

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования «Московский государственный университет  
имени М.В. Ломоносова»**

*На правах рукописи*

Воронцова Ирина Владимировна

**Вопрос о месте Церкви в современной жизни в религиозном  
движении за церковную реформу в России начала XX века**

Специальность 5.11.2. Историческая теология  
(по исследовательскому направлению: православие)

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора теологии

Научный консультант:  
доктор экономических наук, профессор  
Симонов Вениамин Владимирович

Москва — 2022

## Оглавление

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>4</b>
<b>Гл. 1. МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ. ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА ИССЛЕДОВАНИЯ .....</b>	<b>87</b>
<b>Гл. 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИДЕИ ЦЕРКОВНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ ВО 2-Й ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА .....</b>	<b>141</b>
§ 1. Русская Церковь в атмосфере общественного движения 1860–1880 годов .....	160
§ 2. Светские и духовные периодические издания как фактор сближения Церкви и общества .....	175
§ 3. Поиск церковными мыслителями преодоления раскола и кризиса веры в русском обществе (1860–1880).....	185
§ 4. Критика общественного развития в церковной и религиозной публицистике архим. Феодора (Бухарева), еп. Смоленского Иоанна (Соколова), архиеп. Херсонского Никанора (Бровковича) и прот. И.Д. Петропавловского. Предвидение архиеп. Харьковским Амвросием (Ключаревым) проблемных зон православия в XX веке .....	210
§ 5. Социальная тема в статьях 1880–1890-х гг. религиозного философа В.С. Соловьева и ее отражение в логистических центрах идеологии реформационного движения .....	231
§ 6. «Дисциплина любви» и опыт социального христианства Н.Н. Неплюева .....	237
Заключение .....	246
<b>Гл. 3. РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ (1901–1913): ИСТОРИЯ, СТРУКТУРНОЕ ЕДИНСТВО И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ .....</b>	<b>250</b>
§ 1. Символизм как культурная область формирования «нового религиозного сознания» ...	252
§ 2. Доктрина «нового религиозного сознания» и богословие архимандрита Феодора (Бухарева).....	255
§ 3. Русская Церковь в 1905–1906 годах: либерализация в среде духовенства. Предсоборное присутствие о религиозном движении в обществе .....	262
§ 4. Радикалы «церковно-освободительного движения» 1904–1908 гг.....	284
и умеренные реформаторы.....	284
§ 5. «Социальное христианство»: основные деятели, группы и программы направления ...	302
§ 6. Поиск синтеза религии и революции. «Неохристиане» и марксисты: Полемика 1907–1911 гг.....	351
Заключение .....	368
<b>Гл. 4. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ В ОБЩЕСТВАХ И ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ .....</b>	<b>373</b>
§ 1. Петербургские религиозно-философские собрания и противостояние им «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви»...	373
§ 2. Периодические издания движения («Новый путь», «Вопросы жизни», «Народ», «Век» и «Живая жизнь») .....	382
§ 3. Дискуссия в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» и приоритеты церковных реформаторов.....	410
§ 4. Либерализация «Церковного вестника» в 1906–1907 годах .....	418

§ 5. НРС и «неохристиане» в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1910-х гг. ....	437
§ 6. Председатель ПРФО А.В. Карташев: религиозный мыслитель, журналист, лидер реформационного движения .....	458
§ 7. Киевское религиозно-философское общество в его отношении к реформационному движению .....	473
Заключение .....	482
<b>Гл. 5. РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ (1890–1914) КАК ВНЕШНИЙ ФАКТОР ВЛИЯНИЯ НА РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ .....</b>	<b>488</b>
§ 1. Религиозное движение в Римско-Католической Церкви .....	488
§ 2. Предтечи модернизма М. Блондель, Л. Лабертоньер, О. Сабатье, М. Эбер .....	493
§ 3. Теория и идеология модернизма в работах А. Луази .....	511
§ 4. Э. Леруа: сущность догмата и проблема его понимания .....	523
§ 5. Духовный лидер модернизма Джордж Тиррел и его значение для «неохристиан» .....	529
§ 6. Миссионеры-портальенцы в России. Контакты «неокатоликов», «неохристиан» и «христианских социалистов» .....	539
§ 7. «Неокатолик» М.Э. Здзеховский о моральном догматизме и причинах русского религиозного движения .....	550
Заключение .....	558
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>561</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>578</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Диссертация исследует предпосылки, возникновение и становление социально-религиозного поиска в православной России 2-й половины XIX в. и его выражение в истории религиозного движения за церковную реформу, В среде русской интеллигенции начала XX в. этот поиск вырос в желание возвращения в Церковь при условии определенной ее модернизации, привлек ряд деятелей из церковной среды, вызвав у них интерес к расширению социальной роли Русской Церкви и становлению православия как общественной религии, включающей формы социальной, политической, культурной, научной жизни.

**Актуальность исследования** определяется недостаточной, на фоне высокой важности проблемы, изученностью механизмов крупных реформ и модернизаций в конфессиональной сфере: их причин, осуществления, взаимодействия с обществом, воздействия на общество и историю государств. Церковные реформы, связанные с историко-культурными модернизациями, могут относиться к классу органических (повторяющихся) процессов: так, исторические и культурные модернизации присущи человеческому космосу, и являются выявлением такого рода этапа, когда все части этого космоса стремятся к гармоничному единству. Религия является одним из социальных субъектов и генетически связана с этнокультурным и экономическим укладом государств и народов, и потому исторические модернизации не оставляют её в стороне, направляя к осуществлению церковных реформ.

В социуме внутри модернизационных процессов перспективного класса (исторической, культурной, экономической) могут возникать кластеры религиозных модернизаций, органичных общему процессу (историческому, социально-политическому, экономическому), и деструктивных для этико-культурной традиции нации, государства, или той сферы, в которой был запущен этот процесс. Церковная модернизация в комплексе церковных реформ может быть инициирована официальными лицами Церкви и осуществляться с соблюдением конфессиональной традиции, но может быть инициирована и группами религиозной общественности. Последний вариант создает риски культурной и конфессиональной деструкций, может привести к обострению внутрицерковных и социальных отношений, если идея церковной модернизации одной, или нескольких групп, расходится с конфессиональной традицией; пропагандируется ими и воспроизводится общественным движением.

Диссертация рассматривает гипотезу о процессе трансформации, в ходе религиозно-общественного движения 1901–1913 гг., идеи церковной реформы – в проект внутриконфессиональной модернизации для осуществления в России искомого участниками движения социально-религиозного идеала. Модернизация внутриконфессиональная направлена на

действующий в социуме церковный институт и зависит от глубины модернизации исторической или социально-политической, провоцирующей общественное движение. Будучи религиозным, такое движение учитывает синхронные социально-политические движения, моделирует религиозное мышление социума переходного периода государственной истории. В основе такой модернизации лежит руководство субстратом из актуальных социальных и политических задач исторического времени, субъективных религиозных представлений групп, участвующих в движении, с привлечением ими насущных церковных вопросов, требующих решения.

Сегодня как никогда очевидно, что изучение истории и социальных механизмов общественных религиозных движений на примерах прошлого – залог верного научного прогнозирования и крепких общественных связей. Ощущается недостаток полномасштабных, системных исследований, способных представить генезис общественных движений указанного типа, в полноте их развития и взаимодействия с обществом, и влияния на него, с итогами и результатами.

Процессы, связанные с модернизациями в церковной области социально непредсказуемы, если модернизации предлагаются не официальными представителями и учеными Церкви, а околоцерковным и внецерковным сообществами. В этом случае в круг этих сообществ вовлекаются малознакомые с конфессиональной традицией представители обыденного сознания, провоцируя конфликтное состояние таких показателей, как вероисповедная традиция, религиозная этика, сталкиваются мышление старого и нового исторического времени. В кругу тех же сообществ происходит образование «учений» реформистского толка, что на короткое или длительное время, деструктивно влияет на отношение к конфессиональной традиции, вносит напряжения или даже раскол в обществе на сторонников и противников церковной реформы, насущная и востребованная официальная модернизация при этом может быть затянута, или осложнена. Так, церковное движение (1905–1917) к Поместному Собору Русской Церкви, начатое силами епископата, священства и правительства, сопровождавшееся подготовительной работой Предсоборного присутствия, сопровождалось и реформационным движением (1901–1913), начатым религиозной интеллигенцией и во 2-й пол. 1905 г. поддержанным некоторым числом либерального священства. Это религиозное движение, начав свой путь движением за церковные реформы, в ходе поиска нового социально-религиозного устройства России, пришло к идее радикальной церковной реформы как церковной модернизации, искажавшей внешнюю и внутреннюю практику православной традиции.

В различающейся исторической, культурной и конфессиональной среде этим процессам присущи индивидуальные черты, которые могут приниматься за предикаты существенного отличия аналогичных явлений. Изучение индивидуальных исторических, идеологических и функциональных характеристик движений за церковную модернизацию является сущностно

необходимым. Знание, выведенное в системном анализе факторов и форм модернизационного движения как исторического феномена, нацелено на возможность прогнозирования и контролирования деструкций в модернизационных процессах, и моделирования их устойчивого и положительного результата.

Исследование религиозных движений, направленных на радикальную церковную реформу (модернизацию), систематизация их предпосылок в культурной сфере и общественной мысли, изучение предыстории, идеологии и практических действий (лидеров и участников), исторических и общественных связей имеют большое значение для выявления методов устойчивого прогнозирования состояния церковно-общественных и церковно-государственных отношений. Анализ исторических предпосылок общественных религиозных движений, когнитивных связей, концентрации участвующих в движении общественных сил, представляет собой насущную задачу науки XXI в. Опыт системного анализа генезиса идеи реформы, предпосылок и истории эксплуатирующей идею движения (в нашем случае – за модернизацию православной Церкви в России), а также выдвигание вопроса о его месте в истории европейских общественных религиозных движений, призваны внести весомый научный вклад в круг исследований отечественной и церковной истории 2-й пол. XIX – начала XX вв.

Актуальным также является изучение отношений между Русской Церковью и внецерковными культурными слоями русского общества 2-й пол. XIX – начала XX вв., опыта взаимодействия Церкви с общественными религиозным сознанием, меняющимся в переходные эпохи. Это область, где приращение знаний становится постоянной необходимостью, в силу роста в XXI в. секуляризации и периодического обострения межконфессиональных отношений.

**Объект исследования** – Русская Церковь в общественной жизни России как социальный институт, культурная компонента и объект модернизации в начале XX в.

**Предмет исследования** – Социально-религиозный поиск в истории церковной и религиозной мысли России 2-й пол. XIX – нач. XX в. и его выражение в философии, идеологии и практике реформационного движения 1901–1913 гг.

**Хронологические и территориальные рамки** соответствуют внутренней логике исследования: а) исторические, культурные и социальные предпосылки (1860–1880 гг.) возникновения идеи религиозного движения, в) протогруппа движения (1890 гг.); г) эволюция и затухание движения (1901–1913 гг.) по его внутренним (идейный распад) и внешним (канун войны 1914 г.) причинам; территориальные рамки – это центры деятельности движения: Санкт-Петербург, Москва, Киев.

**Концепция исследования.** Выдвигается концепция культурной и социальной деструктивности церковных модернизаций, не руководствующихся церковными правилами и канонами, инициированных группами общественности на основе поставленной ими цели

сближения христианского учения с запросами культурной, социальной и политической жизни, в том числе за счет «обогащения» церковного учения развитием догматов, сформулированных Вселенскими Соборами. Исследование опирается на историю развертывания и функционирования в 1901–1913 гг. в России религиозного движения реформационного типа, деятели которого вели социально-религиозный поиск, выстраивая модель конфессионального мышления, в которой социально-трудовая и общекультурная деятельность человечества («плоть») признавались бы святыми и спасительными. В целях исследования изучены и представлены в диссертации философия, идеология и деятельность реформационного движения, которые являют собой доказательный исторический ряд.

«Реформационное движение» определяется нами как общественное движение, начатое группами религиозной интеллигенции и поддержанное церковными либералами, с единым целевым объектом (Русской Церковью) и задачей провести преобразование церковно-общественных отношений в России путем церковной модернизации («церковной реформы»); с единым предметом действий (традиционное религиозное сознание общества), и концепцией синтеза социального и духовного<sup>1</sup>. Движение в его социально-религиозных аспектах было поддержано представителями самых разных слоев<sup>2</sup> русского общества.

Движение 1901–1913 гг. было отголоском в среде творческой интеллигенции общественного движения 2-й пол. XIX в., в центре которого стояла проблема выбора социально-экономического пути развития России. Его предпосылки сложились в атмосфере революционно-демократической идеологии первых тайных организаций народников 1860–1870 гг., идеология переняла основы классического народничества и адаптировала наследие тех церковных мыслителей, чье мировоззрение испытало в 1850 гг. воздействие демократической мысли А.И. Герцена и Н.П. Огарева, В.Г. Белинского и Н.А. Добролюбова, и отреагировало на народническое движение в 1860 гг. постановкой проблемы «православие и современность». Священник И.С. Беллюстин, архимандрит Феодор (Бухарев), епископ Смоленский Иоанн (Соколов), вышли к диалогу с обществом в 1860 гг., освоив жанр религиозной и церковной публицистики. В 1870 гг. этот шаг поддержали протоиерей И.Д. Петропавловский и архимандрит (буд. архиепископ Херсонский) Никанор (Бровкович). Несвободные от славянофильских идей, они обращались и к западноевропейской мысли, чтобы наладить контакт с образованной частью общества. Будучи студентами или выпускниками академий в 1850 гг., эти деятели откликались и на общественное движение 1855–1870 гг., и на Крестьянскую реформу 1861 г., в 1870 гг. искали единственно верное отношение к будоражившей русское общество народнической идеологии и определение нравственному пафосу революционного народничества 1865–1880 гг. Как церковные публицисты,

<sup>1</sup> Об этом: *Карташев А.* Новый орган религиозно-общественного движения // Страна. 1906. № 40. 7 апреля. С. 5.

<sup>2</sup> Интеллигенция, образованные рабочие, служащие, священство. Так в ПРФО на 1913–1914 гг. официально значилось свыше тысячи человек.

вышеуказанные деятели пришли к необходимости реституции влияния православной Церкви в обществе. Их религиозная мысль была персоналистична, идеи, рождавшиеся в творческой мастерской их мысли, случалось, в частном мнении расходились с церковной традицией, но не противоречили ей в целом. Среди священников остались их ученики и последователи. В 1865 г. в образованном слое русского общества возник запрос на религиозное движение<sup>3</sup>, но в ближайшие годы он не был поддержан.

Если насильственные методы борьбы революционного народничества вызывали отторжение в церковной среде, то заложенная в народничестве социальная мораль получила отражение в религиозной литературе 1870 гг.; морализм как нарождавшаяся форма христианской апологетики получил развитие в произведениях Л.Н. Толстого, был подхвачен толстовцами. Эта тенденция, ведущая к моральному догматизму и умалявшая роль догматического учения, была осуждена в конце века архиепископом Харьковским Амвросием (Ключаревым) и церковными миссионерами, а с 1902 г. и примкнувшим к православию бывшим толстовцем М.А. Новоселовым; в 1890 гг. моральная апологетика стала принципом проповедей и книг священника Г.С. Петрова, а позже приобрела весьма спорные про-социальные антицерковные формы проповеднической деятельности «христианского социалиста» архимандрита (с 1908 г. старообрядческого епископа Канадского) Михаила (Семенова); была поддержана М.Э. Здзеховским.

Обозначившаяся в 1870–1880 гг. социализация и морализация христианского учения в конце века получила свое выражение в социальной философии В.С. Соловьева и христианского социолога, педагога и организатора, и пропагандиста трудовых братств Н.Н. Неплюева, на этих сочинениях выросло такое направление мысли и деятельности в реформационном движении как «социальное христианство». В отличие от толстовцев, также практиковавших создание земельных трудовых общин, Н.Н. Неплюев выработал свою «философию любви», позволявшую координировать отношения внутри братств и их взаимодействие с Русской Церковью.

В 1880 гг. в общественную жизнь вошла интеллигенция, вдохновленная идеями славянофилов, легального народничества и почвенничества; она прониклась социальным пафосом и, размышляя о причинах поражения народнического движения, его чуждости народной вере в Бога и царя, задумалась о новом, религиозном, и возможно, руководимом Русской Церковью, движении. В 1880–1890 гг., в общении с народниками, и публикуясь в народнических журналах<sup>4</sup>, начала свою общественную карьеру протогруппа из будущих лидеров религиозного движения (Мережковский, Розанов и сочувствовавший революционному народничеству Н.М. Минский).

<sup>3</sup> К-ий А. [Катанский А.А.] О движении религиозной мысли образованного класса в России // День. 1865. № 1. С. 4–9.

<sup>4</sup> 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»; следуя совету Г.И. Успенского, познакомился с народной верой, хотел стать сельским учителем.



Наставником Д.С. Мережковского был идеолог народничества Н.К. Михайловский, В.В. Розанова – почвенник Н.Н. Страхов, Образовавшаяся вокруг них группа разночинной интеллигенции занялась выработкой своих субъективных представлений о насущной социально-религиозной задаче; 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 с духом народного сектантства, а проповедь о ненасилии моралиста Л.Н. Толстого – с требованием религиозной свободы и возврата Церкви к демократичным отношениям общинной жизни первохристиан. Группа занялась выработкой основ нового религиозного сознания (НРС), которое, по мысли главного теоретика НРС (Мережковского) должно было уберечь Россию от капиталистического «Хама»<sup>5</sup>, а затем и заменить собой традиционное церковное сознание.

В конце XIX в. о наличии в русском обществе некоторого «религиозного движения» написал бывший народоволец Л.А. Тихомиров<sup>6</sup>. Подобно тому, как революционное народническое движение стремилось опереться на народ и найти в нем «зародыш социалистических идей»<sup>7</sup>, начавшая свое движение интеллигенция была ориентирована на веру народную, «народ-богоносец», надеялось найти в народной вере зерно «истинной религии». «Богоискательство» интеллигенции развивалось с 1890 гг. в редких «хождениях в народ», но больше – в творческой среде литераторов, художников, журналистов; в 1902–1904 гг. в этой среде определились начала единства «неба» и «земли», духа и плоти, религии и культуры, и прогресса, складывалась своя религиозная философия.

Реформистская группа «нового религиозного сознания» заявила о себе в 1901 г., де факто предложив Русской Церкви на Петербургских Религиозно-философских собраниях (ПРФС) свой проект церковной модернизации, который не был принят Церковью. Однако сам факт обращения к Церкви повлек за собой проект «просвещения» интеллигенции началами православной церковной культуры. Участвовавшее в ПРФС священство организовало в 1902–1902 гг. образовательные лекции в Москве и Петербурге. После закрытия ПРФС реформисты и откликнувшиеся на их религиозный поиск священнослужители встречались частным порядком для обсуждения вопросов церковной реформы.

После арестов народников и ликвидации их кружков, революционная идеология сохранялась в кружках социал-демократов. Из их среды в инициированное НРС движение в 1904 г. пришли «не разделявшие крайних выводов Маркса»<sup>8</sup> о революционном пути развития философы-идеалисты Н.А. Бердяев (стал теоретиком НРС) и С.Н. Булгаков (стал лидером «христианских

<sup>5</sup> Систематизировано Д.С. Мережковским в статье 1906 г. «Грядущий Хам».

<sup>6</sup> Тихомиров Л. Духовенство и общество в современном религиозном движении. М., 1892. С. 4–5.

<sup>7</sup> Общественное движение в России в начале XX века. Т. 3. СПб., 1914. С. 90.

<sup>8</sup> Федоров В.А. История России 1861–1917 гг. М., 2017. С. 285.

социалистов»), идею церковных реформ поддержали С.Л. Франк, М.М. Туган-Барановский, П.Б. Струве, Г.Н. Трубецкой. Революция 1905 г. привела в движение организованную в 1904 г. священником-реформатором К.М. Аггеевым группу клириков Русской Церкви, позднее их идентифицировали как «церковно-освободительное движение»<sup>9</sup>. По типу декларируемых реформ внешне мало отличавшееся от церковно-реформаторского движения 1905–1907 гг., оно было радикальнее, позиционировало себя как союзника общественного освободительного движения. В отличие от умеренных реформаторов, радикалы поддерживали идеи интеллигенции, инициировавшей религиозное движение (как-то: расторжение союза Церкви с самодержавием, некапиталистический путь развития России, ее религиозное возрождение, внедрение нового религиозного мышления (на почве единства «неба» и «земли», духа и плоти в расширенном толковании Халкидонского догмата), задачу христианизации культуры и обыденной жизни как этап в построении Царства Божьего на земле. Члены группы К.М. Аггеева были настроены критично по отношению к официальной Русской Церкви, епископату, историческому христианству, традиции старчества в православии, аскетизму, считали, что Церкви необходимо «переформулировать» догматы, чтобы приспособить их к сознанию современника<sup>10</sup>, они писали свои учебники по Закону Божьему, которые должны были исключить схоластику в школьном богословии, но вносили путаницу в обучение и исключали традиционную методику чтения Св. Писания. Конец 1905 г. – начало 1906 г. стали вехой, когда латентное стремление вышеозначенных групп приобрело выраженную форму общественного движения: в нем участвовали литераторы, журналисты, философы, юристы, священнослужители, образованные рабочие и мелкие служащие. В светской, академической прессе и в среде самих участников использовался термин «религиозное» или «религиозно-общественное движение»<sup>11</sup>. Оно осуществляло пропаганду своих идей, работало над программами групп, занималось издательской деятельностью, выступало за соответствие Церкви всем социально-политическим позициям и требованиям революции 1905 г., тем самым профанируя задачу насущно необходимой в Русской Церкви административно-правовой модернизации, и приобретая реформационный уклон. В 1906 г. оно состояло из реформистского, социального и либерал-реформаторского направлений, которые один из лидеров движения, А.В. Карташев объединил под названием «церковно- и религиозно-освободительное движение»<sup>12</sup>, потому что все направления имели политические предпочтения: НРС и «христианские социалисты» ориентировались на конституционных демократов и эсеров;

<sup>9</sup> *Петров Г., свящ.* Камо грядеши? СПб., 1907. С. 63.

<sup>10</sup> Христианское содружество учащейся молодежи в осеннем полугодии 1904 года // Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С. 162–163, 169–172.

<sup>11</sup> *Тареев М.М.* Религия и общественность // Н.А. Бердяев: Pro et contra. СПб., 1994. С. 193; *Розанов Н. П.* О «новом религиозном сознании»: Мережковский и Бердяев. М., 1908. С. 34; *Бердяев Н.* Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). СПб., 1910; *Карташев А.* Новый орган религиозно-общественного движения // Страна. 1906. № 40. 7 апреля. С. 5.

<sup>12</sup> *Карташев А.* Привет движению // Век. 1906. Ноябрь. С. 4.

реформаторы – на «мирнообновленцев» (Партия мирного обновления). Идеология этого реформационного, по природе своей, движения опиралась на признанный всеми его направлениями «религиозный вопрос», в основе которого было субъективное понимание Халкидонского догмата, а именно – как учения о том, что соединив в одной Ипостаси две природы, Богочеловек Иисус Христос оправдал всю земную плоть и ее физические, психические и физиологические формы, всю культуру существования человечества, и этот комплекс должен быть внесен в Церковь. Движение верило в религиозные основания недопустимости союза Русской Церкви и самодержавия, выступало за его расторжение, воспитывало (или стремилось воспитать) поддерживавшую его идеологию «новую религиозную общественность»; для чего в 1906–1911 гг. НРС попыталось установить сотрудничество с социал-демократами (А.В. Луначарским, В.А. Базаровым, М.П. Неведомским)<sup>13</sup>; в поисках поддержки установило связь с римско-католическим модернистским движением (1890–1914): изучалась его философия и идеология. Ряд аналогий в становлении обоих движений говорит о схожих историко-культурных параметрах, открывая научные перспективы вопроса об общей природе и схожих причинах церковных и внутриконтрессиональных модернизаций.

Исходя из вышеизложенной концепции, реформационное движение 1901–1913 гг. в России подлежит рассмотрению в качестве историко-теологического феномена церковной модернизации в парадигме «Церковь и современность» на материале религиозной, церковной и общественной мысли, и во взаимосвязи с историей Русской Церкви 2-й пол. XIX в. – нач. XX в.

### **Степень научной разработанности темы**

Научные исследования вопроса «Церковь и современность» – в контексте «историко-культурное сознание эпохи как фактор и стимул модернизации Русской Православной Церкви в XX в.», за небольшим исключением, принадлежат советским ученым<sup>14</sup>. Вопрос о том, как формируется и с какими проблемами сталкивается церковная модернизация, вызванная историко-культурным и социально-политическим развитием моноконфессиональных государств, на примере православной России не исследовался. Несмотря на многонациональный и многоконфессиональный состав населения, в стране официально господствующей являлась православная Русская Церковь. Она и православие определяли общий нравственный климат в стране, направление общественного сознания и качество проводимой православным государем политики. В системном выражении (в комплексе с генезисом, структурным анализом идеологии, состава, факторов влияния) тема церковных модернизаций *на основе социально-религиозного поиска*, как историко-культурный и религиозный феномен, полной разработки в отечественной

<sup>13</sup> Воронцова И.В. Полемика неохристиан и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29–33; Она же. Л.Д. Троцкий и идея создания «реформаторской советской Церкви» (1921–1923) // Новый исторический вестник. 2010. № 2. С. 15–25.

<sup>14</sup> М.М. Шейнману, П.К. Курочкину, Н.П. Красникову, А.П. Моисеевой.

науке пока не получила. История движения религиозной интеллигенции и церковных реформаторов в России, как материал для анализа и определения *типа* церковной модернизации, предпринятой в начале XX в., системно не исследовалась.

Системное исследование предполагает контекстуальное изучение предпосылок, их метаморфоз в сознании следующих поколений, становления внутренней структуры, философии и общей идеологии модернизационного движения и его структурных направлений, его эволюции, форм богоискательства, практики продвижения идей, исторических, общественных и международных связей.

История социально-религиозного поиска совокупно в русской общественной, церковной и религиозной мысли 2-й пол. XIX – нач. XX в. пока не написана, данное исследование может внести в нее свой вклад.

Тематические элементы вышеуказанного комплекса исследовались в разных областях гуманитарной науки<sup>15</sup>. Это касается философии архиепископа Херсонского Никанора (Бровковича), личности и биографии архимандрита Феодора (А.М. Бухарева), темы «нового богословия», и богословия не подлежащих рассмотрению в нашей теме архимандритов (буд. архиепископ) Антония (Храповицкого) и (буд. патриарх) Сергия (Страгородского)<sup>16</sup>.

Вопрос об имплементации отдельных аспектов новаторской церковной мысли 2-й пол. XIX в. в группах и идеологии религиозного движения начала XX в. подробно не рассматривался. Исследовалась, в том числе ранее нами, деятельность отдельных групп (религиозной интеллигенции и церковных реформаторов). История самого движения изучалась бессистемно и секторально, и до сих пор нет единого мнения насчет его концептуального единства, тогда как три направления (реформистское, реформаторское и социальное) объединяли: «религиозный вопрос», борьба за церковную реформу, объект целеполагания и проблема союза Церкви и самодержавия, свобода Русской Церкви от государства. Внимание отдельных ученых<sup>17</sup> привлек концепт «религиозного народничества», близкий нашей теме социально-религиозного поиска русской интеллигенции, но он является далеко не единственной характеристикой феномена модернизационного движения русского типа.

<sup>15</sup> Наиболее близкая из них к нашей проблеме — статья: *Никифоров А.В.* Некоторые аспекты церковного инакомыслия в России во второй половине XIX века // Вестник Оренбургского государственного университета. 2008. № 7 (89). С. 44–50.

<sup>16</sup> *Ходзинский П.* «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 2 (57). С. 98–113.

<sup>17</sup> *Кошарный В. П.* Учение о религиозной революции Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova // Соловьевские исследования. 2017. № 3. С. 96–111; Морозов Д. А. Религиозность и религия в русском религиозном народничестве и терроризме в 1870–1880-е годы // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 409. С. 99–103.

До 2010 г. не разрабатывалась проекция опыта римско-католического модернизма на становление околоцерковного реформационного движения в России<sup>18</sup>. Не получил должной оценки прецедент попытки сотрудничества «неохристиан» с марксистами, как и сам поиск (1907–1911) обоими синтеза религии и революции. НРС и христианский социализм советской наукой рассматривались как течения в истории русской философии, но не анализировались как составные части феномена, сыгравшего важную роль в деформации традиционного религиозного сознания в русском обществе и крушении Российской империи. Не исследована ведущая роль в идеологии движения 1901–1913 гг. бывшего профессора СПбДА А.В. Карташева, его богословская мысль о «плоти» и «духе», его апология нового религиозного сознания и его видение отличия реформации русского типа от церковной Реформации в Западной и Центральной Европе XVI–XVII в.

**Цель исследования** – исследование закономерностей и основополагающих причин и последствий церковных модернизаций на материале истории, философии, идеологии и практике религиозного движения в России начала XX в.

Для чего необходимо: определить историко-культурные причины тенденции социализации христианства, её эмпирические формы и влияние, уточнить происхождение и тип модернизационного движения 1901–1913 гг. и на материалах его истории выявить области взаимодействия религиозной интеллигенции с либеральными священниками, виды общественной активности лидеров и участников движения, указать те характеристики в религиозной философии и идеологии движения, которые вели к моделированию религиозного мышления нового, просоциального, типа.

Инструментом для достижения цели служат анализ и систематизация данных из документов архивных и опубликованных, официально-деловых, автокоммуникативных и межкоммуникативных, оригинальных работ религиозных и церковных мыслителей и культурных деятелей 2-й пол. XIX – нач. XX вв., периодических изданий, автобиографической, религиозно-публицистической и исторической беллетристики религиозного и духовно-нравственного плана, отражавшей жизнь и проблемы 1860–1913 гг.

#### **Задачи исследования**

- Выявить источники, установить степень изученности темы исследования в показательных или составляющих ее элементах.
- Уточнить методологию и понятийный аппарат.
- Уяснить причины и направления социально-религиозного поиска в России 2-й пол. XIX – нач. XX вв., обозначить проблемы, для чего:

---

<sup>18</sup> *Воронцова И.В.* Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX веков) // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 51–61.

- проанализировать, как подвижки в культурном развитии русского общества периода исторической модернизации России влияли на религиозное сознание православного русского общества и церковную мысль,

- определить в каких формах нашли отражение проблемные области роста социального вопроса в творчестве церковных мыслителей 2-й пол. XIX в. из числа интересовавшихся диалогом Церкви с образованным и утратившим веру современником,

- определить параметры меняющейся модели религиозного сознания русского общества.

- путем сравнительного анализа разворачивания истории и философии религиозных движений в России и Франции, исследовать вопрос о влиянии на движение 1901–1913 гг. римско-католического модернизма (1890–1914), установить тип и степень влияния; вывести основные показатели сходств и различий.

**Парадигма исследования.** Исследование проведено с использованием традиционной исторической парадигмы: с её сравнительным научным методом, позволяющим выявить особенности изучаемого процесса, его периодизацию, с применением принципа историзма, обязывающего рассматривать факты, явления, события в их генезисе, развитии и непрерывной связи с конкретными историческими процессами, при выявлении качественных изменений в структуре изучаемого объекта при переходе от одного исторического этапа к другому.

#### **Научная новизна.**

Научная новизна исследования в самой задаче связать социально-религиозный поиск в церковной, религиозной и общественной мысли России 2-й пол. XIX – нач. XX вв. с религиозным движением за церковную реформу 1901–1913 гг. и исследовать проблемы, вызванные движением.

Впервые в проекции указанного движения проведена систематизация материала (официальных документов, церковной проповеди, религиозной публицистики, богословских сочинений, духовной литературы, частной и официальной переписки священнослужителей), имеющего отношение к богословию, церковно-государственным и церковно-общественным отношениям в православной России 2-й пол. XIX в., с целью создания единого логического поля исследования эволюции в русском обществе идеи социального-религиозного синтеза. В «новом богословии» (термин д-ра теологии П.В. Ходзинского) поиск этого синтеза велся в апологетических целях. Нами были структурированы концепты религиозно-философской мысли архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) и впервые показана их рецепция идеологами реформационного движения 1901–1913 гг. Аналогичная работа, с целью выявления ведущих богословских аспектов (намеченных для восстановления единого православного мышления в России 2-й пол. XIX в.) церковных мыслителей-новаторов, впервые проделана с трудами епископа Смоленского Иоанна (Соколова), религиозной публицистикой архиепископа Херсонского Никанора (Бровковича).

Проведен анализ развития во 2 пол. XIX в. периодической церковной печати как сферы общения и распространения в обыденном религиозном сознании аспектов «нового богословия» и обозначены годы появления церковной публицистики 2 пол. XIX в. ее особенности, ведущие издания и персоналии. Показано, что нравственно-этическое значение христианства («нравственный монизм», – Флоровский) на несколько десятилетий 2-й пол. XIX в. стало приоритетным в концептуальной богословской мысли России, и это в достаточной мере стимулировало социологизацию<sup>19</sup> и десакрализацию христианства в начале XX в.

Доказывается концептуальное единство модернизационной парадигмы трех направлений движения за церковную реформу в России: реформистского «неохристиан», социально-христианского – «христианских социалистов» и лево-реформаторского – из числа радикально настроенных церковных реформаторов. В основе концептуального единства – признание тремя направлениями «религиозного вопроса», или применения принципа Халкидонского догмата к культурной, общественной, хозяйственной деятельности и физиологии человека; к задаче строительства Царства Божьего на земле.

Заявлена опосредованная связь между направлениями движения (церковным либерал-реформаторством начала XX в., философией социальных христиан) и новаторской церковной мыслью и публицистикой ряда церковных писателей 2-й пол. XIX в., искавших новые методы апологетики христианства для образованного слоя русского общества.

Выдвинуто предположение, что религиозно-общественное движение, приобретшее реформационный характер, по ряду программных позиций и характеристик имело общие черты с модернистским движением 1890–1914 гг. в римо-католицизме.

