное движение поддержало христианских социалистов и согласилось с НРС по поводу необходимости освящения культуры и модернизации исторической Церкви, прежде всего потому, что «все переоценивается» и надо «откликнуться на эту современность»[24].

Интеллектуальная новизна движения, экспрессивность его идей, входивших в консонанс с социалистическими идеалами и самим духом «освободительства», хлынувшим в российское общество в 1905 г., находила отклик. Число людей, интересовавшихся модернизацией Русской Церкви, росло. Религиозное движение занималось пропагандистской деятельностью. Статьи его лидеров и участников печатались в журналах, сочинения издавались в сборниках, идеология обсуждалась в прессе и на Петербургских религиозно-философских собраниях (ПРФС) (1901–1903), иногда в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, а в 1908–1909 гг. в Киевском религиозно-философском обществе (КРФО), позднее в Петербургском религиозно-философском обществе (ПРФО) (1907–1917). Пропаганда вызвала противостояние ПРФС Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, попала на страницы церковных периодических изданий. Консервативная часть религиозной интеллигенции (М. А. Новоселов, В. А. Кожевников, Ф. Д. Самарин), организовав в 1907 г. московский Кружок ищущих христианского просвещения, своей издательско-просветительской деятельностью противодействовала религиозным реформистам и церковным реформаторам, которые во 2-й пол. 1905 г. разделились на умеренных реформаторов и реформистски настроенных либералов. Неохристианство к 1907 г. пришло к мысли о кооптации с революционерами и в 1908–1911 гг. попыталось сблизиться с «богостроителями» из числа социал-демократов (Луначарским, Неведомским, Базаровым), а позднее с эсерами. Это внесло напряженность в отношения участников движения, и намечавшееся в 1907–1908 гг. усиление движения сменилось внутренним кризисом. С окончательным переходом лидера социально-христианского направления С. Н. Булгакова в лагерь ортодоксов, сменой курса КРФО в 1909 г. и расколом среди религиозных реформистов (1909/1910), кризис сменился тенденцией к распаду. Движение утратило масштаб[25] и в 1911–1913 гг. сохранялось в неяркой публицистической деятельности его лидеров и отдельных инициативных участников (Д. С. Ме-

[24] От редакции // Церковная газета. 1906. № 1. 1 февр. 1906. С. 2. Издавалась церковным реформатором И. И. Филевским.

[25] Число посещавших ПРФО и интересовавшихся видами церковных реформ священников сократилось до 14.

режковского, А. В. Карташева, А. А. Мейера, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, К. М. Аггеева, В. Я. Колачева, Я. Медведя, И. Ф. Егорова, И. И. Филевского, Михаила (Семенова), Г. С. Петрова). Но сам прецедент движения оказал значительное воздействие на общество: так, только в Санкт-Петербурге число посещавших ПРФО в 1913–1914 гг. было свыше тысячи человек. Это была религиозная общественность, потенциально готовая в новых исторических обстоятельствах поддержать «революцию» в Церкви.

Подлинная модернизация православной Церкви в России, т. е. на канонических основаниях и в насущно необходимых видах реформ, была совершена соборными силами самой церкви в 1917–1918 гг. на Поместном соборе Православной Российской Церкви.

Модернизации как таковые периодически происходят в культуре, жизни обществ и государств. Периодические модернизации относятся к классу регулярных культурных процессов[26] органического типа. Исторические модернизации часто возникают под влиянием внешнего фактора (центра опережающего развития) и в условиях перехода от традиционного общества к современному. Они характеризуются возникновением новых форм, которые интегрируются в структуры традиционного общества и увеличивают его адаптивную способность[27]. Внутри модернизаций, органичных общему процессу исторического и социально-экономического развития, могут возникать кластеры модернизаций, деструктивных для культурной традиции нации или той сферы, в которой был запущен этот процесс[28]. Сегодня модернизацию в культурной области характеризуют как «процесс, тяготеющий к кризисам и конфликтам», в социальном отношении катастрофичный для традиции[29]. Модернизация, которая в итоге замещает или изменяет ряд аспектов традиции, предлагая ее модель, становится *модернизмом*. Модель, при ее социальной устойчивости, может инициировать самостоятельную культурную форму. Религиозные модернизации связаны с проблемами, возникающими внутри конфессий. Одной из проблем может быть несоответствие вербальных компонентов конфессионального богословия понятийным компонентам развивающейся культуры, или запоздалая реакция церковного сознания на текущее состояние науки и социально-политической жизни, зависимость церкви от государства. Религиозные модернизации затрагивают церковный институт, они могут быть и органичными, и деструктивными.

---

[26] Философский словарь / под общ. ред. И. Т. Фролова. 7-е изд., перераб. и доп. М.: Республика, 2001. С. 339.

[27] Там же. С. 341.

[28] Чтобы отнести модернизацию к тому или другому типу, необходимо исследование ее идеологии и философии, взаимодействия феномена с исторической эпохой.

[29] Философский словарь / под общ. ред. И. Т. Фролова. С. 341.

Одним из примеров религиозной модернизации служит Реформация XVI в.: она стимулировала католицизм к развитию, однако привела его к расколу и способствовала появлению новой христианской конфессии. Реформация XVI в. оставила истории схему, основные параметры которой приобрели универсальный характер. Реформация протекала в условиях исторической переходности: происходили централизации европейских государств, рост национального самосознания, снижение авторитета церковной власти, разрыв с ее религиозным средоточием — папским Римом; отмечалось «отрицание догматики и средневекового религиозного культа (католицизма), теоретическое обоснование конфессиональных основ и структуры новых религиозных организаций, соответствующих новым экономическим, социальным и политическим реалиям»[30]. Реформация имела спектр течений (направлений), а их руководители (Кальвин, Цвингли, Мюнцер) — собственную реформаторскую позицию.

Те же схематические элементы историко-культурного плана поступательно проявлялись в России со 2-й пол. XIX в.[31] В Европе, в гуманитарной среде, родился культ древних и достоверных текстов, развивался вкус к первоисточникам[32] и личному прочтению Священного Писания. В России в XIX в., как и в веке, предшествовавшем Реформации (когда проявился интерес мирян к библейским первоисточникам), наблюдалось желание не только слушать Слово Божие во время проповедей и литургии, но и знать «подлинные слова Христа»; была переведена, издавалась и читалась, т. е. стала доступна мирянам, Библия; возник интерес к точным наукам и научным методам в теологии. При распространении идей гуманизма и у нас (с конца XIX в.) укоренялась мысль о демократизации церкви, о предоставлении мирянам более широких церковных полномочий, упорядочении милостыни[33], дифференциации[34] допустимого христианского «насилия». Наиболее актуально в этой «реформационной схеме» — сближение социального и духовного, морализация и этизация христианства[35], акцент на спасении в миру, в повседневной личной занятости; критика аскетиче-

[30] *Голубкин О. А.* Из любви к истине // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / пер. с нем., ист. очерк, коммент. О. А. Голубкина. 2-е изд. Харьков, 1994. С. 259–260.

[31] При этом отличия, свойственные конфессиональным движениям, в том числе отдаленным во времени, кардинально не влияют на структуру этой схемы.

[32] *Керов В. Л.* Протестантизм и концепция Макса Вебера. М., 2009. С. 48.

[33] Присуще социальным программным принципам Н. Н. Неплюева, голгофскому христианству.

[34] Ср.: О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / пер. с нем., ист.-библ. очерк и коммент. Ю. А. Голубкина. Харьков, 1992. С. 124.

[35] *Лютер М.* Трактат о свободе христиан // Избранные произведения / предисл. архиеп. Михаила (Мудъюгина). СПб., 1994. С. 43–44.

ского пути спасения[36]; предложение изменений в чинах церковных служб. Противостоя коррупции и юридизму средневекового католицизма, М. Лютер поднял проблему связи жизненной практики с религиозным учением, позже еще сильнее это проявилось в кальвинизме[37]. В России попытка связать жизненную практику с религией аналогичным, теоретическим, путем[38] встречается в 1858 г. в книге архимандрита Феодора (Бухарева)[39]: богослов отверг утверждения[40] о том, что христианство только выигрывает от разделения сфер кесаря («дела гражданские») и Бога[41]. Как и М. Лютер, он выстроил религиозную мораль «дел кесаревых» через любовь к Христу. Но в отличие от родоначальника Реформации, разделявшего «Божье и кесарево» по принципу внешних и внутренних ценностей[42], и детей Божиих (верующих) и детей царства светского[43], русский богослов ввел дела кесаревы в сферу духовную[44].

Исследовавший этику протестантизма М. Вебер подчеркивал, что результ Реформации — противопоставление католической точке зрения[45]

---

[36] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранное. М., 2006. С. 45.

[37] Там же. С. 48.

[38] Ср.: *Лютер М.* Трактат о свободе христиан // Избранные произведения / предисл. архиеп. Михаила (Мудъюгина). С. 44–45 и *Феодор* [*(Бухарев)*], *а*[*рхим*]. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858. С. 5–21.

[39] *Феодор* [*(Бухарев)*], *а*[*рхим*]. О принципах или началах в делах житейских и гражданских.

[40] Встречены им в журнале «Русский вестник».

[41] *Феодор* [*(Бухарев)*], *а*[*рхим*]. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. С. 5–6.

[42] *Голубкин О.А.* Из любви к истине // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / пер. с нем., ист. очерк, коммент. О.А. Голубкина. 2-е изд. Харьков, 1994. С. 132.

[43] Там же. С. 119–123.

[44] Быть человеку «созданному по образу Божию» означает во всем соответствовать Христу как образу Бога, писал он. Таким образом, воздавать «Богови Богово» означает всецело — мыслью, чувствами, желанием, действиями — сообразовываться с Сыном Божиим, который с детства *был* «вписан» в гражданство кесаря, ему послушен и умер по приговору римского прокуратора. Если мы должны быть образом Христа, то надо и *кесарево распространить на царство Христа* (О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858. С. 10–13). Архиепископ Феодор (Поздеевский) по этому поводу написал в 1911 г.: «Если Христос Спаситель подчинился на земле... смерти, страданию, государственному строю, то это не значит, что Он освятил этот продукт больной жизни человека и установил за ним ценность нормальности, а значит только, что Он проявил Свое высокое смирение, дабы возвести человечество к лучшему, как говорили св[ятые] отцы, “благобытию”, чтобы воссоздать жизнь как Царство Божие, небесное, а не как государство земное. Против последнего понимания Своей деятельности Он боролся и в пустыне с диавольскими искушениями, и с ослеплением иудеев, и за это пострадал от них». — *Феодор (Поздеевский), еп.* Смысл христианского подвига. Св.-Тр. Сергиева лавра, 1995. С. 84.

[45] В томистской традиции блаженство человека состоит в интеллектуальном созерцании Божества, и прекрасна та деятельность, которая направлена на познание Бога.

морального значения мирского *профессионального* труда, религиозное воздаяние за который у М. Лютера чрезвычайно возросло[46]. Творчество, которое НРС требовало воцерковить, было де-факто «профессиональным трудом», призвание к которому «оправдывало» творца в его трудовом процессе перед Богом. Освящение культуры и творчества в НРС транспонировало идею «святости» на творца (гения), указывая на его призвание «свыше»[47] (и внутренее право) преобразовывать действительность, — «землю», сделав жизнь на ней «яко на небеси». В том же ряду, очевидно, стоит и труд в миру[48], идея «святости» которого была поддержана петербургскими клириками Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви в 1907–1908 гг., а реформатором В. Я. Колачевым выдвинута как «новая формула спасения».

В православной России труд был традиционно религиозно индифферентен, и отношение к нему было делом личной честности. Параметры трудовой деятельности и социальной активности в православии регулировало представление о Царствии Божьем в душе, при всецелом полагании на «волю Божью» («не заботься о том, что тебе есть и что пить, потому что Бог заботится о тебе», «ты сам не можешь прибавить себе и росту даже на локоть», «для каждого дня довольно своей заботы»[49]). Социальные отношения в России определяли не только юридические законы, но и социальное благочестие, которое регулировалось личным покаянием и «полаганием на волю Божию», а также евангельским учением о том, что люди созданы разными по своим психофизическим возможностям (у каждой «звезды» своя «слава»[50]). Эта православная *духовная* основа социально-сословных отношений отличалась от приоритетно-правовой, западно-христианской: в католической жизни преобладал принцип юридизма, а протестантизм в этой области впитал религиозное учение своего вдохновителя М. Люте-

[46] «Конкретная профессия каждого человека становится для него непосредственным выражением божественной воли, заветом Господним выполнять свой долг». — *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранное. М., 2006. С. 47.

[47] Идею «призвания» у М. Лютера (как выполнение долга перед Богом в рамках мирской профессии) М. Вебер называет идеей, созданной Реформацией, и подчеркивает, что ее не было в Средних веках. — *Вебер М.* Указ. соч. С. 43–47.

[48] Немецкое слово «Beruf», писал М. Вебер, в лютеровском переводе Библии соответствует его содержанию в протестантизме, где новая идея оценки элементов «мирской повседневной деятельности», в этом понятии, дает представление о религиозном значении труда. Он отметил чрезвычайную опасность этой идеи и писал о ее «безграничной отдаленности от той ненависти, с какой «созерцательно настроенный Паскаль отвергал всякую положительную оценку мирской деятельности, будучи глубоко убежден в том, что в основе ее может лежать лишь суетность или лукавство». — *Вебер М.* Указ. соч. С. 45.

[49] Ср.: Мф. 6:25; 6:27; 6:34.

[50] Кор. 15:41.

ра о моральном значении и заслуге перед Богом мирского профессионального труда[51].

Культурная традиция протестантизма, проникшая в Россию в эпоху петровских реформ, во 2-й пол. XIX в. не могла не оказывать влияния (в т.ч. через изучение и использование в академической лекционной деятельности работ либерального протестантизма). Вместе с тем религиозная мысль в России к протестантизму относилась более чем избирательно. Культурная традиция православия, в течение веков вырастая из византийско-греческой патристики, складывалась отлично от западно-христианского латинского богословия. Если в католицизме «спасение» зависело от учтенных Церковью «заслуг» и «добрых дел» перед Богом — справедливым и неумолимым Судией, то православное сознание считало главным любовь к Нему, проявляющуюся в личном духовном (молитвенном) общении с Богом Отцом, «очищение сердца» и добропорядочность в жизни (куда входили чистота помыслов и *честная деловая* активность). Духовность подкреплялась «делом».

Учитывая вышеизложенное, аналитическая история религиозных модернизаций должна учитывать как развитие отечественного богословия и религиозной философии, так и аналогичных религиозных движений вкупе с формами их праксиса и охватом исторических связей. Религиозные движения априори ориентированы на перемены в религиозном сознании, последнее является частью понятия «религия», другими составными элементами которого традиционно считаются исторические и общественные показатели: пропагандистская деятельность, отношения, связи, организации[52]. И исследование процессов, происходящих в религиозном сознании в тот или иной период истории, должно проходить в параметрах всего комплекса функций религии, который неполон без мировоззренческой, компенсаторной, коммуникативной, регулятивной (*лат.* regulatio — приведение в порядок), интегрирующе-дезинтегрирующей, культуротранслирующей, легитимирующе-разлегитимирующей (*лат.* legitimus — законный, узаконенный) функций[53]. Именно они вписывают процесс религиозной модернизации в исторический контекст. *Структура* самого *религиозного*

[51] Искренне веруя, «человек... ни в чем не нуждается для своей праведности и спасения... он может служить и приносить пользу другим... это то, что составляет основу христианских дел». — *Лютер М.* Трактат о свободе христиан // Избранные произведения / предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина). С. 43.

[52] *Угринович Д.М.* Философские проблемы критики религии: О специфике религии и ее месте в общественном сознании. М.: МГУ, 1965. С. 8, 45; *Борунков Ю.Ф.* Особенности религиозного сознания. М., 1972. С. 4, 11; Яблоков *И.Н.* Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение // Религиоведение. 2016. № 2. С. 105.

[53] *Яблоков И.Н.* Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение // Религиоведение. 2016. № 2. С. 106.

сознания включает религиозную идеологию, которая концентрируется в форме учений, концепций, идей, фиксирующих основы религиозного миропонимания. Этот устойчивый комплекс образует *религиозную традицию*, включающую в себя не только вероучительный аспект, но и этнокультурный: этническое позиционирование народом себя как единой личности при мироощущении, духовном и нравственном целеполагании, где унитарные и сохраняемые поколениями ценностные ориентиры опираются на нормативы религиозного учения, систему богослужебных практик и церковный институт. Если церковная модернизация, затрагивающая религиозную и культурную традицию конфессии, не регулируется канонами и не проходит через одобрение соборного церковного сознания, она закладывает фундамент неотрадиционных (т.е. преодолевающих конфессиональную традицию) мышления и социального поведения. Историко-аналитическое описание такого процесса, определяемого религиоведением XXI в. как «детрадиционализация»[54], и есть цель настоящей монографии.

Тезисное содержание монографии

Во 2-й пол. XIX в. в жизни России наблюдались изменения: а) восшествие на российский престол императора Александра II (1855) и проекты реформ вызвали рост надежд, дали импульс к активизации всех сфер общественной жизни; б) выросло число периодических изданий, появились навыки публичного обмена мнениями по насущным проблемам и публицистичность в церковной проповеди; в) заметно оживилась религиозная мысль, чему способствовали: издание полного текста Библии на русском языке, применение исторического метода в академическом богословии и смена образовательной методики в высших светских и духовных учебных заведениях, издание общедоступной отечественной православной апологетической литературы, а также адаптированных и оригинальных работ протестантских авторов.

Преобразовательная деятельность императора Александра II в 1857–1870-х гг. (реформы земская, городская, финансовая, судебная, военная, народного просвещения, изменение законодательной базы), направленная на укрепление основ государства, способствовала новому гражданско-правовому состоянию российского общества, что сказалось на росте социальной и интеллектуальной активности. Последовательное распространение

[54] *Степанова Е.А.* Вера нового века // Религиоведение. 2012. № 2. С. 93.

в 1850–1880-х гг. нигилизма, материализма и социалистических учений, народничества с его культом «любви к народу» и террористической практикой, атеизация образованного слоя российского общества заставляли церковных мыслителей искать новые пути христианизации социума для восстановления влияния Русской Церкви в обществе. Устраивались публичные лекции по философии и богословию, которые имели большой успех[55]. Духовенство, со своей стороны, проникалось интересом к светской культуре; рост церковной издательской деятельности и появление журналов смешанной тематики (церковной и общественной) содействовали появлению церковной публицистики. Выдающиеся церковные проповедники стали использовать разговорные обороты речи, менявшие язык проповеди; участие клириков в обмене мнениями в печати по вопросам церковной и общественной жизни сопровождалось ростом церковной активности. На пространстве издательской деятельности происходило взаимопроникновение двух сфер — религиозной церковной и внецерковной секулярной[56]. Это содействовало развитию религиозной мысли и поощряло церковную публицистику. Богатые возможности русской художественной литературы позволили расширить рамки жанра «церковное поучение», появились церковные статьи по проблеме духовного кризиса в российском обществе 2-й пол. XIX в. Особенностью религиозной публицистики в 1860–1870-х гг. была интерполяция в этот жанр элементов концептуальной богословской мысли. Последнее способствовало взаимодействию обыденного религиозного сознания с концептуальным.

Как церковные публицисты этого плана нами были выбраны церковные деятели, с одной стороны, достаточно популярные во 2-й пол. XIX в., с другой — увлеченные (каждый по-своему) поиском синтеза научной и религиозной мысли, традиции и современности. Это епископ Смоленский Иоанн (Соколов), архимандрит Феодор (Бухарев), архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович). Критикуя и обсуждая круг культурно-исторических и религиозных интересов своих современников, они создали прецедент актуализации религиозных проблем, требовавших решения. Эти же проблемы определили и тематику творчества самих публицистов, и типы направлений религиозного движения в начале XX в. Несмотря на то, что главной задачей нашего исследования 2-й пол. XIX в. было выяснить, какие богословско-философские способы преодоления раскола[57] в общественном сознании предложили названные церковные культурные деятели, мы не могли в исторической работе

[55] *Колубовский Я.Н.* Материалы по истории философии в России. 1855–1888 // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. № 4. С. 2. (Приложение).

[56] См. реакцию на эту тенденцию: *Зедергольм К.* О журнале «Народное чтение», «О “Православном собеседнике”» // Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М., 2013. Приложение. С. 231–233; 265–267.

[57] На религиозное внецерковное, церковное, атеистическое.

обойти стороной решающую роль для становления религиозно-публицистической мысли 2-й пол. XIX в. епископа Нижегородского Хрисанфа (Ретивцева) и архиепископа Харьковского Амвросия (Ключарева) и других видных церковных писателей и богословов.

Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) видел преодоление кризиса в религиозном сознании современного ему общества — в организации Русской Церковью новой христианизации жизни и быта; в привлечении в теологию достижений западноевропейской философии, а в апологетику — данных естествознания. Его размышления по этим темам имели сторонников, учеников и последователей; а в начале XX в. след его богословия христианизации «телесности» (жизнедеятельности человека) стал заметен в идеологии религиозного движения 1901–1913 гг. Поиском ответа на мучивший современников вопрос, «должна ли истина религиозная, как и всякая другая, господствовать в мире», в 1860–1870-х гг. был занят и епископ Смоленский Иоанн (Соколов). Архиепископ Херсонский и Одесский Никанор (Бровкович) как церковный публицист выделяется литературной критикой неправославных тенденций в русской литературе. Также в 1880-х гг. он создал свою философскую систему, доказывавшую единство тварного и нетварного в Боге. В его труде отразился характерный для концептуальной церковной мысли 2-й пол. XIX в. «посыл обращения к естественным наукам для возможности обнаружения позитивных аргументов в пользу существования сверхчувственного бытия»[58].

2-я пол. XIX в. примечательна интересом богословов к историческому методу. Впервые в России исторический метод был применен архимандритом Хрисанфом (Ретивцевым) в труде, изучавшем обновительские тенденции в иудаизме. Широко исторический метод проявился со становлением такой дисциплины, как «церковная история». В 1870-е гг., параллельно макариевской школе догматического богословия[59], активно формировалась школа *исторического* изучения догмата. Несвободные от влияний протестантизма и католицизма[60], ее представители искали православные пути изучения догматов, исторический метод открывал новые возможности, развивал научную апологетику. В 1880-х гг. преподаватель догматическо-

[58] *Соловьев А. П.* Философские исследования в научно-богословском журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» (1855–1918) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 263.