Источником религиозного движения за церковную реформу указаны общественная идеология народничества в синтезе с метафизическим поиском русской интеллигенции. Впервые движение описано как единый исторический феномен, определяющийся по его характеристикам как тип реформационного движения по отношению к традиционному религиозному сознанию православной России и модернизационного по отношению к Русской Церкви. Исследовано отношение к «религиозному вопросу» каждой из групп, определявших структуру движения, подчеркнуто, что наличие религиозного вопроса характеризует движение как реформационное. Установлены границы выхода программной идеологии движения за границы православия, принципы новой апологетики христианства и церковности, области искажения традиционной этики церковно-государственного и церковно-общественного взаимодействия. Описаны эволюция религиозных и общественно-политических взглядов лидеров, взаимодействие и взаимовлияние участников, внутренние дискуссии по «религиозному вопросу», тактике и стратегии продвижения

---

<sup>19</sup> Постановка в зависимость от внешней, материальной и социальной среды, от общественных отношений.

церковной реформы; тип реформы, предлагавшейся каждым направлением, методы работы с социумом.

Показано, что сотрудничество между религиозной интеллигенцией и духовенством по вопросу церковной реформы началось ранее (1898–1899 гг.), нежели это принято считать (в 1901 г. в ПРФС). Выдвинута и документально обосновывается гипотеза о появлении у «неохристиан» учения об освящении «плоти» вследствие знакомства в 1898–1900 гг. с идеей архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) о христианизации «телесности». Появление учения связывается с дружбой В.В. Розанова со священником из Старой Руссы А.П. Устьинским<sup>20</sup>, последователем Феодора (А.М. Бухарева) и с 1898 г. корреспондентом писателя, позднее ставшим защитником доктрины НРС. Сам В.В. Розанов в 1890 гг. ознакомился с отзывами о Феодоре (Бухареве) публициста 2-й пол. XIX в. и профессора МДА Н.П. Гилярова-Платонова, написал отзыв о епископе Херсонском Никаноре (Бровковиче)<sup>21</sup>, что опровергает мнения современных церковных историков, что «неохристиане» не интересовались сочинениями богословов.

В парадигме рецепции идей религиозного философа социал-христианами проделан перспективный анализ социально-философских статей В.С. Соловьева. Аналогичная работа проведена с религиозной публицистикой (о «дисциплине любви») педагога Н.Н. Неплюева: социальный эксперимент Н.Н. Неплюева по христианизации обыденной жизни в одной изолированной от мира трудовой общине, был практическим выражением социализации христианства в начале XX в. Н.Н. Неплюев был чрезвычайно популярен в церковно-богословской среде за границей и в Российской империи; имел частные связи с участниками реформационного движения; ездил на международные религиозные конгрессы.

На основе анализа сходств, различий и типа сотрудничества, или отталкивания, вынесены определения, касающиеся продолжающихся в исторической науке дискуссий о наличии / отсутствии религиозной программы у «левого крыла» церковного реформаторства 1905–1907 гг., о степени влияния на него идей «нового религиозного сознания». Впервые выведены показатели, позволяющие разделить церковное реформаторство на 2 вида: левое, или либерал-реформаторство, и умеренное. Соответственно их истории, определена их хронология: либерал-реформаторство рождается значительно ранее, к началу 1904 г. оформляется и начинает действовать, продвигая в 1905–1910-х гг. в законоучительстве и учебниках новые методы обучения Закону Божьему. Умеренное реформаторство заявляет о себе в начале 1905 г. и теряет активность к 1908 г. Либерал-реформаторы активны до 1910 г., а в лице отдельных его лидеров и до 1912 г. Некоторые разработанные ими учебники по катехизису выходят в 1918 г. Определено, какое из направлений –

<sup>20</sup> В конце 1890 гг. теоретик НРС Д.С. Мережковский был занят социальным образом Святой Троицы, теза о «плоти мира» появилась в 1901 г. К этому времени В.В. Розанов и А.П. Устьинский переписывались уже 4 года. (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 10<sup>а</sup>). Некоторые письма А.П. Устьинского читались в кругу «неохристиан», к 1903 г. Д.С. Мережковский уже «любил» (Розанов) сотрудничавшего с ними прот. А.П. Устьинского.

<sup>21</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 5 об.



религиозно-реформистское НРС, или социально-христианское было ближе церковным реформаторам.

Заново исследовано «дело» священника Г.С. Петрова, описан его метод моральной апологетики христианства и реакция на метод православных миссионеров. Составлены интеллектуальные биографии малоизвестных отечественной науке религиозных деятелей.

Исследован и воспроизведен этап и причины разделения «неохристиан» и интеллигенции «нового религиозного сознания».

Введена в научный оборот корреспонденция С.Н. Булгакова к «неокатолику» М.Э. Здзеховскому, и обширная архивная переписка В.В. Розанова и протоиерея А.П. Устьянского<sup>22</sup>, письма к В.В. Розанову А.В. Карташева и других важных участников движения, а также переписка писателя с представителями Русской Церкви. Проведен системный анализ опубликованных писем А.В. Карташева и дневник Т.Н. Гиппиус периода его пребывания в религиозной общине Мережковских, а также идеи «нового аскетизма» НРС.

Новые сведения о взаимодействии марксистов-идеалистов и «неохристиан» были получены в процессе отбора и систематизация данных, указывающих области их обоюдного интереса, описана дискуссия 1907–1911 гг. Н.А. Бердяева и других «неохристиан» по теме «религия и революция», показано, что и те и другие предполагали особую роль религиозного сознания в социальной революции; проанализированы и указаны непродолжительные сближения «неохристиан» и марксистов-идеалистов.

Впервые «социальное христианство» определено как самостоятельное направление (кон. 1905–нач. 1909 гг.) в реформационном движении 1901–1913 гг. Показано, что его идеология не ограничивалась христианским социализмом, она учитывала роль «религиозного вопроса» в церковной модернизации; проведена классификация идеологии этого направления, описана деятельность «христианских социалистов» и близких им «свободных христиан» в составе религиозного движения за церковную реформу. Составлен исторический и религиозный портрет дополнявшего это направление «голгофского христианства», уточнена роль в нем христианского социалиста старообрядческого епископа Канадского Михаила (П.В. Семенова).

Впервые подробно исследованы причины и участие в движении А.В. Карташева, описаны его богословские взгляды, дан обзор его критики официальной церковности в периодической

---

<sup>22</sup> *Воронцова И.В.* Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В.В. Розанова и протоиерея А.П. Устьянского (1898–1901) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 2 (35). С. 7–21; *Она же.* Протоиерей Александр Устьянский и «реформатор» Василий Розанов. История духовного суда над протоиереем Александром Устьянским, изложенная в переписке 1903 г. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 3 (36). С. 83–101; *Она же.* Протоиерей Александр Устьянский и «неохристианство». Путь от «реформаторства» к расколу. (На материале переписки с В.В. Розановым 1907–1919 гг.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 5 (42). С. 66–74.

печати. Проанализирована его деятельность на посту председателя Петербургского Религиозно-философского общества, в том числе при исключении из него В.В. Розанова. Обращение к составлению интеллектуальной биографии А.В. Карташева в период его участия в религиозном движении 1901–1913 гг. продиктовано его выдающейся деятельностью на поприще церковного историка в эмиграции. Интеллектуальная биография А.В. Карташева делится на 6 периодов: 1-й – 1889–1901 гг.: научная и служебная (доцент СПбДА) деятельность. 2-й – 1902–1905 гг.: вступление в ряды «неохристиан» (сближение с Д.С. Мережковским, Д.В. Filosoфoвым, В.В. Розановым, в 1905 г. – С. Н. Булгаковым, В.П. Свенцицким, священниками-реформаторами Г.С. Петровым и К.М. Аггеевым, архимандритом Михаилом (Семеновым)). Христианство предстало перед ним как замифологизированная, культурозависимая, развивающаяся религия: закладывалась основа его религиозно-философских и реформаторских предпочтений. 3-й: 1906–1908 г. – период личного духовного кризиса и осмысления судеб Русской Церкви, занятие журналистикой. В 1909–1913 гг. (4-й период) А.В. Карташев вернулся к общественным интересам, был избран председателем ПРФО. 5-й период: 1914–1916 гг. – связи между «неохристианами» и А.В. Карташевым ослабели, он искал и нашел решение проблемы гармонии «внешней» (т.е. определенной Предсоборным присутствием) и «внутренней», т.е. религиозной, церковных реформ (трактат «Реформа, реформация и исполнение Церкви»). 6-й – это годы, радикально поменявшие его отношение к церковной истории: назначенный товарищем обер-прокурора, а затем министром исповеданий Временного правительства, А.В. Карташев получил возможность начать долгожданную церковную реформу, и прокладывал Церкви путь к свободе, открывая Поместный собор Православной Российской церкви. Арест, отъезд за границу и жизнь в эмиграции, переоценка прежних мировоззренческих доминант, интенсивная работа на поприще церковной истории в качестве профессора Свято-Сергиевского богословском институте в Париже и авторство трудов по церковной истории, – этот контраст продиктовал необходимость пролить свет на неизвестный путь А.В. Карташева как «неохристианина» и церковного реформатора.

В контексте параллельной пропаганды религиозного движения за церковную реформу описана деятельность Киевского религиозно-философского общества в годы его работы как филиала ПРФО. Указаны едущие деятели, систематизированы их статьи темы и рефератов.

В научную разработку впервые внесена тема соответствия / различия методологических принципов римско-католического модернизма (1890–1914) и религиозного реформизма в России (1901–1913). Для чего по оригинальным источникам и научной литературе на русском и иностранных языках, изучена история и философия религиозного движения 1890–1914 гг. в римокатолицизме, его ведущие деятели и их главные работы, сделан обзор программных сочинений, описаны направления философско-богословского поиска модернистов. Впервые был поставлен

вопрос об имплицитном и эксплицитном влиянии римско-католического модернизма на движение за церковную реформу в России. Для этого впервые проведен сравнительный анализ доктринальной идеологии этих движений<sup>23</sup>, систематизированы данные об истории модернизма, показаны степень известности модернизма лидерам и теоретикам реформационного движения 1901–1913 гг., определен уровень контактов. Описано, как воспринимала модернизм церковная интеллигенция, и насколько он был известен в России. Впервые выведено значение для реформистов и социальных христиан «неокатолика» М.Э. Здзеховского, выведены начала его моральной апологии христианской веры в условиях секулярной культуры начала XX в.

В результате исследования *выявлены и введены в научный оборот* ряд архивных документов, имеющих отношение к творчеству архимандрита Феодора (Бухарева), С.Н. Булгакова в 1905–1907 гг., В.В. Розанова (1890–1919), протоиерея А.И. Устьянского, и к либерал-реформаторам. Введены или возвращены в научный оборот забытые и архивные данные (личные и официальные), раскрывающие принципы: взаимозависимости конфессиональной политики правительства и тем церковной журналистики<sup>24</sup>, процессов взаимодействия церковной периодической печати и общественной мысли на этапах российской истории; составлена источниковая база исследования, дан исчерпывающий анализ истории изучения проблемы. Впервые опубликованы на русском языке письма лидера модернизма Дж. Тиррела (возможно прочтение «Тайрел»), и статья модерниста А. Лелли из «Программы модернизма», выдержки из сочинений и воспоминаний лидера модернизма А. Луази, М. Эбера. А также на русском языке опубликована статья Д.С. Мережковского во французском журнале «неокатолика» Ф. Порталля; показана вера М.Э. Здзеховского в моральный догматизм, как лучший метод модернизации католицизма.

По первоначальному гранту Российского фонда фундаментальных исследований (проекту № 19-19-00111) издана монография<sup>25</sup>, в Приложении опубликованы вышеозначенные письма и переводы из сочинений модернистов.

**Метод исследования** обусловлен тем, что до сих пор не была выдвинута концепция эксплицитных (религиозно-философский комплекс) и имплицитных (историко-культурных) предпосылок возникновения общественного движения за церковную реформу в начале XX в. — через социализацию христианства и моделирование нового религиозного мышления. Историки,

<sup>23</sup> Модернизм — в его теоретическом варианте, представленном в сочинениях экзегета А. Луази, католика Э. Леруа, иезуита Дж. Тиррела, протестанта О. Сабатте.

<sup>24</sup> В этом направлении рассмотрены периодические издания начала XX в., отражавшие интересы различных групп духовенства, проанализированы взгляды различных церковных деятелей XIX — нач. XX вв. на проблемы развития церковной журналистики в России. Впервые анализируется публицистическая составляющая церковных газет и журналов 1860–1870-х и 1900–1917 гг. как выразившая идейно-тематические концепции изданий в условиях подъема общественно-политической активности в стране.

<sup>25</sup> *Воронцова И.В.* «Заколдованный круг русского сознания...» Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. М.; СПб., 2020.

философы и культурологи традиционно называют истоками НРС – славянофильство и религиозную философию В.С. Соловьева, И. Канта, А. Бергсона, а также эсхатологическое настроение начала века. Церковное реформаторство, в хронологии: 1905–1907 гг., в этом смысле не получило исторической ретроспекции, возникая «ниоткуда», оно часто рассматривалось политизировано, определялось революцией 1905 г. и всецело (не всегда корректно) – исторической перспекцией обновленчества 1920 гг.<sup>26</sup>. «Социальное христианство», в лице членов «Христианского Братства Борьбы» С.Н. Булгакова и их единомышленников, не определяли как самостоятельное направление, а рассматривали как эхо легального марксизма и «детище» политических событий кануна и революции 1905 г. Наш метод исключает односторонний подход и включает ретроспективный анализ историко-культурных предпосылок самой идеи церковной модернизации, как почвы, во многом определявшей становление структуры религиозного движения, – из разных социальных групп, и по мере их появления на общественной арене. Важно было изучить генезис движения в максимально большем ретроспективном охвате материала (исторического, социального, богословско-философского), не исключая воздействия внутривнутриполитической обстановки в стране в начале XX в. Объективность исследования обеспечена актуализацией достаточного числа научных исследований по отечественной истории и истории религиозной философии 2-й пол. – нач. XX вв., обращавшихся к темам, или фрагментарно имеющим отношение к нашему исследованию; и вторичным анализом уже имеющихся в них наработок. Историческая достоверность подтверждена массивом изученных и проанализированных оригинальных работ религиозных мыслителей, богословов, церковных и культурных деятелей 2-й пол. XIX – нач. XX вв., отстаивавших необходимость новых форм религиозного мышления и практики христианской жизни, – для преодоления духовного кризиса и во имя возрождения авторитета Русской Церкви в обществе.

**Хронологические и территориальные рамки исследования.** Изучение вопроса об особенностях прохождения церковных модернизаций в главной конфессии той или иной страны логично проводить в ключевые моменты её истории. Выбраны хронологические рамки истории России (1860–1913 гг.), которые соответствуют тематическим периодам: а) возникновение культурно-исторических предпосылок для церковной реформы, и активизация церковно–богословской мысли в борьбе за восстановление унитарного сознания русского общества (1860–1890 гг.); б) кризис религиозного сознания в обществе, появление интеллигенции, готовой бороться с кризисом, согласно выработанном ею представлениям (1890–1900 гг.); в) инициация интеллигенцией религиозного движения, и развитие его в реформационное (1901 – 1-я пол. 1909 гг.), внутренний кризис и конец (2-я 1909–1913 гг.) движения.

<sup>26</sup> Реформизм групп СОДАЦ и «Союза религиозно-трудовых общин» обновленческой Церкви в 1922–1923 гг.

Территориально исследование охватывает центры историко-культурной жизни России 2-й пол. XIX – нач. XX вв.: Санкт-Петербург, Москву, Казань, Киев, они же были центрами «академического православия» (СПбДА, МДА, КазДА, КДА).

**Теоретическая и практическая значимость диссертации:**

1. Комплексно исследован и систематизирован разнообразный по своим источникам материал, имеющий отношение к истории социально-религиозного поиска в церковной и религиозной русской мысли 2-й пол. XIX – нач. XX вв.

2. В контексте личного поиска церковным мыслителем основ новой апологетики христианства реконструировано богословие архимандрита Феодора (А.М. Бухарева). Обзорная реконструкция опровергает западные представления о слабом развитии религиозной проблематики в русской мысли 2-й пол. XIX в. Ослеженное преемство его богословия «христианизации жизни» в догме НРС позволяет выдвигать теоретические предположения о путях развития социально-религиозного поиска в России.

3. Обзор церковной публицистики архимандрита Климента (Можарова), епископа Иоанна (Смоленского), архиепископа Никанора (Бровковича), архиепископа Амвросия (Ключарева) дает представление об этапах появления русской церковной журналистики, особенностях ее развития и внедрении общественных тем в жанр публицистического письма 2-й пол. XIX в.

4. Создана новая точка для научных исследований церковного реформаторства начала XX в.: верифицированы умеренное и радикальное лево-реформаторство, установлено хронология последнего, уточнены параметры предложенного «нового религиозного мышления», что расширяет возможности для изучения интеллектуальной истории церковного реформаторства начала XX в..

6. Анализ реформистско-реформаторских взглядов и богословия «плоти» последнего обер-прокурора Св. Синода А.В. Карташева позволяет установить параметры его личного религиозного поиска в начале XX в. Это открывает возможности для дальнейших научных разработок интеллектуальной биографии А.В. Карташева в целом, уточнения его политики «внешней» и «внутренней» реформы в Русской Церкви в 1917–1918 гг.

7. Сопоставление истории и богословско-философских оснований модернизационных движений в римо-католицизме и православной России говорит о назревшей научной необходимости иметь подробную схему механизма церковных модернизаций, чему должны споспешествовать материал и выводы диссертации.

7. Предложена методика выявления комплексных характеристик религиозных общественных движений деструктивного типа, профанирующих идею перспективных и канонических церковных реформ; собран терминологический аппарат; сделаны выводы о том, имело ли религиозное движение 1901–1913 гг. воздействие на церковное движение к Собору, выводы

исследования доказывают, что действительно необходимые Русской Церкви реформы могли быть проведены лишь при обсуждении их соборным сознанием Церкви и на Всероссийском Поместном Соборе.

**Практическое значение диссертации** определяют комплекс введенных в научный оборот архивных документов по 2-й пол. XIX – нач. XX вв., малоизвестных изданий 2-й пол. XIX в. по поставленной проблеме и методология ее изучения.

Результаты диссертации могут быть востребованы в отечественной истории, религиоведении, религиозной философии; фактологическая сторона и фактические будут полезны при составлении лекций, отдельные главы – при создании учебно-методических пособий и спецкурсов, квалификационных работ.

Достоверность научных результатов обеспечена широкой источниковой базой, применением адекватных исследуемой теме принципов и методов исторической науки, глубоким анализом отечественной и зарубежной литературы, многосторонним подходом к поставленным вопросам и изучаемой проблеме.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

**1.** Распространение в 1850–1870 гг. нигилизма, материализма и социалистических учений, народничество с его социальным культом «любви к народу» и террористической практикой, наукоизация мышления образованного слоя русского общества заставили ряд церковных мыслителей и писателей искать новые пути к христианизации социума и реституции влияния православной Церкви в обществе. В 1860–1870 гг. этот поиск выразился в появлении церковной публицистики и богословия, нацеленных на установление диалога с образованным обществом и молодежью. К 1890 гг. была налицо тенденция социализации христианства.

**2.** В эпоху Великих реформ рост периодических изданий, объединявших религиозный и светский материал, привел к сближению православной Русской Церкви и внецерковных слоев общества; возник социальный запрос на священника с гражданской позицией. Попытка священства в 1860–1870 гг. ответить на этот запрос была остановлена контрреформами 1881–1894 гг., к 1884 г. духовенство утратило права на общественную активность, но запрос сохранялся. С 1898 г. среди церковных публицистов выдвинулся священник Г.С. Петров, с 1902 г. – иеромонах, а затем архимандрит Михаил (Семенов), их книги в 1903–1907 гг. усилили акцент 2-й пол. XIX в. на социализацию христианства, догматическое учение было отодвинуто на третий план. Появление в 1904–1905 гг. молодого либерально настроенного духовенства, открывшего так называемое «церковно-освободительное движение»; инициированное в 1905 г. обер-прокурором К.П. Победоносцевым обсуждение епископатом вопросов реформ в Церкви и начавшееся церковное движение к Собору показало настрой православного сообщества на церковную реформу.

3. В конце 1880 гг. среди народников появились представители интеллигенции, связавшие самобытный и некапиталистический путь развития страны с религиозным возрождением. Инициативная группа (Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Н.М. Минский, позднее З.Н. Гиппиус и Д.В. Философов) разработала комплекс «нового религиозного сознания» и в 1901 г. предложила его Русской Церкви. Не найдя понимания, группа начала движение за церковные реформы, ведя пропагандистскую деятельность и организовывая свою религиозную общественность. В 1905 г. группа связала идею церковных реформ с социальной революцией. Группа (1904) либерал-реформаторов (священники К.М. Аггеев, И.Ф. Егоров, Г.С. Петров, В.Я. Колачев) и «христианские социалисты» (С.Н. Булгаков, В.П. Свенцицкий, архимандрит Михаил (Семенов)) поддержали ряд идей НРС начала века, в 1905 г. движение приняло общественный масштаб, в нем участвовали религиозные, культурные и церковные деятели, рабочие и мелкие служащие. Группы различались периодами активности и стратегией (религиозная, социальная, реформаторская), поддерживали идеалы классического народничества, разрыв Русской Церкви с самодержавием, обсуждали богослужebную реформу и демократизацию в Церкви.

4. Теологической основой значимости для церковного христианства продолжившегося в движении 1901–1913 г. социально-религиозного поиска стал «религиозный вопрос», т.е. мнение о том, что «плоть», или историко-культурная, хозяйственно-экономическая и физиологическая жизнь человечества после воплощения Второй Ипостаси Святой Троицы по своему сотериологическому значению должна быть приравнена Церковью к духовной жизни. Теоретики реформационного движения считали, что распространение принципа халкидонского догмата о сочетании двух природ в Христе на обыденную жизнь даст возможность христианской Церкви решать социальные проблемы в государственном масштабе. Движение 1901–1913 гг. создавало для русского общества модель конфессионального религиозного мышления своего исторического времени и навязывало её как перспективную общественную идеологию.

5. Интеллектуальная история реформационного движения в России начала XX в. имела аналоги с римско-католическим модернизмом 1890–1914 гг., что позволяет не согласиться с мнением, что в 1901–1913 гг. в России действовали разрозненные субъекты, со своими, исключительно *субъективным* взглядами на церковную реформу, и рассматривать движение 1901–1913 гг. в комплексе его характеристик как исторически закономерный феномен в ряду аналогичного типа религиозных движений. Однако, в отличие от модернизма 1890–1914 гг., бывшего внутрицерковным движением, в России оно, по преимуществу, протекало около границ Церкви, хотя имело ее главным объектом своих намерений.

**Степень достоверности и апробация результатов.** Концептуальная основа исследования и поставленные проблемы выносились на научные конференции в Москве: в 2009–2022 гг. (Международные ежегодные конференции по истории РПЦ в ПСТГУ); в 2010, 2011, 2012 гг.

конференции в Московском областном государственном университете; в 2011–2014 гг. (Международные междисциплинарные конференции) Российского института дружбы народов; в 2014 г. на научный коллоквиум Междисциплинарного интеллектуального клуба (Ясная Поляна); в 2015 г. на Круглый стол «Обновленчество и проблемы его изучения». РГГУ; в 2016 г. на Международную научно-практическую конференцию, в рамках XIX Всемирного Русского Народного собора (ВРНС). В Санкт-Петербурге: в 2015 г. (конференция в Институте русской литературы РАН) и в СПбДА в 2021–2022 гг., а также во Владимирской, Нижегородской, Кузбасской духовных семинариях.

Основные положения диссертации отражены в 42 статьях в научных рецензируемых журналах, 3-х в сборниках исследований по истории России; 25 докладах на международных научных конференциях и 5 статьях в «Православной энциклопедии». Основные положения диссертации обсуждались в 2016–2018 гг. на семинарах кафедры общей и русской церковной истории, и канонического права Богословского факультета ПСТГУ; в 2019–2022 гг. на кафедре Истории Церкви исторического факультета.

### **Терминология исследования<sup>27</sup>**

*Реформационным движением* 1901–1913 гг. обозначена интеллектуальная и религиозно-пропагандистская деятельность групп интеллигенции, служащих и образованных рабочих, а также группы священнослужителей, объединенных целью модернизировать Русскую Церковь. «*Религиозным*» движение называли сами участники, их единомышленники (в т.ч. «неокатолики») и сторонние наблюдатели<sup>28</sup> движения, отличавшие его от общецерковного движения к Собору (1905–1917). Понятие «религиозное движение» для обозначения соответствующей активности интеллигенции 1890 гг. употребил бывший народоволец Л.А. Тихомиров, нечуждый идее церковной модернизации богослов М.М. Тареев<sup>29</sup>, Н.А. Бердяев писал о своей решимости стать «философским слугой религиозного движения»<sup>30</sup>; использовалось оно и в периодической печати. Понятие «религиозное движение» фигурировало в 1908–1909 гг. в Киевском религиозном обществе (КРФО). Анализ того, какое содержание вкладывали представители разных социальных слоев и профессий (участники и члены совета КРФО) в понятие «религиозное движение», подтверждает его модернизационный характер<sup>31</sup>.

Понятие «*религиозное*» различается при использовании в разных научных областях. «*Религиозным*», согласно философскому энциклопедическому словарю, является мировоззрение

<sup>27</sup> Последовательность определена значением и объемом темы в составе цели и задач диссертации.

<sup>28</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906. Т. I. С. IX; НИ ОР РГБ. Ф. 172. (Архив МДА). Д. 447. Ед. хр. 3. Л. 29 об. – 31 об.

<sup>29</sup> Тихомиров Л. Духовенство и общество в современном религиозном движении. С. 4–5; Тареев ММ. Религия и общественность. СПб., 1994. С. 193.

<sup>30</sup> Минувшее. Выпуск. 9. М., 1992. С. 307.

<sup>31</sup> В КРФО были религиозное, реформистское, обновленческое направления.



или мироощущение (а также соответствующее поведение и специфические, культовые действия), которые основываются на вере в существование начала, находящегося за пределами «естественного» понимания человека<sup>32</sup>. «Религиозным» также называют объекты, мышление, предметы, документы, поступки) относящиеся к интеллектуальной (в т.ч., молитвенной) «связи» с сакральным, будь то безличный Абсолют (абсолютное бытие, космический разум), или личный Бог. Но понятие «религиозное» транслируется и на подобного же рода отношение к тому, что не обосновано в индивидуальном порядке, возведено в ранг «священного». Так, во 2-й пол. XX в. «атеизм» и «материализм», по причине многолетней, интеллектуальной и эмоционально подкрепленной веры в них марксистов и народных масс, были отнесены к типу «религии», «религиозному» чувству. Объектом веры была материя и убеждения в её живых свойствах – «вечности», постоянства при сохранении постоянного количества вещества и энергии. В этом контексте философские словари настаивают на миропонимании, признающем существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в качестве божества. Например, Ф. Шлейермахер трактовал «религию» как *особое чувство зависимости* человека от бесконечного, Э. Дюркгейм видел в ней идеологический механизм, солидаризирующий людей, дающий целостность обществу через признание «священными» базовых общественных связей<sup>33</sup>. Сегодня содержание понятия «религия» «не конституируется в качестве предмета знания и потому не подлежит идентификации с параметрами шкалы «истинное-ложное», оно является «предметом индивидуальной веры и мировоззренческой парадигмой, принятой в результате свободного выбора»<sup>34</sup>. В нашем исследовании «религиозное» используется как определяющее предмет, имеющий то или иное («учительное», культурное, объективно-социальное, институциональное) *отношение* к конкретному вероучению, в нашем случае – христианскому, церковному. Термин *реформационное* применено для того, чтобы отличить движение групп общественности за радикальную церковную реформу, моделирующую новое религиозное мышление, от других, известных церковной истории религиозных движений.

Термин «*церковный*» в диссертации обозначает прямое отношение субъекта или объекта к конкретному институту – православной Русской Церкви Синодального периода, и также профессионально-конфессиональную принадлежность. Оба термина «религиозный» и «церковный», в понятийном отношении близки друг к другу, но в нашей работе не являются синонимами одного и того же объекта. Так, «неохристиане» придерживались *религиозной* реформации, т.е. реформ и нововведений в области вероучения, допускали смену существующей Церкви на новую, – центр и скрепу теократического государства, и навязывали «религиозный вопрос» группе либерал-реформаторов; «социальные христиане» в 1905 г. согласились

<sup>32</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 552.

<sup>33</sup> Новейший философский словарь. М., 2003.

<sup>34</sup> Там же.

рассматривать перспективы социальных реформ с применением «религиозного вопроса», как метода осуществления реформ.

Для обозначения движения среди либерального священства (1904–1908 гг.<sup>35</sup>) Русской Церкви современниками и самими участниками религиозного движения применялось название «*церковно-освободительное движение*»<sup>36</sup>. Используя это название, мы не подразумеваем политический подтекст, типичный для советской науки. Также применяется термин, идентифицирующий деятельность левого крыла церковного реформаторства как либеральную по отношению к церковной традиции (т.е. для обозначения «левых» применяется термин «либерал-реформаторы»). Изучавший деятельность либерального духовенства в Москве 1905–1908 гг. епископ Якутский Зосима (Давыдов) подчеркивал, что эта активность в духовенстве указанных лет называлась «освободительным движением», ему был присущ «дух “порицания” и ниспровержения вековых традиций, атмосфера мятежа и церковного разномыслия»<sup>37</sup>. Нельзя не учитывать и осознанного переноса-кальки с «освободительного» – революционного – движения 1905 г., напр., С.Н. Булгаков и А.В. Карташев считали, что либерал-реформаторы ассоциировали себя с «освободительным движением» в стране. Эволюция и идеология церковного реформаторства начала XX в. требует новой и более точной идентификации и дефиниций. Устоявшееся в последнее десятилетие XXI в. обозначение «церковно-реформаторское движение» (в стилистических целях используется в нашем исследовании) объединяет деятельность и церковных либералов, и умеренных реформаторов. Из числа первых несколько человек стали политиками-«обновленцами» в 1920 гг. И те, и другие в начале XX в. отстаивали социальную активность Русской Церкви, но не все – применение «халкидонского принципа» к исторической и культурно-бытовой жизни человека; от них необходимо отделять тех, кто поддерживал назревшую необходимость исторической модернизации внутрицерковной жизни, ее административно-приходского уклада и богослужения, но одни, придерживавшиеся этого комплекса, так и не вышли за рамки православной традиции, другие же хотели бы отказаться от наследия восточного христианства. В церковном реформаторстве побывали и пострадавшие за Христа в годы большевистских гонений на Церковь. Наше исследование исследует деятельность лево-либерального крыла церковного реформаторства, считавшегося «освободительным», потому, что боролось за «освобождение» православия от «византизма», а Церкви от государства – как от «пут»

<sup>35</sup> Материалы, привлеченные к исследованию (в т.ч., опубликованные Ю.В. Балакшиной письма священника К.М. Аггеева), заставляют раздвинуть границы хронологии движения.

<sup>36</sup> В.П. Свенцицкий предлагал название «либеральное христианство» (*Свенцицкий В. Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. М., 1906. С. 5*). Но так как в этом случае понятие «либеральность» простирается на саму религию, мы не считаем его корректным.

<sup>37</sup> *Зосима (Давыдов), игумен. «Московская церковная революция», или деятельность Московского общества любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг.: Доклад на Ежегодной московской богословской конференции 2004 г. // Ежегодная богословская конференция Православного Св.-Тихоновского богословского института: Материалы. М., 2005. С. 401–408.*

самодержавия («цезарепапизма»), и от аскетизма; поддерживало «освободительное движение» в стране за конституционные реформы, противопоставляло себя Св. Синоду, и под давлением НРС и «христианских социалистов» поддержало «религиозный вопрос», составив его «церковно-реформаторский» вариант<sup>38</sup>.

Используется термин *общецерковное движение к Собору*. Им обозначено в начавшееся в церковном сообществе движение за насущно необходимые церковные реформы, имевшие поддержку Св. Синода, председателя совета министров С.Ю. Витте и большинства епископата Русской Церкви. Это понятие хронологически охватывает и подготовку Поместного Собора 1917–1918 гг.

С конца 1990 гг. утвердилась концепция «церковно-реформаторского движения» 1905–1907 гг. петербургского и московского духовенства; оно же рассматривалось как этап «обновленческого движения» (1905–1920 гг.), при этом подчеркивалось, что требования церковных реформаторов в 1906 г. радикализировались и политизировались, и создавалась конфронтация с епископатом. Историки 2000 гг.<sup>39</sup> для обозначения оппозиционной активности внутрицерковных групп либерального священства 1905–1907 гг. использовали оба термина, и «обновленчество» и реформаторство, при очевидном их различии. «Обновленчество» в 2000 гг. имело понятийно-критичный смысл<sup>40</sup>, но обозначение это использовалось вне зависимости от того, кто и с какими намерениями был занят обновленчеством в начале XX в. и в 1920 гг. В последнее десятилетия назрела необходимость дифференциации. Согласно нашему исследованию, за понятием «обновленчество» стоит комплекс определенных событий, фактов, факторов, идеологии и даже нравственно-этических позиций, привязанных группами «Живой Церкви» 1922–1925 гг. к политической истории появления обновленческой Церкви 1922–1946 гг.

Содержание термина «*социальное христианство*» лучше всего передает выписанная Н.Н. Неплюевым формула 1890 гг. близкого французским модернистам аббата-демократа П. Ноде. «Не только воспитывать христиан, но и стройно организовать на христианских началах всю жизнь и все социальные отношения христианского общества<sup>41</sup>, благо которого зависит не от строгого соблюдения отдельными личностями религиозных обрядов и благочестивых упражнений, а от того,

<sup>38</sup> Открыто его содержание изложено уже после революции 1917 г. в статьях «Соборного разума» (1918).

<sup>39</sup> *Цытин В., протоиерей*. Обновленчество. Раскол и его предыстория // Сети «обновленного православия». М., 1995; *Колеров М.А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996 (М.А. Колеров использует один и тот же термин «обновленцы» для 1905–1907 гг. и для 1920-х гг., и обозначает им «христианских социалистов», как членов «общества», имевшего слово «обновление» в названии); *Головушкин Д.А.* Обновленческое движение в Русской православной Церкви в 1905–1925 гг.: Дис. ... канд.ист. наук. Ярославль, 2002; *Фирсов С. Л.* Уроки русского церковного обновленчества. К 80-летию обновленческого раскола // Независимая газета. 2002. 15 мая.