[59] В манере изложения догматики митр. Московского Макария (Булгакова) работали священник К. Бречкевич (Записки по православному догматическому богословию. Ч. 1. Елисаветград, 1895), епископ Уфимский Иустин (Полянский). — Православно-христианское вероучение или Догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1884; Т. 2. Херсон, 1887.

[60] *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 223.

го богословия в СПбДА А.Л. Катанский поставил вопрос об исторической форме догмата[61], выводя в нем внешнюю схему и неизменяемую истину[62]. Получили распространение произведения Э. Ренана, Д. Штрауса, концептуальное богословие осмысляло труды И. Канта и Г. Гегеля. Даже критическое изучение таких сочинений, как и привлечение богословских трудов католиков и протестантов к написанию академических лекций, не исключало неосознанного интерполирования принципов, методов и воззрений. Но собственное, русское православное богословие еще не получило должного развития.

Широко исторический метод проявился со становлением такой дисциплины, как «церковная история». «В 1860–70-х гг., — пишет профессор Н.Ю. Сухова, — русское богословие — и прежде всего, церковная история — были охвачены “историко-критическим порывом”, отчасти зафиксированным и подкрепленным новым Уставом духовных академий 1869 г.[63]». В «школьном» богословии развернулись «баталии» (Сухова) с связи с применением историком Е.Е. Голубинским научно-аналитического подхода к церковным литературным источникам и коррекции их по источникам архивным. В 1880-х гг. «усиление научно-критических тенденций влекло за собой пересмотр — иногда радикальный... — сложившихся концепций»[64]. Закрепление исторического метода и начало «обработки русских церковных архивов» совпало с годами «общего пафоса “православия и народности” в их неразрывном соединении... и желании определить место и значение Русской Церкви в Православии», при контактах богословов с западными конфессиями[65].

В следующем десятилетии под впечатлением формирования в международной культуре школы независимой морали (в нашем отечестве новый морализм был обращен к внешней стороне человека — его экономической и политической деятельности — и не рассматривал «субъективный склад человеческого духа»[66]), под влиянием художественной литературы и литературно-критической мысли в России, а также под впечатлением

[61] *Катанский А.Л.* Подробный конспект лекций по Догматическому богословию, читанных в 1887/8 уч. годе студентам III курса С[анкт-]П[етер]бургской духовной академии. Литография. Ркп., 1887.

[62] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 379.

[63] *Сухова Н.Ю.* Крещение святого князя Владимира и Русской земли: научно-критическое осмысление русским «школьным» богословием (1880–1910-е гг.) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2015. Вып. 3. С. 212.

[64] Там же.

[65] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 379.

[66] *Антоний (Храповицкий), архим.* Общественное благо с точки зрения христианской и современной — позитивной // Богословский вестник. 1892. Т. 2. № 6. С. 414. (2-я пагин.)

философии либерального протестантизма[67], среди сочинений церковных мыслителей стали распространяться работы, выдвигавшие на первое место морально-этическое значение христианства и педалировавшие его социальную направленность. Значительной причиной было и то, что в обществе сложилось безрелигиозное и «юридически-экономическое» понимание служения «общественному благополучию»[68], сторонники экономического прогресса эксплуатировали нравственные ценности христианства, отчуждая их от Божественного Источника; отмечалось «охлаждение любви»[69] как отсутствие «духовности» и среди представителей Церкви[70]. Однако из-за распространения социалистических идей критика богословами этой тенденции только усилила морализацию христианства. Церковный публицист архиепископ Амвросий (Ключарев) отметил опасность этого одностороннего акцента. Считавший себя учеником Амвросия (Ключарева) священник Г. С. Петров, тем не менее, с окончанием духовной академии сознательно выбрал адогматичное направление для своей миссионерской проповеди. В 1898 г. вышла его первая книга, написанная в этом духе, — «Евангелие как основа жизни». Она была настолько органична для утверждавшейся тенденции, что вызвала всеобщее одобрение и стала чрезвычайно популярна. Только в 1902–1903 гг. «протестантско-пиетический» стиль Г. С. Петрова был замечен и раскритикован православными миссионерами в серии статей «Миссионерского обозрения».

Опытом практического воплощения той же тенденции в России рубежа XIX–XX вв. стала организация помещиком Н. Н. Неплюевым Крестовоздвиженского трудового братства. В этом акте нашли выражение взгляды Н. Н. Неплюева, изложенные им впоследствии в работах «Всероссийское братство», «Вера, суеверие и неверие», «Религиозные движения на Западе», его собственная позиция («Отношение к Церкви») и воспитанное им в Братстве отношение к Русской Церкви, догматам, богослужебным чинам, церковной иерархии. В них же было изложено его учение о «дисциплине любви». Первые результаты своей идейно-практической деятельности Н. Н. Неплюев в конце XIX в. вынес на международный религиозный конгресс, а в начале XX в. итоги их представил в публичных лекциях, прочитанных им в МДА и ряде городов России. Как религиозный деятель Н. Н. Неплюев был близок церковным реформаторам в 1905–1906 гг.

---

[67] Этот факт научно прокомментирован Хрисанфом (Ретивцевым) в работе «Взгляд на мнения новейших рационалистов о существе религии» (1860).

[68] *Антоний (Храповицкий), архим.* Общественное благо с точки зрения христианской и современной — позитивной. С. 413.

[69] Там же.

[70] *Соловьев Вл.* О подделках // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. № 4. С. 149–163.

2-я пол. 1870-х — начало 1880-х гг. — это и время «пастырского пробуждения» (прот. Г. В. Флоровский). Оно сопровождалось обновлением образа пастыря, общество предъявило запрос на активное участие священника в обыденной жизни, появилось позиционирование духовенством себя во внехрамовой деятельности. Местом воспитания священников и ученых монахов, идеалом которых стали личная духовность и активная гражданская позиция, в конце XIX в. была Санкт-Петербургская духовная академия, возглавляемая переведенным из Казани архимандритом Антонием (Вадковским). Казанская академия в это время отличалась своей академической философией, важным признаком которой был прогрессивный для того времени интерес к естественным наукам[71]. Отсюда выходили священники и постриженики, отличавшиеся и интеллектом, и интересом к общественному «деланию». В значительной мере такой образ получил выражение у выпускника СПбДА, архимандрита Антония (Храповицкого): «Современный пастырь должен быть хозяином в воззрениях века на все стороны бытия и жизни, должен ясно сознавать их согласие или несогласие с учением христианским, должен уметь дать оценку всякой философской идее, хотя бы вскользь брошенной в модной повести или журнальной статье...» Этот идеал пастыря оставался искомым и в начале XX в., но на практике не все достигали таких высот: мешала значительная служебная загруженность и дополнительные функции, налагавшиеся на приходское духовенство государством. Со стороны же государства рядовое духовенство широкой поддержки не получило[72]. Повлиять на положение духовенства в системе церковно-государственных отношений в 1870–1880-х гг. настойчиво пытались церковный публицист И. С. Беллюстин и магистр богословия, издатель «Церковно-общественного вестника» А. И. Поповицкий.

1880-е — начало 1890-х гг. стали новым этапом в истории церковно-государственных отношений: императором Александром III были свернуты реформы, и духовенству, получившему избирательное право и надеявшемуся на дальнейшее улучшение своего гражданского положения в обществе, пришлось расстаться с надеждами. Благодаря политике обер-прокурора К. П. Победоносцева (1880–1905) был создан образ Русской Церкви как идеологического центра сохранения существующего политического порядка. Консерватизм религиозный в сознании многих стал консерватизмом *политических* взглядов Русской Церкви как института социального[73]. Притом

[71] *Соловьев А. П.* Философские исследования в научно-богословском журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» (1855–1918) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 263.

[72] *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX в. Сер.: Российское общество. М., 2002.

[73] От редакции // Церковная газета. 1906. № 1. 1 февр. 1906. С. 2.

что именно политической позиции у Церкви не было и православная вероучительная традиция не предполагала таковой. Вместе с тем при К. П. Победоносцеве усилились позиции епископата: архиереи бывали на встречах с императором, им разрешили церковные награды, увеличилось их влияние в духовных академиях, прошли архиерейские соборы (1884, 1885), обсуждавшие проблемы сектантства в России, миссионерства, школьное дело. К. П. Победоносцев вошел в Комитет министров, а в 1882 г. — в Верховную комиссию по делам печати, что способствовало повышению статуса Русской Церкви в государстве. Однако в начале 1890-х гг. надзор обер-прокурора над Святейшим Синодом усилился настолько, что Церковь впала в прежнее состояние бесправия перед государством, отношения между епископатом и обер-прокурором обострились.

В начале XX в. самосознание России проходило очередной этап культурного и религиозного развития, в котором религия стала занимать одно из первых мест. Русская интеллигенция заинтересовалась трансцендентальным, захотела вернуться в церковь через субъективное осмысление своей религиозной идентичности[74], с желанием войти в это «тысячелетнее царство», по выражению протоиерея Г. В. Флоровского, «со своей свободой от всего, что не родилось в их собственной личности»[75], сбросив груз святоотеческой мысли, проведя ревизию церковного канонического уклада. Установкой такого религиозного сознания стало: «нет, и не может быть никаких абсолютных и объективных ценностей, есть единственная ценность — самодавлеющая и самобытная творческая личность в ее связи с Творцом». «Творчество» (в т. ч. в варианте «церковное творчество», т. е. в области канонической и богослужебной) стало заветным словом, паролем для публичных бесед интеллигенции обо всем том новом, что она хотела и могла бы предложить Церкви. При этом в среде возвращавшейся к религиозному мировоззрению интеллигенции наблюдались недостаточное знание религиозной культуры православия, применение современных парадигм к религиозной области (что вело к искажению традиции, подрыву в образованном слое общества веры в Русскую Церковь и ее социальный авторитет, разжиганию недоверия между черным и белым духовенством), вовлечение в свой круг священства.

Первых мыслителей из числа религиозной интеллигенции, заговорившей об обновлении Русской Церкви и постановке «религиозного вопроса»

---

[74] «После долгих блужданий и исканий русская философская мысль снова тянется к метафизике, — писал в 1904 г. современник, — тяготение к метафизике трансцендентного становится повальной болезнью». — *Габрилович Л.* Новейшие русские метафизики // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. V (75). С. 645, 670.

[75] *Флоровский Г.* В мире исканий и блужданий: Знаменательный спор // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 173.

в его начальном варианте — как вопроса о возврате к соборности, называли последователями славянофилов. Предложенное ими в 1901 г. новое религиозное сознание дало повод называть их «новыми христианами» и соловьевцами (последователями религиозного философа В. С. Соловьева). Религиозная интеллигенция в 1901–1903 гг. заговорила о непроявленной духовности *земного*, расширении социального аспекта христианской этики, вплоть до введения «социального догмата». Это был своеобразный ответ интеллигенции на адогматизацию христианства, попытка возродить религиозное сознание в России как общественную идеологию, способную содействовать социально-экономическому созиданию.