<sup>40</sup> «Обновление» есть процесс модернизации в отдельных элементах, не составляющих существа предмета, изменения, *сообразные нормам и требованиям времени*; «обновленчество» же – понятие производное, имеющее в основе своей тот же морально-психологический базис, но сформировавшийся на произвольных, часто субъективных, выборочных формах «церковно-освободительного движения».

<sup>41</sup> Подразумевается, что все граждане государства являются христианами.

насколько проникнуты духом Христовым *строй жизни и социальные отношения...* Вот что мы называем христианским социализмом или социальным христианством»<sup>42</sup>. Она вполне определяет идеологию этого направления, но оставляет за пределами формулы – *средства и пути* выполнения искомого «социальным христианством» идеала. Эта цитата также хорошо демонстрирует причинно-следственную связь появления «социального христианства» и его популярности: переход социальных христиан от принципа индивидуальной религиозности к общественной религии, стремление наделить *религиозным качеством* общественные отношения.

Под «социализацией христианства» имеется в виду перенос (в контексте изучаемой эпохи) акцента с сакральности, сверхмирности (трансцендентальности) христианской религии на ее нравственное учение, и морализацию христианства за счет выдвижения на первый план морального значения христианских духовных ценностей; при этом догматическое учение перемещается с центральной позиции, на стороннюю, обсуживающую «центр», т.е. нравственное учение. Описанная тенденция создает риски уничтожения религии и перевод ее в разряд социально-этических доктрин, не обеспеченных непререкаемым духовным авторитетом, а значит и подверженных бесконечным изменениям «по злобе дня», с постепенным сведением на нет и содержания, и социального назначения.

*Традиционное религиозное сознание* – тип мышления, опирающийся на культурную традицию, воспитанную вероучительными (догматика, патристика, апологетика), этическими и богослужебными формами церковного христианства, изначально принятыми православной Восточной Церковью, и сохранявшиеся Русской Церковью в «юридической» неприкосновенности до, и в изученный нами период истории. Употребляемое в диссертации понятие «*традиционное религиозное сознание*» имеет в виду православный тип общественного сознания, определяемый христианскими вероучением, Святым Писанием и Священным Преданием; святоотеческим богословием, этическими ценностями христианства. В православии оно определяется особым типом духовности с акцентом на аскетизм по отношению к плотской жизни (т.е. равнодушном отношении или небрежении земным, чувственным, материальным и преходящим, не имеющим вечной ценности); христианскую любовь к ближнему, христианскую семью («малую Церковь»); соответственна связь понятия «традиционное религиозное сознание» с православной Церковью, определяющей, содержащей и формирующей его. Связь эта до XVIII в. имела единое векторное направление: Церковь определяла и формировала сознание, регулировавшее в свою очередь нормы общественных отношений. В эпоху Петра I началось расшатывание церковного авторитета. К середине XIX в. союз Церкви и государства перерос в двустороннюю зависимость, что сказывалась на её пассивном состоянии? безынициативности даже во внутрицерковной жизни; очевидный

---

<sup>42</sup> Выписка из книги аббата Ноде «На дороге к будущему» // *Неплюев Н.Н.* Полн. собр. соч. Т. III. СПб., 1903. С. 350.

негатив такого положения Русской Церкви стал предметом обсуждения религиозной и церковной интеллигенции.

Используется термин «*унитарное религиозное общественное сознание*», то есть – сознание, придерживающееся мировоззрения, целиком и в частности регулирующееся единым религиозным вероучением и связанной с ним культурой. В нашем случае, в соответствии с историей православной России, – это теоцентричное мировоззрение, регулируемое и определяемое иерархией духовных ценностей и культурной традицией православия.

*Церковная модернизация* – процесс, обусловленный меняющимися условиями функционирования гражданского общества, и направленный на реформы в пределах конфессиональной вероисповедной и культурной традиции, происходящий с учетом канонов, правил Вселенских соборов и апостольских постановлений. *Модернизм* есть крайняя форма модернизации и обозначает такое втягивание в новое время, когда происходит отрицание традиционных форм подвергнувшегося модернизации объекта, и модернизированный объект приходит к конфронтации с определяющим значением его содержания, нарушается преемственная связь новой формы (модели) с оригиналом. Церковная модернизация становится модернизмом, когда переосмысливает фундаментальные категории конфессии, ее традицию, внутриуставную жизнь, коррелируя их без одобрения собора всей Церкви (епископата, священства и мирян) с социально-политическими требованиями момента, провоцирует раскол в Церкви, пересматривает взаимодействие церковного института с гражданской властью.

Философские словари дают определение модернизму как типу неклассического философствования, радикально дистанцированному от классического типа интеллектуальным допущением возможности плюрального моделирования миров. Перенесение понятия в другие научные области, напр., культурологическую, объясняет его как преувеличенную любовь к тому, что современно, как увлечение современными идеями в той мере, в какой это переходит в злоупотребление и разрушение имеющейся традиции<sup>43</sup>.

Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей (и митрополит Антоний (Храповицкий)) в 1927 г. применил термин «модернизм», имея в виду религиозное движение (1901–1913) групп интеллигенции (находя его «софианским») и учение о Софии о. Сергия Булгакова<sup>44</sup>. Исходя из результатов нашего исследования и исторических итогов римско-католического модернизма, в отношении деятельности религиозного движения в России было бы можно использовать этот термин модернизм ввиду «отрицания традиционных, устоявшихся форм», это подтверждает весь комплекс документов религиозного движения. Однако отрицались не все устоявшиеся формы традиционного религиозного сознания. Все участники движения были

<sup>43</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2 («Е–М»). М.: Мысль, 2010. С. 599–600.

<sup>44</sup> Послание Архиерейского Синода. Русской православной Церкви за границей. От 18 (31) марта 1927 года // Церковные ведомости. 1927. № 7–8. 1(14)–15(28) апреля. С. 2–5.

уверены, что осуществляют историческую модернизацию Русской Церкви ради духовного возрождения России и обретения ею новой формы социального и государственного устройства на пути самобытного и некапиталистического пути развития. В связи с этим, в диссертации иногда используется термин, относящийся к характеру, – модернизационное движение.

В религиоведении «модернизм» имеет закрепленное за ним значение, относящееся к римско-католическому религиозному движению 1890–1914 гг., пересматривавшему католическую традицию<sup>45</sup>. Религиоведы применяют его для обозначения внесения изменений во внутриуставную жизнь и богословие христианских Церквей, разного типа «осовременивание» церковной жизни, связанное с меняющимися условиями функционирования гражданского общества. Богослов и историк Г.В. Флоровский рассматривал термин «модернизм» как «приспособление Церкви к “миру”», он же дал расширяющие проблему понятийные обозначения: «морализованное христианство»<sup>46</sup>, «омирщенная религиозность»<sup>47</sup>, «секулярная религия»<sup>48</sup>, приспособление христианства к «миру». Западно-христианский модернизм он рассматривал как «отпрыск исторического позитивизма и гуманизма»<sup>49</sup>.

В самом понятии *модернизация* нет негативного содержания. Этот термин сегодня обращен преимущественно к социально-техническим областям и объясняется как совокупность экономических, демографических, психологических и политических изменений, претерпеваемых обществом традиционного типа в процессе его трансформации в общество современного типа<sup>50</sup>. Таким образом, этот термин употребляется в значении «трансформация» совокупных частей системы в условиях и под давлением модернизации исторической.

Понятие «*модель*» определяется словарями как «подобие» реального объекта, «воспроизведение» реального объекта в отличающемся от оригинала форме (размере); как «схема» или «описание» эмпирического феномена, а также как «аналог» объекта, функционирование которого по определённым параметрам подобно функционированию оригинала<sup>51</sup>. «Модель» является *упрощенным подобием* объекта. Все приведенные определения показывают *заменительную* функцию «модели», как воспроизводящей главные характеристики оригинала. Т.е. в определенных условиях «модель» заменяет оригинальный объект, *схематически* воспроизводя интересующие субъекта свойства и характеристики оригинала, «нивелируя» те характеристики и свойства, которые на момент научной или исторической необходимости не имеют превалирующего

<sup>45</sup> *Кыржелев А.И.* Модернизм религиозный // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2 («Е–М»). М.: Мысль, 2010. С. 600.

<sup>46</sup> Также «моралистический модернизм»: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. (Репр.: Париж, 1937). С. 444.

<sup>47</sup> Там же. С. 389.

<sup>48</sup> Там же. С. 388.

<sup>49</sup> Там же. С. 486.

<sup>50</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2. («Е–М»). М., С. 596–598.

<sup>51</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 383.

значения. И с этой точки зрения «модель» – это новый объект, отличный от исходного, но обладающий существенными свойствами; результаты разработки модели при определенных условиях распространяются на оригинал; модель ставит обращающихся к ней в условия выбора между моделью и оригиналом, и в этих условиях может полностью заменить исходный оригинал. При таком раскладе, объектам оригинальной системы ставится в соответствие элемент моделируемой конструкции, а свойствам и отношениям объектов соответствуют свойства и отношения элементов. В нашем случае новое религиозное мышление сохраняло предикаты, отсылавшие к христианской религии и экклесиологии, элементы догмы, ставило в центр новой эпохи христианскую Церковь как определяющую теократическое государство.

Термин *«римско-католический модернизм»* обозначает известное религиозное движение в странах католицизма за модернизацию Римско-Католической Церкви. Мы берем римско-католический модернизм 1890–1914 гг. на этапе его истории во Франции

Термин «церковная публицистика» применяется в значительно более широком его значении, нежели «журнальный и письменный жанр», он включает в себя понятие «публицистичность», т.е. те черты, которые составляют основу публицистики, и проникновение которых в пастырскую проповедь наблюдается со 2-й пол. XIX в. «Религиозная публицистика» обозначает сочинения концептуального плана, имеющие отношение к богословской мысли.

### **Историография темы исследования**

Процесс формирования в России 2-й пол. XIX в. предпосылок, а в начале XX в. – становление и функционирование в русском обществе религиозного движения за церковную реформу как модернизацию православной Русской Церкви, – не был выдвинут как предмет историко-теологического исследования. Но отдельные элементы темы становились предметом научных работ по социальной, культурной, политико-экономической истории нашего государства, отечественной истории или истории русской философии. Историография их делится на следующие группы: *дореволюционная историография, ранняя советская историография (1918–1941), советская историография (1949–1990), современная отечественная историография (1991–2018), зарубежная историография (на русском и иностранных языках)*. Внутри этих разделов историография проблемы представлена по темам: «история Церкви и церковно-государственных отношений 2-й пол. XIX – начала XX вв.»; «модернизация Церкви» и связанное с нею «творчество церковных и религиозных деятелей конца XIX и начала XX вв.», «социальное христианство», «новое религиозное сознание», «религиозно-философские и церковно-просветительские общества в начале XX в.», «римско-католический модернизм и его взаимодействие с лидерами религиозного движения в России»

*Дореволюционная историография.* Вклад в историографию общественных движений в России был сделан историком С.Г. Свастиковым, систематизировавшим материал по проектам

изменения государственного строя в стране. С.Г. Свастиков отметил связь общественных процессов с условиями экономической жизни социума и с прецедентами проектов ее переустройств<sup>52</sup>. А.Н. Пыпин<sup>53</sup> отметил появление уже в 1-й половине XIX в. в русском обществе двух порядков – «старого» и «нового», которые неизбежно должны были вызвать общественную нестабильность, а значит и поиск новых путей развития государства и общественного единства. Общественное движение 2-й половины XIX в. в исторических очерках описали А.А. Корнилов, считавший, что это политика российского правительства виной тому, что общественное движение пришло к революционности. Что касается общественного движения начала XX в., то его политическая история собрана в 3-х томах, изданных в 1909–1914 гг.<sup>54</sup>, из которых 1-й том отведен общественно-политическим аспектам пореформенного времени, 2-й – это история общественного движения до 1905 г., 3-й том – общественно-политическая история партий – кадетов, «народнических» партий, или трудовиков, социал-революционеров и народно-социалистической партии, «Союза 17 октября» и национальных, и правых партий.

История реформ в Русской Церкви XIX в. (исключая 1890 гг.), в значительной степени на материалах периодики, была описана профессором КазДА С.Г. Рункевичем; профессор МДА Б.В. Титлинов составил историю духовной школы в эпоху реформ 1860 гг.<sup>55</sup> Историография, которую можно было бы отнести к предпосылкам последовавшего за общественным движением XIX в. религиозного движения, малочисленна и сосредоточена в трудах о персоналиях. Неординарность творчества архимандрита Феодора (Бухарева) была темой статьи анонимного автора в 1889 г.<sup>56</sup>, как чуждый схоластике педагог, Феодор (Бухарев) представлен в труде его ученика по КазДА профессора П.В. Знаменского<sup>57</sup> и затем в его же статье «Печальное десятилетие»<sup>58</sup>. Церковный историк проявлял себя как последователь Феодора (А.М. Бухарева) по важности проблемы отношения православия к современности. В 1902 г. П.В. Знаменский, рассматривая концепции архимандрита Феодора (А.М. Бухарева), подчеркивал, что имеет задачу опровергнуть мнения о «неправославности»<sup>59</sup> архимандрита. П.В. Знаменский представил своего учителя как подвижника православия, связал его творчество с новыми в русском обществе XX в. веяниями – *религиозного и церковного обновления*. Он назвал архимандрита Феодора первым из числа духовенства, в середине XIX в. обратившего внимание на запросы современности. Благодаря П.В. Знаменскому, в начале

<sup>52</sup> Свастиков С.Г. Общественное движение в России (1700–1895). Ростов-на Дону, 1905. С. 3.

<sup>53</sup> Пыпин А.Н. Общественное движение в России при Александре I. Изд. 4-е. СПб., 1908. С. 12.

<sup>54</sup> Общественное движение в России в начале XX века. СПб., 1909–1914.

<sup>55</sup> Рункевич С.Г. История Русской Церкви в XIX в.: Исторические наброски. СПб., 1901; Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии: В 2 т. Вильна, 1909.

<sup>56</sup> Дивный путь спасения // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1889. № 1. С. 9–10.

<sup>57</sup> Знаменский П.В. История Казанской духовной академии. Вып. 3. Казань, 1892; Он же. Православие и современная жизнь: Полемика 60-х годов об отношении православия к современной жизни. М., 1906.

<sup>58</sup> Знаменский П.В. Печальное двадцатипятилетие // Православный собеседник. 1896. Ч. 1. Апрель. С. 555–584.

<sup>59</sup> Знаменский П. Богословская полемика 1860-х гг. об отношении Православия к современной жизни // Православный собеседник. Казань, 1902. Т. I. 554–561, 640–654, 780–792; Т. II. 325–352, 479–499, 639–657.



XX в. учение архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) получила право на признание. Дело было не столько во влиянии статьи профессора П.В. Знаменского, сколько в том, что при отсутствии научных исследований бухаревской темы («православие и современность»). А.М. Белоруков<sup>60</sup> впервые подошел к творчеству Феодора (А.М. Бухарева) аналитически, отметил в его трудах элементы пантеизма и начала учения о Софии-Премудрости Божией. Готовивший свою статью при непосредственном руководстве П.А. Флоренского, А.М. Белоруков утверждал влияние на богословие Феодора (А.М. Бухарева) его академического наставника, профессора МДА Ф.А. Голубинского<sup>61</sup>, заложившего основы московской школы философского теизма и следовавшего в своей работе европейским образцам. Обратившись к лекциям Ф.А. Голубинского, мы не нашли фактического подтверждения гипотезы А.М. Белорукова, а сам он не привел убедительных свидетельств, подтверждающих это влияние<sup>62</sup>.

Кандидат богословия (КДА) В.В. Богданович провел изыскания о *публикациях* работ епископа Смоленского Иоанна (Соколова) и архиепископов Херсонского Никанора (Бровковича) и Харьковского Амвросия (Ключарева). Церковный историк Н.И. Барсов опубликовал письма епископа Смоленского Иоанна (Соколова)<sup>63</sup>. А.А. Соколов структурировал проповеднические сочинения епископа Астраханского Хрисанфа (Ретивцева)<sup>64</sup>, разделив их на педагогические речи (для юношества) и проповеди публицистические, и нравственно-назидательные или специально-праздничные.

Статья Н.А. Невзорова<sup>65</sup> разбирала особенности проповедей и учительных «бесед» архиепископа Херсонского Никанора (Бровковича), по-своему участвовавшего в сближении Церкви с современностью. В последний год XIX в., благодаря выпускнику КазДА А.А. Воронцову<sup>66</sup> появилась реконструкция труда архиепископа Никанора (Бровковича) «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». А.А. Воронцов охарактеризовал ее, как построенную на данных положительной науки и считал, что в изданных томах (труд остался незаконченным) вполне развито и закончено доказательство сверхчувственной материи. Он достроил в своем исследовании «систему» Никанора (Бровковича) и предположил, что ее автор шел через пантеизм –

<sup>60</sup>Белоруков А.М. *свящ.* Внутренний перелом в жизни А.М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 785–867.

<sup>61</sup>Там же. С. 801.

<sup>62</sup>А.М. Белоруков опирался на «Лекции по умозрительному богословию» Ф.А. Голубинского 1841–1842 гг. М., 1868: Белоруков А.М. *свящ.* Указ. соч. С. 147.

<sup>63</sup>В книге: К истории проповедей и сочинений Иннокентия, епископа Херсонского и Смоленского / Предисл. Н. Барсова. СПб., 1886.

<sup>64</sup>Соколов А.А. Проповедническая деятельность преосвященного Хрисанфа (Ретивцева). Астрахань, 1907.

<sup>65</sup>Невзоров Н.А. Вера и неверие в отношении к просвещению и жизни. По церковно-учительным произведениям высокопреосвященного Никанора, архиепископа Одесского и Херсонского // Странник. 1892. Т. 3. С. 200–239, 420–446.

<sup>66</sup>Воронцов А.А. Метафизика высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского. Казань, 1899. (Позднее Воронцов А.А. стал протоиереем и преподавателем в КазДА).

к его преодолению<sup>67</sup>. С нашей точки зрения позицией церковного мыслителя было, встав на точку зрения образованного современника, вернуть его через пантеизм – к вере в Личного Бога. В критической части анализа гносеологии Никанора (Бровковича) А.А. Воронцов отметил его непоследовательность по отношению к критерию истины<sup>68</sup>, что было показательно для России в 1870–1880 гг., когда религиозные ценности начали заменяться гуманитарными. В 1892 г. П.В. Знаменский в «Истории Казанской Духовной Академии», в отзыве о курсе лекций Никанора (Бровковича), отметил предпочтение им научного и рационального метода при изложении основного богословия. Н.А. Никольский<sup>69</sup> писал о труде епископа Никанора, что выстроил подробный разбор отдельных положений, приведя обилие мнений и цитат философов разных лет и стран, автор «системы» пошел *по пути синтеза*, вместо того чтобы разрушать фундаменты позитивизма и материализма<sup>70</sup>. Мнение Н.А. Никольского подчеркивает корректность включения нами архиепископа Никанора (Бровковича) в число церковных деятелей 2-й пол. XIX в., занятых поиском синтеза традиции и нового, естественнонаучного и опытно-практического понимания мира, синтеза, который вернул бы русскому обществу внутреннее единство. Комментарии Н.А. Никольского коснулись отождествления Никанором (Бровковичем) «чувства» с «ощущением», что размывало усвоение «сверхчувственного» в его трактовке. Подход к материи, как к области «сверхчувственного», создание учения о бессознательном Разуме, соединенном посредством «идей» с источником знания, постулат о достоверности эмпирической истины в случае её связи с истиной Откровения<sup>71</sup>, – все это, заставлявшее современников подозревать Никанора (Бровковича) в пантеизме, в XX в. было определено Н.А. Никольским как ряд «заслуг» мыслителя перед русским обществом 2-й половины XIX в.

Изыскания о жизни и творчестве архиепископа Харьковского и Ахтырского Амвросия (А.И. Ключарева) (1820–1901) появились вскоре после его кончины<sup>72</sup>. Две работы, выпускника КДА В.В. Богдановича<sup>73</sup> и священника Н. Григоревича, можно рассматривать в качестве научных исследований о жизни и публицистике рубежа XIX – XX вв. архиепископа Харьковского Амвросия (Ключарева). В поле зрения В.В. Богдановича попали проповеди, религиозная публицистика по разнообразным проблемам современности, мировоззрение Амвросия (Ключарева). Н. Григоревич видел в Амвросии (Ключареве) духовного писателя, обладавшего «исключительным дарованием

<sup>67</sup> Там же. С. 46.

<sup>68</sup> Там же. С. 8–9.

<sup>69</sup> Никольский А.А. Философские воззрения Никанора (Бровковича), архиепископа Херсонского // Вера и разум. 1901. № 16. С. 105–131; № 17. С. 181–202; № 19. С. 259–280; № 20. С. 297–332.

<sup>70</sup> Там же. № 16. С. 109.

<sup>71</sup> Там же. С. 117, 130–131; № 20. С. 328.

<sup>72</sup> Буткевич Т.И., прот. Высокопреосвященный Амвросий, архиепископ Харьковский. Биографический очерк. Харьков, 1902.

<sup>73</sup> Богданович В. Отражение эпохи 60-х годов в русской церковной проповеди // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной Академии LVI курса (1903 г.). Киев, 1904. С. 164, 172.

анализа и синтеза... для врачевания духа времени»<sup>74</sup>, он назвал сочинения архиепископа Амвросия «философскими» и отметил, что архиепископ «гений своего ума... силу своего редкого таланта и всесторонней... эрудиции» употребил на то, чтобы оттенить «разумность» того нравственного порядка вещей, которые находят для себя «оправдание в учении христианском»<sup>75</sup>.

Единственное, посвященное Н.Н. Неплюеву, научного характера дореволюционное исследование принадлежит профессору КДА В.И. Экземплярскому<sup>76</sup>.

В начале XX в. остро звучала проблема отношений Церкви и интеллигенции. Р.Н. Антонов дал биографо-литературные и мировоззренческие характеристики ряду религиозных мыслителей (с XIX по начало XX вв.)<sup>77</sup>, обращая внимание на их общественную позицию, и в заключении работы поставил перед Церковью задачу борьбы с социализмом. Об идеях группы «нового религиозного сознания» критично писали профессор МДА А.И. Введенский, архимандрит (буд. митрополит) Феодор (Поздеевский)<sup>78</sup>. Аналогично отнеслись к НРС С.В. Лурье<sup>79</sup> и А. Лазарев. Н.П. Розанов судил об НРС по законам универсума той культурной области, в которой оно появилось сначала, – литературно-художественной. В 1914 г. на материале работ Д.С. Мережковского об идеологии НРС писал литературный критик Е.Г. Лундберг; он отметил, что писатель «внес свою долю смуты в умы православного духовенства»<sup>80</sup>. Он дал определение Д.С. Мережковскому как «теоретику и проповеднику своеобразной, исторически немислимой революции»<sup>81</sup>, и отметил, что Д.С. Мережковский имел немалое влияния на современников, и «такой сильный ум, как Н.А. Бердяев, признал себя на время подчиненным ему и послушно комментировал его учение»<sup>82</sup>. Е.Г. Лундберг назвал религиозные взгляды Д.С. Мережковского, «фантастичными»<sup>83</sup>, а сутью его деятельности указал «народничество», по мнению Е.Г. Лундберга, писатель «игнорировал» всю «историю догм христианства» и враждовал с его «последней, политико-общественной фазой»<sup>84</sup>. Е.Г. Лундберг считал, что его «религиозная концепция – синтез духа и плоти – беспомощна перед внушительной силой исторического христианства»<sup>85</sup>. Римско-

<sup>74</sup> Григоревич Н., свящ. Опыт характеристики проповеднического творчества приснопамятного архиепископа Харьковского Амвросия и ныне здравствующего высокопреосвященнейшего архиепископа Арсения в зависимости от их индивидуальных дарований. Харьков, 1913. Там же. С. 12.

<sup>75</sup> Там же. С. 10, 11.

<sup>76</sup> Экземплярский В.И. Памяти Николая Николаевича Неплюева // Труды Киевской духовной академии. 1908 г. № 5. С. 155–169; № 6. С. 281–319; № 8. С. 579–628.

<sup>77</sup> Н.П. Аксаков (1853–1909), С.Д. Бабушкин, Н.А. Бердяев (1874–1948), С.Н. Булгаков (1871–1944), П.А. Валуйев (1815–1890), А.В. Васильев (1851–1929)

<sup>78</sup> Введенский А. «Религиозное обновление» наших дней. М., 1903; Феодор (Поздеевский), архим. Современная моральная беспринципность в приложении к вопросу о характере христианской жизни // Новый священикомученик Феодор Волоколамский (Поздеевский). Статьи и речи 1904–1907 гг. М., 2002. С. 181–205.

<sup>79</sup> Лурье С. Религиозная мистика и философия // Русская мысль. 1908. Кн. IV. С. 41–56.

<sup>80</sup> Лундберг Е. Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914. С. 4.

<sup>81</sup> Там же. С. 5.

<sup>82</sup> Там же. С. 4.

<sup>83</sup> Там же. С. 7.

<sup>84</sup> Очевидно, Е. Лундберг имел в виду прохладное отношение Д.С. Мережковского к «социальному христианству».

<sup>85</sup> Лундберг Е. Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914. С. 7.

католический модернизм охарактеризовали С.В. Троицкий и В.А. Керенский<sup>86</sup>. С.В. Троицкий представил модернизм как религиозно-реформистское движение. В.А. Керенский описал его с философской точки зрения, не включая в свое исследование его истории и отношения модернистов к энцикликам Папы Римского Пия X.

*Ранняя советская историография* (1918–1941) – это очерки истории общественного движения М.Н. Покровского<sup>87</sup>, выступившего с идеей рассматривать его революционное направление как единое и продолжительное, развивающееся поэтапно, освободительное движение XIX – XX вв.; и статьи М.А. Антоновича о «почвенничестве»<sup>88</sup>. На движение религиозной интеллигенции в начале XX в. и церковных реформаторов, ссылались лидеры обновленческой Церкви профессор Б.В. Титлинов и обновленческий «митрополит» А.И. Введенский. Целью книг Б.В. Титлинова и А.И. Введенского<sup>89</sup> была историческая привязка обновленчества 1920 гг. – к церковному реформаторству начала XX в. Оба обновленческих деятеля считали себя продолжателями дела церковной модернизации, начатой в первые годы XX в., тогда как лидеры религиозного движения 1901–1913 гг. не признали прямого следования обновленцев программам религиозного движения 1901–1913 гг.

В 1930-х гг. Н.М. Никольский поставил историю православной Церкви в контекст социально-экономической, политической и культурной истории России<sup>90</sup>.

*Советская историография* (1949–1990) богата работами по общественному движению 2-й половины XIX в., важное место в них занимало революционное направление<sup>91</sup>, на трактовку которого влияла политическая конъюнктура тех лет, в которые было написано исследование<sup>92</sup>, проводилась критика утопического и христианского социализма<sup>93</sup>. Ш.М. Левин отмечал в качестве причин общественного движения кризис крепостничества и рабоче-крестьянские волнения 1861 г., придерживался точки зрения отражения в движении 1850–1870 гг. революционно-демократических

<sup>86</sup>Троицкий С.В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «Pascendi Dominici Gregis» и ее значение. СПб., 1908; Керенский В., проф. Римско-католический модернизм: Его происхождение, сущность и значение. Харьков, 1911.

<sup>87</sup>Покровский М.Н. Очерки по истории революционного движения в России XIX–XX вв. Курс лекций. М., 1924.

<sup>88</sup>Антонович М.А. О почве // Избранные статьи. Л., 1938. [Эл. ресурс] [http://az.lib.ru/a/antonowich\\_m\\_a/text\\_0004.shtml](http://az.lib.ru/a/antonowich_m_a/text_0004.shtml) (Дата обращения 10.10.2020)

<sup>89</sup>Титлинов Б.В. Новая Церковь. Пг.-М., 1923; Он же. Церковное разделение и мир церкви. Пермь, 1926; Он же. Историческое обоснование обновленческого движения. Самара, 1926; Он же. Церковь Патриарха Тихона. М., 1923; Введенский А.И. Церковь и государство. Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918–1922 годов. М., 1923.

<sup>90</sup>Никольский Н.М. История Русской Церкви. М., 1930.

<sup>91</sup>Линков Я.И. Революционная борьба А.И. Герцена и Н.П. Огарева и тайное общество «Земля и воля» 1860-х гг. М., 1964; Рудницкая Е.Л. Н.П. Огарев в русском революционном движении. М., 1969.

<sup>92</sup>Федосов И.А. Революционное движение в России во второй четверти XX в.: Революционные организации и кружки. М., 1958; Деянов В.А. Освободительное движение в России: 1825–1861 гг. М., 1979.

<sup>93</sup>Кан С.Б. История социалистических идей (до возникновения марксизма). М., 1967; Шейнман М.М. Христианский социализм: История и идеология. М., 1969; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. М., 1977; Курочкин П.К. Социальная позиция русского православия. М., 1969.

и либеральных тенденций<sup>94</sup>. В 1960–1970 гг. появились работы о почвенничестве (Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский, А.А. Григорьев) А.С. Долинина, В.Я. Кирпотина, А.Л. Ословата<sup>95</sup>.

В условиях 1949–1950 гг. церковную историю могли исследовать лишь на материалах деятельности православных иерархов и материалах Предсоборного присутствия, были написаны работы выпускников<sup>96</sup> возрожденной в 1946 г. Московской духовной академии.

Советские историки рассматривали тенденцию социализации христианства, как церковную альтернативу идее коммунистического преобразования общества<sup>97</sup>, как идеологию, принявшую форму религиозной философии, не чуждой реформаторству<sup>98</sup>. Считалось, что церковные «инициаторы социального истолкования православия в XIX – начале XX вв. стремились перестроить его по буржуазному образцу»<sup>99</sup>. В 1960–1980 гг. советская наука обращалась к теме церковной модернизации с позиций атеистической критики<sup>100</sup>, видя в религии «пережиток прошлого». Источниками таких работ были документы из «Красного архива», статьи из «Журнала Московской патриархии», поднималась тема «развития» православия как приспособления Церкви к советской действительности. В.М. Андреев поднял тему церковного обновленчества как либерализма в Русской Церкви, связал обновленчество с «тремя русскими революциями»<sup>101</sup>. П.Н. Зырянов рассматривал деятельность церковных либералов 1905–1907 гг. как реакцию<sup>102</sup>; богоискательство интеллигенции – как «социальный рецидив»<sup>103</sup>. Логика работ по теме «обновленчество в Церкви начала XX в.» неоправданно простиралась на Русскую Православную Церковь 1980–1990 гг.; часто отсутствовали необходимые источники, неверно указывались даты; не проводилась дефиниция церковных деятелей, чрезмерное значение в «обновленчестве» придавалось профессору В.И. Экземплярскому. В 1976 г.<sup>104</sup> советский ученый В.А. Кувакин вписал «новое религиозное сознание» в историю русской религиозной философии как историю творчества «лидирующей группы религиозных идеалистов» (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков).

<sup>94</sup> Левин Ш.М. Общественное движение в России в 60-е – 70-е годы XIX в. М., 1958.

<sup>95</sup> Долинин А.С. Последние романы Достоевского: Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.-Л., 1963; Ословат А.Л. К изучению почвенничества: Достоевский и Ал. Григорьев // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1978. Т. 3. С. 144–150; Кирпотин В.Я. Достоевский и шестидесятые годы. М., 1966. С. 9–254.

<sup>96</sup> Сергиевский С.Г. Митрополит Антоний (Вадковский) и его значение в истории русской церкви. Л., 1949–1951 (курс. соч., ркп); Патриарх Сергей и его духовное наследство. Изд-е Московской патриархии, 1947; Сапсай Н. Предсоборное Присутствие 1906 г. Загорск, 1958–1959 (курс. соч., ркп).

<sup>97</sup> Кан С.Б. История социалистических идей (до возникновения марксизма). М., 1967; Шейнман М.М. Христианский социализм: История и идеология. М., 1969; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. М., 1977; Курочкин П.К. Социальная позиция русского православия. М., 1969.

<sup>98</sup> Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия. Киев, 1988.

<sup>99</sup> Курочкин П.К. Указ. соч. Цит. по: Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. М., 2009. С. 54.

<sup>100</sup> Макаров Б.Ф. Критический анализ модернистских тенденций в русском православном богословии. Автореф. дис. ... канд. филос. наук (09.00.06). Л.: ЛГУ, 1984.

<sup>101</sup> Андреев В.М. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. и его идеология. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1972. С. 12, 3.

<sup>102</sup> Зырянов П.Н. Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984. С. 60.

<sup>103</sup> Попов А.С. Социальное значение религии и атеизма: История, современность. М., 1989. С. 4.

<sup>104</sup> Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. М.: МГУ, 1976.

Изданная им монография<sup>105</sup> содержала все черты, присущие атеистической науке советского периода. Исследователи видели свои негативные стороны в идейной связи «неохристианства», обновленчества и православия 2-й половины XX в. «Неохристиане», – писал историк 1970 гг. П.К. Курочкин, – ...во многом подготовили развернувшееся с начала XX века внецерковное обновленчество и в настоящее время продолжают быть одним из истоков модернистского курса русского православия»<sup>106</sup>. За модернизм выдавалось признание Церковью научных открытий и фактов естествознания. Так же «православный модернизм» определяли как желание Русской Православной Церкви «спасти религию» в момент её кризисного состояния в СССР<sup>107</sup>. «Неохристианство» при этом вырывалось исследователями из исторического контекста, отрывалось от его религиозной задачи и называлось «одним из наиболее ходовых концепций апологетов капитализма»<sup>108</sup>, его идеи – «эффективного средством борьбы против коммунизма»<sup>109</sup>. А.П. Моисеева в критике взглядов деятелей НРС<sup>110</sup> ставила задачу показать теоретическую несостоятельность, эклектизм и историческую бесперспективность «неохристианства»<sup>111</sup>, указывала на его связь с современным православием<sup>112</sup>, и считала, что православным модернистам 1980 гг., созвучны отказ «неохристиан» от аскетизма традиционного православия и критика «идеи отрешенности от общественной жизни, вместе с тем, считала, что НРС были присуща идея «“теургической культуры”, сформулированная Соловьевым»<sup>113</sup>. А.П. Моисеева считала, что суть и направленность «неохристианства» выразил Н.А. Бердяев, веривший, что идеология «неохристианства» позволяет бороться с идеями социализма. Монография советской ученой излагала вехи развития НРС<sup>114</sup>, но обозначая истоки «новохристианства» исследователь (Моисеева) сделала отсылы к работам тех русских мыслителей, кто, либо имел мало отношения к «неохристианству» (напр., С. Н. Булгаков), либо указанные ею их работы<sup>115</sup> были написаны в годы, когда и память о «неохристианах» истлела. Выводы А.П. Моисеевой показывают, что масса источников осталась ей недоступна; и «модернистские» новшества, взятые ученой из «Журнала Московской патриархии» за 1982 г.<sup>116</sup>, на самом деле онтологически присущи культуре православия и модернистскими не являются.