Прецедент нового религиозного сознания, возникший в среде русской интеллигенции, необходимо рассматривать в религиоведческой парадигме, согласно которой религиозное сознание «конкретной» религии разделяется на концептуальное (теоретическое, богословско-философское) и обыденное[76]. Новые идеи, возникая в теоретическом уровне сознания, достигнув определенного содержания и концентрации и взаимодействуя в печатных и устных формах с широким кругом религиозной общественности, с течением времени усваиваются обыденным сознанием, адаптирующим его к своему уровню и пониманию. Что и наблюдалось в начале XX в. в России, когда концепты богословской и религиозно-философской мысли 2-й пол. и конца XIX в. стали достоянием культурной общественности[77] и были по-своему осмыслены ею. Начало развиваться религиозное движение, философия которого дала свои, субъективированные варианты, отразившиеся в идеологии направлений, составивших это движение.

В 1901–1903 гг. на Петербургских религиозно-философских собраниях (ПРФС) состоялась встреча религиозной и церковной интеллигенции с духовенством Русской Церкви. Стороны собеседований вышли навстречу с разными целями: представители Церкви надеялись просветить внецерковную интеллигенцию началами христианства и найти в ней опору православной Церкви в образованном обществе; собравшаяся в ПРФС интеллигенция ожидала от Церкви легитимизации своих метафизический исканий. Ощущение того, что богоискателей не поняли, стимулировало дальнейшее объединение интеллигенции в группы единомышленников. Во главе направления, названного современниками «новое религиозное сознание» (НРС), встали известные литераторы Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, З. Н. Гиппиус, Д. С. Философов, Н. М. Минский, активными участниками были писатель

[76] *Яблоков И. Н.* Социология религии: Творческие проблемы. М., 2014. С. 195, 206.

[77] Докторант Католического ун-та, г. Айхштетт (ФРГ) К. Н. Костюк в статье «Православный фундаментализм» развил ту же мысль по отношению к православному фундаментализму конца XX в., считая его переходной поливариативной формой религиозного «модерна» (Костюк).

В. И. Иванов, выпускник (1899) и преподаватель (1900–1905) СПбДА церковный деятель А. В. Карташев, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода В. А. Тернавцев (до 1905), братья Успенские, священник А. П. Устьинский. Позднее к НРС прислушались вышедшие из марксизма философы Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, А. А. Мейер, П. Б. Струве, заинтересовались им С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой, К. Ф. Жаков[78], марксист Б. Г. Столпнер. НРС привлекло внимание социал-демократов: о нем писали Л. Д. Троцкий и А. В. Луначарский, В. А. Базаров, М. П. Неведомский. НРС дало ощутимый толчок религиозному движению и стало в нем главным интеллектуальным течением религиозно-реформисткой направленности. Основной комплекс доктринальных идей НРС был предложен ближе к 1905 г. Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус при участии Д. В. Философова, В. И. Иванова, Н. А. Бердяева и А. А. Мейера, В. В. Розанова, Н. М. Минского. Религиозно-реформистская направленность НРС и эксплуатирование социального образа Святой Троицы дали повод современникам называть эту группу неохристианами. С распространением известности НРС в образованном слое российского общества и в церковной среде, при росте его сторонников, стала очевидной необходимость конкретизации содержания его доктрины. В ходе обсуждения доктрины в ПРФО в 1909–1910 гг. прояснилось, что новое религиозное сознание интеллигенции и «неохристианства» Д. С. Мережковского и его окружения — не одно и то же. Вместе с тем, как свидетельствуют темы рефератов, обмен мнениями в ПРФО и переписка его представителей, весь наличный состав НРС в 1907–1909 гг. искал пути к единству[79].

В начале XX в. среди *воцерковленной* части общества и в религиозных изданиях сохранялся акцент на нравственно-этической сущности христианства. Эта тенденция вела к тому, что утрачивалось понимание сакрального значения церковных таинств и обрядовых священнодействий[80]. Это приводило одних (в т. ч. из числа духовенства) к поддержке социально-христианского направления; других — к общественно-политической деятельности. Появилось убеждение, что пастырство включает и долг священства поддерживать борьбу пролетариата и крестьянства за экономическое освобождение, наблюдалось «хождение» клириков «в народ» (рабочие коллективы и кружки), социальная трактовка религиозных понятий (особенно была распространена в книгах и проповедях Г. С. Петрова). Идея социального освобождения в церковном направлении религиозного движения принимала различные модусы по отношению к административной, богослужеб-

[78] Калистрат Фаллелеевич Жаков (1866–1926) — писатель, критик, литературовед, философ и этнограф.

[79] Минувшее. Вып. 9. М.: Феникс, 1992. С. 304.

[80] НИ ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 201, 203, 233 об.

ной, канонической сторонам жизни Русской Церкви. Наиболее популярной была идея демократизации Церкви, освящения культуры (как освобождения культурной жизни человечества от духовной «цензуры»), наблюдалось занижение авторитета епископата, тенденция к пересмотру церковных канонов, претензия на обновление православного вероучения о «спасении»[81], на развитие догматов.

События революции, Манифест 17 октября 1905 г., обещавший гражданские свободы и созыв Государственной думы, воспринятые рядом представителей духовенства как подтверждение жизненности идеологии «освобождения», определили вектор пастырской деятельности «в миру»: главной стала проблема освобождения Русской Церкви от диктата государства и ее обновление. Значительную роль в повышении самосознания духовенства сыграли «записки» «32-х» петербургских священников и поддержка первой записки о необходимости перемен в Русской Церкви митрополитом Санкт-Петербургским Антонием (Вадковским) и епископом Финляндским Сергием (Страгородским). Свое место заняла и попытка председателя совета министров С. Ю. Витте и митрополита Антония (при поддержке Синода) добиться разрешения Николая II на созыв Всероссийского церковного собора в 1906 г., а также выборы клириков в I и II Государственные думы.

В атмосфере 1905 г. вполне естественно то, что современники восприняли общественно-политическую активность части духовенства как «церковно-освободительное движение»[82]. Сами его участники считали, что борются за «оживление» православия. Фактором, определявшим «церковно-освободительное движение», было его стремление к религиозному возрождению российского общества, «освобождение» Церкви от связи с самодержавием. Также постулировались обновление устаревших внутрисословных отношений и внутриуставных ограничений, оживление жизни прихода, улучшение материального обеспечения сельского духовенства, возможность второбрачия для многодетных вдовых священников, пересмотр отношения к аскетической традиции и развитию догматов; свобода творчества в Церкви (например, совершение литургии «по вдохновению»), свободное участие духовенства в социально-политической жизни. Иного было бы нелогично ожидать в переходную эпоху: церковь состоит из членов гражданского общества, живет внутри социума и не свободна от его проблем, интересов и социальных потрясений.

Во 2-й пол. 1906 — 1907 г. «церковно-освободительное» направление согласилось с необходимостью соединения религиозного вопроса с задачами

[81] См.: *Воронцова И. В.* Дискуссия о христианизации повседневной жизни в среде петербургского духовенства 1907–1908 гг. // Вестник ПСТГУ (II). 2014. № 3. С. 9–23.

[82] Советская наука вкладывала в это название другое значение, имевшее четкую привязку к революционной борьбе с самодержавием.

социального плана[83] и обязательствами Русской Церкви в миру. В статьях и дискуссиях клириков был ребром поставлен вопрос о «практической силе» христианства[84], христианизации действительности, было выдвинуто свое понятие о Церкви обновленной и реформированной, т. е. удовлетворяющей запросам жизни начала XX в. и отвечающей потребностям политики, науки, культуры, труда. Особую популярность среди студенческой (университетской и гимназической) и рабочей аудиторий снискал образ *пастыря — общественного деятеля*, пастыря, признающего, или ни в коей мере не осуждающего, «освободительное» забастовочное движение 1905–1906 гг., оказывающего ему помощь или участвующего в нем. Священник свободомыслящий, пишущий и публикующийся, критически настроенный по отношению к официальной Церкви, епископату и правительству, но искренне, с горячим сердцем и рвением осуществлявший свою общественно-просветительскую деятельность (во имя все той же Церкви), стал в 1905–1906 гг. желанным автором церковных и светских периодических изданий, участником религиозных дискуссий (с социал-демократами[85]), лектором на различных женских курсах[86] и в коллективах (рабочих[87], народных учителей[88]), собирая вокруг себя «армию»[89] последователей и единомышленников.

В 1902–1904 гг. в философии русского марксизма сформировалось «идеалистическое направление», о котором современник отозвался как о «целостном внутренне согласованном трансцендентальном марксизме»[90]. Идеология этого направления не рассталась с мечтой о социализме как обществе социальной справедливости, но уже учитывала духовную бедность безрелигиозного основания социалистической теории. И в 1905 г. в России появились свои христианские социалисты, на сочинениях и програм-

[83] Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни: Записка Союза церковных ревнителей церковного обновления // Церковный вестник. 1906. № 11. 16 марта. С. 321–331.

[84] На эту тему был прочитан 25 апреля 1908 г. в Киевском РФО доклад проф. П. В. Тихомирова: *Тихомиров П. В.* Современные задачи религиозной мысли и практики // Киевская мысль. 1908. № 116. 27 апр. С. 4.

[85] Письма свящ. Константина Аггеева к П. П. Кудрявцеву. Приложение 2 // Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907: Документальная история и культурный контекст. М.: СФПХИ, 2014. С. 393, 399, 405. (Далее — Письма свящ. Константина Аггеева к П. П. Кудрявцеву. Приложение).

[86] Напр., историко-литературных курсах Н. П. Раева. — Там же. С. 389.

[87] Письма свящ. Константина Аггеева к П. П. Кудрявцеву. Приложение. С. 372.

[88] Там же. С. 411.

[89] Там же. С. 370.

[90] *Давыдов И.* Идеалистический и реалистический моменты в общественной философии // Образование. 1904. № 12 (декабрь). Отд. II. С. 166.

мах которых выросло направление социального христианства. Вдохновляли русских христианских социалистов, помимо марксистов, французские и немецкие христианские социалисты (в т.ч. Ф. Р. де Ламенне). Сначала заявили о себе как о христианских социалистах философы С. Н. Булгаков и В. Ф. Эрн, писатель В. П. Свенцицкий, потом к христианским социалистам (х.-с.) примкнули архимандрит Михаил (П. В. Семенов)[91] и священник Г. С. Петров, их поддерживали священники К. М. Аггеев, И. Ф. Егоров, И. И. Филевский, журналист В. Н. Лашнюков. Идея социальной справедливости (в ее синтезе с христианством), в трактовке С. Н. Булгакова, ХББ[92] и появившегося после присоединения к х.-с. указанных священников Братства церковного обновления, сильно отличалась от марксистской. Как и НРС, и «церковно-освободительное движение», социальное христианство декларировало восстановление единого (в новых исторических условиях) религиозного сознания светской и церковной частей российского общества[93]. В основе процесса «восстановления» лежал схожий с НРС тезис о «*взаимодействии мистической основы и человеческой стихии*», которой (основой) «обусловливается исторический прогресс» в Церкви[94]. С. Н. Булгаков считал в 1905–1907 гг., что ошибочно ограничивать область влияния Церкви в гражданском обществе узкой сферой богослужения[95]. По С. Н. Булгакову, «надо стремиться к образованию Христианской партии, которая [по]ставит задачей проводить заветы Христа в политике»[96].