<sup>105</sup> Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М., 1980.

<sup>106</sup> Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. М. 1971. С. 169–170.

<sup>107</sup> Моисеева А.П. Идейные истоки модернизма современного православия. Томск, 1984. С. 6.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Москвина И.К. Критика философско-эстетических взглядов деятелей «нового религиозного сознания» – Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л.: ЛГУ, 1989.

<sup>111</sup> Ученая не различала «неохристианства» и НРС.

<sup>112</sup> Моисеева А.П. Идейные истоки модернизма современного православия. Томск, 1984. С. 8.

<sup>113</sup> Там же. С. 7.

<sup>114</sup> Там же. С. 14, 17–18, 20.

<sup>115</sup> Напр., Франк С.Л. Духовные основы общества. Париж, 1931 г.

<sup>116</sup> Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 38, 39, 40, 43.

В 1980 г. Н.П. Красников<sup>117</sup> собрал достаточный для 1980 гг. материал о процессе социализации христианства в России 1890–1905 гг. Его философская диссертация<sup>118</sup> была написана с позиций атеизма, не соприкасалась с теологией, но систематизировала доступные ученому сведения об этой новой тенденции религиозной мысли<sup>119</sup>, об ориентирах церковной модернизации начала XX в.<sup>120</sup> По мнению ученого выведение на первый план нравственно-этических понятий (веры, любви, страдания<sup>121</sup>), акцент на нравственном учении христианства<sup>122</sup> и было в начале XX в. *обновлением*, в этот круг он включил и «пересмотр традиционного... противопоставления земного и небесного»<sup>123</sup>. Как и многие советские исследователи, Н.П. Красников причины указанного им «обновления» связал с борьбой Церкви «за выживание», в т.ч. при советском строе<sup>124</sup>. Исторические, культурные и политические причины, атмосфера общественного движения 1870–1880 гг., с его культом долга образованного слоя русского общества перед народом, культом «любви к народу», идеалами классического и революционного народничества Н.П. Красниковым в расчет не принимались. В монографии исследователя не была проведена дифференциация участвующих в движении персоналий, исторических сил и общественных групп, недостаточно убедителен был круг источников, которые могли подтвердить «состоявшееся», по его мнению ученого, церковное обновление. Ученый близко подошел к тому, чтобы разглядеть, что объединило разрозненные группы, но ему не достало исторического материала. Применение исторического метода исследования, возможно, откорректировало бы выводы ученого. Намеченная Н.П. Красниковым перспективная схема «двух русл» («церковно-академического» и «внецерковного религиозно-философского») не получила развития. Тезисы НРС в качестве «реформаторских мыслей» ученый усвоил непричастным к НРС профессору В.И. Экземплярскому и священнику К.М. Аггееву, Н.А. Бердяеву, В.С. Соловьеву. Из этого списка только Н.А. Бердяев всерьез интересовался метафизикой НРС. Христианского социалиста (1905–нач. 1909) С.Н. Булгакова Н.П. Красников отнес к группе, занятой «церковно-обновленческими» исканиями. Невнятность терминологии сказалась на нечеткой дифференциации сил. Так Н.П. Красников выделил такую категорию участвовавших в «обновлении» как «церковные прогрессисты» (термин, как и другие, не разъяснен), они, по Н.П. Красникову, «подхватили» идеи «религиозного реформатора» В.И. Экземплярского. Как показало наше обращение к истории КРФО, профессор В.И. Экземплярский,

<sup>117</sup> Красников Н.П. Социально-этический аспект религиозного реформаторства конца XIX – начала XX веков // Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 26. С. 206–222.

<sup>118</sup> Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия: Критический анализ: Дис. ...д-ра филос. наук. АОН при ЦК КПСС. М., 1976.

<sup>119</sup> Там же. С. 207–208.

<sup>120</sup> Там же. С. 221.

<sup>121</sup> Красников Н.П. Социально-этический аспект религиозного реформаторства конца XIX – начала XX веков // Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 26. С. 208.

<sup>122</sup> Там же. С. 206.

<sup>123</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>124</sup> Там же. С. 221–222.

который был его председателем, сочувствовал идее церковного обновления, но не поддерживал религиозную реформу. Вместе с тем, «религиозные реформаторы», в том составе, как они были представлены Н.П. Красниковым, для самого ученого – труженики на ниве возрождения Русской Православной Церкви, чуждые атеистическому обществу 1980-х (? – *И.В.*). Т.е. из-за нечеткой терминологии налицо и некоторая логическая непоследовательность мысли. Ученый использовал одновременно два термина «реформаторство» и «реформизм», подразумевая их идентичность. Сегодня очевидно, что «реформизм» – это крайняя по результативности форма «реформаторства», последнее же подразумевает «восстановление». К «религиозному реформаторству» Н.П. Красников отнес философию славянофилов и В.С. Соловьева, широкий круг «церковных обновленцев» (Красников)<sup>125</sup> и «церковного прогрессиста» (Красников) архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского)<sup>126</sup>. В работе также наблюдается смешение и программных задач между религиозным и церковным реформаторством<sup>127</sup>. Н.П. Красников считал, что реформаторские мысли тех, кого он называл одновременно и «обновленцами» и «неохристианами», выстлали путь обновленчеству 1920-х гг.<sup>128</sup>

Историю религиозно-философских и церковно-просветительских обществ начала XX в. изучал филолог Б.А. Савельев, он составил несколько предисловий к сочинениям Д.С. Мережковского, в которых литератор был представлен как религиозный мыслитель. Б.А. Савельев рассматривал богоискательство начала века как антиклерикальное течение, и написал значительное для 1980 гг. филолого-культуроведческое и биографическое исследование<sup>129</sup>. Лидеры НРС Д.С. Мережковский и В.В. Розанов были объектом исследований советских литературоведов Э.Ф. Голлербаха и А.Н. Николукина<sup>130</sup>, монографии которых до сих пор являются источником ценных биографических сведений.

Некоторые советские историки интересовались римско-католическим модернизмом, но с позиций критики клерикализма и в контексте истории папства<sup>131</sup>. Работы М.М. Шейнмана в этой области нельзя упрекнуть в искажении фактов, но анализ модернизма проводился предвзято, и это при том, что зачастую источниками сведений о модернизме были работы русских

<sup>125</sup> «Архим. Феодор (Бухарев), архим. Иоанн (Соколов), архим. Никанор (Бровкович), проф. Н.П. Гиляров-Платонов», «Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, профессора духовных академий С.С. Глаголев, М.М. Тареев, В.И. Экземплярский, епископ Антоний (Грановский), архим. Михаил (Семенов), священники К.М. Аггеев, Г.С. Петров». Там же. С. 208.

<sup>126</sup> Митрополит Нижегородский (1924), патриарх Московский и всея Руси (1943).

<sup>127</sup> Там же. С. 212–213.

<sup>128</sup> Там же. С. 220.

<sup>129</sup> Савельев Б.А. Идейное банкротство богоискательства в России начала XX в. Л., 1987.

<sup>130</sup> Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. М., 1991; Николукин А.Н. Василий Васильевич Розанов – писатель нетрадиционного мышления. М., 1990.

<sup>131</sup> Шейнман М.М. Кто такие папы римские. М., 1941; Он же. От Пия IX до Иоанна XIII: Ватикан за 100 лет. М., 1966; Он же. Католицизм в меняющемся мире. М., 1975.



традиционалистов 1907–1911 гг., в том числе, академических богословов<sup>132</sup>. Модернизм в его основных (философско-богословских) показателях представила выпускная работа обучавшегося в МДА протоиерея Н. Дзичковского<sup>133</sup>, исследовавшего французский (и, частично, итальянский) модернизм, который очерчен им как внутрицерковное течение за гармонию между религией и наукой среди богословов Римско-католической Церкви. Исследование имело экскурс в историю католической теологии, с параллельным анализом роли науки в общественном сознании разных веков. Основная часть исследования обращена к материалу из монографии историка модернизма Э. Пула<sup>134</sup> и биографии теоретика модернизма А. Луази, написанной его душеприказчиком А. Утенем, привлечено было и советское издание о Новом завете<sup>135</sup>. Начало модернизма как религиозного движения относится к последнему десятилетию XIX в., первое десятилетие XX в. – это период идеологической зрелости и кризиса движения после папских энциклик 1907 г. Н. Дзичковский писал, что кризис модернизма наступил в 1902 г., вместе с выходом книги А. Луази «Евангелие и Церковь», возможно, здесь имело место неверное прочтение предисловия в монографии Э. Пула, где католический ученый писал о кризисе католического богословия, обозначившемся после выхода книги А. Луази. Кризисом модернизма следует, по нашему мнению, считать 1905–1907 гг., когда бесперспективность движения, которое начала поддерживать католическая общественность, из-за введенных Папой Римским антимодернистских клятв и отлучений от Церкви, стала явной и для самих модернистов. Видимо, оригинальные сочинения модернистов остались Н. Дзичковскому недоступны, но советской науке 1970 гг. его исследование дало сведения о модернизме 1890–1914 гг. в его основном варианте, развившимся во Франции. В 1984 г. философ Б.Ю. Кузмицкас дал общий обзор философии римско-католического модернизма в разных странах в 1890–1960 гг., поставив задачу его комплексной оценки философских концепций и методологических принципов; теоретической основой диссертации ученый выбрал исследования современных ему советских и зарубежных философов и марксистов<sup>136</sup>. Подходя к философии модернизма с атеистических позиций и в парадигме персонализма, Б.Ю. Кузмицкас обратил внимание на либеральный католицизм и философию М. Блонделя, которую охарактеризовал как «волюнтаристскую», ученый отметил важность «метода имманенции» М. Блонделя, как поворота от объяснения объективной реальности и отношения человека к ней, в сторону субъективного мира индивидуума. Несколько строк были уделены Л. Лабертоньеру и Дж. Тиррелу, в стороне оставлен М. Эбер. Модернизм 1890–

<sup>132</sup> Преображенский Н.А. Свободолюбивые церковники: Очерки английской церковной жизни // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 8. С. 561–594; Инсаров Х. Ламене и его время // Мир Божий. 1905. № 1–2; А.В. Модернизм и богословский кризис на Западе // Странник, 1907. № 9, 10; Керенский В., проф. Римско-католический модернизм: Его происхождение, сущность и значение. Харьков, 1911.

<sup>133</sup> Дзичковский Н., прот. Католический модернизм, кон. XIX – нач. XX в. Загорск, 1976 (курс. соч., ркп).

<sup>134</sup> Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Paris, Casterman, 1962.

<sup>135</sup> Кубланов М. Новый завет. Поиски и находки. М., 1968.

<sup>136</sup> Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма: Дис... д-ра филос. наук. Вильнюс, 1984. С. 7.

1914 г. занял 1 из 5 глав философской диссертации<sup>137</sup>, остальная часть была посвящена иррационализму итальянских модернистов, экзистенциализму в западно-христианской мысли после 1914 г. и нео-модернистским концепциям.

*Современная отечественная историография (1991–2018)* продолжила изучать общественно-освободительное движение 2-й половины XIX в., делая упор на революционном народничестве<sup>138</sup>. В.В. Зверев отметил важность фактора научности<sup>139</sup> для народнического учения о народном социализме. Е.О. Элбакян выдвинула предположение, что в основе самоотверженности в служении народу и самопожертвовании революционного народничества, была религиозная идея. Г.Н. Мокшин в монографии, излагавшей эволюцию легального народничества 1880–1890 гг. поддержал периодизацию народнического движения, согласно которой легальное народничество зародилось в 1860 гг., и развивалось параллельно с революционным народничеством<sup>140</sup>. Историк рассматривал проблему в контексте самоидентификации демократической интеллигенции России, и разделил народническую интеллигенцию на три поколения: 1840–1860 гг. («основоположник народничества и его «пионеры» 1860 гг.), 1870–1880 гг. («теоретики действенного народничества») и 1890–1900 гг. – неонародники<sup>141</sup>. Для нашего исследования важно то, что историком подтверждается наше наблюдение: в 1860 гг. представители Русской Церкви были знакомы с началами идеологии народничества. Так как не только, и не столько нигилизм, распространявшийся в 1860-х, был причиной обращения церковных мыслителей и писателей к попыткам строить новую апологетику, сколько декларация *научности* социальной доктрины; этой научности православные богословы-новаторы хотели противопоставить свой научный метод в теологии. Большое значение историками придается проблеме отсутствия единой системы идентификации терминов, обозначающих направления в народничестве<sup>142</sup>. Встречаются использование понятий «классическое народничество», которое часто идентифицируют с историческим «легальным» (его же называют «правым крылом»), и «действенное народничество», которое делят на сторонников террора и теории «малых дел». Граница применения этих понятий в исторических исследованиях зачастую размыта. Как справедливо отметил Г.Н. Мокшин, термин «легальное народничество» был введен Г.В. Плехановым в начале 1880-х, чтобы показать различия

<sup>137</sup> Там же. С. 89–134.

<sup>138</sup> Элбакян Е.О. Религиозная идея в сознании народников // Кентавр. Историко-политический журнал. 1995. № 3. С. 137–151; Троицкий Н.А. Русское революционное народничество 1870-х годов. Саратов, 2003.

<sup>139</sup> Зверев В.В. Народничество // Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 229.

<sup>140</sup> Мокшин Г.Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начале XX вв. Воронеж, 2010. С. 53.

<sup>141</sup> Там же. С. 39.

<sup>142</sup> Зеленин Ю.А. Советская историография классического народничества в России. Автореф. дис. ... канд. ист. наук (07.00.09). Барнаул: АГУ, 2009; Гросул В.Я. Общественное движение первой пол. XIX в. М., 2017.

между революционными народниками и народниками-социальными реформаторами<sup>143</sup>. Для темы нашего исследования нет необходимости углубляться в терминологию и различия между направлениями в народничестве, так и церковные деятели 2-й половины XIX в., и будущие лидеры основатели НРС, связанные в начале своего пути с легальными народниками, их намеренно не различали, и в своей творческой и общественной деятельности не зависели от различий направлений. Д.А. Морозов оспорил мнение Е.О. Элбакян о том, что идеология народничества 1870–1890 гг. была религиозного типа<sup>144</sup>. С этим ним трудно не согласиться, основа народничества была социальной, религиозность, а вернее – потребность в сакральном, просматривается в их не прямых «наследниках» – интеллигенции, осознавшей и осмыслившей эту потребность. Вместе с тем, нельзя отказать народничеству в религиозном пафосе его чувства социальной справедливости, что не могло не подкупать воцерковленного современника.

Во 2-й половине 1990 гг. появились труды по истории Русской Церкви отечественных ученых. Профессор церковной истории В.П. Цыпин опубликовал краткий курс, а потом в 9-й книге «Истории Русской Церкви»<sup>145</sup> уделил внимание 2-й половине XIX в.; составил список изданий, популяризовавших идею модернизации православной Церкви в России. В их числе книги 1850 гг. профессора богословия Д.И. Ростовцева и священника И.С. Беллюстина, которые В.А. Цыпин охарактеризовал как имевшие протестантствующий характер.

В конце 1990 гг. в парадигме церковно-государственных и церковно-общественных отношений поднималась тема общественной проблематики в Синодальный период церковной истории<sup>146</sup>. М.В. Никулин изучал религиозную политику самодержавия и историю духовного сословия в 1850–1870 гг.; он отметил, что первые попытки «нетрадиционного и гласного» обсуждения проблем в Церкви наблюдались в период общественного подъема конца 1850 гг. Он пришел к мнению, что в 1860 гг. к духовенству вновь стали относиться как к духовному лидеру в деле сохранения государственной стабильности. В серии «Материалы по истории Церкви» вышла монография С.В. Римского, с 1870 гг. занимавшегося проблемой соотношения государственных реформ в России 2-й половины XIX в. и реформами в Церкви. Историк проанализировал отношение русского общества накануне и в ходе церковных реформ 1863–1881 гг., проект, программу и ход самих реформ и сделал акцент на том, что в условиях «колоссальной

<sup>143</sup> Мокшин Г.Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX – начала XX вв. Воронеж, 2010. С. 39.

<sup>144</sup> Морозов Д.А. Религиозность и религия в русском революционном народничестве и терроризме в 1870–1880-х гг.

<sup>145</sup> Цыпин В., *прот.* История Русской православной церкви, 1917–1990. М., 1994–1997; История Русской Церкви. Кн. 9. М., 1997.

<sup>146</sup> Никулин М.В. Православная Церковь в общественной жизни России: конец 1850-х – конец 1870-х гг. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: РГГУ, 1997; Шкаровский М.В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.

зависимости» (Римский) от государства, реформы осуществлялись по специальной программе, «инициативы духовенства контролировало и гасило государство»<sup>147</sup>.

В 2012 г. профессор МГУ В.А. Федоров включил историю Русской Православной Церкви в учебник по истории России для высших учебных заведений<sup>148</sup>. В 2002 г. заведующий кафедрой истории Церкви исторического факультета МГУ профессор В.В. Симонов исследовал вопрос канонических и богословских основ церковно-государственного и церковно-общественного диалога, и выдвинул проблему христианской экономики. Впервые в отечественной науке проблема исследовалась и решалась с богословских позиций, с привлечением новозаветной письменности и святоотеческого эпистолярного наследия. В.В. Симонов высказался о том, что пришла пора определять феномен христианства не в статусе «идеологической диверсии», как это делали ученые-атеисты<sup>149</sup>, и проследил в монографии эволюцию в России православного подхода к проблеме «общественное хозяйство и христианство», соотнеся элементы проблемы с правовым статусом Русской Православной Церкви в светском государстве. Ученый придерживается мнения, что «со времен классической древности... социум определялся сочетанием материальных и духовных систем»<sup>150</sup>, и главная задача человечества – «подчинить хозяйственную деятельность, внеразумную в своей первопричине, действию субъективного ограничителя, разум которого руководствуется условиями спасения»<sup>151</sup>. Т.Г. Леонтьева поставила проблему «вестернизации» России в 2 половине XIX – начале XX вв. и рассмотрела влияние «вестернизации» на православное сельское духовенство<sup>152</sup>, значительное внимание ученой уделила периоду Великих реформ и сложным условиям жизни приходского уездного священства. В 2005 г. В.А. Тарасова и Н.Ю. Сухова на основе значительной по объему архивной базы документов представили историю управления, педагогики, внутренней жизни и научной практики 4-х российских духовных академий<sup>153</sup>. Историки показали комплекс проблем, с которым столкнулось академическое образование в конце XIX – начале XX вв. В 2007 г. была защищена богатая статистическими данными диссертация Н.Ю. Суховой о роли образовательных реформ в развитии высшей духовной школы<sup>154</sup>. Анализ выпускных квалификационных работ 1860–1870 гг. привел церковного историка к замечанию о

<sup>147</sup> Римский С.В. Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 7–8.

<sup>148</sup> Федоров В. А. История России 1861–1917 гг.

<sup>149</sup> Симонов В.В. Церковь-общество-хозяйство / Отв. ред. Д.С. Львов. М., 2005. С. 9.

<sup>150</sup> Там же. С. 15.

<sup>151</sup> Там же. С. 127.

<sup>152</sup> Леонтьева Т.Г. Православное духовенство в контексте российской модернизации (вторая половина XIX – начало XX в. // Романовские чтения: 400 лет окончания Смуты и воцарения династии Романовых. Материалы Всероссийской конференции. 2–3 марта 2013. Кострома, 2013. С. 110–113; Она же. Православное сельское духовенство в условиях модернизации России, вторая половина XIX – начало XX в. // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: история. 2010. № 1. С. 32–44.

<sup>153</sup> Тарасова В.А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005; Сухова Н.Ю. Уставы православных духовных академий 1869 и 1884 гг. и их значение для богословского образования в России: Дис. ... маг. богосл. М.: ПСТГУ, 2005.

<sup>154</sup> Сухова Н.Ю. Реформы высшего православного духовного образования в России во второй половине XIX века: Дис. ... канд. ист. наук. (07.00.02) М.: МПИ, 2006.

распространении в эти годы в академической науке «метафизического, историко-философского, “логического” и психологического направлений», она отметила появление квалификационных работ по истории религий, рост интереса студентов к актуальным проблемам церковной жизни<sup>155</sup>. Обзор и историко-типологический анализ ведущих академических журналов («Христианское чтение», «Прибавления к изданию святых отцов», «Богословский вестник», «Православный собеседник», «Труды Киевской академии»), проделанный филологом В.Н. Мадзнюком-Ильинским<sup>156</sup> в контексте истории церковной журналистики, привлек внимание ученых к этой теме, показал функциональные особенности и предметно-тематическую направленность этих академических изданий, отметил отклик церковных изданий на вопросы современности. Ведущее место было отведено «Трудам Киевской духовной академии» 2-й половины XIX в., на основе которых отмечены изменения в духовном образовании. Изучение содержания этого журнала историк сосредоточил на работах профессоров В.Ф. Певницкого и Ф.А. Терновского. Исследование продолжило ряд научных работ, отмечавших во 2-й половине XIX в. лабильность конфессионально-академического круга к развитию православного богословия и методологии духовного образования.

В 2012 г. Т.Г. Леонтьева выпустила построенная на архивных и опубликованных документах подробную биографию церковного либерала и публициста XIX в. священника И.С. Беллюстина. Она систематизировала данные из государственного архива тверской области, о его биографии и служебной деятельности, изучила дневниковые записи 1847–1850 гг. установила место его рождения и факты биографии. Историк считает, что И.С. Беллюстин стоял в центре церковного вопроса в «эпоху Великих реформ» (Леонтьева), когда неминуемо должен был быть поднят вопрос о жизни и благосостоянии духовенства. Об отношении автора монографии к обстоятельно изложенной жизни этого критика состояния дел в Русской Церкви 2-й половины XIX в. говорит название биографии («*Житие* Иоанна Беллюстина: православного священника человека и гражданина»), предваряющей публикацию его дневников. Вместе с тем, в заключении историк признает что «проповедь» И.С. Беллюстина была слишком рационалистична, встречались отрицание «постулатов святоотеческой литературы», которые выдают у священника «наличие протестантских настроений», а его жесткая критика церковной иерархии была «созвучна идеям духоборов, и «социалистическому учению»<sup>157</sup>. С нашей точки зрения, биография И.С. Беллюстина достаточно иллюстрирует влияние социального вопроса на представителей Русской Церкви 2-й половины XIX в., даже на удаленную от центров часть приходского духовенства.

<sup>155</sup> Сухова Н.Ю. Русская богословская наука: По докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг. М., ПСТГУ, 2012. С. 123, С. 124, 125.

<sup>156</sup> В.Н. Мадзюк-Ильинский. «Труды Киевской академии» – православно-богословский журнал (1860–1917): историко-типологический анализ. Дис. ... канд. филол. наук. М.: МГУ, 2015.

<sup>157</sup> Леонтьева Т.Г. Священник Иоанн Беллюстин: Биография в документах. М.-Т., 2012. С. 117.

В 2015 и 2017 гг. аспирант А.И. Малышев опубликовал две статьи по теме «церковно-общественная публицистика»<sup>158</sup>, в которых сгруппировал публицистов, обратившихся к темам критики общественного положения белого духовенства, состояния духовной школы и монастырской жизни, на две оппозиционные друг другу (И.С. Беллюстин, Д.И. Ростиславов; А.И. Розанов, В.Ф. Ливанов) группы и разобрал тактику их противостояния в критике и защите православной Церкви. Автор считает, что их дискуссия «подхлестнула... настроение перемен» не только в народе, но и во власть имущих кругах»<sup>159</sup>. А.И. Малышев приступает к теме церковной публицистики как к уже готовому и наличествовавшему в 1850-х гг. явлению<sup>160</sup>, с чем, видимо, связывает биографию И.С. Беллюстина, с нашей точки зрения, церковная публицистика как самостоятельный жанр и явление исторического порядка формируется в 1860 гг., в 1870-х уже возможно говорить о ней, как о самостоятельной и ярко выраженной области связи церковных представителей с общественностью, в пользу чего говорит и появление в 1874 г. «Церковно-общественного вестника» А.И. Поповицкого.

Творчество важного для нашего исследования епископа Смоленского Иоанна (Соколова) только в начале 1990 гг. получило краткую характеристику в учебном пособии для студентов МДА<sup>161</sup>. В начале XXI в., вместе с другими церковными деятелями XIX в., епископу Иоанну (Соколову) была отведена часть параграфа в монографии К.Е. Нетужилова, который систематизировал данные по истории дореволюционной церковной печати почти за 100 лет<sup>162</sup>. К.Е. Нетужиллов рассмотрел служение епископа Иоанна (Соколова) на посту редактора «Православного собеседника», и подчеркнул, что он «принадлежал к той части духовенства, которая крайне болезненно воспринимала изоляцию Церкви от общественных интересов»<sup>163</sup>. Исследование К.Е. Нетужилова было посвящено месту церковной периодики в истории российской журналистики и связало эту область церковной истории с общественной жизнью XIX в.

Научных монографий, посвященных епископу Нижегородскому и Арзамасского Хрисанфа (В.Н. Ретивцева) как богослову 2-й половины XIX в., и академическому профессору продолжительное время не было. Упоминания о его деятельности и трудах встречаются в историографических статьях по истории Реформации. В 2011-2012 гг. вышли работы Н.А. Смирновой и К.М. Антонова. Н.А. Смирнова посвятила ему свой труд как первооткрывателю в

<sup>158</sup> Малышев В., *свящ.* Церковно-общественная публицистика в эпоху Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121–144; *Он же.* «Церковно-общественный вестник» А.И. Поповицкого // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 399–400.

<sup>159</sup> Малышев В., *свящ.* Церковно-общественная публицистика в эпоху Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 143.

<sup>160</sup> Там же. С. 121.

<sup>161</sup> Вертелев А., *прот.* Козлов М.Е. Учебный курс по истории проповедничества Русской Православной Церкви. Загорск, 1994.

<sup>162</sup> Нетужиллов К.Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия. СПб., 2008. С. 114–117.

<sup>163</sup> Там же. С. 114.

России исторического метода в теологии<sup>164</sup>. В 2011 г. статье философа К.М. Антонова трехтомный труд епископа Хрисанфа (Ретивцева) «Религии древнего мира и их отношение к христианству» получил характеристику в контексте становления в православной мысли исторического метода<sup>165</sup>. Ученый считает, что в «Религии древнего мира и их отношение к христианству» (1873–1878) была впервые «предпринята целенаправленная и систематическая попытка создания целостной картины... отношения христианства» к «духовной истории человечества»<sup>166</sup>, заложены основы новой для России научной дисциплины. К.М. Антонов отмечает, что цель труда реализовывалась мыслителем, исходя из философской, психологической и исторической критики эволюционизма<sup>167</sup>. И «философская традиция не просто включается» им в религиоведческую, но и «получает самостоятельное рассмотрение»<sup>168</sup>. Ученый делает вывод, что епископом Хрисанфом (Ретивцевым) «была заложена почва для доброжелательной, хотя и критической, богословской рефлексии относительно религиоведческих изысканий»<sup>169</sup>. Появление исторического подхода в православном богословии К.М. Антонов связал с «рецепцией» русскими исследователями идей историографа Ф.М. Мюллера<sup>170</sup>. В 2015 г. Н.Ю. Сухова на примере подхода церковных историков 2-й половины XIX в. к истории Крещения Руси отметила, что «в 1860–70-х гг. русское богословие – и прежде всего, церковная история – были охвачены “историко-критическим порывом”, отчасти зафиксированным и подкрепленным новым Уставом духовных академий 1869 г.»<sup>171</sup>. Она описала «батальи» богословия 1880 гг., которые развернулись в связи с применением Е.Е. Голубинским научно-аналитического подхода к церковным литературным источникам и коррекции их по источникам архивным, и высказалась о том, что «усиление научно-критических тенденций влекло за собой пересмотр – иногда радиальный... – сложившихся концепций», «обещая синтез лишь в далекой перспективе»<sup>172</sup>. Вклад епископа Хрисанфа в становление науки о религии в «исторических работах» богослова отметил аспирант МГУ В.А. Фурсов<sup>173</sup>. Обзор интеллектуальной биографии Хрисанфа (Ретивцева) был им составлен на основе истории КазДА

<sup>164</sup> Смирнова Н.А. Православная традиция изучения истории изучения европейской Реформации и протестантизма // Вестник ОГУ. 2012. № 5(141). Май. С. 152;

<sup>165</sup> Антонов К.М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ (Ш): богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33) С. 39–55.

<sup>166</sup> Там же. С. 42.

<sup>167</sup> Там же. С. 43.

<sup>168</sup> Там же. С. 45.

<sup>169</sup> Там же. С. 46.

<sup>170</sup> Там же. С. 39, 40.

<sup>171</sup> 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. [Эл. ресурс] <https://paleorussia.ru/plr/vp3/> (Дата обращения 20.02. 2019)

<sup>172</sup> Там же. С. 212, 226.

<sup>173</sup> Фурсов В.А. Вклад епископа Хрисанфа (Ретивцева) в формирование отечественной науки о религии // Религиозная антропология и антропология религии. Сб. ст. в честь 75-летия засл. проф. МГУ им. М.В. Ломоносова К.И. Никонова. М. 2013. С. 168–176; *Он же*. Учение о религии в исторических трудах епископа Хрисанфа (Ретивцева) // Ученые записки: электронный научный журнал Курского государственного университета. 2015. № 3 (35). [Эл. ресурс] [www.scientific-notes.ru](http://www.scientific-notes.ru) (Дата обращения 02.02.2019)

П.В. Знаменского и воспоминаний А.Л. Катанского, труды епископа Хрисанфа не получили аналитического исследования.

С.Г. Борисова<sup>174</sup> и П.А. Соловьев изучили религиозно-философское наследие архиепископа Херсонского и Одесского Никанора (Бровковича), в том числе его труд о познании «сверхчувственного» чувственным путем, они учитывают изложение его системы П.А. Милославским<sup>175</sup> Профессор кафедры логики и метафизики КазДА П.А. Милославский прокомментировал содержание двух томов философского труда архиепископа Никанора (Бровковича), изложил его теорию познания и бытия, и признал решение им вопроса (о возможности познания «сверхчувственного») – удавшимся. Современные исследования направлены преимущественно на реконструкцию «системы» Никанора (Бровковича). Для нас сам факт появления этой «системы» играет важную роль, так как является свидетельством поиска русскими богословами 2-й половины XIX в. научных (а у некоторых – наукообразных), современных им, методов апологии религиозной веры в целом, и доказательств бытия Божьего в частности. С.Г. Карасева исследовала основы христианского мировоззрения архиепископа Никанора (Бровковича)<sup>176</sup> и отнесла их к особенностям его философии. В исследовании С.Г. Карасевой сужены границы историографии, описание и анализ, в силу чего, многие аспекты исследования подаются как осуществляемые «впервые»<sup>177</sup>, или не имеющие аналогов<sup>178</sup>, хотя уже названных ею авторов (Э. Радлов, Г. Флоровский, В. Зеньковский, а в остальном С.Г. Карасева приводит две энциклопедические статьи и две брошюры воспоминаний<sup>179</sup>) достаточно, чтобы говорить о *вновь предпринимаемой* исследовательницей текстологической реконструкции трудов церковного деятеля. Истоками мировоззрения архиепископа Никанора С.Г. Карасева назвала «христианизированный платонизм»<sup>180</sup>. Единство одушевленного органического и неорганического мира у Никанора (Бровковича) ученая характеризует как внутреннюю связь «живого, разумного космоса» через «психическое начало»<sup>181</sup>, подчеркивая при этом «укорененность тварного бытия в трансцендентном, “сверхчувственном Абсолюте”»<sup>182</sup>. Она отметила в системе Никанора

<sup>174</sup> Борисова С.Г. Философско-религиозное учение арх. Никанора (И.И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2002.

<sup>175</sup> П-ъ М. [Милославский П.А.] Позднее слово о преждевременном деле // Православное обозрение. 1879. Т. 1, № 2. С. 265–292; Т. 3. № 11. С. 500–522. (Также: Милославский П.А. Основания философии как специальной науки. Т. 1. Казань, 1883).

<sup>176</sup> Карасева С.Г. Религиозно-метафизические основания мировоззрения А.И. Бровковича (архиепископа Никанора). Автореф. дис. ... канд. фил. наук: 09.00.03. Минск, 2000. С. 8, 9, 12.

<sup>177</sup> Там же. С. 3.

<sup>178</sup> Там же. С. 4.

<sup>179</sup> Красносельцев Ф. Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский. Одесса, 1893; Крылов А. Архиепископ Никанор, как педагог. Новочеркасск, 1893.

<sup>180</sup> Карасева С.Г. Религиозно-метафизические основания мировоззрения А.И. Бровковича (архиепископа Никанора). Автореф. дис. ... канд. фил. наук. 09.00.03. Минск, 2000. С. 5.

<sup>181</sup> Там же. С. 11.

<sup>182</sup> Там же. С. 6.



(Бровковича) усмотрение «абсолютного бытия в бытии ограниченном»<sup>183</sup>. С нашей точки зрения, для богослова это был путь к дальнейшей трансформации в его философии «космического разума» в личное разумное и всецелое Бытие (Исх. 3:14; Прем. 1:7). К сожалению, С.Г. Карасевой не были учтены ни глубокая работа над философией Никанора (Бровковича) А.А. Воронцова, ни труд А.А. Никольского. С.Г. Борисова исследовала «социальные аспекты» философии Никанора (Бровковича). Ученая справедливо считает, что в его системе органично сочетались использование интуиций «философствующего платонизма», «верность святоотеческой традиции» и новейшие для того времени «теоретические достижения» философских «школ и направлений»<sup>184</sup>. Она подчеркнула, что его система построена по классической европейской схеме и основывается на «определенной философской традиции», и развивает объективный идеализм Платона, Аристотеля, Ф. Аквинского, Н. Кузанского, Н. Мальбранша, Г. Лейбница. Ученая делает вывод, что приоритет в познании абсолютной истины Никанор (Бровкович) отдает человеческому разуму, источник познания которого определяет в недрах бессознательного Разума. Этот имманентизм, присущий философии Никанора (Бровковича), встречается и в религиозной мысли Феодора (Бухарева); он свойственен и той философии, на которой вырос римско-католический модернизм, что сближает точки исхода философии религиозных движений во Франции и в России, открывая феноменальные черты «христианского модернизма» начала XX в. Очевидно, С.Г. Борисовой не было известно, что труд Никанора (Бровковича) не завершен, – она пишет об «ощущении» незавершенности, и выносит вердикт о том, что мыслитель «не смог» позитивным способом доказать существование бессмертного человеческого духа, научно опровергнуть атеизм, материализм, позитивизм.

Профессор МДА Н.К. Гаврюшиным был исследован статья архиепископа Одесского Никанора (Бровковича) «О свободе воли»<sup>185</sup> и высказал мнение о пантеистическом типе умозрения одесского архипастыря. Н.К. Гаврюшин включил Никанора (Бровковича) в общий курс развития русского богословия второй половины XIX в., дав достаточно подробное (для первого в XXI в.) описание жизни и творчества этого философа и богослова<sup>186</sup>. В 2012 г. канд. филос. наук А.П. Соловьев опубликовал библиографический обзор оценок философии Никанора (Бровковича)<sup>187</sup>. Ученый подробно разобрал замечание А.А. Воронцова о разных чертах философии Никанора (Бровковича) и допускаемых им критериях «истинности» (и «истины») <sup>188</sup>. А.П. Соловьев обращает

<sup>183</sup> Там же. С. 8.

<sup>184</sup> *Борисова С.Г.* Философско-религиозное учение арх. Никанора (И.И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. ... канд. фил. наук. М., 2002. С. 6.

<sup>185</sup> *Гаврюшин Н.К.* Меня официально признали неправославным: архиепископ Никанор (Бровкович) [Эл. ресурс] <http://www.bogoslov.ru/text/293390.html> (Дата обращения 15.11.2020)

<sup>186</sup> *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011.

<sup>187</sup> *Соловьев А.П.* Оценка философских идей архиеп. Никанора (Бровковича) в историко-философских исследованиях кон. XIX–XX вв. // Методологический семинар БАГСУ при Президенте РБ: Сб. материалов. Уфа, 2012. Вып. 1. С. 37–57.

<sup>188</sup> Там же. С. 45.

внимание на имманентизм философии Никанора (Бровковича)<sup>189</sup>. В отличие от нас, А.П. Соловьев отдает приоритет работе А.А. Никольского<sup>190</sup>. Возможно, в связи с тем, что А.А. Никольский систематизировал предыдущие работы – В.С. Соловьева, А.П. Милославского, А.А. Воронцова, и добавил свои замечания. А.П. Соловьев отметил ангажированность мнений о судьбе, мировоззрении и творчестве Никанора (Бровковича) и доминирование «крайнего субъективизма» в критическом отзыве об архиепископе Никаноре Г.В. Флоровского. Сомнение исследователя вызвало утверждение В.В. Зеньковского об «определяющем» влиянии на епископа Никанора (Бровковича) – Ф.А. Голубинского<sup>191</sup>. В 2012 г. А.П. Соловьев опубликовал статью о «синтетическом типе» философии богослова<sup>192</sup>, а в 2013 г. дополнил анализ историографии о нем<sup>193</sup>, в 2014 г. рассмотрел суждения о Никаноре (Бровковиче) В.С. Соловьева, и сделал вывод о существовании «формальных признаков» близости их «учений», ничего не говорящих о реальном различии, которое существует между «идейными установками двух мыслителей»<sup>194</sup>. А.П. Соловьев подчеркнул, что для Никанора (Бровковича) важным было – реальное, объективное опытное знание. С нашей точки зрения, церковный мыслитель намеренно выбрал построение философской системы, чтобы таким образом дать возможность образованному современнику адекватно воспринимать теологическое доказательство реальности Абсолюта (как «Сверхчувственного»). А.П. Соловьев считает, что благодаря «расширению учения о чувственном познании» Никанору (Бровковичу) удалось обосновать эту реальность<sup>195</sup>. Все названные исследования не опровергают присущую Никанору (Бровковичу), имеющую значение для нашей темы, задачу богословов *способствовать восстановлению религиозного сознания в русском обществе 2-й половины XIX в.*

Н.Н. Лисовой, исследовав развитие академической науки, подчеркнул, что архимандрит Феодор (Бухарев), архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович), митрополит Киевский Антоний (Храповицкий) и профессор А.Д. Беляев ориентировали теологию на «естественные запросы человеческого духа»<sup>196</sup>. В 2010-е публицистика Феодора (Бухарева), епископа Смоленского,

---

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> Специалист начала XX в. в области истории русской философии.

<sup>191</sup> Соловьев А.П. В.С. Соловьев и архиепископ Никанор (Бровкович). I: В.С. Соловьев о философском учении архиепископа Никанора // Соловьевские исследования. Вып. 1(41). 2014. Ивановский государственный ун-т. С. 53.

<sup>192</sup> Соловьев А.П. Синтетическая философия архиепископа Никанора (Бровковича) // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139.

<sup>193</sup> Соловьев А.П. Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) // Вестник ПСТГУ (I). 2013. № 2 (46). С. 88–102. Привлечены статьи и частная корреспонденция В.С. Соловьева.

<sup>194</sup> Соловьев А.П. В.С. Соловьев и архиепископ Никанор (Бровкович) // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 1 (41). С. 10.

<sup>195</sup> Соловьев А.П. «Согласить философию с религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX – XX веков. Уфа, 2015.

<sup>196</sup> Лисовой Н.Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. 2002. Вып. 37. С. 32, 31.

архиепископа Херсонский Никанора (Бровковича), анализировалась И.В. Воронцовой<sup>197</sup>, связавшей наследие архимандрита Феодора (Бухарева) с включением его идей в догму НРС<sup>198</sup>. П.В. Ходзинский ввел для такого ряда церковных деятелей 1880–1890 гг. и начала XX в. обозначение «школа нового поколения», отметив, что в ней верность традиции «уступает место... тяге к обновлению»<sup>199</sup>.

С 2000 гг. общественно-политическую деятельность духовенства историки начали изучать на региональном материале<sup>200</sup>, вписывая ее в контекст социально-политических событий отечественной истории. Такой род общественной деятельности духовенства, как церковное реформаторство начала XX в. продолжали рассматривать в парадигме «церковное обновленчество 1-й трети XX в.». После 2002 г. в научный оборот были введены новые документы личных и общественных фондов, и церковные историки пришли к необходимости рассмотреть церковно-реформаторское движение начала XX в. отдельно от обновленчества 1920 гг.<sup>201</sup> Ю.Л. Ореханов подчеркнул неоднозначность «церковного реформаторства» (1905–1907) по его движущим силам, разделил его на два этапа, выдвинул предположение о «Союзе ревнителей церковного обновления» как о «фундаменте» «протообновленческих групп и программ»<sup>202</sup>. Наличие четкой преемственности между церковно-реформаторским движением (1905–1907 гг.) и обновленчеством 1920 гг. отстаивал историк Д.А. Головушкин<sup>203</sup>; он объединил эти движения под общим понятием обновленчества. Мы в ряде статей высказали мысль об идеологической рецепции обновленчеством 1920-х реформистских тезисов НРС. В 2004 г. игумен Св.-Даниловского монастыря (Москва) (в 2004–2010 епископ Якутский) Зосима (Давыдов) рассмотрел «революционный» настрой и противостояние московского священства и епископата в ходе конфликта в «Московском обществе любителей духовного просвещения». Он привлек архивные материалы, статьи московских священнослужителей, и внес коррективы в терминологию: движение церковных реформаторов в

<sup>197</sup> *Воронцова И.В.* Церковная публицистика середины XIX в. как православный ответ на вызовы современности (архимандрит Климент (Можаров), епископ Смоленский Иоанн (Соколов) и архиепископы Херсонский Никанор (Бровкович) и Харьковский Амвросий (Ключарев) // *Политика и общество.* 2015. № 11. С. 1572–1585.

<sup>198</sup> *Воронцова И.В.* Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве»: На материале писем к диакону А.А. Лебедеву // *Вестник ПСТГУ (II).* 2013. № 2. С. 7–21; *Она же.* Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // *Вопросы философии.* 2013. № 12. С. 68–77.

<sup>199</sup> *Ходзинский В.,* иер. Над временем. Епископ Михаил (Грибановский): Попытка богословского портрета // *Вестник ПСТГУ. (I).* 2009. № 2. С. 27.

<sup>200</sup> *Платонов Г.М.* Православная церковь и общественно-политическая жизнь провинциальной России. 1900–1914 гг.: На материалах Саратовской губернии. Дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2003; *Рягузов С.С.* Общественно-политическая деятельность православного приходского духовенства Европейского Севера в конце XIX – начале XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук. Архангельск, 2009; *Шепелева Н.Д.* Русская православная церковь в социально-политической истории России в начале XX века: На материалах Тамбовской губернии.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2002.

<sup>201</sup> *Соловьев И.В.* Краткая история т.н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических источников // *Обновленческий раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики* / Сост. И.В. Соловьев. М., 2002; *Фирсов С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890–1918 гг.). М., 2002.

<sup>202</sup> *Ореханов Г.,* иерей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002. С. 109.

<sup>203</sup> *Головушкин Д.А.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви в 1905–1925 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 2002.

1905– первой половине 1909 гг. называлось в начале XX в. «церковно-освободительным». Историк раздвинул хронологические рамки общественно-политической активности духовенства, участвовавшего в движении, отметив, что противостояние московского «Общества» епархиальной власти длилось четыре года: с 1905 по 1909. В 2007 Е.А. Копылова исследовала на архивный материал и ежегодные отчеты Московского общества любителей духовного просвещения его просветительскую деятельность в 1860-е и последующие годы. Она показала, что общество с 1866 г. устраивало «внебогослужебные собеседования» для народа, тематика которых подбиралась, исходя из состава слушателей<sup>204</sup>. Практика внебогослужебных бесед была новым и быстро распространявшимся явлением в России 2-й половины XIX в., исследователь отметила ведущую роль в ней московской церковной организации, подчеркнула, что велась целенаправленная деятельность по изданию литературы для таких бесед. И хотя формально отдел, занимавшийся этой деятельностью, был создан в 1900 г., сами беседы, вначале нерегулярно, проходили с 1860 гг. На беседы допускались не только православные, но все желающие. Е.А. Копылова отметила, что, согласно отчетам, успешно проходили те собеседования, тема которых задавалась заранее и на весь год, т.е., когда беседы «представляли собой систему»<sup>205</sup>, беседы же, не связанные единой темой, не вызывали интереса посетителей. Этот факт говорит о том, что посещавшие (социальный состав был разнородным) беседы стремились к цельному представлению о православии. С нашей точки зрения, это еще одно свидетельство того, что в 1860 гг. началось значительное сближение общества с Церковью. В 2008 г. И.В. Воронцова ввела в научный оборот переписку лидеров НРС между собой и с либеральным духовенством, а в 2010–2015 гг. – архивные документы и переведенные на русский язык источники, раскрывающие историю становления движения 1901–1913 гг. за церковную модернизацию<sup>206</sup>. Ю.В. Балакшина (2014) в приложении к монографии поместила корреспонденцию 1904–1906 гг. лидера церковных реформаторов К.М. Аггеева.

Введение в научный оборот новых источников по церковному «реформаторству» и «социальному христианству»<sup>207</sup> показало, что церковно-реформаторское («церковно-освободительное») движение изучено слабо, необходимо уточнение его хронологии. В 2009 г. и в последнее десятилетие были защищены диссертации, изучавшие тему на материалах региональной истории и истории отдельных епархий<sup>208</sup>. В 2009 г. историк А.А. Соловьев обратился к теме «незавершенности диалога» (кон. XIX – нач. XX) между Русской Церковью и интеллигенцией,

<sup>204</sup> Копылова Е.А. Комитет по устройству внебогослужебных собеседований общества любителей духовного просвещения // XVIII Ежегодная богословская конференция. Материалы. М.: ПСТГУ, 2008. С. 49.

<sup>205</sup> Там же. С. 50.

<sup>206</sup> Полный перечень находится в разделе «Список литературы».

<sup>207</sup> Взыскующие града; «Обновленческий» раскол: Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / Сост. И.В. Соловьев. М., 2002; Воронцова И.В. Письма профессора Н.Н. Глубоковского писателю В.В. Розанову в отделе рукописей Российской государственной библиотеки // Отечественные архивы. 2007. № 4. С. 70–87.

<sup>208</sup> Леонов Д.Е. Русская православная церковь в период революции 1905–1907 гг.: по материалам Верхнего Поволжья: Дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 2010.

потому перенесенной в XXI в., и возникающей с «особенной остротой»<sup>209</sup>. Ученый сосредоточил внимание на Русской Православной Церкви, как одном из социокультурных институтов, и исследовал значение взаимодействия интеллигенции и Церкви (как двух социокультурных феноменов) в усилении национального самосознания России. В «культурный ренессанс» указанного периода ученый включил, наряду с другими известными науке именами (А. Хомяков, Ф. Достоевский, В. Соловьёв, В. Несмелов, Н. Фёдоров) и архимандрита Феодора (Бухарева). по А.А. Соловьёву, «культурный ренессанс», вызванный творчеством вышеуказанных исторических деятелей, противостоял «секуляризованной культуре и «мертвенному» церковному строю»<sup>210</sup>. Историк сделал вывод, что «процесс взаимоотношений представителей интеллигенции и РПЦ в России на рубеже XIX – XX вв. представлял собой сложное и многогранное явление»<sup>211</sup>, и требует значительных дефиниций<sup>212</sup>; к последней задаче и обращена наша диссертация.

Деятельность группы «32-х» петербургских священников в 1905–1907 гг. изучала Ю.В. Балакшина: она пришла к мысли, что причиной либеральной активности «32-х» был «кардинальный поворот в понимании проблемы отношений Церкви и культуры, Церкви и современного мира»<sup>213</sup>. Причины этого «поворота» историк не исследовала, но одной из них правомерно считает слабый процесс взаимодействия двух типов культур внутри одного государства, повлекший раскол между светским и религиозным сознанием<sup>214</sup>. В 2014 г. вышла монография Ю.В. Балаксиной, основанная на обзоре корреспонденции священника К.М. Аггеева. Корреспонденция показала, что реформаторская деятельность ведущих членов группы «32-х» (священников К.М. Аггеева, И.Ф. Егорова, В.Я. Колачева и мирянина Н.П. Аксакова) началась не в 1905, а в 1903 г., когда они организовывались в сообщество и законоучители изменяли методику обучения катехизису<sup>215</sup>. Ю.В. Балакшина констатировала, что в 1-й половине 1905 г. эта группа еще сохраняла внутреннее единство с высшей церковной иерархией и мыслила свою деятельность как внутрицерковную, но уже в октябре 1905 г. общественные задачи вышли на первый план, и участники группы обособились от официально-церковных интересов<sup>216</sup>. Документы, приложенные к монографии Ю.В. Балаксиной, представили нам ряд доказательств того, что церковное реформаторство (в 1905–1-й пол. 1908 гг.) являлось одним из направлений в общественном религиозном движении за церковную модернизацию и интегрировало идеологические компоненты

<sup>209</sup> Соловьёв А.А. Интеллигенция и православная Церковь в социокультурном развитии российского общества в конце XIX – начале XX в. Автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. Иваново, 2009. С. 3.

<sup>210</sup> Там же. С. 29.

<sup>211</sup> Там же. С. 34.

<sup>212</sup> Там же.

<sup>213</sup> Балакшина Ю.В. «О, если бы эта Пасха была началом воскресения нашей Церкви!» Движение ревнителей церковного обновления на рубеже XIX–XX вв. // Вестник русского христианского движения. Париж, 2010. №197. С. 10.

<sup>214</sup> Там же. С. 24.

<sup>215</sup> Балакшина Ю.В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907: Документальная история и культурный контекст. М.: СФПХИ, 2014. С. 51.

<sup>216</sup> Там же. С. 84–93.

НРС и «социального христианства». В 2016 г. была защищена Е.А. Копыловой историческая диссертация, раскрывавшая народно-просветительскую деятельность Московского общества любителей духовного просвещения с момента его образования и в начале XX в.<sup>217</sup> Историк изучила работу отделов Общества и Комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины, миссионерскую деятельность в народе, социальный состав слушателей, посещавших чтения, устраивавшиеся обществом, ввела в научный оборот сведения из архивных материалов по истории его деятельности.

Появление новых исследований<sup>218</sup> говорит, что сегодня знание истории Русской Церкви этого периода имеет ряд лакун: нет структурного, редуцирующего описания эволюции церковного реформаторства, видевшего себя «церковно-освободительным движением»; не исследована поддержка им социализации христианства и проекта «освящения труда» и христианизации повседневной жизни общества. Остается неизученным вопрос о церковном реформаторстве как «самодостаточном» движении, хронологические рамки которого требуют уточнения, так же, как и состав участников, и как степень его идейной конвергенции с НРС и «социальным христианством» 1905–1909 гг.

Во 2-й половине 2000 гг. лидеры НРС стали объектом внимания философов<sup>219</sup>, филологов<sup>220</sup> историков культуры<sup>221</sup>. К НРС относились как к некоторому аморфному интеллектуальному течению, в которое неправомерно включали и МРФО памяти Вл. Соловьева. Так, М.Е. Набокина высказалась о том, что это представители МРФО предложили концепцию «новое религиозное сознание», и что в основе НРС лежала «деятельная вера»<sup>222</sup>.

МРФО можно считать причастным религиозному движению опосредованно, через *социальных христиан* – С.Н. Булгакова, А.В. Ельчанинова и выступавших в МРФО с докладами В.Ф. Эрн и В.В. Свенцицкого. Я.В. Морозова оспорила причастность Н.А. Бердяева к МРФО памяти Вл. Соловьева, и высказалась о последовательном существовании двух МРФО –

<sup>217</sup> Копылова Е.А. Московское общество любителей духовного просвещения. Дис... канд. ист. наук. Иваново: ИГУ, 2016.

<sup>218</sup> Бабкин М.А. Русская православная церковь в начале XX века и её отношение к свержению монархии в России: Дис. ... д-ра ист. наук. М.: МГУ, 2007.

<sup>219</sup> Шиманская О.К. Социальная проблематика Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и современное богословие: Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 1995; Бельчевичен С.П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д.С. Мережковского. Тверь, 1999; Царева Н.А. Русский символизм: основные принципы и историософия: на материалах творчества Дм. Мережковского, В. Брюсова и А. Белого. Владивосток, 2005.

<sup>220</sup> Сарычев Я.В. Эрос в творчестве Д.С. Мережковского: Дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1998; Он же. Творческий феномен В.В. Розанова и «новое религиозное сознание»: Дис. ... д-ра филол. наук. М.: МГУ, 2008.

<sup>221</sup> Тараскина В.Н. Роль Д.С. Мережковского в формировании культуры Серебряного века: Дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2004; Кулешова О.В. Философско-художественные искания Д.С. Мережковского в период эмиграции: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2005; Ахунзянова Ф.Т. Религиозные проекты в культуре Серебряного века и художественные формы их воплощения (Д.С. Мережковский и В.В. Розанов): Дис. ... канд. культурологии. Киров, 2006; Ковыркин М.А. Языческая символика в художественном мире трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист». Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2008.

<sup>222</sup> Набокина М.Е. Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2012. С. 23.

нелегального и определяемого ХББ (1905), и легального, собиравшегося с 1906 г. при меценатке М.К. Морозовой<sup>223</sup>. Наше исследование не обращается к столь обширной теме как «МРФО и религиозное движение»<sup>224</sup>, но учитывает деятельность основателей ХББ по организации МРФО<sup>225</sup>, рассматривает тематику доклад в официальном МРФО «христианских социалистов».

Среди работ о Д.С. Мережковском выделяется историческая диссертация В.Л. Семигина<sup>226</sup> и посвященные В.В. Розанову и Д.С. Мережковскому статьи и книги филолога Я.В. Сарычева<sup>227</sup>. В.Л. Семигин остановился на биографии писателя 1890–1893 гг., которые обозначил как «народнический» период в его творчестве, выявил влияние традиционной и «демократическо-народнической систем ценностей»<sup>228</sup> на формирование взглядов Д.С. Мережковского, связал его литературные и общественное-политические идеи. 1893–1899 гг. В.Л. Семигин указал символистским периодом, а 1899 – годом, когда писатель понял «необходимость создания новой церкви»<sup>229</sup>. При всех достоинствах работы историка, изучившего формирование мировоззрения Д.С. Мережковского контексте становления его биографии, 1899 г. не может быть указан как «веха» обращения к идее «новой церкви». Тот факт, что З.Н. Гиппиус вспоминала о мысли, высказанной ею, еще не говорит, что идея была принята де факто. В пользу последнего свидетельствует обращение в 1901 г. к *Русской Церкви* и беседы с ее представителями на Религиозно-философских собраниях, надежда Д.С. Мережковского на преобразовательную волевою роль самодержца; революционный 1905 г. стал той вехой, за которой мысль о «новой церкви» окрепла и начались поиски воплощения этой идеи через «новую религиозную общественность», и в 1909 г. через епископа Михаила (Семенова). Обращение писателя к религии В.Л. Семигин объяснил «расколотым» сознанием Д.С. Мережковского: он не мог полностью принять ни традиционную систему ценностей, ни «позитивистско-народническую систему»<sup>230</sup>, историк считал, что писатель был занят проблемой «роль и место человека в обществе». В.Я. Семигин напомнил о существовании в 1880–1890 гг. литературного салона Мережковских, о дискуссии в газете «Заря» (1884) о «чистом» и «гражданском» искусстве, в которой приняли участие Н.М. Минский и Н.К. Михайловский, и высказался о том, что она «поставила под сомнение пропагандируемую демократами и народниками идеологическую модель, разделявшую общественно-культурное

<sup>223</sup> Морозова Я.В. Московское Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. Вопросы возникновения // Вестник РХГУ. 2008. Т. 9. № 2. С. 181–191.

<sup>224</sup> Эта тема затрагивалась в нашей кандидатской диссертации 2009 г. (07.00.02) и монографии (2008).

<sup>225</sup> Церковные ведомости. 1927. № 7–8. С. 8.

<sup>226</sup> Семигин В.Л. Д.С. Мережковский в общественно-культурной жизни России конца XIX века. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2004.

<sup>227</sup> Сарычев Я.В. Голгофа Василия Розанова. М., 1998; *Он же*. Метафизическая проза В.В. Розанова («Уединенное», «Опавшие листья»): идейно-композиционная организация // Вестник Московского государственного открытого педагогического университета им М.А. Шолохова. Сер. «Филологические науки». 2004. № 1. С. 26–43.

<sup>228</sup> Там же. С. 3.

<sup>229</sup> Там же.

<sup>230</sup> Там же. С. 16–17.

пространство на две части: прогрессивную и консервативную»<sup>231</sup>. Историк рассмотрел в поэтическом творчестве писателя 1880 гг. (в частности, поэме «Сильвио») уход от позитивистской идеологии народничества. С нашей точки зрения, ценность подхода В.Л. Семигина в том, что он увидел в переходе Д.С. Мережковского от народнического позитивизма к религии – не возврат к традиционной системе, а намерение создать новое миропонимание, отличное и от традиционного, и от народнического<sup>232</sup>. Этот и дальнейший путь писателя (в «символизме») историк рассматривает в этико-эстетическом плане, определяя главным мотивом испытывавшееся писателем чувство одиночества, которое и повлекло, по мнению В.Л. Семигина, создание «новой идеологии»<sup>233</sup>. Такое определение, с нашей точки зрения, сужает проблему существования и самой т. наз. «новой идеологии», руководствовалось НРС, и не соответствует масштабам ее влияния на русское общество и либеральное духовенство, ее отражению в «социальном христианстве».

На страницах работ философов (Б.А. Савельева, И.К. Москвиной, С.П. Бельчевичена, В.Н. Тараскиной и др.) Д.С. Мережковский был представлен культурным деятелем, чье развитие, с одной стороны, обусловлено историческими событиями, с другой – имело спонтанный характер. П.П. Гайдено, Я.В. Сарычев ставили его в ряд тех, кто обдуманно искал свободы религиозного творчества. С.П. Бельчевичен уделил внимание влиянию Ф. Ницше на Д.С. Мережковского и отмечал, что критическая полемика Ф. Ницше с христианством стала предметом пристального внимания для целого ряда представителей НРС<sup>234</sup>. С.П. Бельчевичен, как и культурологи, считал, что именно «почвенник» Ф.М. Достоевский сформировал в Д.С. Мережковском «экзистенциальное отношение к миру»<sup>235</sup>. Д.С. Мережковский действительно испытал на себе влияние творчества Ф.М. Достоевского, но была масса других не субъективных факторов, формировавших отношение писателя к религиозности. Исследователь разделил творческий путь Д.С. Мережковского на три периода: первый (последнее десятилетие XIX в.), когда в наследии позитивистов Д.С. Мережковский искал близкую мировоззренческую позицию. Второй (1900–1905 гг.) – когда он осваивал наследие П.Я. Чаадаева, Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева и стал лидером «неохристианства». В третий период (1905–1920 гг.) он уточнял теорию НРС, и его умозрение получило законченное содержание. В этой периодизации не было учтено увлечение писателя символизмом, который в достаточной мере определил его мировоззрение. С.П. Бельчевичен, признавал, что проблематика «пола» складывалась у Д. Мережковского под влиянием «религии пола» В.В. Розанова, но не увидел разницы в их отношении *к его значению* в НРС. Понятие «любовь» у Д.С. Мережковского имело многочисленные расширения – от религиозно-

---

<sup>231</sup> Там же. С. 21.

<sup>232</sup> Там же. С. 22.

<sup>233</sup> Там же. С. 26.

<sup>234</sup> Бельчевичен С.П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д.С. Мережковского. Тверь, 1999. С. 32, 34.

<sup>235</sup> Там же. С. 15.



нравственного и социального, до андрогинного, и все это невообразимым образом восходило в его представлении к Святой Троице. Для В.В. Розанова «пол» был иррационален, розановская метафизика «пола» уходила корнями в иудаизм и сходилась со взглядом Д.С. Мережковского в точке связи пола с плотски-чувственной жизнью, которую он хотел внести в Церковь так же, как В.В. Розанов. Письма Д.В. Философова к В.В. Розанову<sup>236</sup> показывают, что последний некоторое время стоял перед «триумvirатом»<sup>237</sup> в ореоле учителя. В.В. Розанов привлекал внимание философов<sup>238</sup> темой «брак и семья»<sup>239</sup>, гендерной проблематикой своего творчества<sup>240</sup>, в 2008 мы исследовали значение его темы для становления церковно-реформаторского движения и НРС. Наиболее близко к пониманию В.В. Розанова подошел В.А. Фатеев, его монография, построенная на воспоминаниях знакомых и современников писателя и учитывавшая труды «розоведов» В.Г. Сукача и А.Н. Николюкина, написана в парадигме «личность, эпоха и традиция». В.А. Фатеев отмечал, что В.В. Розанов в своем творчестве пытался соединить феноменальное и эмпирическое, – высшие начала духа и «тварную природу». Я.В. Сарычев разделил путь писателя на период становления В.В. Розанова как мыслителя (конец XIX в.), и на период «неохристианства» в его творчестве, и предложил рассматривать его взгляды в парадигме: национальный религиозный модернизм<sup>241</sup>. Очевидно, что анализа творчества одного человека недостаточно для столь широкого идейного диапазона, включающего и церковно-исторический комплекс. Филолог работал с литературными трудами писателя.

О.К. Останина придерживалась позиции советских ученых Н.С. Гордиенко, Н.П. Красникова. В зерновской парадигме рассматривали НРС С.М. Половинкин, С.П. Бычков и И.К.<sup>242</sup> Анализ НРС – в проекции: модернизация/реформация церковного христианства – проводился П.П. Гайденок. Она рассмотрела НРС в контексте философии Серебряного века, но дала характеристику только проблеме «плоти»<sup>243</sup> в НРС и указала на диссонанс идей Д.С. Мережковского с православной вероучительной традицией, в том числе относительно модели

<sup>236</sup> Оpubл.: *Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М., 2008.

<sup>237</sup> Лидеры НРС Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов.

<sup>238</sup> *Альшиевская Л.В.* Нравственно-религиозные искания В.В. Розанова: Дис. ...канд. филос. наук. Иркутск, 1999; *Петракова П.Н.* Проблема пола в философии В.В. Розанова. Тула, 2008; *Сурова А.Б.* Религиозно-философская и психоаналитическая интерпретация проблемы пола: В.В. Розанов и З. Фрейд: Дис. ...канд. филос. наук. М.: РГГУ, 2014.

<sup>239</sup> *Курбатова А.С.* В.В. Розанов и православные мыслители о православной семье: Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород., 2000; *Лихачева А.Ю.* Проблемы пола и семьи как объекты философской рефлексии: Дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2002; *Орлова Н.Х.* Эволюция христианских воззрений на пол и брак в европейской культурной традиции: Дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2006.

<sup>240</sup> *Сыдеев Т.В.* Гендерные начала в русской философской мысли конца XIX – начала XX в.: В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов: Дис. ...канд. филос. наук. М., 2006; *Лысенко В.В.* Философско-религиозное учение о браке и семье: Дис. ...канд. филос. наук. Владивосток, 2009.

<sup>241</sup> *Сарычев В.А.* Творческий феномен В.В. Розанова и «новое религиозное сознание»: Дис. ... д-ра филол. наук. М.: МГУ, 2008.

<sup>242</sup> *Москвина И.К.* Критика философско-эстетических взглядов деятелей «нового религиозного сознания» – Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л.: ЛГУ, 1989.

<sup>243</sup> *Гайденок П.* Соблазн «святой плоти». Сергей Соловьев и русский Серебряный век // Вопросы литературы. 1996. Июль-август. С. 72–127.

государства<sup>244</sup>. И.В. Воронцова изучала историю формирования (1898–1901) идейной составляющей НРС<sup>245</sup> как будущего аналога модернистского движения в католицизме.

О.К. Шиманская назвала главной *тематикой в ПРФС* – стремление приблизить православное вероучение к запросам современности. Обзор дискуссий в ПРФС (1901–1903 гг.) и известной на тот момент его историографии осуществил Ю.В. Прокопчук<sup>246</sup>. Ученый связал причину Собраний с проблемами гражданского общества и пришел к выводу, что ПРФС постигла судьба «неудачного эксперимента». Историк выявил ряд наименее исследованных вопросов в работе ПРФС, подчеркнул необходимость философского анализа читавшихся там рефератов. Его исследование вернуло науке объективный подход к ПРФС после ангажированного отношения советской науки к «богоискательству». В 2005 г. С.М. Половинкин в предисловии к переизданию «Записок» Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903)<sup>247</sup> подошел к ПРФС как к «сдвигу» интересов интеллигенции (от материализма, позитивизма и атеизма) в сторону религиозного мировоззрения. И.И. Евлампиев, проведший обзор дискуссий «о догматическом развитии» в ПРФС отстаивает мысль, что вопросы, поставленные «неохристианством» (за исключением учения о Трех Заветах), были продиктованы желанием Д.С. Мережковского «показать жизненность православия»<sup>248</sup>, а невнимание Русской Церкви к «критике», прозвучавшей в ПРФС немало способствовало катастрофе 1917 г.<sup>249</sup> Действительно, религиозная интеллигенция, видевшая себя группой, выведшей идеологию народничества на новый (высший), религиозный, уровень, на Собрания 1901–1903 гг. в указанном контексте вынесла проблему «развития догматов», это был курс на модернизацию «исторического христианства».

История периодических изданий, которые мы называем журналами реформационного движения, изложена в монографии историка М.А. Колерова. Его исследование выделяется охватом фактического материала: ученый изучил религиозно-реформистскую печать 1902–1908 гг. и систематизировал доказательства пропаганды ХББ «практического» социализма в 1905–1909 гг., но безотносительно к парадигме социально-религиозного поиска, как определяющего проблему «Церковь и современность» в начале XX в. Значительная часть исследования отведена распространению идей христианского социализма в изданиях 1903–1909 гг., и идейно-организационным разногласиям в рядах религиозной интеллигенции. М.А. Колеров назвал «идеалистическое направление» в марксизме (Булгаков) 1902–1904 гг. «соединением марксизма с

<sup>244</sup> Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 348–350.

<sup>245</sup> Воронцова И.В. Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // Философия и культура. 2013. № 6 (66). С. 796–805.

<sup>246</sup> Прокопчук Ю.В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество: Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2003.

<sup>247</sup> Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С.М. Половинкина. М., 2005.

<sup>248</sup> Евлампиев И.И. Дискуссии о догматическом развитии на Религиозно-философских собраниях // Вестник РСХГА. 2006. № 2. Т. 7. С. 122, 123.

<sup>249</sup> Там же. С. 132.

соловьевством»<sup>250</sup>. М.А. Колеров сделал вывод, что ХББ проповедовало «социальную борьбу» и подыскивало ей основания, «очищенные от “исторической” Церкви и модифицированные протестантизмом»<sup>251</sup>. Историк высказал мнение, что в 1902–1903 гг. С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев не сближались с НРС по причине «политической малосознательности» (Булгаков) лидеров НРС; подчеркнул, что оба философа в эти годы оставались приверженцами социалистических идей. Но трактовка М.А. Колеровым «центральной общественной идеи» С.Н. Булгакова в 1902–1909 гг. («свержение самодержавия и достижения максимальной политической свободы в России с последующим установлением в ней... социализма, подчиненного экономической и религиозной “коммунистической перспективе” »<sup>252</sup>), по нашему мнению, не может распространяться на 1909 г., так как уже в его начале философ был ориентирован на переход к ортодоксальному христианству.

В культурологической области НРС исследовал Я.В. Сарычев<sup>253</sup>; ученый спекулятивно расширил сферу приложения аспектов НРС в русской литературе за счет творчества Л.Н. Толстого, А.П. Чехова, И.А. Бунина, М.М. Пришвина. Я.В. Сарычев рассматривает проблематику ПРФС как «интеллектуальное приобретение» для поэзии и философии эпохи, в той же связи атрибутируется им жанровое содержание «Записок» ПРФС.