То, что его труд по формулированию идеологии христианского социализма носит *религиозный* характер, С. Н. Булгаков подчеркивал неоднократно, и задачи, преследуемые им в социальном христианстве, он стремился определить как «религиозные» — в отношении Церкви, государства, союза самодержавия и русского православия[97]. Для ХББ центральным критерием тоже являлась «религиозность»[98]: например, отсутствие «религиозности» в «церковном движении» (Свенцицкий) представало в трактовке «братчиков» «полуистиной»[99]; В. Ф. Эрн писал, что для восстановления соборности «нужно нечто *религиозно-новое*»[100]. И при всем том христианские

[91] [*Михаил (Семенов), архим.*]. Как я стал народным социалистом? М., 1907.

[92] Христианское братство борьбы.

[93] *Булгаков С. проф.* Церковь и культура. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 45.

[94] Там же.

[95] Там же. С. 45, 46.

[96] Там же. С. 95.

[97] Там же. С. 46, 51, 54–56, 72, 78.

[98] *Свенцицкий В.* Христианское отношение власти к насилию // Вопросы религии. М., 1906. С. 5, 6.

[99] Там же. С. 6–7.

[100] *Эрн В.* Что делать? // Вопросы религии. М., 1908. С. 80.

социалисты противопоставляли свою «церковность» антиправославной «церковности» неохристиан, в том числе по вопросам о церковных таинствах (какие из них оставить в будущем) и необходимости *новой* церкви. Эта занятая христианскими социалистами установка на *религиозность*, ориентация социальных христиан на решение проблемы «Церковь и современность» и сама хронология социального христианства как движения позволяют рассматривать его как составную часть религиозного движения начала XX в. за модернизацию Русской Церкви. Современник движения философ С. А. Аскольдов рассматривал «социальное христианство» (Воронцова) как одно целое с «новым религиозным сознанием», считая первое некоторым внутренним течением, которое в отличие от основного, метафизически нового НРС, опирается на «старое» религиозное сознание, хотя и стремится к «новой церковной организации»[101]. Вместе с тем критическая позиция С. А. Аскольдова по отношению к метафизике неохристиан подтверждает наше наблюдение и вывод об имевших место отличиях между «движениями», что и позволяет различать их как направления внутри одного феномена. Различия группировались по отношениям групп-участников к исторической Церкви и церковной традиции; предмет же интереса и задач был один и тот же — религиозное сознание, и один объект воздействия — историческая Русская Церковь. Метод индуктивного выявления наиболее показательных фактов деятельности направлений религиозного движения 1901–1913 гг., в комплексе с последующей генерализацией данных, позволяет говорить об этом движении как о едином историческом феномене.

Социальные христиане вели активную издательскую деятельность, их идеология была представлена в сборниках статей, в газете «Народ»[102], журналах «Живая жизнь» (1908), «Новая Земля» (1910–1912). Архимандритом Михаилом (Семеновым) были опубликованы программы[103] немецких и русских христианских социалистов[104]. Религиозная часть русской программы обосновывала задачи социальных христиан на концептуальной основе, идейно близкой умозрению архимандрита Феодора (Бухарева).

[101] *Ермичёв А. А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 19–20. (Тезисы к докладу С. А. Алексеева).

[102] Состав участников издания включал всех ведущих деятелей религиозного движения этих лет: З. Н. Гиппиус, Д. В. Философова, Д. С. Мережковского, В. В. Розанова, А. А. Мейера, А. В. Карташева, Н. А. Бердяева, С. А. Аскольдова, С. Н. Булгакова (издатель), Г. А. Рачинского, священников К. М. Аггеева, И. П. Брихничева, архим. Михаила (Семенова).

[103] Программа христианско-социальной рабочей партии в ея окончательной формулировке // Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни. СПб., 1907. С. 38–39.

[104] *Воронцова И. В.* Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // Вестник ПСТГУ (II). 2012. № 3. С. 40–55.

Позднее условия спасения христианина в голгофском христианстве 1910-х гг. Михаила (Семенова) зависели от социального поведения христианина; готовность участвовать в разрешении социально-политических проблем была возведена в долг христианина[105]. Голгофские христиане объявляли себя свободными от исторической Русской Церкви как не реализовавшей в социуме идеалы справедливости. В 1908–1909 гг. на этой основе были сформированы кружки-группы полусектантского типа — «свободное христианство»[106]. В центральных городах они состояли из рабочих, мелких ремесленников и служащих. Известные нам варианты программ «свободных» голгофских христиан предлагали решение насущных политических и социально-хозяйственных проблем «в свете христианской истины», но традиционно-духовных форм проявления любви и милосердия к ближним не признавали[107].

Периоды общественной деятельности направлений зависели от внутриполитических событий в стране, фаза наибольшей их активности пришлась на 2-ю пол. 1905–1908 гг. Религиозно-реформистское направление осуществляло свою деятельность с 1901 г. (после конституционных свобод 1905 г. РФО появились в крупных городах России, последовательно возникли Киевское[108], Тифлисское[109] и Рыбинское религиозно-философские общества). В социальном христианстве общественная активность была связана с мировоззренческой позицией лидеров групп: христианские социалисты ХББ активно действовали в 1905–1909 гг., в 1908 г. С. Н. Булгаков сблизился с участниками православного Самаринского кружка, но и в 1-й пол. 1909 г. между ними еще не было полного взаимопонимания. Голгофское христианство было активно с конца 1908 до 1910 г.; пик деятельности «церковно-освободительного» направления пришелся на 1905–1908 гг., когда и умеренными реформаторами был принят тезис о кризисном состоянии религиозного сознания в обществе[110], во 2-й пол. 1909 г. реформаторство либеральных священников перешло в стадию консервации, так и не успев оформить *свою* религиозную идею.

[105] РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 2–3. Еп. Михаил (старообрядческий) (Павел Семенов). [Изложение основ вероучения голгофского христианства].

[106] *Михаил, архим.* Двенадцать писем о свободе и христианстве: Письма о Христе подлинном. СПб., [1909].

[107] *Панкратов А. С.* Ищущие Бога. Очерки современных религиозных исканий и настроений: в 2 т. М., 1911.

[108] Официальные собрания начались в конце 1908 г.

[109] Возобновило деятельность в марте 1907 г.

[110] Мы живем в «полосу критическую», писал известный протоиерей-миссионер, когда «самые святые понятия» «переоцениваются — именно с точки зрения их научной содержательности и возможного значения для жизни». — *Боголюбов Д. И.* Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия: Ряд критико-апологетических статей. СПб., 1909. С. 229.

Одновременно с религиозным движением начала XX в. существовало течение богостроительства в русском марксизме. «Богостроительство»[111] было представлено группой убежденных марксистов, придававших своему материалистическому мировоззрению черты религиозности. До сих пор научное представление о его хронологии нечетко[112]. Современники зачастую смотрели на уклон в «религиозность» социал-демократов как на еще один (наряду с НРС) показатель возрождения русской религиозной мысли[113]. Богостроительство взаимодействовало с НРС, существовало в тот же хронологический период (так, показательная для богостроительства книга А. В. Луначарского «Религия и социализм» (ее 1-я часть) вышла в 1908 г., а тезис о значимости религии в социуме был выдвинут им в 1904 г.[114]) и существенно дополняет историю становления религиозного движения начала XX в. В 1907–1908 гг. неохристиане не считали богостроительство чуждым им явлением[115] и сделали попытку вовлечь богостроителей-революционеров в свое реформационное движение, устроили для этого полемику (1907–1911 гг.) о месте и значении религиозного сознания в революции[116].

На общую фазу активности (2-я пол. 1905–1-я пол. 1909 г.) направлений движения приходится и просвещение российского общества началами идеологии модернизма — религиозного движения в Римско-католической Церкви (1890–1914). Контакты между лидерами русского (1901–1913) и западного религиозных движений происходили как в переписке, так и в личном общении, что говорит о необходимости изучения степени идеологической рецепции и опыта модернизма представителями религиозного движения в России. Философия того и другого движений испытала влияние мысли И. Канта, А. Шопенгауэра, Г. Гегеля, А. Гарнака. И то и другое движение имело один и тот же объект приложения своих усилий: христианскую Церковь и определяемое ею религиозное сознание.

---

[111] Далее без кавычек.

[112] Организационно, как течение в марксизме, его считают сформировавшимся к 1909 г., когда на о. Капри появилась школа Богданова. Мы показываем, что богостроительство начало формироваться с выходом первых статей его будущих представителей и их критиков.

[113] *Введенский А.* Перелом в современном общественном сознании // Богословский вестник. 1911. № 1. С. 107–111; *Шагинян М.* [*С.*] Человек и время. История человеческого становления. М., 1982. С. 310.

[114] *Луначарский А. В.* Г. Геффдинг: Философские проблемы // Образование. 1904. № 3. С. 130.

[115] Д. С. Мережковский в 1908 г. признавался, что сам испытывал колебания между христианской «идеей богочеловечества и ницшеанской идеей человекобожества, не побежденной... в современной социал-демократии». — В религиозно-философском собрании // Слово. 1908. № 654. 18 дек. С. 4–5.

[116] *Воронцова И. В.* Полемика неохристиан и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29–33.

Модернизм в его наиболее ярком, французском варианте был явлением интеллектуальным и потому среди неокатоликов считался слабо сопоставимым с религиозным движением в России начала XX в. Например, неокатолик профессор М. Э. Здзеховский, в переписке общавшийся и с модернистами, и с неохристианами (а также с христианским социалистом С. Н. Булгаковым), высказавшись о некотором «общем параллелизме», написал, что родство между движениями очень «слабое», так как «тут и там точка исхода иная»[117]. М. Э. Здзеховский пришел к выводу, что С. Н. Булгаков и Д. С. Мережковский *утверждают веру в Царство Божие на земле*[118] и наблюдаемое им религиозное движение в России имеет социальную природу. И это при том, что это социальное по его природе движение Здзеховскому никак не удавалось поставить рядом с явно просоциальным толстовством. Происходило так потому, что первое, имея в основе своей религиозную философию, безусловно, подразумевало метафизику, а второе (толстовство) не имело и тени ее. Сопоставление философии модернизма и нового религиозного сознания (элементы доктрины которого учитывали два других направления) позволило нам сделать вывод о схожести указанных религиозных движений в католицизме и в православной России, а найденные сведения о контактах между лидерами — поставить вопрос о взаимовлиянии движений и выдвинуть гипотезу о двух сторонах одного феномена. Модернизм в католицизме имел свое социально-христианское направление, которое взаимодействовало с реформистским луазизмом, хотя и слабо регулировалось основным, религиозным, вопросом.

Причиной того, что М. Э. Здзеховский и другие считали только римско-католический модернизм *интеллектуальным* движением, во-первых, была весомая роль в модернизме библеистов-экзегетов: оказывавшего непосредственное влияние на формирование критичного отношения к историческому католицизму аббата Луи Дюшена[119] и его воспитанника библеиста аббата А. Луази, ставившего историческую проблему достоверности текстов Писания и перевода католической теологии в категорию науки. А во-вторых, то, что модернизм имел свои предпосылки в символизме М. Эбера, методе имманенции М. Блонделя и философии Л. Лабертоньера. Считалось,

[117] *Здзеховский М.* Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви // Московский еженедельник. 1908. № 2. 8 янв. С. 39. «В Западной Европе никто не мечтает о земном рае, о третьей синтетической эпохе Духа Св.», — писал М. Э. Здзеховский, имея в виду учение Д. С. Мережковского о Третьем Завете.

[118] В том же в отношении самого себя Н. А. Бердяев признавался в письмах Д. В. Философову.

[119] В 1878 г. А. Луази познакомился с Л. Дюшеном, преподававшим историю ранней Церкви в Католическом институте в Париже, и развивался в фарватере Л. Дюшена до 1889. — *Boynton R. W.* The catholic career of Alfred Loisy. The Harvard Theological review. 1918. Vol. 11. № 1. Jan. P. 41.

что православное богословие до религиозной философии В. С. Соловьева («русского Ньюмана»[120], согласно неокатоликам) было столь традиционно, косно и неподвижно, что не могло сформулировать никакой интеллектуальной платформы для будущей религиозной (реформационной) мысли в России.

В 1894 г. французский теолог и священник Л. Лабертоньер прочел монографию М. Блонделя «L'Action» («Действие»), в которой человек предстал открытым для трансцендентного. Л. Лабертоньер в 1897 г. издал книгу «Le problem religieux»[121], в которой обратился к проблеме веры в ее отношении к духовному опыту. Л. Лабертоньер поднял вопрос о способности человека познавать Сверхъестественное — через единство естественного со сверхъестественным. Л. Лабертоньеру удалось построить диалог между рациональными философскими рассуждениями и католическим богословием. С его стороны это была попытка показать соответствие нового метода М. Блонделя традиционному богословию[122], он критиковал схоластику в богословии, издал ряд статей[123]. Оба философа стремились примирить науку с теологией, конфликт которых для них был выражением разобщенности двух миров — эмпирического и иррационального. Ту же задачу — определить границы синтеза науки и религии, показав единство в Источнике (Боге) сверхъестественного и естественного, — решала философско-богословская мысль России во 2-й пол. XIX в. Это позволяет утверждать творчество архимандрита Феодора (А. М. Бухарева), епископа Смоленского Иоанна (Соколова) и философия архиепископа Никанора (Бровковича). Общим их посылом было утверждение в современности религиозного мировоззрения, помощь современнику в обретении веры. Примечательно, что один из ранних исследователей модернизма (Herbert A. Smith) рассматривал модернизм как исторический прецедент «повторного утверждения христианского учения»[124]; что, конечно, не говорит о модернизме русских церковных мыслителей, но подтверждает осознание ими необходимости организации нового *утверждения* христианства — в обыденной жизни.

М. Блондель и Л. Лабертоньер вошли в число основателей еще одного направления западно-христианской мысли — библейского критицизма.

---

[120] Джон Генри Ньюман (1801–1890), католический кардинал, автор теории догматического развития.

[121] «Религиозная проблема».

[122] *Haight Roger D.* The unfolding of Modernism in France // Theological Studies. 1974. № 35. P. 643.

[123] «Le rèalisme chretien et l'idealisme grec», 1904 (Христианский реализм и греческий идеализм); «Dogme et theologie», 1908 (Догма и теология).

[124] *Smith H.A.* The fallacy in Modernism // The University Magazine. 1920. Febr. Vol. 19. P. 45. Это то обстоятельство, когда «"современный разум" императивно требует, чтобы древние доктрины были пересказаны в соответствии с идеями двадцатого века». — Ibid.

Этот этап их творчества способствовал возникновению метода исторического критицизма в модернизме. Ориентация философии модернизма на решение гуманитарной проблемы — осуществить контакт традиционного религиозного мышления с современным — позволила М. Э. Здзеховскому классифицировать творчество обоих религиозных философов как «моральный догматизм». «Моральный догматизм... стремится охристианить жизнь церковного общества», — писал М. Э. Здзеховский. Черты морального догматизма во 2-й пол. XIX в. наблюдались и в России. Прецедент морально-этической доминаты, согласно протоиерею Г. В. Флоровскому, сопровождался в русских богословии и религиозной литературе «антропологическим уклоном», который Г. В. Флоровский обозначил как «нравственный “монизм”»[125]. И в этом смысле вопрос общности исходных точек и природы религиозных движений в православной России и в католицизме остается открытым.

Французский аббат А. Луази, в начале своей ученой карьеры занявшийся подробным изучением истории формирования книг Библии, подверг критике традиционные методы и выводы католической теологии. А. Луази в ходе изучения текстов Библии поставил перед католической теологией следующие проблемы[126]: человеческий фактор в текстах, несовпадение синоптических Евангелий, интерполяции в Новом Завете, отличия четвертого Евангелия от синоптических. Он рассматривал этот комплекс как требовавший исторических доказательств; требование распространялось на события жизни, деятельности и воскресения Христа. А. Луази приблизился к отрицанию церковного учения о сакральности Церкви и Откровения, божественной Личности Христа. Несмотря на осуждение Ватиканом, А. Луази продолжал отстаивать свое место в Римско-католической Церкви, тогда как на деле, как позднее признался, потерял веру.

Второй лидер модернистской мысли — А. Леруа — изучал сущность догмата и был намерен решить проблему усвоения его секулярным сознанием, для чего разработал учение о «новом» — морально-практическом — значении догмата. В 1905 г. в журнале аббата-демократа[127] П. Ноде «Социальная справедливость» А. Леруа поместил статью «Что такое догмат?» («Qu’est-ce qu’un dogme?»), ставшую программной для римско-католического

[125] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. (Репр.: Париж, 1937). С. 389, 445.

[126] L‘Évangile et l’Église (Paris,1902); Autour d’un petit livre (Paris, 1903); Simples rèflecxions sur le Décret du Saint Office «Lamentabily Sane Exetu» et sur l’encyclique «Pascendi Dominici Gregis» (Ceffonds, 1908); Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenemenis recents (Ceffonds, 1908).

[127] *Rivière J.* Le Modernism dans l’Eglise, étude d’histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 101.

модернизма и давшую начало широкому и продолжительному обсуждению в западном христианстве нового направления. Обсуждение ускорило кризис модернизма.

К 1907 г. модернисты насчитывали в своих рядах до 15 000 человек из разных социальных слоев. Ряд книг модернистов были запрещены Ватиканом. После публикации в 1907 г. энциклик Пия X «Lamentabily Sane Exetu» (04.06.1907) и «Pascendi Dominici Gregis» (08.09.1907) А. Луази был отлучен от Церкви, другие покинули ее сами. Наметилась некоторая конфронтация между модернистами, принявшими осуждение Ватикана и вышедшими из католицизма. Сдерживающую роль в ускорившемся распаде, в том числе и прежних дружественных связей, сыграл духовный авторитет английского иезуита модерниста Джорджа Тиррела. В Англии модернизм был представлен тогда четырьмя значительными фигурами — Дж. Тиррелом, бароном Ф. фон Хюгелем, А. Лелли и М. Петрэ. Но ни один из них не имел значительного влияния на формирование философии модернизма: Ф. фон Хюгель был более организатором движения, чем одним из его идеологов, М. Петрэ — систематизатором и биографом, и только Дж. Тиррел оставил несколько сочинений, написанных в жанре религиозной публицистики. Наиболее притягательны для НРС оказались личность Дж. Тиррела и учение о догмате Э. Леруа. Экзегетика как наука мало интересовала русских литераторов-символистов, инициировавших религиозное движение в начале XX в., они прибегали к текстам Библии только для того, чтобы почерпнуть аргументы для своей метафизики. Философия модернизма была интересна Н. А. Бердяеву, а христианский социалист С. Н. Булгаков интересовался (в 1907–1908 гг.) постановкой в модернизме проблемы церковного обновления.

Христианскую церковь лидеры модернизма, как и участники религиозного движения в России, рассматривали как историческое явление, не имеющее основы в Откровении, обрядовую символику ее таинств и догматы объясняли как исторически изменчивые, культурозависимые и требующие новых (современных) трактовок, лингвистики, развития. Несмотря на свой реформизм, модернисты декларировали веру в Католическую церковь, убедительно писали о ее способности к возрождению и были намерены оставаться в ней[128], осуществляя свою реформистскую деятельность. Осудивший модернизм Папа Римский Пий X[129] всем раскладом энциклики «Pascendi» (1907) пояснял, что модернисты делают это, что-

[128] *Vidler A.* The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 90, 124; *Rivière J.* Op. cit. P. 154; *Barmann L. F.* Baron Friedrich von Hugel and the modernist crisis in England. Cambridge, 1972.

[129] Католический святой. В миру Джузеппе Мелькиоре Сарто (1835–1914), годы понтификата: 04.08.1903–20.08.1914.

бы реформировать Церковь *изнутри*. Энциклики Пия X были поддержаны кардиналами и аббатами, последние не столько занялись критикой модернизма, сколько открытой бранью (например, Матоне[130]) в его адрес[131], это пробудило недоверие в одних кругах католического мира и интерес к модернизму — в других, а модернисты ответили на «Pascendi» критическим разбором текста папского декрета по пунктам[132]. П. Сабатье, как и другие модернисты, не признавший[133], что папские декреты отразили суть модернизма, ответил на критику папы и кардиналов в 1908 г. книгой «Модернизм». Книга не разворачивала перед читателем содержания модернизма — это был воодушевленный апологетический трактат, гимн свободе религиозного мышления от диктата христианской Церкви[134] и модернизму (как источнику будущего католической церкви)[135]. Модернисты ощущали себя церковью внутри официальной Римско-католической Церкви[136]. И эта «церковь» в религиозном поле руководствовалась личным религиозным чувством[137], опытом и результатами своих историко-критических исследований[138]. Модернист, по П. Сабатье, был гораздо свободней протестанта, который, боготворя Священное Писание, приходит к «консерватизму»[139].

---

[130] Изложена: *Sabatier P.* Modernism. The jowett lectures, 1908 / trans. by C. A. Miles. With a preface, notes and appendices. N-Y., 1908. P. 166–167.

[131] G. Ambrosini «Occultism and Modernism» («Оккультизм и модернизм»), католический священник — E. Barbier «Democracy and Modernism» («Демократия и модернизм»).

[132] *Catholici.* Lendemains d'encyclique. P.: É. Nourry, 1908. (I. Модернизм и модернисты в представлении Пия X. II. Причины возникновения модернизма, которые папа упомянул и о которых умолчал. III. Гонения на модернистов: на что они повлияют, а на что — нет. IV. Неизбежный конфликт: история и догма. V. Энциклика и будущее католицизма).

[133] «Не берусь судить о метафизических основах буллы *Pascendi*, но поскольку она претендует на то, чтобы нарисовать правдивый портрет модернизма, постольку и я считаю себя вправе заявить, что портрет этот не только не правдив, но и совершенно извращен». — *Sabatier P.* Op. cit. P. 163.

[134] *Sabatier P.* Op. cit. P. 138, 141–142.

[135] «Для модернистов быть католиком означает придерживаться идеалов не одного человека, одного периода или одной школы, а двигаться в унисон с мыслью всех веков, понимать ее преемственность, ее эволюцию, ее этапы, ее жизнь». — *Sabatier P.* Op. cit. P. 147–148.

[136] Ibid. P. 140–141, 147.

[137] Не нужно говорить, что и лидеры религиозного движения в России руководствовались тем же. Исключение составляли некоторые либерал-реформаторы.

[138] Ценность Библии для модерниста «есть результат личного опыта, личных переживаний, лежащих вне всякой критики». — *Sabatier P.* Op. cit. P. 149.