В 2007 комплекс документов показал связь истории ПРФС и ПРФО, сборник, составленный А.А. Ермичёвым, собрал свидетельства о взаимоотношениях участников движения и переходе его лидеров на социально-политические позиции. Научные комментарии, объединившие комплекс в одно представительское целое, открыли новые стороны в деятельности лидеров НРС и «социального христианства». А.А. Ермичёв ошибочно включил бывшего священника И.П. Брехничева в «группу» «нового религиозного сознания». И.П. Брехничев был близок «социальному христианству» ХББ, и увлечен «голгофским христианством». В 2008 г. С.М. Половинкиным был составлен имеющий важное справочное значение аннотированный список участников заседаний ПРФО (по стенограммам и иным документам ПРФО 1907–1917 гг.) к трехтомному изданию, собравшему в себя доклады, обсуждения и заметки в печати по работе Общества в 1907–1917 гг.<sup>254</sup> Издание открыло новые возможности для исследований ПРФО.

<sup>250</sup> Там же. С. 56, 58.

<sup>251</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 230.

<sup>252</sup> Там же. С. 62.

<sup>253</sup> Сарычев Я.В. В.В. Розанов: логика творческого становления (1880–1890-е гг.). Воронеж, 2006; *Он же*. Идея андрогинизма в системе творчества Д.С. Мережковского // Русская классика: проблемы интерпретации. Тезисы докладов и материалы научно-практической конференции. Липецк, 1996: *Он же*. Религия Дмитрия Мережковского: «Неохристианская» доктрина и её художественное воплощение. Липецк, 2001.

<sup>254</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. / Сост., подг. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М., 2009. С. 566–582. Далее – Религиозно-философское общество в С.-Петербурге (Петрограде).

В 2008 г. вышла монография И.В. Воронцовой<sup>255</sup>. В монографии были объединены исторический и аналитический подход к НРС, которое рассматривалось как *движение*, исследовались общественные связи и итоги его деятельности в 1901–1917 гг. Монография систематизировала содержание «нового религиозного сознания» и на основе сочинений Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, Н.М. Минского, стенограмм и докладов ПРФС, документов ПРФО (1907–1914), и черновиков из личных фондов Н.А. Бердяева и Д.С. Мережковского в РГАЛИ. Анализировались также документы из личных фондов З. Гиппиус, Д. Мережковского, В.В. Розанова, А. Белого, Л.А. Тихомирова, В.И. Иванова, архиепископа Вологодского Никона (Рождественского), М.О. Гершензона, Н.А. Бердяева, В.К. Саблера и др. В монографии был описан «мэонизм» Н.М. Минского и определены различия взглядов Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева и Н.М. Минского на суть «нового религиозного сознания». Н.М. Минский видел задачу в демифологизации христианства. Н.А. Бердяев определялся со своим вариантом НРС поступательно, в ходе своей личной интеллектуальной эволюции. В монографии указаны периоды, в которые идеология «неохристиан» претерпевала изменения: 1901–1903, 1905–1907 и 1914–1917; показано на документах отношение к НРС церковной профессуры, ученого монашества, видных деятелей церковного просвещения. Монография цитировала частную корреспонденцию В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, Д.С. Мережковского и группы монашествующих Русской Церкви из центральных фондов (РГАЛИ, ГАРФ, НИ ОР РГБ) общей хронологией 1901–1918 гг. НРС было охарактеризовано как субъективный религиозный и политический проект ограниченной группы религиозной интеллигенции. Отдельно рассматривалось церковно-реформаторское движение. Деятельность Самаринского кружка и издательская деятельность М.А. Новоселова были показаны как православная оппозиция «богоискательству». Доказаны контакты «неохристиан» с либеральными клириками Русской Церкви; представлены доказательства использования двумя обновленческими группами 1922–1925 гг. реформистской тематики НРС, указаны факты поддержки группы А.И. Введенского ОГПУ и руководителем Антирелигиозной комиссии Л.Б. Троцким. Отдельная глава была отведена деятельности бывших лидеров НРС в эмиграции (по стенограммам докладов и прений в Братстве Святой Софии в 1925–1927 гг.). В 2009 г. на архивных материалах и вновь найденных документах была защищена историческая диссертация<sup>256</sup>, посвященная *взаимодействию* представителей «нового религиозного сознания» с духовенством Русской Церкви: отслеживалось влияние НРС на либерализацию клириков в 1905–1907 гг., исследованы способы противодействия церковной интеллигенции распространению влияния НРС в русском обществе: описана деятельность Самаринского кружка и издательская деятельность М.А. Новоселова. Были доказаны продолжительные связи лидеров НРС и 6-ти

<sup>255</sup>Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.

<sup>256</sup>Воронцова И.В. Русский христианский модернизм в контексте церковного реформирования. Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГОУ, 2009.

будущих лидеров обновленчества 1920 гг., использование лидерами 2-х обновленческих групп (СОДАЦ, «Союз религиозно-трудовых общин») тезисов и понятийного аппарата НРС (1901–1909 гг.), анализировалась хронология их проникновения в обновленческие программы 1923–1925 гг. И в той и в другой работе движения в среде религиозной интеллигенции и в либерально-церковной среде описывались как параллельные, но мало связанные меж собой движения, не получило надлежащего исследования социальное христианство, т.е. религиозное движение не было генерировано как *общественное движение* в его целостной структуре, не определен его генезис (предпосылки, теория, практика), структура, место и особенности в масштабе аналогичных общественных движений.

В 2010 г. А.А. Воеводина подошла к «новому религиозному сознанию» как к общественно-политическому движению «христианского либерализма», имевшему варианты «социальной доктрины»<sup>257</sup>. «Социальность» проявлялась, по мнению исследователя, в применении принципов христианской этики при решении политических и экономических проблем.

Доктрина НРС имела элементы социальной этики, но у Д.С. и З.Н. Мережковских социальная этика была мистического толка. Менее всего НРС, состоявшее из представителей эклектичной по убеждениям религиозной интеллигенции, имело отношение к политике. «Неохристиане»<sup>258</sup> же после 1905 г. настроились на участие в революции, но как *пожинающие* ее итоги; в доктрине НРС «политическая» составляющая после 1905 г., она была размытой, и причинная основа её была религиозной. Во втором десятилетии XXI в. «мифологическая природа» «мотивов «богоискательства» получила освещение в культурологической диссертации А.А. Венгерова<sup>259</sup>. Аналитика НРС 1901–1903 гг. была целью кандидатской диссертации по философии И.В. Вострикова, проведшего обзорный анализ докладов и прений в ПРФС<sup>260</sup>. В.А. Оськин рассматривал ПРФС как функциональный «социальный институт»<sup>261</sup>.

Таким образом, НРС как интеллектуальное движение не обделено вниманием философов и филологов, но нет систематизация фактических сведений о нем, как о первом этапе реформационного движения, в исследовательских работах встречаются неточности и ошибки, историки не идентифицировали его и как «магистральное направление» (Воронцова) в масштабном общественном религиозном движении за церковную модернизацию в России начала XX в.

<sup>257</sup> Воеводина А.А. Социальная доктрина и общественно-политическая деятельность З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковского в контексте развития русского христианского либерализма. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2010. С. 3.

<sup>258</sup> Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, А.А. Мейер, Д.В. Философов.

<sup>259</sup> Венгеров А.И. Богоискательство русских писателей в культуре России конца XIX – начала XX века. Автореф. дис. ... канд. культуролог. М., 2011. С. 19.

<sup>260</sup> Востриков И.В. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2007.

<sup>261</sup> Оськин В.А. «Религиозно-философские собрания Москвы и Петербурга конца XIX – начала XX вв. как институциональные формы «нового религиозного сознания» // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 93–102.

«Социальное христианство» не изучалось как социально-политическая деятельность ряда религиозных деятелей, преследовавших задачу модернизации православной Церкви в России начала XX в. Историография социального христианства в России после 1991 г. – это работы о «христианском социализме» С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, исследование вначале проходило в парадигме: «пути, упущенные, или не востребованные советской властью». В.П. Сидоров в философско-религиоведческом очерке проследил генезис, эволюцию и сущность христианского социализма в России, ученый был убежден, что нужно восстановить значение «христианского социализма» в обществе. Он связал философию «социального христианства» с «церковным движением» (Сидоров) в 1905–1907 гг., «предпосылками» возникновения его назвал «стремительный рост числа всякого рода легальных общественных организаций», смену неонародничества русским марксизмом («ленинский этап»)<sup>262</sup>. В.П. Сидоров анализировал взгляды на социализм С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, архимандрита Михаила (Семенова), священников Г.А. Гапона и Г.С. Петрова, В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкого. В.П. Сидоров отметил влияние ПРФС на «христианских социалистов», но не определил характер этого влияния; Н.А. Бердяев был причислен<sup>263</sup> им к «христианским социалистам» из-за высказываний 1901 г.<sup>264</sup> и в эмиграции<sup>265</sup> (но Н.А. Бердяев начала XX в. мировоззренчески не совсем и не во всем Н.А. Бердяев эмигрантских 1924–1930 и 1940 гг.).

Действительно, философ писал, что, будучи в «Союзе освобождения» (1901–1903), он считал себя социалистом, уточняя, при этом, что чувствовал «страшную отчужденность» и от либерально-радикальной, и от «революционно-социалистической среды»<sup>266</sup>, связывала же Н.А. Бердяева с этими политическими течениями присущая ему всю жизнь «свобода духа». В 1907 г. философ опубликовал свое программное сочинение «Новое религиозное сознание и общественность», где религиозная метафизика заняла приоритетное место, а социализм был представлен как бездуховная «религия», не понимающая значения личности<sup>267</sup>, а как учение, социализм был разделен философом на «нейтральный» экономический и «социалистическую религию»<sup>268</sup>. То есть, если С.Н. Булгаков этих лет соединял христианство и социализм, то Н.А. Бердяев разоблачал социализм (в т.ч., как «религию»<sup>269</sup>). Уже в статьях сборника «Духовный кризис интеллигенции» он провозглашал «иррациональность бытия» и признавал «права

<sup>262</sup> Сидоров В.П. Христианский социализм в России в конце XIX – начале XX века: философско-религиоведческие очерки. Череповец, 1995. С. 9, 10, 11, 13, 17.

<sup>263</sup> Там же. С. 45, 47.

<sup>264</sup> Т.е., в книге: Бердяев Н. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901.

<sup>265</sup> «Новое Средневековье: Размышление о судьбе России» (1924) и «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938), «Самопознание» (1940).

<sup>266</sup> Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 124.

<sup>267</sup> Там же. С. 154.

<sup>268</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 128–129.

<sup>269</sup> Он подчеркивал, что социализм нейтральный, на момент написания книги его не интересовал. (Там же. С. 130–131).

личности» как результат «Божьей воли»<sup>270</sup>. Он рассматривал «социализм экономический» как «религию подмен, «воплощение могущественного земного царства»<sup>271</sup>. В.П. Сидоров считал, что Н.А. Бердяев в начале века предлагал признать «правду социализма», чтобы отнять у социалистов монополию на социальную справедливость<sup>272</sup>, но аргументировал это учений ссылкой на «Истоки и смысл русского коммунизма» 1938 г. В.П. Сидоров опирался на научную литературу 2-й пол. 1980 гг. и публикации 1990 гг.

Исследователи считали С.Н. Булгакова «едва ли не *первым*» из тех, кто поставил задачу религиозной интерпретации политических, социологических<sup>273</sup> и политико-экономических вопросов<sup>274</sup>. В.П. Сидоров христианский социализм С.Н. Булгакова рассматривал в парадигме «религиозно-модернистские искания», считая, что кооперация философского идеализма с «практическим социализмом» и была выражением его религиозного модернизма. Ученый обратил внимание на то, что философ предлагал рассматривать «практический социализм» как «исполнение заповеди любви» и считал признание социализма делом «элементарной политэкономической грамотности»<sup>275</sup>. «Союз христианской политики» С.Н. Булгакова был центром, который стремился утвердить свое влияние на общественно-политическую жизнь<sup>276</sup>.

Епископ Канадский Михаил (Семенов), согласно В.П. Сидорову, с начала 1890 гг. вскрывал «язвы общественной жизни»<sup>277</sup>, преследовался Русской Церковью и с любовью был принят старообрядцами. Сегодня очевидно, что здесь многое не соответствует действительности<sup>278</sup>, во-первых, хронология: во-вторых, не учтена поэтапность эволюции Михаила (Семенова), не проанализировано его «программное» сочинение «Христос в век машин», сделавшее его нежелательной персоной и в старообрядчестве. Вместе с тем, В.П. Сидоров отметил существенные черты социального христианства Михаила (Семенова). Например, то, что в социальном вопросе он «выделял» религиозный и хозяйственный моменты, мы бы сказали – «разделял», что хорошо видно в текстах программ «русских христианских социалистов» и «голгофских христиан»: религиозная и хозяйственная этика в них расположены отдельно. Михаил (Семенов) считал необходимым ликвидацию безработицы и частной собственности на средства производства, собственно «религиозной» была задача победить бездуховность экономического материализма – соборностью

<sup>270</sup> Бердяев Н. К психологии революции // Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 43. (Статья опубликована в 1907 г.)

<sup>271</sup> Бердяев Н.А. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. V (85). С. 524.

<sup>272</sup> Сидоров В.П. Христианский социализм в России в конце XIX–начале XX века: Философско-религиоведческие очерки. Череповец, 1995. С. 45, 46.

<sup>273</sup> Иванова Т.Е. Общественный идеал в русской социальной мысли начала XX века: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.И. Новгородцев, С.Л. Франк: Дис. ... канд. социол. наук. СПб., 1998; Матвеева Н.Ю. Социологическая концепция С.Н. Булгакова: Дис. ... канд. социол. наук. М., 2002.

<sup>274</sup> Горбунов В.В. Идея соборности в русской религиозной философии: Пять избранных портретов. М., 1994. С. 66.

<sup>275</sup> Там же. С. 55.

<sup>276</sup> Там же. С. 56.

<sup>277</sup> Сидоров В.П. Указ. соч. С. 101–102.

<sup>278</sup> Напр., старообрядческая Церковь до смерти Михаила (Семенова) была настроена против него и осудила его сочинения.

и «со-распятием Христу» в трудовой деятельности, для построения небесного царства справедливости и на земле. Епископ Михаил (Семенов) обращался не к одному пролетариату, а ко всему обществу, так как считал ошибкой социал-демократов оставлять в стороне крестьянство. Его «пролетарское» движение должно было состоять из мелких ремесленников, городских слуг и служащих, а также извозчиков и кондукторов, мелких чиновников, только в это случае оно могло быть жизнеспособным<sup>279</sup>. «Напряженнейшие искания» (Сидоров) епископа Канадского Михаила (Семенова) ученый оценил слишком высоко<sup>280</sup>. Отношения Михаила (Семенова) с НРС В.П. Сидоров показал бегло, педалируя конфликт 1902–1903 гг. с «новопутейцами»<sup>281</sup>, и не рассматривая последующих лет их сближения, сотрудничества над программой «голгофства»; выводы в этой части работы часто далеки от фактов, известных сегодня<sup>282</sup>.

Нами были учтены итоги научных исследований, обозревавших социологию С.Н. Булгакова<sup>283</sup>; социальное христианство в его творчестве и общественная деятельность исследуются редко<sup>284</sup>, преимущественно философами, в контексте его интереса к церковной модернизации фрагментарно, в составе других тем. В первом десятилетии XXI в. «социальное христианство», как одно из направлений общественного движения начала XX в. в целом не рассматривалось, но изучался христианский социализм. К нему обращались философы, для работ был характерен акцент на преодоление мировоззрения, определявшегося марксистско-ленинской философией<sup>285</sup>. Так, А.Ф. Гавриленков исследовал историю христианского социализма в России в контексте поиска «Града Божия», связал исток этой идеологии с еретическими движениями XVII в. и философской мыслью 2-й половины XIX – начала XX вв., затем с церковным реформаторством начала XX в. и

<sup>279</sup> Сидоров В.П. Христианский социализм в России в конце XIX – начале XX века: философско-религиоведческие очерки. Череповец, 1995. С. 126–127.

<sup>280</sup> В.П. Сидоров считал, что Михаил (Семенов) «подошел к постановке вопросов такого уровня, до осмысления которых Русская Православная Церковь в начале XX в. не смогла подняться даже близко». Сидоров В.П. Указ. соч. С. 129.

<sup>281</sup> На примере лекции 1903 г. Михаила (Семенова) в Соляном городке (Михаил [Семенов], иером. Новые и старые пути. С. 63–56), где он дал нелицеприятные характеристики учению писателя о «плоти», «историческом христианстве» и тезису о том, что христианство с его аскетизмом и угрозами адских мук «несовместимо» со свободой человека.

<sup>282</sup> Напр., ученый писал, что в «острейшем противостоянии» с НРС Михаилом (Семеновым) была не просто сохранена для России преемственность православия, но даже идея соборности. (Сидоров В.П. Указ. соч. С. 119–120).

<sup>283</sup> Давыдов Ю.Н. Апокалипсис атеистической религии (С. Булгаков как критик революционной религиозности // Вопросы литературы. 1993. Вып. V. С. 130–148; Селезнева Е.М. Христианский социализм С.Н. Булгакова // Социально-политический журнал. 1995. № 2. С. 183–196; Шаповалов В.Ф. Булгаков как социолог // Социс. 1999. № 10. С. 13–22.

<sup>284</sup> Давыдов Ю.Н. Социальная философия о. Сергия Булгакова // Человек. 2000. № 5. С. 68–80. № 6. С. 41–50; 2001. № 1. С. 26–35; Куляскина И.Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX – первой половине XX вв.: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк. Благовещенск, 2001; Осипов В.Н. Памяти С.Н. Булгакова // Национальные концепции социализма и судьбы России. М., 2004. Александрова Е.С. Содержание категории хозяйства в творчестве С. Н. Булгакова // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского (VI): Философия. 2006. (Т. 19. № 1. С. 51–53.

<sup>285</sup> Напр., Куляскина И.Ю. Указ. соч.



обратил внимание на повторение в обновленчестве 1920-х лозунгов «равенства» и «братства»<sup>286</sup> и идей христианского социализма. Его монография рассматривала религиозные движения в народной среде, где, по А.Ф. Гавриленкову, происходила «выработка начал гуманистической мысли»<sup>287</sup>. Значительное место было уделено христианскому социалисту Ф.Р. де Ламенне, – фигуре весьма существенной для идеологии исследованного нами движения за церковную модернизацию в России начала XX в. Среди тех, в чьем творчестве отразились идеи христианского социализма, автор указал церковных деятелей (Г.С. Петров, Антонин (Грановский), Михаил (Семенов), Т.Д. Попова, М.А. Олесницкий и В.И. Экземплярский). А.Ф. Гавриленков считает появление идей христианского социализма – ответом на «нарастание революционной борьбы».

Обращалось внимание на такую форму социального христианства, как трудовые братства, но крайне мало: история неплюевской Кресто-Воздвиженской трудовой общины рассмотрена в контексте социальной педагогики Н.В. Соминым<sup>288</sup>. Н.В. Сомин уделил внимание Н.Н. Неплюеву, в том числе как духовному руководителю организованного им трудового братства; исследователь считает, что «столь основательно продуманной социально-религиозной философии нет ни у одного русского философа или религиозного деятеля»<sup>289</sup>, из числа которых приводит фамилии А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова. Сложно с достаточной долей корректности квалифицировать сочинения Н.Н. Неплюева как философские<sup>290</sup>. Но они, безусловно, имеют значение в истории социального христианства в России, и прямое отношение – к аксиологической системе общезначимых принципов и норм христианского вероучения. Н.В. Сомин, дав описание уклада жизни Кресто-Воздвиженского братства, признал, что превышение Н.Н. Неплюевым педагогических полномочий приводило к проблемам в руководстве общиной, что подтверждает наше мнение о неплюевском Братстве как о нестабильном эксперименте; существование Братства было всецело обусловлено выдающейся личностью Н.Н. Неплюева, его идеологическими приоритетами и стремлениями. В 2011 г., наряду с переизданием представляющих богатый для социологов материал «Отчетов» 1897–1901 гг. Н.Н. Неплюева о жизни Братства, были переизданы его «Беседы», дополненные «письмом» «священнику Иванову».

<sup>286</sup> Гавриленков А.Ф. Судьбы христианского социализма в России в XX веке // Вестник МГИУ. Сер. «Гуманитарные науки». 2002. № 1. С. 57–65.

<sup>287</sup> Гавриленков А.Ф., Грубник Е.М. Идеи христианского социализма в русской философской мысли. Смоленск, 2011. С. 38–40, 564.

<sup>288</sup> Сомин Н.В. Кресто-Воздвиженское трудовое братство Николая Николаевича Неплюева // Вестник ПСТГУ (IV): Педагогика. Психология. 2008. № 1(8). С. 57–72.

<sup>289</sup> Сомин Н. «Стать достоянием Божиим» Религиозно-социальная философия Н.Н. Неплюева.

[Эл. ресурс] <http://www.chri-soc.narod.ru/> (Дата обращения 20.01.2021).

<sup>290</sup> «Что есть истина?» (1893), «К лучшему будущему» (1899), «Беседы о Трудовом братстве» (1903), «Путь веры» (1907). Н.В. Сомин также называет «Частное ответное письмо священнику Иванову» (1903), «Трудовые братства. Могут ли долее обходиться без них церковь и христианское государство и как их осуществить» (1893), «Христианская гармония духа» (1896), «Голос верующего мирянина по поводу предстоящего Собора» (1906).

Есть ряд работ, поднимавших тему социального христианства в узком контексте «личность в истории»<sup>291</sup>. Эволюция архимандрита Михаила (Семенова) до возведения в его сан епископа впервые была описана О.В. Останиной<sup>292</sup>, которая подчеркнула стремление этого деятеля «срастить» религиозную веру и жизнь, включить в интересы Церкви общественные интересы и способствовать этим созданию религиозно-социологической системы. Значительный материал о епископе Канадском Михаиле (Семенове), как *старообрядческом епископе*, собран в апологетических работах М.А. Дзюбенко<sup>293</sup> и Д.А. Головушкина<sup>294</sup>. В 2011 г. В.В. Боченков в предисловии к собранию сочинений епископа Михаила (Семенова)<sup>295</sup>, представил его читателю как непонятого и оклеветанного «прогрессивного» христианского мыслителя. В.В. Боченков считает, что негативный образ епископа Михаила – результат некорректной критики, устроенной старообрядческим священником Григорием Карабиновичем. Насчет опросного листа старообрядческих архиереев, где собраны, по сути, те же вопросы, что задавал Г. Карабинович, такой оценки В.В. Боченков не дает.

Сегодняшние апологеты Михаила (Семенова) стремятся опровергнуть: а) причастность епископа к реформистской программе 1910–1911 гг. («Исповедание голгофского христианства»), б) сведения о желании епископа Михаила (Семенова) создать новую (пролетарскую) церковь. Очевидно, с этой целью Д.А. Головушкин разделил периоды увлечения Михаила (Семенова) «христианским социализмом» и «голгофским христианством», считая, что в первом он разочаровался, а ко второму не имел отношения. «Социальное христианство» Михаила (Семенова) сполна представлено в его книгах<sup>296</sup> и статьях, есть сборник статей<sup>297</sup> старообрядческого духовенства и епископата, вынесших суждение о публичной деятельности епископа Михаила (Семенова). Эти издания говорят о его сознательном и упорном противостоянии православию после 1906 г., когда он стал «христианским социалистом».

Пока никому не удалось объяснить, что могло заставить епископа Михаила (Семенова) сблизиться с ранее критиковавшимся им Д.С. Мережковским и лидерами НРС в 1908–1910 гг. По С.Л. Фирсову, увлечение Михаила (Семенова) идеологией религиозных реформ было формой

<sup>291</sup> Головушкин Д.А. «Петербургские дни» архимандрита Михаила (Семенова): от идей христианского социализма к теологии «новой Голгофы» // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России. Вып. III. СПб., 2006. С. 63–70; *Он же*. Апостол XX века: Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова). СПб., 2010.

<sup>292</sup> Останина О.В. Обновленчество и реформаторство в Русской Православной Церкви в начале XX в.: Дис. ... канд. филос. наук. Л.: ЛГУ, 1991.

<sup>293</sup> Дзюбенко М.А. Старообрядчество и церковное обновление // Материалы Международной богословской конференции «Живое предание» М., 1999. С. 196–210. Для М.А. Дзюбенко Михаил (Семенов) – деятель, попытавшийся обновить официальное православие через старообрядчество.

<sup>294</sup> Головушкин Д.А. Апостол XX века: Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова). СПб., 2010.

<sup>295</sup> Боченков В.В. Несколько штрихов к биографии епископа Михаила // Михаил (Семенов), еп. Собр. соч. Т. 1. М.-Ржев, 2011.

<sup>296</sup> Наиболее полно об этом можно судить по книге: *Михаил (Семенов), архим.* Двенадцать писем о свободе и христианстве. Письма «о Христе подлинном». СПб., 1909.

<sup>297</sup> Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. М., 1914.

противодействия «церковному радикализму белых священников», заявлявших о своем желании организовать церковный строй «на началах первых веков христианства» и «осуществить идеалы соборности во всех отраслях церковной жизни»<sup>298</sup>. Но это не исчерпывает вопроса: среди друзей и соратников Михаила (Семенова) были представители белого духовенства, стремившиеся и к тому, и к другому и он сам не был против соборности, первохристианства. Д.А. Головушкин отмечает те же темы, что и С.Л. Фирсов, но как область поисков и идеалов самого Михаила (Семенова)<sup>299</sup>, а причины видит в «прогрессивности» священнослужителя. Однако, наш анализ вариантов «программ» («исповеданий») <sup>300</sup>, и относящихся к епископу Михаилу (Семенову) записей 1909–1910 гг. секретаря ПРФО С.П. Каблукова бесед Д.С. и З.Н. Мережковских с Михаилом (Семеновым) по вопросу «голгофского христианства» и «новой церкви», заставляет говорить о радикализме епископа Канадского Михаила<sup>301</sup>. В начале апреля 1909 г. Михаилом (Семеновым) затевается кампания по легализации некоторой общины «свободных христиан», он бывает в ПРФО и через секретаря Общества С.П. Каблукова ищет личной встречи с Д.С. Мережковским. С.П. Каблуков уже через 2 недели (17 апреля), на общей встрече (Мережковского, Философова, Каблукова, Михаила (Семенова) и Д.В. Знаменского) конкретизирует тему многочасовых бесед (Каблукова и епископа Михаила) – «намерение [Михаила (Семенова), – *И.В.*] основать общину свободных христиан»<sup>302</sup>. И уже 25 апреля З.Н. Гиппиус, специализировавшаяся на составлении религиозных манифестов, воззваний, программ, сообщила, что приступила к изучению книг епископа Михаила<sup>303</sup> для помощи ему в написании теоретической части будущей программы его общины. Эти факты говорят о том, что воспоминания М.С. Шагинян, на которые опирались предыдущие исследователи, сомнительны в плане того, что Михаил (Семенов) был исключительно «конунгом-варягом» для «голгофцев». Учение о новой – социально-исторической – «Голгофе», если выразиться современным языком, было интеллектуальным «брендом» Михаила (Семенова), пролетарско-разночинный кружок изучал его книги, и мог увлечься его учением о «Голгофе», но, как следует из дневника С.П. Каблукова, Михаил (Семенов) и без того предполагал создание своей общины, из которой в совете ПРФО запланировали устроить основание «новой церкви», и было несколько клириков Русской Церкви (лишенных сана), которые поддержали его намерение. Эта сторона его деятельности не была рассмотрена до 2012 г.<sup>304</sup> никем из ученых, обращавшихся к теме «социальное христианство в России начала XX в.». Д.А. Головушкин считает, что ни идея, ни

<sup>298</sup> *Фирсов С.Л.* К вопросу о церковном реформаторстве начала века: Штрихи к портрету старообрядческого епископа Михаила (Семенова) // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX вв. СПб., 1999. С. 325.

<sup>299</sup> *Головушкин Д.А.* Апостол XX века: Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова). СПб., 2010. С. 7, 24.

<sup>300</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 246. К. 213. Ед. хр. 27. Л. 1–1 об.

<sup>301</sup> *Ермичев А.А.* С. 57.

<sup>302</sup> Там же. С. 59.

<sup>303</sup> Там же. С. 62.

<sup>304</sup> *Воронцова И.В.* Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // Вестник ПСТГУ (II): История. 2012. № 3. С. 40–55.

программа «голгофского христианства», известная как «Исповедание» голгофских христиан, подрывающая основы традиционной христианской этики и затрагивающая сотериологию, не принадлежит Михаилу (Семенову). Возможно, он основывается на письме епископа Михаила (Семенова) архиерею старообрядческой Церкви епископу Одесскому и Балтскому Кириллу (Политову) от 10 августа 1910 г., где Михаил (Семенов), вынужденный оправдаться перед старообрядцами, отказался от своей причастности к посылке в Самару рукописи с текстом «Исповедания голгофских христиан», и сообщал, что это сами «голгофцы» составили «Исповедание» из отрывков его книг и статей, что опять же не говорит о том, что он не имел отношения к идее «голгофства», и в целом к программе. То, что его идеи были подхвачены бывшим священником Ионой Брехничевым, не доказывает, что программы «голгофства» были составлены им. В газете «Новая земля», где печатался и Михаил (Семенов), тезисы «голгофства» были опубликованы в то время, когда И.П. Брехничев был арестован. Был ли первым документ, хранящийся в РГАЛИ<sup>305</sup> с факсимиле «Исповедание еп[ископа] Михаила»? В какой мере программа 1907 г., опубликованная в серии «Свобода и христианство», принадлежала Михаилу (Семенову)? Является ли окончательной (и отрецензированной З.Н. Гиппиус в 1909/1910 гг.) программа 1911 г., которую привели целиком старообрядцы в «Собрании статей по делу епископа Канадского» (М., 1914)? Мы посчитали уместным сличить документ 1909/1910 гг., с «исповеданием» 1911 г. и опубликовали итоги в статье<sup>306</sup>.

Нельзя обойти работы, проделанной протоиереем С.В. Чертковым, издавшим собрания сочинений «христианского социалиста» 1905–1909 гг. В.П. Свенцицкого. Его послесловие и комментарии выделяются богатством фактического материала и обширной историографией, снабженной критическими комментариями к ней же. Значительный апологетический налет и субъективизм замечаний С.В. Черткова заставляет относиться с осторожностью к его критике научных исследований о ХББ. Автор считает, что именно ХББ заставили иерархов РПЦ задуматься о возрождении церковной жизни и «сдвинули её с мертвой точки»<sup>307</sup>. Комментарии показали С.В. Черткова как принципиального сторонника церковных реформ в любую эпоху. Ценность работы, проделанной В.П. Свенцицким и ХББ, С.В. Чертков утверждает, соотнося положения программы ХББ с церковной реформой 1917–1918 гг. и социальной доктриной Русской Православной Церкви 2008 г. Негативные стороны деятельности ХББ в комментариях затушеваны.

Таким образом, несмотря на то что интеллектуальная и историческая деятельность групп религиозной интеллигенции, и священства, откликнувшихся на проблему церковной реформы,

<sup>305</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Д. 40. Л. 1–5.

<sup>306</sup> Воронцова И.В. «Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 2. С. 52–56.

<sup>307</sup> Свенцицкий В.П. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2 (Письма ко всем. обращения к народу. 1905–1908) / Сост., послесл., комм. С.В. Черткова. М., 2010. С. 586.

изучалась историками и философами, не были систематизированы основания социально-религиозного поиска, на несколько лет объединившие эти группы в религиозное общественное движение за модернизацию православной Церкви в России. Движение не исследовалось как феномен общественной мысли начала XX в., подготовленный 2-й половиной XIX в. в России. Наследие ряда церковных мыслителей 2-й половины XIX в. не изучалось в проекции значения их концептуальной мысли для сознания русской культурной и творческой элиты начала XX в. Проблема дифференциации церковного реформаторства не находила решения. Генезис «социального христианства» в России начала XX в. все еще требует значительных уточняющих характеристик.

Интеллектуальная биография историка Русской Церкви и профессора Свято-Сергиевского богословского института в Париже, давшего в 1917 г. старт юридическому оформлению системы многоконфессионального государства в России, А.В. Карташева исследовалась лишь несколькими историками (С.П. Бычковым, А.В. Антощенко, А.Л. Золаевым<sup>308</sup>, и безотносительно к его участию в движении 1901–1913 гг. А.В. Карташев как религиозный мыслитель, лидер реформационного движения и председатель ПРФО в научных работах не представлен. Деятельность его «настолько многогранная и разнообразная, что в ней до сих пор остается место не только для обзорных историографических экскурсов, но и для... обширных аспектов и пластов его богословских, философских, церковно-исторических концепций»<sup>309</sup>, написал в 2019 г. биограф А.В. Карташева. Имеющиеся научные исследования рассматривают пору расцвета таланта А.В. Карташева как церковного историка, т.е. эмиграции. Труды А.В. Карташева<sup>310</sup>, написанные в эмиграции, востребованы до сих пор, а его многочисленные статьи являются яркими документами, составляющими часть нашей церковной истории. Белым пятном остается тот период его деятельности, когда он увлекся «неохристианством» и принял участие в реформационном движении. В это период Антон Владимирович сформировался не только как религиозный мыслитель, но и как культурно-общественный деятель, сложилось его реноме церковного реформатора. Благодаря архивным поискам С.П. Бычкова, имеется достаточный запас эпистолярных документов и была проведена первая систематизация сведений о его биографии доэмигрантского периода. Д.А. Карпук в статье о профессорах и преподавателях

<sup>308</sup> Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания. Дис. ... д-ра ист. наук: С.-Петербургский государственный университет. СПб., 2004; Золаев А. Л. Исторические воззрения А. В. Карташева и историография русского зарубежья. Дисс. ... канд. ист. наук: Российский университет дружбы народов, М., 2005; Бычков С. П. «Очерки по истории русской церкви» А.В. Карташева в оценке современников // Омские научные чтения 2020. Материалы IV Всероссийской научной конференции. Омск, 2020. С. 1298.

<sup>309</sup> Бычков С.П. «Можно пустить действенную стрелу в сознание Церкви лишь став на общую с ней почву...» А.В. Карташев как аналитик событий церковной жизни России в 1911–1917 гг. в газете «Русское слово». Проблематика публикаций // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». 2018. № 4. С. 69.

<sup>310</sup> Воссоздание Святой Руси (1956), Очерки по истории Русской Церкви (1959), Вселенские соборы (1963).

кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии (рубежа XIX–XX вв.)<sup>311</sup> собрал материал о служебной деятельности А.В. Карташева в СПбДА в конце XIX в. В указанных статьях не проводился анализ религиозно-философских воззрений Карташева в 1901–1913 гг. и его позиции церковного критика и реформатора. Нас А.В. Карташев интересовал как богослов и церковный критик начала XX в., итоги исследования изложены в семи статьях<sup>312</sup>.

Вопрос о влиянии римско-католического модернизма на религиозное движение 1901–1913 гг. в России отечественными историками (и зарубежными) не изучался. М.М. Павлова отмечала, что между НРС и модернизмом можно обнаружить общее направление в «постановке религиозных вопросов и в стремлении “охристианить” мир»<sup>313</sup>. Филолог М.М. Павлова предположила близость *экуменических* настроений между «неокатоликами» и Д.С. Мережковским<sup>314</sup>, но мы вынуждены констатировать, что открытое письмо Д.С. Мережковского в журнале Ф. Порталья, как и письма С.Н. Булгакова М.Э. Здеховскому, оспаривают это. М.М. Павлова внесла ряд замечаний о контактах с «неокатоликами» Д.С. и З.Н. Мережковских<sup>315</sup>, она подчеркивала, что в статье «Борьба за догмат» (Большая Россия. 1910) Д.С. Мережковский писал о своей солидарности с модернистами относительно прагматической сущности догмата. На основе известного замечания З.Н. Гиппиус<sup>316</sup> М.М. Павлова сделала вывод, что осведомленность и заинтересованность в «неокатоличестве» для Д.С. Мережковского были «закономерны»<sup>317</sup>.

С 2010 г. вопрос о влиянии римско-католического модернизма на религиозное движение 1901–1913 гг. в России был внесен нами в научное обсуждение, началось исследование проблемных и хронологических соответствий между религиозным движением в католицизме и

<sup>311</sup> Карпук Д.А. Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX–XX веков // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 179–218.

<sup>312</sup> Трактат А.В. Карташева «Реформа, реформация и исполнение Церкви» // Диалог со временем. 2021. Вып. 76. С. 70–84; Антон Владимирович Карташев как религиозный реформатор (1903–1910-е гг.) // Диалог со временем. М.: Аквилон. 2020. Вып. 70. С. 99–111; А.В. Карташев как религиозный мыслитель в начале XX века (1902–1914 гг.) // nauka.me. Номер 2. 2020. ISSN 2413-2888 [Эл. ресурс] <http://nauka.me>; А.В. Карташев и «неохристианство»: интеллектуальная биография историка // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 8 (185). С. 65–71; Антон Владимирович Карташев как публицист и общественный деятель начала XX в.: аналитический обзор статей в «Русском слове» 1911–1913 годов // Genesis: исторические исследования. 2019. № 11. С. 124–133; Тематика статей А.В. Карташева в газете «Страна» 1906–1907 гг. в свете программных аспектов движения религиозной интеллигенции за церковную реформу // Вестник ПСТГУ (II): История. 2019. № 5–6. С. 11–24; Антон Карташев в годы религиозного движения за церковную реформу в России // Kultura Słowian Rocznik Komisji Kultury Słowian. Polska Akademia Umiejętności. T. XVII («Idee i ideologie w kulturach Słowian Ideas and Ideologies in Slavic Cultures»). 2021. P. 159–187.

<sup>313</sup> Павлова М. Мученики великого религиозного процесса // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция / Под ред. М.А. Колерова. 1-е русское изд-е. М., 1999. С. 36.

<sup>314</sup> Там же. С. 38.

<sup>315</sup> Там же. С. 32, 33.

<sup>316</sup> Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский // Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н. 14 декабря. Воспоминания / Сост., вст. ст. О.Н. Михайлова. М., 1991. С. 413.

<sup>317</sup> Павлова М. Мученики великого религиозного процесса // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция. / Под ред. М.А. Колерова. 1-е русское изд-е. М., 1999. С. 35.

русском православии<sup>318</sup>, был проведен поиск сведений о контактах, в том числе в материалах архивной переписки лидеров движения с краковским профессором «неокатоликом» М.Э. Здзеховским. Был уточнен круг тем, вызывавших взаимный интерес. Нацеленность «неокатоликов» на встречу с «прогрессивными» представителями Русской Церкви и с русской интеллигенцией в контексте «взаимодействие культур» отмечала уральский филолог О.С. Данилова. Результаты исследований О.С. Даниловой<sup>319</sup> о миссионерах Ф. Порталья в России и опубликованная нами корреспонденция С.Н. Булгакова к «неокатолику» М.Э. Здзеховскому<sup>320</sup>, подтолкнули нас к изучению вопроса вторичного круга контактов «неокатоликов» – с «социальными христианами» и др. С 2011 г. нами были опубликованы 8 научных статей (и переводы частной корреспонденции) по истории и содержанию римско-католического модернизма (1890–1914), которые продолжили изучение модернизма, обозначили основы его философии и отношение к религиозному движению в России. В 2012 г. историк О.В. Метель поставила задачу выйти на проблему «взаимоотношений интеллектуалов и ...Церкви» в католицизме<sup>321</sup>. Ей принадлежит статья с обзорным анализом сведений о происхождении христианства с точки зрения А. Луази<sup>322</sup>, где имеется характеристика начального этапа его научной деятельности как экзегета. В 2012 и 2013 гг. в научный оборот были введены переводы на русский язык эпистолярных материалов (авто- и межкоммуникативных источников)<sup>323</sup>, позволяющих непредвзято судить о «неокатолицизме». Результаты наших исследований<sup>324</sup> поставили проблему соответствий в истории, философии и идеологии этих движений, и контактах лидеров. Историк А.Г. Крысов изучил личную биографию и позицию в 1914–1930 гг. противника модернизма секретаря Папы Римского Пия X кардинала Мери дель Валя. В 2013 г. культуролог В.Б. Долгов рассмотрел феномен модернизма в странах Европы и в США (в

<sup>318</sup> *Воронцова И. В.* Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX — начало XX веков).

<sup>319</sup> *Данилова О.С.* Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина» (Париж) // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009; *Она же.* Группа аббата Ф. Порталья и Россия (1903–1919) // Французы в научной и интеллектуальной жизни России (XIX–XX вв.) / Les Français dans la vie scientifique et intellectuelle russe (XVIIIème–XXème siècles). М., 2010. С. 268–280.

<sup>320</sup> «Между нами не может быть ни малейшего спора...»: Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здзеховскому о необходимости церковного обновления / Публ. и предисл. И.В. Воронцовой // Отечественные архивы. 2010. № 4. С. 101–111.

<sup>321</sup> *Метель О.В.* Альбер Утан: Опыт интеллектуальной биографии // Грамота. 2012. № 9 (23). Ч. 1. С. 129–131.

<sup>322</sup> Метель, О.В. Альфред Луази. Интеллектуальный портрет на фоне эпохи / О. В. Метель // Вестник Омского университета. — 2013. — № 1 (67). — С. 48–52; *Она же.* Концепция происхождения христианства Альфреда А. Луази // Белые пятна российской и мировой истории. 2012. № 5–6. С. 26–35.

<sup>323</sup> *Воронцова И.В.* Западно-христианский модернизм конца XIX – нач. XX вв. и его «Программа» // Религиоведение. 2012 № 4. С. 203–213; *Она же.* «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902–1909 гг. // Религиоведение. 2013. № 4. С. 100–115.

<sup>324</sup> *Воронцова И.В.* Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // Философия и культура. 2013. № 6 (66). С. 796–805; *Она же.* Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римско-католическому модернизму // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75–82; *Она же.* «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и «неохристиан» (1907–1911) // Вестник ПСТГУ (II): История. 2011. № 2. С. 35–47; *Она же.* Профессор Мариан Здзеховский и «неохристиане»: к истории взаимоотношений // Международная научная конференция «Восточное партнерство». 11–15 сентября 2013 г. Польша, г. Przemyśl // Materiały IX Międzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji «Wykształcenie i nauka bez granic-2013» 07–15 grudnia 2013 roku. V. 19. Yistoria. Przemyśl, 2013. P. 39–44.

1890–1860 гг.) в парадигме проблематики религиозных традиций. Он отнесся к модернизму в католицизме как к историко-культурному течению, стремившемуся сохранить идентичность Католической Церкви в меняющемся мире. В.Б. Долгов стоит на позициях признания концепций модернизма 1890–1914 гг. «звеньями общемирового процесса модернизации всех аспектов социокультурной действительности»<sup>325</sup>. Работу выделяет обращение к теологии кардинала Дж. Ньюмана, тематический обзор книг модерниста Ф. фон Хюгеля и анализ постановки А. Луази проблемы Пятикнижия; также В.Б. Долговым был проведен обзор становления на Западе понятия «модернизм» как религиозного движения. В.Б. Долгов привлек к исследованию документы папских энциклик<sup>326</sup>. В статье<sup>327</sup> В.Б. Долгов, рассматривал модернизм как «либеральное движение» и обратил внимание на влияние модернизма на решения II Ватиканского собора. В том же году историк Д.А. Головушкин спекулятивно связал прецедент «православного обновленчества» (так, как его понимает сам историк – в амплитуде 1905–1922 гг.) с модернизмом (1890–1914). В 2015 г. вопрос о роли социальных запросов в движениях заставил И.В. Воронцову проанализировать факт публикации (1906) в России романа модерниста А. Фогаццаро «Святой» движений<sup>328</sup>. В 2015 г. Д.А. Головушкин построил философскую модель дизъюнкции русский раскол XVII в. – модернизм конца XIX – начала XX вв., выдвинул гипотезу об амбивалентности понятий «религиозный фундаментализм» и «религиозный модернизм»<sup>329</sup> и предложил рассматривать их дизъюнкцию в качестве механизма анализа сложных религиозных форм. В спекулятивном поле его теория «трансформационных разломов» середины XVII и начала XX вв.<sup>330</sup> интересна, но при обращении к содержанию и практике русского религиозного реформизма и церковного либерал-реформаторства, требует выверенного исторического обоснования. Ученый опирался на теократический «проект» «религиозного фундаментализма», и два общих аспекта (для старообрядчества и НРС: мечту о «здешнем Граде», а для старообрядчества и ХББ – веру в Церковь как «выразительницу» духовного расцвета человечества<sup>331</sup>). В соответствии с предложенной им парадигмой, Д.А. Головушкин считает, что в период движения церковных реформаторов (1905–1907) Русская Церковь упустила «еще один шанс для восстановления связей между Церковью и обществом», и возможность сформировать «православную общественность», которая, по мнению

<sup>325</sup> Долгов В.В. Католический модернизм конца XIX – начала XX века: истоки, направления, национальные контексты: Дис. ... канд. культурологии. М.: РГГУ, 2013. С. 6, 7.

<sup>326</sup> Нами не найдено прямых доказательств, что тексты энциклик обсуждались лидерами религиозного движения в России.

<sup>327</sup> Долгов В.Б. Католический модернизм: часть западного модерна, или особая реакция на него // Грамота, 2012. № 12 (26): В 3 ч. Ч. I. С. 91–98.

<sup>328</sup> Воронцова И.В. Роман Антонио Фогаццаро «Святой» в системе христианского модернизма // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 104–116.

<sup>329</sup> Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник ПСТГУ (I). 2015. № 1. С. 87–97.

<sup>330</sup> Головушкин Д.А. Теократический проект русского старообрядчества середины XVII в. и православного обновленчества начала XX в.: социальная утопия или цивилизационная альтернатива? // Философия и культура. 2015. № 12 (96). С. 1779.

<sup>331</sup> Там же. С. 1781.



историка, могла бы способствовать преодолению последующего общественно-политического противостояния, в т.ч., в религиозной области<sup>332</sup>. Та православная часть «религиозной общественности», которая с 1918 г., будучи интеллигенцией и народным представительством, встала на защиту своей Церкви, и борьбу с обновленчеством, им, видимо, не учитывалась. Вопрос о модернизме в Русской Церкви требует подбора источников, которые поддержали бы и гипотезу амбивалентности, которая остается предметом спекуляции.

В 2020–2021 гг. М.М. Павлова, получив доступ к документам амхерстского архива (США) Д.С. и З.Н. Мережковских, приступила к их поэтапной публикации<sup>333</sup> в статьях (и приложениях) с комментариями о личной и литературно-издательской жизни этих писателей, которых мы рассматриваем как теоретиков религиозного реформизма начала XX в. и их единомышленников, что дало дополнительную возможность изучить атмосферу внутри «неохристианской» общины Мережковских.

*Зарубежная историография (на русском и иностранных языках)* состоит из работ: а) по истории Русской Церкви начала XX в.; б) по истории римско-католического модернизма 1890–1914 гг.; в) о деятельности «неокатоликов» в России 1901–1913 гг. Зарубежная историография на русском языке – это вышедшие в перестроечные годы переводы трудов проживавших в Западном Берлине И.К. Смолича<sup>334</sup> и Канаде профессора Д.В. Поспеловского<sup>335</sup>. «История Русской Церкви (1700–1917 гг.)» И.К. Смолича отличалась объективным изложением материала и избытком фактической информации по истории Синодального периода, Д.В. Поспеловский во главу угла ставил критичный подход и аналитическое обобщение. И.К. Смолич, обзревая духовные реформы XIX в. указал на симптоматичные изменения в духовно-образовательной сфере, когда (в 1867–1869 гг.) выпускники семинарий получили право поступать в университеты, и стало очевидно стремление духовных юношей к светской карьере, был открыт доступ в духовную школу всем сословиям<sup>336</sup> и сказалась нехватка образованных пастырей; а после 1884 г. научная деятельность в духовной школе была столь регламентирована, что не оставляло возможности для глубокого образовательного процесса.

В 1937 г. церковный историк Г.В. Флоровский уделил внимание развитию новых приоритетов в христианском сознании католической Европы, и отнесся к ним как к обмирщению

<sup>332</sup> Головушкин Д.А. Теократический проект русского старообрядчества середины XVII в. и православного обновленчества начала XX в.: социальная утопия или цивилизационная альтернатива? // *Философия и культура*. 2015. № 12 (96). С. 1781.

<sup>333</sup> Павлова М.М. Новые материалы из амхерстского архива Мережковских 2. Н.А. Бердяев в «дневниках» Т.Н. Гиппиус (1906–1908) / Подг. текста и комм. М.М. Павловой // *Русская литература*. 2021. № 2. С. 144–172; *Она же*. Письмо Д.В. Философова Т.Н. Гиппиус. Из комментариев к письмам-дневникам Т.Н. Гиппиус 1906–1908 гг. // *Литературный факт*. 2020. № 2 (16). С. 229–242.

<sup>334</sup> Написанная в 1970 г., в России она появилась в 1997 г.

<sup>335</sup> *Русская Церковь в XX веке*. М., 1995; *Православная Церковь в истории Руси, России, СССР*. М.: Ин-т св. Андрея, 1996.

<sup>336</sup> *Смолич И.К. История Русской Церкви (1700–1917)*: В 2 ч. М., 1996.

христианства. Рассматривая тенденцию сближения христианской Церкви с миром как приспособление Церкви, он понятийно обозначил проявления этого приспособления: «морализованное христианство», «омирщенная религиозность»<sup>337</sup>, «секулярная религия»<sup>338</sup>. Для самого феномена (приспособления Церкви к миру конца XIX в. на Западе), историк использовал термин, оставшийся не замеченным наукой – «моралистический модернизм»<sup>339</sup>. Г.В. Флоровский подробно не уточнил его содержание; но обозначил квинтэссенцию феномена (2-я пол. XIX) – *противопоставление этики догматике*, и сделал важное, с нашей точки зрения, замечание – тогда «этикой пытались догматику заменить»<sup>340</sup>. Эта особенность рассматривается в диссертации как элемент симптоматики церковной модернизации в начале XX в., моралистический модернизм проповедовал ученик Л.Н. Толстого, «неокатолик» М.Э. Здзеховский, начала его были присущи «социальному христианству».

Из иностранных историков к церковному реформаторству 1905–1907 гг. обращались Дж. Каннингем<sup>341</sup> и П. Валери. В главе, отведенной истории несостоявшегося Собора, П. Валери, характеризуя записку «32-х» петербургских священников, написал, что она отражала умеренные взгляды и имела «святую цель» – реставрацию канонической свободы православной Русской Церкви<sup>342</sup>. П. Валери реконструировал «творческое богословие» русской «школы философского православия»<sup>343</sup> (на материале работ А.М. Бухарева, В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова<sup>344</sup>); высоко оценил интерес Феодора (Бухарева) к христианизации современности. Дж. Патнем увидел в «социальном христианстве» русский вариант альтернативы марксизму. Так, программу ХББ ученый считал альтернативой атеистической идеологии, а идеалом ХББ – первохристианскую общину; он не углублялся в анализ идеологии ХББ, и писал, что Братство просто призывало Церковь вернуть её изначальную чистоту<sup>345</sup>. Позднее социальное христианство изучала Ю.В. Шерер<sup>346</sup>, отметившая, что его история в России до сих пор не написана. Внимание ученой привлекали личность, жизнь и творчество В.Ф. Эрн, С.Н. Булгакова, епископа Канадского Михаила (Семенова), священников Г.С. Петрова и Г.А. Гапона. Ю.В. Шерер полагала, что целью

<sup>337</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. (Репр.: Париж, 1937). С. 389.

<sup>338</sup> Там же. С. 388.

<sup>339</sup> Там же. С. 444. Г.В. Флоровский писал, что это западное веяние вскоре распространилось и у нас, имея виду 1900–1910 гг. (Там же).

<sup>340</sup> Там же. С. 444.

<sup>341</sup> *Cunningham J.W.* A Vanquished Hope. London, 2001.

<sup>342</sup> *Valliere P.* The idea of a Council in Russian Orthodoxy in 1905 // *Russian Orthodoxy under the Old Regime*. Minneapolis, 1978. P. 188.

<sup>343</sup> *Valliere P.* *Russian Orthodoxy under the Old Regime*. University of Minnesota press. Minneapolis, 1978; *Modern Russian theology*. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key. – William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000.

<sup>344</sup> *Valliere P.* *Modern Russian theology*. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key. Michigan, 2000.

<sup>345</sup> *Putnam G.F.* *Russian alternatives to Marxism: Christian socialism as idealistic liberalism in twentieth century Russia*. Knoxville, 1977. P. 59, 72–75.

<sup>346</sup> *Шерер Ю.* Неославянофильство и германофобия // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 84–96; *Она же.* В поисках «христианского социализма» в России // *Вопросы философии*. 2000. № 12. С. 88–133.

ХББ было создание специфического христианского социализма, а само Братство было попыткой создать Христианскую партию<sup>347</sup>. Наблюдая сходство «христианского социализма» в Западной Европе и России, она отмечала, что его идейные основания в России имели религиозный характер, а взаимовлияние было «предельно ограничено». В статье «Религиозные поиски русской интеллигенции начала XX века» она остановилась на различии между группой В.П. Свенцицкого, В.Ф. Эрн и С.Н. Булгаково и группой Д.С. Мережковского, при этом отметив различия только в их отношении к православной Церкви. Группы действительно отличались подходом к проблеме «Церковь и современность», потому что у реформистов в приоритете была метафизика, а у «христианских социалистов», – тактика осуществления реформы. В 2002 г. ученая высказалась о том, что попытка построения «социальной христианской доктрины» в России была предпринята «исключительно священнослужителями»<sup>348</sup>, что не соответствует действительности. Ученая привлекла статьи в «Церковном вестнике» и «Церковно-общественном вестнике», не отражавшие полный расклад сил. Так, в 1906–1907 гг. «Церковном вестнике» публиковались лидеры реформаторского направления, которым были идейно близки «христианские социалисты», также они находились под влиянием социальной философии С.Н. Булгакова.

Ю.В. Шерер привела свидетельства критического отношения социал-демократов к «христианским социалистам» и сопоставила их с призывами последних к либеральному духовенству встать в ряды «освободительного движения»<sup>349</sup>. Хронология приведенных ею фактов (1902–1903 гг.) не совпадает с хронологией «социального христианства»<sup>350</sup>. Несмотря на то, что Ю.В. Шерер утверждала в статье, что она рассматривает «христианских социалистов» «в контексте Русской Церкви», рассматривала она их, по преимуществу, в контексте взаимодействия НРС и «социального христианства», церковный «контекст» у нее минимален. Для 2000 гг. статья Ю.В. Шерер была хорошо систематизированным источником сведений о близости позиций религиозной интеллигенции и «социальных христиан»<sup>351</sup>. Недоступность важных документов сказалась на ряде утверждений (напр., о том, что идеи «социального христианства» Михаила (Семенова) не встретили отклика)<sup>352</sup>. Историк работала с двухтомником А.С. Панкратова, где содержится интервью с Михаилом (Семеновым), но информация, собранная А.С. Панкратовым, не нашла места в её работе. Статью отличает широкий спектр допущений, которые опираются на предположения,

<sup>347</sup> Шерер Ю. Религиозные поиски русской интеллигенции начала XX века // *Общественные науки и современность*. 1991. № 2. С. 171.

<sup>348</sup> Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // *Вопросы философии*. 2000. № 12. С. 89. Ю.В. Шерер не определяет эту идеологию как христианский социализм.

<sup>349</sup> Там же. С. 131.

<sup>350</sup> Исключая замечания В. Ленина в статье 1905 г. «Социализм и религия», воспринимавшего «новоправославное христианство» и социальное христианство как одно движение, нашедшее себе «выразителей» в ПРФО. (Поп Гапон // *Вперед*. 1905. № 4. С. 2).

<sup>351</sup> Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // *Вопросы философии*. 2000. № 12. С. 93–96.

<sup>352</sup> Там же. С. 96.

напр., об участии В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкого в группе «32-х» петербургских священников<sup>353</sup>, Ю.В. Шерер также расширила состав этой петербургской группы за счет 78 московских священников. Вместе с тем, примечательны её уточнения о том, что воззвания ХББ русскими марксистами в эмиграции были восприняты как заявления новой, неизвестной им, *политической* партии<sup>354</sup>. Некоторые из приведенных ею сведений были заново проработаны нами на материале первоисточников. В статье уделено внимание журналам «Век» и его приложению («Церковное обновление»), «Вопросам жизни». Ю.В. Шерер показала, что публикации в них были *первыми* попытками взаимодействия религиозной интеллигенции и либерального духовенства, что невозможно утверждать после введенных в научный оборот материалов ПРФС и корреспонденции В.В. Розанова и К.М. Агеева начала XX в. Ю.В. Шерер сделала вывод, что «в “Братстве” тон задавало духовенство», а «некоторая часть интеллигенции сотрудничала с редакцией» журнала («Веком»). Между тем, «Век» направлялся преимущественно интеллигенцией<sup>355</sup>. То же касается и ее утверждения, относительно попыток «либералов» из духовенства (Шерер) определиться с понятием «государство» в православной традиции, идеи «соборности», а также свободного «экуменического христианства», и признанием искусства, культуры, социальной жизни как составных частей царства Божьего.

Делая экскурс в историю ХББ<sup>356</sup>, Ю.В. Шерер упоминает, что в него входили киевляне, но не называет фамилий. А это важно, так как в 1907 г. в Киеве шла работа по организации своего религиозно-философского общества. «Социальное христианство», в КРФО, имевшем «догоняющее» ПРФО развитие, занимало ничтожно малое место, и это тоже является лакуной в истории «социального христианства», если учесть, что «христианские социалисты» С.Н. Булгаков, В.Н. Лашнюков и друг и корреспондент второго председателя КРФО профессора КДА П.П. Кудрявцева – лидер группы «32-х» К.М. Агеев, начинали свою деятельность в Киеве<sup>357</sup>. Ю.В. Шерер высказала предположения о частичной публикации программы ХББ (этот факт было проработан историком М.А. Колеровым<sup>358</sup> и откомментирован С.В. Чертковым<sup>359</sup>).

В другой работе<sup>360</sup> Ю.В. Шерер описала различие мировоззренческих позиций «богоискателей» и «богостроителей». Она считает, что, критикуя «христианских социалистов»,

<sup>353</sup> Оба не входили в эту группу.

<sup>354</sup> Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 102.

<sup>355</sup> Там же. С. 96, 95.

<sup>356</sup> Христианское братство борьбы.

<sup>357</sup> Лидер протогруппы «32-х» и кружка законоучителей, увлеченных новыми методами преподавания и новой учебником взамен «Катехизиса» митрополита Московского Филарета, К.М. Агеев был переведен из Киева законоучителем и настоятелем церкви С.-Петербургского Александровского института в начале июня 1903 г.

<sup>358</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.

<sup>359</sup> Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. В 2-х т. Т. 2. Письма ко всем. Обращения к народу. 1905–1908 / Сост., послесл., комм. С.В. Черткова М., 2010.

<sup>360</sup> Sherrer J. L'Intelligètia russe: sa quete de la «verite religieuse du socialism» // Le temps de la reflexion. Paris, Gallimard, 1981. С. 113–152.

В.И. Ленин намеренно не отделял бывших легальных марксистов (в христианском социализме) от «богостроителей». Ю.В. Шерер ведет речь о 1913 г. Видимо, она имела в виду письмо М. Горькому от 14 ноября 1913 г. В 1909 г., задачей специально созванного собрания ЦК РКПб в Женеве было *отделить* «богостроителей» из марксистов от «богоискателей», с которыми первые начали обсуждать тему участия религии в революции. Одной из задач, озвученной в докладе Л.Б. Каменева перед внутривнутрипартийной дискуссией по «богоискательству и богостроительству», была задача публично показать *несхожесть* «богостроительства» А.В. Луначарского и «богоискательства» Д.С. Мережковского<sup>361</sup>. Таким образом, из-за недоступности источников и сложностей перевода, иностранная историография движения за церковную реформу начала в России XX в. не представляет полноты картины, а иногда содержит спорные выводы и предположения.

Феномен модернизма (1890–1914) в западной науке имеет устоявшуюся базовую историографию в лице традиционалистов<sup>362</sup>, протестантов (проф. Вёрмирш), католических историков<sup>363</sup>. В 1918 г. журнал «The Harvard Theological Review» опубликовал статью католического священника Р.У. Бойтона (R.W. Boyton), которая показала, что после папского запрета 1910 г. модернизм не умер: автор в ироничной манере давал ответы на острые вопросы, интересовавшие новое поколение<sup>364</sup>, рассматривал жизнь А. Луази до 1908 г. и отмечал, что и в 1918 г. его влияние на Церковь, которая, «сделала его ересиархом, все еще продолжается, и едва ли может потерпеть неудачу»<sup>365</sup>. Такая позиция в последующем породила два течения в исследовательской литературе: тех, кто видел, что модернисты, увлекшись немецкой идеалистической философией, разрушали католическую традицию, и тех, кто считал модернизм этапом историко-философского развития католицизма, а причиной радикальности движения – негативную реакцию Папы Римского Пия X.

В числе известных зарубежных работ по истории модернизма – статьи, Вёрмирша и Гейтса<sup>366</sup>. Первая попытка подойти объективно была предпринята традиционалистом Ж. Ривьером в 1929 г.<sup>367</sup>, автор упоминал *о необходимости объективного подхода*, но не всегда его придерживался. (Г.В. Флоровский отзывался о нем как об исследователе, не прошедшем историко-

<sup>361</sup> Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетария». Июнь. 1909. М.: Партиздат, 1934. С. 39–40.

<sup>362</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929; Haight. R.D. The unfolding of Modernism in France // Theological Studies. 1974. № 35. P. 632–666.

<sup>363</sup> Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934; Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970; Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962.

<sup>364</sup> Boynton R.W. The Catholic Career of Alfred Loisy // The Harvard Theological Review. Vol. 11, № 1, 36–73. Jan., 1918. [Эл. ресурс] [http://www.jstor.org/sici?sici=0017-8160\(191801\)11:1<36:TCCOAL>2.0.CO;2-S](http://www.jstor.org/sici?sici=0017-8160(191801)11:1<36:TCCOAL>2.0.CO;2-S) (Дата обращения 07.12.2019)

<sup>365</sup> Ibid, p. 73.

<sup>366</sup> Vermeersch A. Modernism. [Эл. ресурс] <http://www.newadvent.org/cathen/index.html> (25.05.2020); Gates E. Pragmatic elements in Modernism // The American Journal of Theology. Vol. 15. № 1. 1911.

<sup>367</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929.

генетического анализа модернизма, не разъяснившем, почему модернизм имел поддержку среди католиков<sup>368</sup>). По вопросу поддержки Ж. Ривьер писал, что периодическая печать, загнипнотизированная новизной теорий модернистов, создала им харизму, и для многих прошло незамеченным главное, – то, что «совместным усилием библейской и философской критики, какими их представляли Тирреллы и Луази, оспаривались существеннейшие из основ веры»<sup>369</sup>. Ж. Ривьер называл модернизм острой проблемой для Римско-Католической Церкви, и считал, что она неизбежно проявится в других конфессиях. Ученый исходил из того, что в модернизме следует видеть частный случай общего закона прогресса, характеризующего XX в., с его конфликтом между ростом роли науки и церковным авторитетом. Он писал, что сам тон эпохи с её «страстной» публицистикой<sup>370</sup> породил «хаотичные порывы», создававшие «чересчур смелые или откровенно подозрительные доктрины»<sup>371</sup>. Ж. Ривьер опирался на статьи модернистов во французском «Журнале религии, истории и литературы» (1906), книгу модерниста П. Сабатье («О разделении Церкви и государства»)<sup>372</sup> и письма модернистов. Негативное отношение Ж. Ривьера к модернистам было подпитано книгой по истории движения А. Утена<sup>373</sup>, стиль которого (стремление «знакомить антиклерикальную публику... с изнанкой церковного мира»<sup>374</sup>) ученому был антипатичен<sup>375</sup>. Ж. Ривьер отвел целую главу символисту М. Эберу, но она, за редким исключением<sup>376</sup>, опирается на книгу того же А. Утена («Священник-символист»). Монография Ж. Ривьера на Западе востребована до сих пор.

Вторая попытка объективного подхода была осуществлена в историческом исследовании 1934 г. католического священника А. Видлера<sup>377</sup>, поставившего целью проанализировать соответствие доктрины модернизма обвинениям, выдвинутым верховным понтификом Римско-Католической Церкви Пием X в энциклике «*Pascendi Domini Gregis*». Исследование было построено в соответствии со структурой энциклики и сопровождалось массой цитат из сочинений, писем и воспоминаний модернистов. Работа стала первым исследованием модернизма в его географическом охвате, в Германии, Англии, Италии и Франции. Созревшая в замысле автора до II Ватиканского Собора, монография показывала А. Видлера как традиционалиста, задумавшегося в

<sup>368</sup> Флоровский Г. Jean Riviere. Le Modernisme dans l'eglise // Путь. 1931. № 26. С. 123, 124. [Эл. ресурс] [http://odinblago.ru/path/26/\\_Электронная\\_библиотека\\_Одинцовского\\_благочиния](http://odinblago.ru/path/26/_Электронная_библиотека_Одинцовского_благочиния). (Дата обращения 13.03.2019)

<sup>369</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 314.

<sup>370</sup> У Ривьера «страстные публицисты».

<sup>371</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 312.

<sup>372</sup> A propos de la séparation des Églises et de l'état. Paris, 1905.

<sup>373</sup> «La crise du clergé» («Кризис духовенства». 1907) и «Histoire du Modernisme catholique» («История католического модернизма». 1912).

<sup>374</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 315–316.

<sup>375</sup> А. Утэн, писал Ривьер, сделал своей специальностью «рытье в мусорных баках Церкви с целью наполнения своей корзинки всякими бумажонками, могущими запачкать тех его современников, которые имели несчастье к нему приблизиться». Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 316. Мнение ученого подтверждается отзывами А. Утена о его учителе – А. Луази.

<sup>376</sup> Souvenirs d'Assise. Éd. orig. Paris, 1899.

<sup>377</sup> Vidler A.R. The modernist movement in Roman Church. Cambridge, 1934.

невывраженных сомнениях. В 1944 г. вышли воспоминания об аббате А. Луази близко знавшей его М. Петр<sup>378</sup>. Они опирались на корреспонденцию самой молодой модернистски к А. Луази, её комментарии к истории модернизма имели апологетический и субъективный характер (и не привлекаются нами). Биограф М. Петр, готовивший её книгу к изданию, написал на форзаце, что её труд «может рассматриваться как памятник... великому французскому ересиарху, который пострадал от крайностей наказания, вынесенного ему Церковью»<sup>379</sup>. Впоследствии, получив от сына одного из модернистов (G.W. Young) архивные документы, А. Видлер написал «Многообразие католического модернизма»<sup>380</sup>, значительно расширив историческую картину, список участников движения, и пополнив имевшиеся в научном доступе сведения о лидерах, их деятельности и контактах. Эта монография вышла спустя 5 лет после II Ватиканского собора, в ходе которого был «официально взят курс на умеренное обновление католицизма и разрыв между официальной позицией Церкви и позицией модернистов стал уменьшаться»<sup>381</sup>, и имела оптимистичный взгляд на проблему модернизма в римо-католицизме<sup>382</sup>. Нельзя обойти ставшую опорной для последующих западных исследований монографию «Три модерниста» англичанина Дж. Раттэ<sup>383</sup>. Автор, как и многие западные исследователи сегодня, шел в фарватере А. Видлера и учитывал уже известную исследовательскую литературу. Он рассмотрел модернизм в его взаимосвязи с социальной историей католических стран конца XIX – начала XX вв., и создал значительное по объему проведенной работы *научное* исследование, опирающееся, «по традиции»<sup>384</sup>, на творчество А. Луази и Дж. Тиррела (начало XX в. – «Тиррель»). Вкладом самого Дж. Раттэ было изучение роли малоизвестного в те годы унитария, английского священнослужителя В. Салливана (W. Sullivan)<sup>385</sup>. Дж. Раттэ – католик новых веяний, он придерживается мнения о том, что вопросы, поднятые модернистами, по-прежнему актуальны и стоят перед католическим богословием<sup>386</sup>. Б. Ридону принадлежит хрестоматия работ католических

<sup>378</sup> *Petre M.D.* Alfred Loisy. His religious significance. Cambridge University press, 1944.

<sup>379</sup> *Ibid*, p. 1.

<sup>380</sup> *Vidler A.R.* A variety of Catholic Modernism. Cambridge, 1970.