[139] «Ортодоксальный протестант» убеждает себя, что все части Библии «одинаково священны. И приходит к консерватизму, воспринимая догму как некое метафизическое определение, как некие религиозные аксиомы. Иное дело модернист, расценивающий

В 1908 г. энциклика Пия X «Pascendi» была переведена и издана в России с основными сведениями о модернизме.

Отзывом на энциклики папы Пия X была и «Программа модернизма» (Рим, 1908), в которой анонимные авторы выбрали тактику нападения. Текст программы, который по начальному замыслу должен был выявить намерения модернистов как ревностных сынов католической церкви и опровергнуть папские обвинения, стал еще одним поводом к церковному осуждению. В 1910 г., ввиду роста популярности модернизма, в том числе среди семинаристов, римский понтифик затребовал от католического духовенства принесения антимодернистской присяги. Движение внешне перешло в стадию бездействия, но подспудно происходила адаптация его идей в культуре католичества.

В самый яркий период модернизма (1902–1908) русские религиозные реформисты в лице лидеров НРС (Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философова), его сторонников Н. А. Бердяева и кн. Г. Н. Трубецкого и лидеров социального христианства (1905–1908) С. Н. Булгакова и архимандрита Михаила (Семенова) имели ряд встреч и вели переписку с французскими неокатоликами и сторонниками неокатолицизма. Лидерам НРС и социального христианства был интересен опыт неокатолицизма как движения, хронологически опережающего русский христианский модернизм. Обзор философии и истории модернизма показал объективный характер и одновременно своеобразие феномена религиозного движения в России начала XX в.; род контактов неокатоликов и неохристиан (а также обзор работ о модернизме профессоров и преподавателей духовных академий) определил тот объем идеологической рецепции, который был возможен в России в начале XX в.

Угасание религиозного движения в России происходило в годы стабилизации внутриполитической обстановки. В конце 1908-го — 1-й пол. 1909 г. теряло свои позиции социальное христианство, совершался раскол в НРС и переориентация неохристиан на сотрудничество с социал-революционерами. Профессиональное церковно-освободительное движение после публикации итогов работы Предсоборного присутствия, второго думского созыва, а также прецедента лишения сана занимавшихся общественно-политической деятельностью священников Г. С. Петрова, К. А. Колокольникова[140], Ф. В. Тихвинского[141], Н. В. Огнева, И. П. Брихничева, завершения «революции» в московском Обществе любителей духовного просвещения

догму как своего рода организм, возникновение которого очень трудно отследить, который живет, развивается, растет и дает побеги». — Ibid. P. 150.

[140] Священники К. А. Колокольников и Ф. В. Тихвинский были депутатами II Государственной думы, Н. В. Огнев — I Государственной думы.

[141] За сочувствие революционному движению и проповедь против смертной казни.

и строгой позиции епископата[142] испытало окончательное разочарование в возможных реформах «сверху». После 1909 г. это направление напоминало о себе редкими статьями (священников К. М. Аггеева, В. Я. Колачева, И. И. Филевского) на общую тему церковного обновления и выступлениями священников в ПРФО. Свой вклад в утрату позиций религиозного движения в российском обществе внесла издательско-просветительская деятельность самаринско-новоселовского Кружка ищущих христианского просвещения, впервые заявившего о себе в 1907 г. публикацией Устава. В изданиях новоселовской «Религиозно-философской библиотеки» освещались и проблемы[143], поставленные религиозными реформистами и социальными христианами. В 1907–1908 гг. работа Кружка для самих его учредителей была столь же неопределенно нова, как и для лидеров НРС в 1901 г. Она наладилась в конце 1908–1909 гг. и продолжалась до 1917 г. Широко известным и «оппозиционным» синодалам Кружок стал в 1910–1913 гг., после участия в догматической полемике «имяславия». В силу его хронологии и ортодоксального направления Кружок ищущих христианского просвещения невозможно рассматривать в контексте религиозного движения 1901–1913 гг.

1909–1910 гг. — это годы кризиса структурообразующей идеологии религиозно-реформистского НРС, и в движении происходили попытки составить единую и четко выраженную систему, которая определила бы программу действий. Открыто провозглашенный неохристианством курс на религиозную революцию, а также заигрывание его лидеров с социал-демократами, отказ от постулируемого НРС с начала века *воспитания* «новой религиозной общественности» и подмена его идеей *привлечения* революционеров и политически активных рабочих (в качестве новой религиозной общественности), а также полное отсутствие практических действий и реального руководящего начала — все это лишило движение религиозного единства и привело к утрате прежней популярности в Москве, Санкт-Петербурге и Киеве. В Киевском религиозно-философском обществе в 1909/1910 гг. среди участников и сторонников религиозного движения также происходило размежевание на религиозных реформистов и сторонников церковной реформы. Несмотря на то, что религиозная интеллигенция продолжала собираться в ПРФО для чтения различных по жанрам и темам рефератов и их обсуждений и в 1914 г., разногласия по отношению к русскому самодержавию и начало Первой мировой войны окончательно

[142] Митрополита Владимира (Богоявленского), архиепископа Никона (Рождественского), епископа Феодора (Поздеевского).

[143] Постижения догматов, христианской мистики, гуманизма, социализма, культуры, принципы традиционной святости и аскетизма, психологии христианства, социальной активности христиан.

разделили лидеров неохристианства и сторонников «нового религиозного сознания». Патриотически настроенная часть русской интеллигенции не соглашалась с космополитством кружка Д. С. Мережковского; сказалось и то, что прежде острая тема «реформа или реформация» с 1912 г. в русском обществе перестала быть актуальной. И религиозное движение де-факто прекратило свое существование.

Однако сохранились связи на частном уровне, идеологическое наследие движения 1901–1913 гг. продолжало существовать — в книгах, статьях, философских сочинениях и сериях полемических публикаций. После Февральской революции 1917 г. первая попытка реанимации движения была предпринята со стороны возрожденного священником А. И. Введенским и журналистом В. Я. Лашнюковым Союза ревнителей церковного обновления[144]; а весной 1922 г. при организационном содействии большевиков была начата кампания по созданию обновленческого движения, которое должно было расколоть церковное единство. Теоретическая часть программ групп, готовивших создание советской обновленческой церкви задействовала ряд реформистских аспектов религиозного движения начала XX в. Включение *религиозных* пунктов в программы обновленцев, по замыслу большевистских стратегов[145], должно было содействовать раздроблению православной Церкви в России на большие и малые «расколы» и споспешествовать ее уничтожению.

Религиозное движение определяется нами как движение[146], начатое группами религиозной интеллигенции и поддержанное церковными реформаторами, с единым целевым объектом (Русской Церковью), задачей (провести «религиозное возрождение» через церковную реформу в России), предметом действий (традиционное религиозное сознание в обществе) и концепцией синтеза социального и духовного. Исследование имело целью проанализировать ход событий, связанных с историей этого движения, поддержанного в его социально-религиозных аспектах представителями самых разных слоев российского общества. Сначала следовало изучить, как историческая модернизация России во 2-й пол. XIX в. влияла на религиозное сознание православного общества и церковную мысль, затем выявить источники для последовательного изучения про-

[144] Некоторое время членом Союза был священник К. М. Аггеев.

[145] Подробно см.: *Воронцова И. В.* Л. Д. Троцкий и идея создания «реформаторской советской Церкви» (1921–1923) // Новый исторический вестник. 2010. № 2 (24). С. 15–25; *Она же.* Религиозно-философские истоки обновленческого раскола (1917–1923 гг.) // Новый исторический вестник. 2007. № 2 (16). С. 112–119.

[146] См.: *Карташев А.* Новый орган религиозно-общественного движения // Страна. 1906. № 40. 7 апр. С. 5.

блемы, найти литературу, в той или иной мере имевшую отношение к религиозному движению; соотнести проблемные области историко-культурного развития российского общества 2-й пол. XIX в. с направлениями общественной, религиозной и богословско-философской мысли этого периода. Из числа церковных мыслителей предстояло выделить тех, в чьих сочинениях были предложены *неординарные* пути решения проблем, порожденных секуляризацией и расколом в общественном и религиозном сознании православной России 2-й пол XIX в. После изучения работ ученых, уже обращавшихся к теме модернизации в Русской Церкви и православном богословии, для анализа было выбрано творчество архимандрита Феодора (Бухарева), епископа Смоленского Иоанна (Соколова), архиепископа Никанора (Бровковича) и протоиерея И. Д. Петропавловского. Следующей задачей стало исследование рецептивности[147] их творчества для религиозного движения за модернизацию Русской Церкви. Так, В. В. Розанов, с 1897 до 1904 г. бывший для кружка Д. С. Мережковского чем-то вроде наставника и учителя, в 1898–1899 гг. получил представление о богословии[148] и религиозной публицистике Феодора (Бухарева)[149], церковной публицистике и личной судьбе Иоанна (Соколова)[150], «сильное впечатление»[151] произвели на него антитолстовские статьи и биографические записки архиепископа Никанора (Бровковича), утвердив писателя во мнении, что «монашество... есть... дух» Евангелия[152], а мирская жизнь не нашла духовного оправдания в Новом Завете. О том, что В. В. Розанов знаком с публицистикой архиепископа Никанора, свидетельствует его замечание в сборнике «Сущность брака»[153]. В. А. Фатеев писал, что в кабинете писателя на ул. Шпалерной «обращала на себя внимание полка с книгами по богословию и сектантству»[154], дочь писателя тоже отмечала книги

[147] Пассивная (функциональная) способность к передаче некоторого содержания.

[148] А. П. Устьинский в 1898–1899 гг. рассказал биографию А. М. Бухарева и указал для прочтения основные работы: «О миротворении», «Несколько слов о св. апостоле Павле». — *В. В. Розанов.* Брак и христианство: Переписка с протоиереем А. У-ским // Сущность брака: сб. ст. / собр., отред. изд. С. Шараповым. М., 1901. С. 64, 79–80.

[149] Там же. С. 58–59.

[150] «Незабываем Иоанн Смоленский — этот дошедший до озлобления гениальный ум, который так много знал, такою остротою мысли обладал, что решительно его нужно было удалять и ... гнать». — *Розанов В. В.* Архиепископ Никанор. «Из истории ученого монашества». «Русское Обозрение». 1896 г. // Розанов В. В. Собр. соч.: в 3 кн. Кн. Религия и культура / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2008. С. 229.

[151] Там же. С. 228.

[152] Там же.

[153] *Розанов В. В.* Брак и христианство: Переписка с протоиереем А. У-ским // Сущность брака: сб. ст. С. 52.

[154] *Фатеев В. А.* В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991. С. 240.

по богословию в кабинете отца[155]. Это опровергает сегодняшнее мнение церковных историков о том, что лидеры НРС не интересовались сочинениями церковных мыслителей. Статья Д. С. Мережковского «Последний святой» показывает, что он прочел и книги о преподобном Серафиме Саровском, а З. Н. Гиппиус в воспоминаниях упомянула известное богословское сочинение Сергия (Страгородского).

Подвижки в историко-культурном развитии российского общества в период исторической модернизации России не могли не влиять на религиозное сознание православного общества и церковную мысль. И задачами исследования были: определить параметры меняющейся модели религиозного сознания образованного слоя российского общества конца XIX — начала XX в. и обратить внимание на степень лабильности вероисповедной политики государства. Выполнение этих задач дало возможность систематизировать факторы, формировавшие направления религиозного движения начала XX в.

Задачами следующего этапа стали систематизация фактов и форм деятельности религиозного движения; определение его структуры; полноценные характеристики составлявших его направлений, их лидеров и участников, а также взаимоотношений между лидерами. Необходимо было изучить работу движения с общественностью, эволюцию отношения к Русской Церкви, содержание его периодических изданий и рефератов в религиозно-философских обществах.

Важной задачей был вопрос о факторе внешнего влияния на становление религиозного движения в России в 1901–1913 гг. Почти в те же годы происходили становление и последующий кризис модернистского движения в католицизме. Следовало а) путем сравнительного анализа эволюции модернизма и его доктрины, в том ее варианте, в каком модернизм был известен в России 1901–1913 гг., уточнить тип и степень его влияния, б) на основе этого анализа ответить на вопрос, можно ли феномен религиозного движения в России считать явлением объективно-исторического плана или его нужно признать результатом субъективных воззрений ряда видных культурных и религиозных деятелей. До сих пор этому вопросу не придавали значения, считая, что ответ на него очевиден. Деятельность групп, участвовавших в движении, рассматривали раздельно, делая акцент на различиях или личных антипатиях между ними[156]. Это позволяло ряду

[155] «В кабинете у отца стояла большая вертящаяся полка с книгами по богословию, сектантству, а на высоком стеллаже стояли старинные фолианты книг на латинском и других языках...» — *Розанов В. В.* Pro et contra: в 2 т. СПб.: РГХИ, 1995. Т. 1. С. 51.

[156] Из марксистско-ленинской истории нам известно, что и революционное движение в России начала XX в. не было единым, союз Ленина и Плеханова закончился противоборством, но это не сделало меньшевиков противниками революции как таковой.

ученых[157] отмечать прогрессивность церковного реформаторства (не разделяя его на радикалов и умеренных) и социального христианства и расценивать прецедент движения как перспективную, но «упущенную возможность» для Русской Церкви обновиться до 1917 г., с чем мы согласиться не можем.

Для выполнения всех этих задач и изложения результатов исследования следовало уточнить понятийный аппарат и определить терминологию, показать традицию изучения темы, составить список источников.

Терминология, методология, традиция изучения темы и источники исследования

Терминология. *Традиционное религиозное сознание* — тип мышления, опирающийся на культурную традицию, воспитанную вероучительными (догматика, патристика, апологетика) и богослужебными формами церковного христианства[158], изначально принятыми Восточной Православной Церковью и сохранявшимися Русской Церковью в неприкосновенности. Используемое в исследовании понятие *традиционное религиозное сознание* подразумевает общественное сознание, определяемое православной церковной традицией, ее этикой и особым типом духовности (с акцентом на аскетичное отношение к сиюминутным, плотским, чувственным, материальным радостям жизни), христианской любовью к ближнему, христианской семьей как «малой церковью» (созидаемой в Боге и освящаемой в церковном таинстве); соответственна связь понятия «традиционное религиозное сознание» с исторической христианской Церковью, определяющей, хранящей и формирующей его. Связь эта в России до XVIII в. имела единое векторное направление: господствующая православная Русская Церковь определяла и формировала религиозное сознание общества, православное сознание регулировало нормы общественных отношений и личной жизнедеятельности. В Петровскую эпоху началось расшатывание церковного авторитета в обществе, к середине XIX в. союз Церкви и государства перерос в двустороннюю зависимость. Очевидный негатив зависимого положения Русской Церкви сказался на пассивном настрое

[157] Н. П. Красников, Л. Е. Шапошников, Д. А. Головушкин, М. А. Бабкин, А. П. Деменев, С. В. Чертков.

[158] К областям модернизации религиозным движением были отнесены богослужебные чины и обрядовая форма богослужений, административная реформа.

Научное издание

Ирина Владимировна Воронцова

«ЗАКОЛДОВАННЫЙ КРУГ РУССКОГО СОЗНАНИЯ...»

Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века

Корректор *Н. В. Стрельникова*
Оригинал-макет *М. А. Гунькин*
Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 21.04.2020. Формат 70×100/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 75. Тираж 300 экз. Заказ № 1784

Издательство «Нестор-История»
197110 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.nestorbook.ru

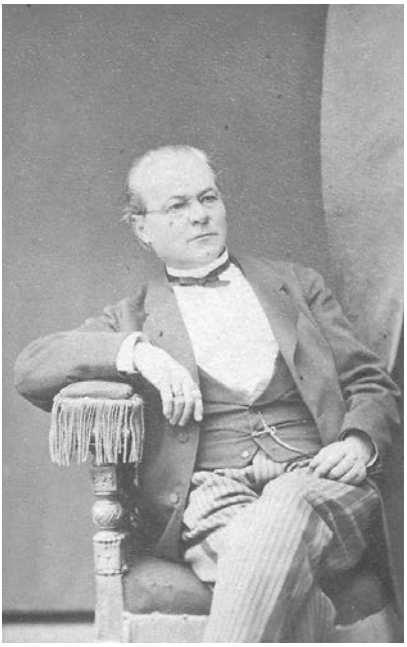
Отпечатано в типографии
издательства «Нестор-История»
Тел. (812)235-15-86

Епископ Смоленский Иоанн (Соколов) (1818–1869)

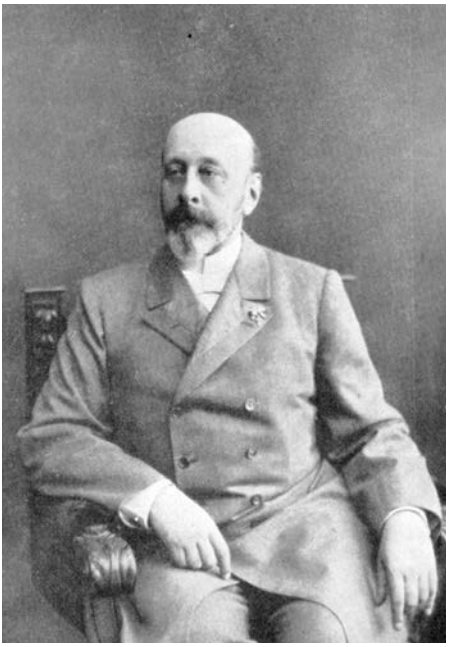
Архимандрит Феодор (Бухарев) (1822–1871)

Архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович) (1826–1890)

В. И. Аскоченский (1813–1879)

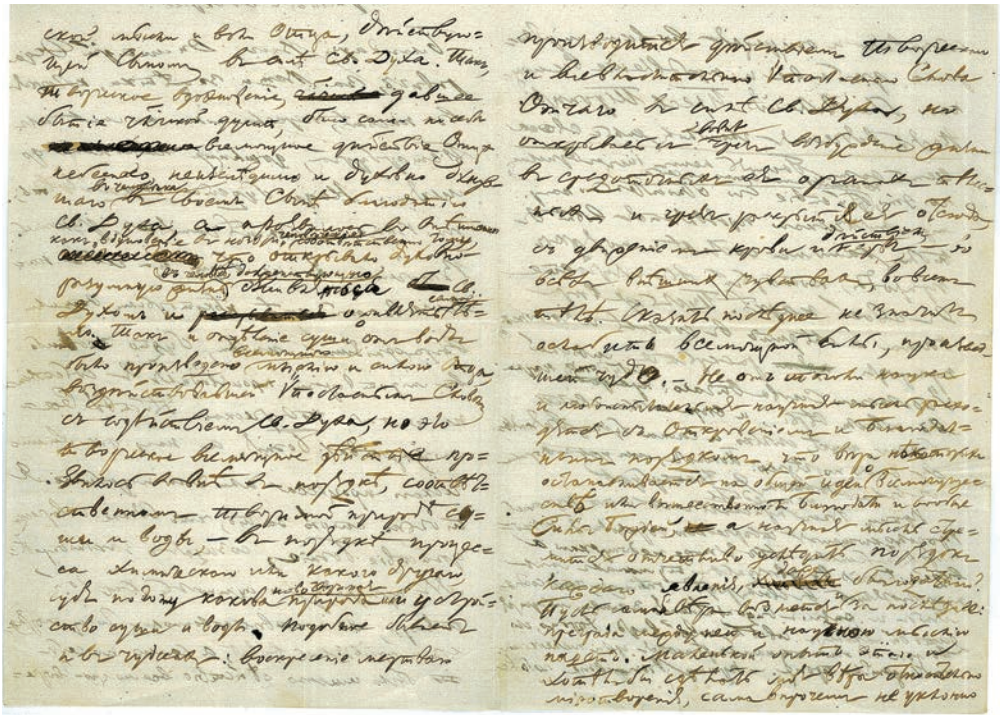


Портрет В.И. Аскоченского, подаренный им Н.И. Рождественскому (РГАЛИ)

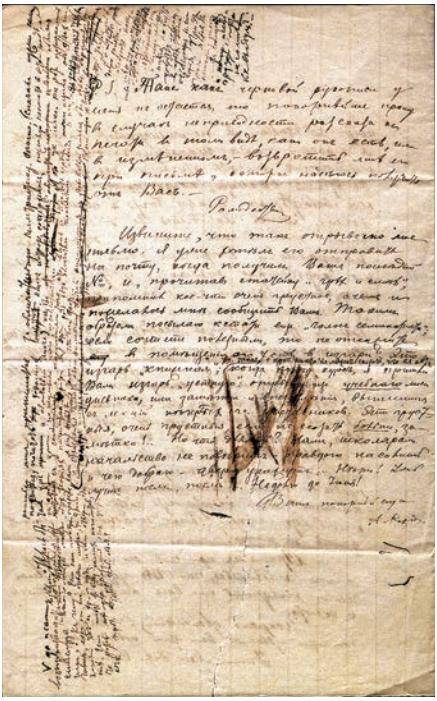


Н.Н. Неплюев (1851–1908)

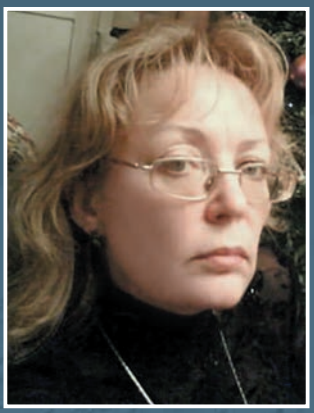
Н.Н. Неплюев среди представителей Кресто-Воздвиженского трудового братства



Страницы из письма архимандрита Феодора (Бухарева) профессору Д. Ф. Голубинскому. 1861 г. (из архива НИОР РГБ)



Страница из письма студента Н. И. Рождественского (буд. архиеп. Вологодский Никон) В. И. Аскоченскому. 1874 г. (из архива НИОР РГБ)



Ирина Владимировна Воронцова — кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ)

В 1985 г. окончила Литературный институт им. А. М. Горького, в 2001 г. — Катехизаторское отделение Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Богословского института (религиоведение), в 2004 г. — аспирантуру ПСТГУ. В 2005 г. защитила диссертацию по истории Русской Церкви. В 2008 г. выпустила монографию «Русская религиозно-философская мысль в начале XX века» (ПСТГУ). В 2009 г. закончила учебу в аспирантуре Московского государственного областного университета и защитила кандидатскую диссертацию на кафедре истории России средних веков и нового времени.

Автор 3-х монографий и свыше 40 статей в научных журналах (ВАК, Web of Science) и сборниках по истории России.

ISBN 978-5-446916-37-5