<sup>381</sup> *Ковальска-Стус Х.* Модернизм и либерализм в осуждении Ватикана. [Эл. ресурс] <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450862/> (Дата обращения 09.09.2019)

<sup>382</sup> После II Ватиканского Собора (1962–1965), на котором был принят ряд документов (напр., диалог с нехристианскими религиями, толерантность к взглядам, даже противоречащим учению Церкви, новое прочтение Священного Писания и литургическая реформа), Римско-Католическая Церковь вступила в полосу обновления («aggiornamento» – лат. *обновленный*), когда сменилось и отношение к модернизму и его осуждению. Традиционалисты не приняли реформ, порывавших с традицией западно-христианского богослужения. Некоторые из них позднее были отлучены от Церкви (напр., основатель Братства св. Пия X архиепископ М. Лефевр; в 1968 г. был вынужден подать в отставку противостоявший реформаторам на соборе кардинал Оттавиани).

<sup>383</sup> *Ratté J.* Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. N.-Y., 1972.

<sup>384</sup> К личности и творчеству экзегета А. Луази обращены исследования западных ученых, как к интеллектуальному лидеру французского (религиозного) модернизма.

<sup>385</sup> Уильям Лоуренс Салливан (1872–1935), католик, после энциклики Пия X подал в отставку и вступил в полемику по поводу авторитаризма в Римско-Католической Церкви, присоединился к унитарной Церкви, в 1911 г. издал «Историю модернизма в новой Англии».

<sup>386</sup> *Ratté J.* Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. N.-Y., 1972. P. 349.

модернистов, с анализом их религиозно-политических концепций. Б. Ридона отличал широкий подход к модернизму, с ретроспективной проекцией этого феномена на либеральную католическую мысль начала XIX в. и синтезированием модернизма с общекультурным контекстом эпохи (так, французский модернизм им спроецирован на культурное наследие французских революций и эпохи Наполеона)<sup>387</sup>, в связи с чем с предысторией модернизма соотнесены культурные деятели вторичного плана, не имеющие значения для нашего исследования (напр., Ж. де Местр, А. Де Сталь, Ф. Шатобриан). Б. Ридону свойственны запоминающиеся обобщения, как в отношении самих фигур либеральных католиков и модернистов, так и тех сторон в их творчестве, где они остаются знаковыми фигурами для следующих поколений<sup>388</sup>. Так, Ф.Р. де Ламенне у Б. Ридона не столько сторонник философии имманентизма в модернизме, сколько религиозным социологом.

Для «чистоты эксперимента» и по причине того, что сравнением модернизма и религиозного движения 1901–1913 гг. в России никто не занимался, мы предпочли максимально исключить труды о модернизме, написанные после II Ватиканского собора, так как он изменил отношение католических ученых к феномену. Но в полной мере это было бы пренебрежением историографией темы. Проблема была решена путем компромисса: оставлены лишь «киты» в историографии модернизма, и была учтена личная позиция авторов работ. Книга традиционастки Э.Р. (Энн) Магридж попала в этот список из-за критики ею монографии А. Видлера (1970) и занятой Э.Р. Магридж – редкой для науки – этической позиции. Э.Р. Магридж назвала книгу А. Видлера «типичной защитой модернистов», и «необоснованным» – его утверждение о том, что модернисты были «доведены до отчаянья отказом Церкви посмотреть в лицо вопросам, которые они подняли»<sup>389</sup>. Модернисты вовсе не были «маленькими либералами», написала она, но деятелями, полными решимости, и не ограничились бы намерением убрать «аномалии и смущающие анахронизмы»: они имели в виду «революцию в религиозной мысли, которая изменила бы христианскую веру гораздо более радикально, чем протестантская Реформация»<sup>390</sup>. К этим словам можно добавить, что, благодаря барону Ф. фон Хюгелю, у модернистов была развернутая сеть контактов по всей Европе. Историк напомнила, что, согласно воспоминаниям А. Луази, он потерял веру задолго до того, как его публикации привели его к конфликту с церковной

<sup>387</sup>Reardon B. Roman Catholic Modernism. Stanford, 1970; Liberalism and tradition. Aspects of catholic thought in nineteenth century France. L.- N.-Y.- Melbourne, 1975. Dig. print. vers. 2010.

<sup>388</sup> Напр., Лабертоньера он называет «зеркалом» своего века, мыслителем, который стоял на стыке двух миров, где происходило столкновение традиций и инноваций, основ консерватизма и романтического духа; значение творчества Ж. Де Местра видит в создании мистического настроения, способствовавшего возвращению религиозных вопросов. (Liberalism and tradition. Aspects of catholic thought in nineteenth century France. L.-N.-Y.-Melbourne, 1975. Dig. print. vers. 2010. С. 63; 6–11).

<sup>389</sup> Muggeridge A.R. The Desolate City. The Catholic Church in Ruins. Toronto, 1986. P. 24.

<sup>390</sup> Ibid, p. 25.



властью. Употребляя эмоционально окрашенную лексику<sup>391</sup>, Э.Р. Магридж написала: А. Луази «хвастался», что формулировал свое раннее учение так, чтобы оно производило «впечатление невинной искренности, которая... могла бы предотвратить слишком большое внимание, обращенное на смелый характер его новшеств»<sup>392</sup>. Действительно, в «Воспоминаниях» (т. I – II) и переписке А. Луази с соратниками встречаются сентенции такого рода. Что касается «отца модернизма», Дж. Тиррела, писала Э.Р. Магридж, то «опубликованная вскоре после его смерти (1909) его духовная автобиография, “Христианство на перекрестке”, прояснила, что его доктринальный радикализм уже был полностью развит к моменту осуждения Пием X его идей, а он все еще пытался скрыть степень своего отклонения от католической веры. Объектом внимания Э.Р. Магридж было состояние современной ей Церкви, и она ретроспективно уделила модернизму лишь несколько страниц, всемерно защищая родную для нее Римско-Католическую Церковь, опровергая мысль, о «жестокой реакции Церкви»<sup>393</sup>, которой придерживались её современники. Э.Р. Магридж написала, что благодаря анти-модернистской присяге для духовенства и энергично предпринятым мерам, движение рассеялось, и революция в Римско-Католической Церкви была отодвинута на 60 лет. Под «революцией» Э.Р. Магридж подразумевала II Ватиканский собор (1962–1965), решения которого привели к расколу в рядах его участников. Э.Р. Магридж является единомышленницей архиепископа М. Лефевра, ставшего во главе церковной оппозиции после II Ватиканского собора. Мы не могли не учесть при первичном анализе интеллектуальной истории модернизма и сопоставлении его с историей НРС – монографии Э. Николса, критической позиции М. Лефевра<sup>394</sup>, Ф. Реати<sup>395</sup>. Их повествование о модернизме – это энциклопедического типа заметки о нем в истории Римско-Католической Церкви. Э. Николс занял промежуточную позицию между критикой модернизма и одобрением его научных методов, поместив в монографии общие выводы о положительной и отрицательной роли модернизма для развития католицизма<sup>396</sup>, с одной стороны, он оценил осудившую модернизм энциклику папы Пия X как «блистательную попытку определить логическое направление модернистского движения»<sup>397</sup>, с другой, назвал документ Священной канцелярии «*Lamentabili Sane Exitu*» «компотом из цитат или парафраз работ модернистов», где в одну кучу, «свалены» «невинные на вид суждения, которые на самом деле подрывают

---

<sup>391</sup> Ibid, p. 25–26.

<sup>392</sup> Ibid.

<sup>393</sup> Ibid, p. 23. Мысль, что если бы Церковь не прореагировала жестко на модернистов, и не подавила «ранний доброкачественный либерализм», то он превратился бы в «католический синтез» лучшего в старом и новом мировоззрениях.

<sup>394</sup> *Лефевр М.* Они предали Его. От либерализма к отступничеству. СПб., 2007.

<sup>395</sup> *Реати Ф.Э.* Бог в XX веке: Человек – путь к пониманию Бога / Пер. с итал. Ю.А. Ромашева. СПб., 2002.

<sup>396</sup> *Николс Э.* Контуры католического богословия: введение в его источники, принципы и историю / Пер. с англ. М. Завалова. М.: ББИ, 2009. С. 388–391.

<sup>397</sup> Там же. С. 391.

католическую веру», и «скандальные, которые на самом деле можно понимать и в ортодоксальном смысле»<sup>398</sup>.

Действительно, «произвольность» составления 65 антимодернистских пунктов энциклики бросается в глаза. Но это не отменяет исторического значения самого документа. Не менее Э. Николс двойственно подошел к важной для становления модернизма «философии действия» М. Блонделя<sup>399</sup>, и остановил свое внимание более на трактовке философом «воли», нежели на методе философа соединять науку и теологию, но и ему отвел несколько строк. «Блондель и новые апологеты, – написал Э. Николс, – излишне сосредоточили свое внимание на воле, главным образом для того, чтобы скорректировать представление о человеке как о мыслящем механизме, а не любящем, обуреваемом желаниями существе...»<sup>400</sup> Ф. Реати отвел также М. Блонделю 2 страницы своей монографии, прокомментировал сорбонскую диссертацию М. Блонделя 1893 г., написав, что он, «как и Кант, исследовал взаимоотношения между бытием, познанием и действием»<sup>401</sup>. В пяти строках Ф. Реати систематизировал содержание диссертации и представил её как апологетику божественного бытия путем анализа динамики действия<sup>402</sup>, и выделил те высказывания философа, которые вызвали конфронтацию со светскими учеными<sup>403</sup>. Ф. Реати указал на антропоцентризм М. Блонделя, противопоставление им «своей апологетики»<sup>404</sup> – традиционной. Комментируя полемический труд М. Блонделя «История и догма», Ф. Реати назвал его «адекватным ответом на критику Луази» традиционного католицизма<sup>405</sup>.

В 2004 г. Ж. Лакруа рассматривал предтечу модернизма Л. Лабертоньера как христианского философа, ставившего задачу вывести метафизику нравственности из Евангелия. Ж. Лакруа писал, что тезисы, определяющие «метафизику любви» (Ж. Лакруа) Л. Лабертоньера (любовь, милосердие, познание ближнего в свободном их выражении), имеют долю параллелизма в христианском мышлении конца XIX – начала XX вв. (в России как сферы нравственно-этических приоритетов)<sup>406</sup>. Познание Бога и самих себя, по Л. Лабертоньеру, есть познание других в служении им. Эта идентичность любви к себе, к ближнему и к Богу – христианская, потому что именно в христианском учении она воплощается и реализуется<sup>407</sup>. Ж. Лакруа поместил в книге приложение – очерк о философе модернизма М. Блонделе, где дал критико-философскую

<sup>398</sup> Там же. С. 390.

<sup>399</sup> Там же. С. 81.

<sup>400</sup> Там же. С. 81–82.

<sup>401</sup> Реати Ф.Э. Указ. соч. С. 60.

<sup>402</sup> Там же.

<sup>403</sup> Там же.

<sup>404</sup> Там же. С. 61. Апологетика М. Блонделя «ищет в человеческом субъекте следы сверхъестественного... отголосок... Откровения, тайное свидетельство божественного, выраженное в динамике нашего действия, точку пересечения человеческого субъекта с божественным...». (Там же).

<sup>405</sup> Реати Ф.Э. Указ. соч. С. 62.

<sup>406</sup> Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / Сост. И.С. Вдовина, С.Я. Левит. Переводчики И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, В.М. Володин. М., 2004. С. 539.

<sup>407</sup> Там же. С. 79.

характеристику его диссертации «Действие», описал метод М. Блонделя, и представил обзор его последующих работ (1930–1946) как персоналиста. Ж. Лакруа писал, что М. Блондель первый и впервые включил в сферу философских исследований *реальное* действие, и тем расширил пределы философии – историей. Почти одновременно, с разницей в три года появилась книга «Материя и память» А. Бергсона, где *реальное действие* тоже подверглось изучению, – в контексте интеллектуального «знания» о «духе, о нашем теле и об их взаимном влиянии»<sup>408</sup>, и, очевидно, бергсонский процесс познания через действие и ответное взаимодействие тела с материальной средой<sup>409</sup> навел позднее М. Блонделя на мысль развить глубже выстроенное им «имплицитное единство» «реальной троичности мышления, действия и бытия»<sup>410</sup>, что и было сделано в его философской тетралогии<sup>411</sup>. Ж. Лакруа показывает у М. Блонделя и элементы пантеизма («Бытие и сущие») <sup>412</sup>. Обзорная реконструкция Ж. Лакруа основ социальной философии Л. Лабертоньера и «метода имманентизма» М. Блонделя показывает, что направление религиозно-философской мысли в России, предшествовавшей идее религиозного движения (Феодора (Бухарева), Никанора (Бровковича), В.С. Соловьева) не миновало схожих типовых этапов, что позволило рассматривать движение 1901–1913 гг. за церковную модернизацию как культурно обусловленный феномен.

В последние годы модернизм в римо-католицизме изучала профессор Ягеллонского университета (Польша, Краков) Х. Ковальска-Стус. Ученая подошла к модернизму 1890–1914 гг. как к деструктивному культурному феномену в истории Римско-Католической Церкви и показала структуру модернизма, исходя из энциклик Римских понтификов Льва XIII («Immortale Dei» и «Libertas») и Пия X «Pascendi Dominici Gregis» и декрета «Lamentabili Sane Exitu». Модернизм 1890–1914 гг., по ее мнению, – «религиозно-богословское течение, точкой отправления которого является агностицизм, содержанием – имманентизм и эволюционизм, а последствием – реформизм»<sup>413</sup>. Она также охарактеризовала модернизм как мышление, которое социальные вопросы сделало объектом теологической интерпретации.

Профессора Краковского университета, «неокатолика» М.Э. Здеховского польские ученые рассматривают как слависта, «радикального эсхатологиста»<sup>414</sup>, чей пессимизм – основа философии воссоздания в действительности желаемых, или идеальных, образов земного бытия;

<sup>408</sup> Бергсон А. Материя и память (Matière et mémoire), 1896. Электронная библиотека Royal Lib. Com, 2010–2015. С. 160. [Эл. ресурс] [https://royallib.com/book/bergson\\_angr/materiya\\_i\\_pamyat.html](https://royallib.com/book/bergson_angr/materiya_i_pamyat.html) (Дата обращения 11.10.2019)

<sup>409</sup> Там же. С. 166.

<sup>410</sup> Письмо М. Блонделя П. Д'Аршамбо от 4 марта 1915 г. Цит. по: Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / Сост. И.С. Вдовина, С.Я. Левит. Переводчики И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, В.М. Володин. М., 2004. С. 540.

<sup>411</sup> «Мышление», «Бытие и сущие», новое издание «Действия», «Философия и христианский дух» (1944–1946).

<sup>412</sup> Лакруа Ж. Указ. соч. С. 261.

<sup>413</sup> Ковальска-Стус Х. Модернизм и либерализм в осуждении Ватикана.

[Эл. ресурс] <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450862/> (Дата обращения 09.09.2019).

<sup>414</sup> Pyda J., Marian Zdziechowski jako czytelnik twórczości Zygmunta Krasińskiego. O filozofii cznych uwikłaniach dziejów recesji // Tekstualia. 2017, nr 3 (50). P. 85–100. (Мариан Здеховский как читатель произведений Зигмунта Красинского. О философских запутанностях в истории рецессии).

как историсофа<sup>415</sup>, политического моралиста, испытавшему влияние русской культуры и В.С. Соловьева<sup>416</sup>, корреспондента Л.Н. Толстого. По мнению философа Я. Пиды, в рассуждениях М.Э. Здзеховского о польском мессианизме прослеживается «близость мыслей» профессора и кардинала Дж. Ньюмена, и можно «распознать последовательные жесты одобрения развивавшегося в то время католического модернистского движения»<sup>417</sup>. М.Э. Здзеховского «вдохновляли в основном... русские религиозные мыслители: Соловьев, Трубецкий, Мережковский и Бердяев»<sup>418</sup>. Продолжительное время считалось, что в Польше не было модернизма, и вопрос причастности к нему М.Э. Здзеховского напрямую не исследовался. Одни считали его интересы близкими модернизму<sup>419</sup>, другие предпочитали видеть в нем передового мыслителя своего времени<sup>420</sup>, отличая М.Э. Здзеховского от того типа модернистов, который был представлен в энцикликах Папы Римского Пия Х, третьи считали его только наблюдателем движения. В 2018 г. вышла первая монография о польском католическом модернизме. Ее автор философ М. Рогальский отнес М.Э. Здзеховского к последовательным «реформистам» католицизма и назвал единственным польским интеллектуалом, присоединившимся к общеевропейскому спору о либеральном католицизме. По его мнению, М.Э. Здзеховский, «создал наиболее зрелый и оригинальный синтез модернистского католического мышления на польском языке, представляя также последовательную и продуманную реформистскую позицию»<sup>421</sup>. Согласно ученому, модернизм в Польше начала ХХ в. развивался вслед французскому течению и имел рецептивный характер. Мнения о монографии разошлись: ведущие рецензенты А. Персидок (А. Persidok) и Л. Кожуховский (L.

<sup>415</sup> *Opacki Z.* Między uniwersalizmem a partykularyzmem. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego 1914–1938. Gdańsk, 2006. (Между универсализмом и партикуляризмом. Мысль и общественно-политическая деятельность Мариана Здзеховского 1914–1938).

<sup>416</sup> *Оболевич Т.* Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие // Соловьёвские исследования. Вып. 2(46) 2015. С. 135–136.

<sup>417</sup> *Pyda J.*, Marian Zdziechowski jako czytelnik twórczości Zygmunta Krasińskiego. O filozofii cznych uwikłaniach dziejów recepcji // *Tekstualia*. 2017, nr 3 (50). P. 90.

<sup>418</sup> *Gawlik M.* Marian Zdziechowski (1861–1938) wobec Modernizmu Katolickiego // *Roczniki Teologiczne*. Т. LIII–LIV, zeszyt 7. 2006–2007. P. 168.

<sup>419</sup> *Skoczyński J.* Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego. Wrocław, 1983; *Żywiołek A.* Chryścijaństwo wobec modernistycznych zagrożeń. Wokół myśli Mariana Zdziechowskiego. W: *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy*. / Red. U. Cierniak, J. Grabowski. Częstochowa, 2003 (Христианство перед лицом модернистских угроз. Вокруг мыслей Мариана Здзеховского)

<sup>420</sup> *Opacki Z.* Między uniwersalizmem a partykularyzmem. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego 1914–1938. Gdańsk, 2006 (Между универсализмом и партикуляризмом. Мысль и общественно-политическая деятельность Мариана Здзеховского 1914–1938 гг.); *Gawlik M.* Marian Zdziechowski (1861–1938) wobec Modernizmu Katolickiego // *Roczniki Teologiczne*. Т. LIII–LIV, zeszyt 7. 2006–2007. P. 168–169.

<sup>421</sup> *Rogalski M.* Producent Margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki. Kraków, 2018, P. 13. (Продавцы маргарина? Мариан Здзеховский и польский католический модернизм).

Kożuchowski) представили полярные взгляды на позицию, занятую автором<sup>422</sup>. Л. Кожуховский считает, что исследование М. Рогальским взглядов М.Э. Здзеховского носит характер «предварительного изучения»<sup>423</sup>, и «формулирует тезис о том, что модернизм не был маргинальным явлением в польской культуре» не предоставляя достаточных аргументов<sup>424</sup>. М. Рогальский отказался от конкретизации понятия «модернизм». Он идет на компромисс, считая, что в своем исследовании ему достаточно замещающих понятий «либеральный католицизм», и «реформизм», и «реформаторство». Однако они не являются синонимами модернизма, и, как показала история изученного нами движения, не могут заменить «модернизм» ни в научном, ни в стилистическом планах<sup>425</sup>. М. Рогальский не исследовал сотрудничество М.Э. Здзеховского с религиозными реформистами и социал-христианами России, но упомянул отдельные имена и статьи М.Э. Здзеховского в «Московском еженедельнике».

Принимавший Д.С. Мережковского в Париже «неокатолик» аббат Ф. Порталь был последователем либерала и философа аббата Л. Лабертоньера; в его «Обществе религиозных исследований» Ф. Порталь с 1905 г. заведовал секцией «Союз Церквей» (сам Л. Лабертоньер руководил религиозно-философской секцией), Общество посещали модернисты, с Ф. Порталем был знаком и переписывался А. Луази<sup>426</sup>)<sup>427</sup>. Впервые на контакты модернистов и «неохристиан» указала хранительница архива Д.С. и З.Н. Мережковских Т. Пахмусс<sup>428</sup>. Французский историк Ж. Нива, на материале миссионерско-экуменической деятельности в России «школы Ф. Порталья», поставил вопрос о существовании в России ее филиала, – «Киевской школы», но не развил эту тему в отдельное исследование.

Таким образом, в историографии центральной темы диссертационного исследования содержатся исследования, рассматривавшие ее тематические элементы, но есть значительные белые пятна, а сама картина истории появления феномена религиозного движения за церковную реформу в России, и его функционирования в 1901–1913 гг. в широте его общественных,

<sup>422</sup> *Persidok A. Michał Rogalski, Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki. Universitas, Kraków 2018 // Warszawskie Studia Tejlogiczne. T. XXX I. № 3. 2018. P. 186–193; Kożuchowski L. Michał Rogalski, Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki. Kraków 2018 // Prace Historyczne. 2020. № 147 (1). P. 207–210. [Эл. ресурс] Michał Rogalski, Producenci Margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki, Kraków 2018, ss. 245 (ejournals.eu) (Дата обращения 20 апреля 2022)*

<sup>423</sup> *Kożuchowski L. Michał Rogalski, Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki. Kraków, 2018 // Prace Historyczne. 2020. № 147 (1). P. 208.*

<sup>424</sup> *Ibid, p. 209.*

<sup>425</sup> Значение подобной дефиниции показано на примере дифференциации леворадикалов, умеренных реформаторов и обновленцев в России: *Воронцова И.В. Церковное реформаторство 1905–1907 и «обновленчество» 1920-х годов: К проблеме дефиниций и дифференциаций // Исторический журнал: научные исследования. 2019. № 5. С. 135–145.*

<sup>426</sup> *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 416.*

<sup>427</sup> Ж. Нива отметил синхронное возникновение «школь» Ф. Порталья и выход такого программного сочинения модернизма, как книга А. Луази «Евангелие и Церковь». *Niva G. «Киевская школа» аббата Портала. [Эл. ресурс] www.nivat.free.fr. (Дата обращения 02.04.2021).*

<sup>428</sup> *Пахмусс Т. Из архива Зинаиды Николаевны Гиппиус: Письма к Е. М. Лопатиной и С. Л. Еремеевой // Вестник РХД. № 132. Париж-Н.-Йорк: М., 1980. С. 273.*

исторических и международных контактов, реформационных планов и политических намерений не была написана.

## Гл. 1. МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ. ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА ИССЛЕДОВАНИЯ

Задача научного познания – раскрыть внутреннюю суть реальности; научное знание отличается «теоретико-логическим содержанием» и выработкой методов научного познания<sup>429</sup>. Диссертант руководствовалась общеисторическими методами научного исследования. Исторический метод применен для выяснения качественной определенности религиозного движения за церковную модернизацию в России как социального явления, генетический – при обобщении фактических данных для определения социального источника и выявления генезиса данного общественного движения 1901–1913 гг., воспроизведения его структуры; типологический метод позволил выявить феноменальные признаки исследуемого движения при общей схеме религиозно-реформационных движений в истории христианских Церквей; синхронный метод применен с целью сопоставить историю, практику самовыражения религиозного движения и социально-политические процессы в стране в период его становления; сравнительный метод помог установить общие, аналогичные и различающиеся черты религиозного движения 1901–1913 гг. и модернизма 1890–1914 гг. в римо-католицизме; выявить результаты.

Согласно профессору МГУ И.Д. Ковальченко, «синтез теорий, подходов и методов, и конкретно-научных концепций» применительно к «историческому познанию и исторической науке современной эпохи... безусловно необходимое условие», обеспечивающее «единство коренной сущности исторического познания»<sup>430</sup>. Итог научно-познавательного процесса – истинность исторического знания, основанного на практической достоверности, объективности и адекватности.

Выдвигается проблема существования в начале XX в. в России общественного религиозного движения (1901–1913) за церковную модернизацию. И познавательный процесс данного исследования был направлен на изучение предпосылок, предыстории и становления в истории православной России 2-й пол. XIX–нач. XX вв. указанного общественного движения. Соответственно практическая достоверность исследования должна охватить и генезис движения в продолжение указанных лет в контексте российской истории, и его принципиальную связь с религиозным сознанием русского общества 2-й пол. XIX–нач. XX вв., объективно определить преемственность с предыдущими общественными движениями. Согласно принципу адекватности познавательного процесса, в данной диссертации ведущее место должна занять история

---

<sup>429</sup>Ковальченко И.Д. Исторические записки: Теоретические и методологические проблемы исторических исследований. М., 1995. № 1 (119). С. 24.

<sup>430</sup>Ковальченко И.Д. Сущности и особенности исторического развития (Прилож.) / Методы исторического исследования. М., 1987. С. 454.

православной Русской Церкви, ибо целью движения была церковная модернизация, и должен присутствовать обзор содержания намеченной лидерами движения внешней (административно-правовой) и внутренней (богословской) модернизации (в параметрах: церковная традиция православия – (модификация этой традиции / отсутствие модификации).

Реформационное движение, модернизирующее, или стремящееся внести изменения в богослужебную или религиозно-этическую области той или иной религиозной конфессии, – предмет исторической реальности, известен историкам, и рассматривался ими и как социально-историческое<sup>431</sup>, и как религиозное явление<sup>432</sup>. Синтетический метод дает полноту характеристик, но предметом нашего исследования является не внутрицерковное и узкоконфессиональное движение, а феномен общественного запроса на моделирование нового религиозного отношения к действительности, с претензией на новое богословие, развитие догматов и расширение их применения и толкования. Изучается этот комплекс на материале реальной истории религиозного движения 1901–1913 гг. При этом, так как развитие общества определяется многим количеством причин, одной из них является наличие общественных движений, важную роль в познании малоизвестных общественных движений играет изучение положенной в его основание идеологии, учений и цель применения их к той исторической действительности, которая создала запрос на данное общественное движение. И в этом контексте совершенно необходима научная концепция происхождения идейной основы движения, его типовой принадлежности (в нашем случае – религиозная), анализ его философии, и формировавших ее основы предпосылок, так как действительность подчиняется общим законам историко-культурного развития. Совмещение макро- (общие законы развития) и микро- (конкретные причины) планов дает возможность воспроизвести точную картину исследуемого явления, установить его хронологию.

Макро-планом в нашем случае является догоняющее историко-культурное развитие России на этапе 2-я пол. XIX – нач. XX вв., духовный кризис в обществе и кризис религиозного сознания образованных классов, зависимое положение Русской Церкви в государстве, ее пассивная роль в общественной жизни 2-я пол. XIX – нач. XX вв., униженное (социальное и психологическое) положение сельского и приходского духовенства. Аналогично макро-планом является историческая модернизация, в условиях которой продолжился запрос на социально-религиозный синтез, развивалась тенденция моральной апологии христианской веры, начали формироваться

<sup>431</sup> *Смирнова Н.А.* Реформация в Англии и деятельность Томаса Крамера в первой половине XVI века: Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 1990.; *Кареев Н.И.* История Западной Европы в Новое время. Развитие культурных и социальных отношений. М., 2015; *Вильфус А.Г.* Религия, церковь, реформация. СПб., 1911; *Birnbaum N.* Sociology and religion. N.-Y., 1960.

<sup>432</sup> *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию / Пер. О.Н. Попова. СПб., 1897; *Дмитриев М.В.* Религиозная философия XVI в. и восточнославянский мир // Из истории реформаторства в России. Философско-исторические очерки. М., 1991. С. 17–22; *Шафф Ф.* Современное христианство. Реформация в Швейцарии // История христианской Церкви / Пер. О.А. Рыбакова. 2007; *Родригес А.М.* Реформация и модернизация религиозной и политической идеологии на Востоке (XIX–XX вв.). М., 2011; *Абдуллаев М.А.* Реформация ислама в конце XIX и начале XX вв. и основные тенденции эволюции ислама в современных условиях. Махачкала, 2010.



группы, развернувшие религиозное общественное движение за модернизацию православной Церкви. Микро-план является областью конкретных причин возникновения движения (запросы современности, предпосылки, интеллектуально-теоретическая составляющая). Совмещение их позволяет выполнить задачу – показать, что предмет исследования действительно связан с исторической модернизацией России, подготовлен ходом ее истории, общественного развития и церковно-государственными отношениями исследуемого периода.

При разработке методологии использованы труды д. ист. наук, профессора МГУ И.Д. Ковальченко<sup>433</sup>, учитывался подход к классификации источников д. ист. наук С.О. Шмидта<sup>434</sup>. Методологический подход к теме исследования разработан с учетом работ д. филос. наук И.Н. Яблокова, д. ист. наук В.В. Шелохаева, д. ист. наук А.Ф. Гавриленкова, д. ист. наук В.Л. Керова, К.А. Алексеева<sup>435</sup>. В выстроенной ими методологии просматривается аксиома о том, что в XIX начале XX вв. идея пересоздания действительности (как «недолжного порядка»<sup>436</sup>) определяла религиозные, религиозно-философские и социально-политические взгляды. Для аналитики взаимодействия концептуального и обыденного религиозных сознаний были использованы труды зарубежных авторов: У. Джеймса, М. Эбера; работа М. Вебера<sup>437</sup> и программные произведения вдохновителя Реформации М. Лютера («Трактат о свободе христиан»<sup>438</sup>, «К христианскому дворянству и немецкой нации», «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться»<sup>439</sup>) помогли определиться с вопросом о типе церковной модернизации в России начала XX в., и влиянии протестантизма на либеральное богословие 2-й пол. XIX в. Трансформация религиозного сознания в XXI в. парадигме «трансформация социального сознания», в условиях глобализации рассматривалась в философском исследовании А.Ф. Гавриленкова<sup>440</sup>, отметившего причинность, разнородность и противоречивость явления. Также рассматривалась методология работ церковных исследователей при изучении ими истории, богословия и типологии столкновений индивидуальной религиозности с позднесредневековым уложением понимания «веры» в истории Русской

<sup>433</sup>Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 1987; Источниковедение истории СССР / Под. ред. И.Д. Ковальченко. М., 1973.

<sup>434</sup>Шмидт С.О. О классификации исторических источников // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 16. Л., 1985. С. 3–24.

<sup>435</sup>Яблоков И.Н. Социология религии. М., 2014; *Он же*. Стабильность и изменения общества: Социолого-религиоведческое видение // Религиоведение. 2016. № 2. С. 103–111; Шелохаев В.В. Либеральная модель переустройства России. М., 1996; Гавриленков А.Ф. Трансформация религиозного сознания в условиях глобализации // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. № 1. С. 34–38; Керов В.Л. Протестантизм и концепция Макса Вебера. М., 2009; Владимир Соловьев и судьба России: Социально-политические искания третьего пути. М., 2007.

<sup>436</sup>Асмус В.Ф. Владимир Соловьев // Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. Россия. «Мысль и дух». М., 2014. С. 94.

<sup>437</sup>Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма: Избранное. М., 2006.

<sup>438</sup>Лютер М. Избранные произведения / Предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина). СПб., 1994.

<sup>439</sup>Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / Пер. с нем, ист.-библиогр. очерк и комм. Ю.А. Голубкина. Харьков, 1992.

<sup>440</sup>Гавриленков А.Ф. Трансформация религиозного сознания в условиях глобализации // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер. «Социальные науки». 2008. № 1 (9). С. 34–38.

Православной Церкви<sup>441</sup>; в обстановке «меняющейся религиозности»<sup>442</sup> (религиозных правил в публичной жизни и принятии этических норм) XIX в. Методология церковных историков отличается акцентом на конкретные исторические личности, что не всегда отвечает задачам системного изучения исторического феномена. Тем не менее, история изучается через биографию личности, это дает представление о среде, которая формировала личность и ее идеи; соблюдение принципа объективизма при субъектности дает достаточно верный портрет эпохи; в контексте нашего исследования биография сообщает условия, которые воздействовали, или могли воздействовать на формирование личности, сторонника, лидера или отрицателя реформационного движения, несколько биографий дают статистический показатель форм исследуемого явления.

Согласно последним выводам отечественного религиоведения, исследование процессов, связанных с религией, и происходящих в обществе и в тот или иной период истории, должно проходить с учетом параметров комплекса функций религии, мировоззренческой, компенсаторной, коммуникативной, регулятивной (лат. *regulation*, – приведение в порядок), интегрирующе-дезинтегрирующей, культуротранслирующей, легитимирующе-разлегитимирующей (лат. *legitimus*, – законный, узаконенный) функций<sup>443</sup>. «Процесс научного познания имеет объясняющий характер», в ходе его доказываются гипотезы и идеи, «раскрывающие сущность исследуемой реальности»<sup>444</sup>. Это заставляет нас учитывать при исследовании предпосылок общественного религиозного движения за церковную модернизацию, выводы религиоведов о том, что общественное религиозное сознание существует на двух уровнях – концептуальном и обыденном. Исторический подход к изучению генезиса церковных модернизаций не должен исключать реальное взаимодействие носителей двух уровней религиозного сознания в обществе. Идеино-концептуальные основания общественного движения в хронологический период всех этапов его деятельности и ретроспективный и фактический анализ историко-культурных и социальных предпосылок дает возможность определить путь коммуникации между этими уровнями. Трансляция знаний между ними в реальности облегчается тем, что обыденное сознание общества, в отличие от субъективного концептуального, значительно лабильней, его акторы зачастую стремятся найти для воспринятых им идей эмпирические формы: организовать группу единомышленников, создать организацию, абсолютизировать воспринятую идею, мнение, или учение, или создать на их основе свой, субъективный вариант и реализовать его в общественной жизни. Особенно это характерно для про-социальных учений. В этих условиях рождается

<sup>441</sup> Д-ра ист. наук Ю.Л. Ореханова, д.-ра церковной истории священника А. Мазырина.

<sup>442</sup> Тесля А.А. Последний из отцов. Биография И.С. Аксакова. СПб., 2014. С. 325.

<sup>443</sup> Яблоков И.Н. Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение // Религиоведение. 2016. № 2. С. 106.

<sup>444</sup> Ковальченко И.Д. Сущности и особенности исторического развития // Исторические записки: Теоретические и методологические проблемы исторических исследований. М., 1995. № 1 (119). С. 288.

общественное движение, на основе идейно-концептуальной «заготовки», и при примате лидеров-теоретиков, обеспеченных поддержкой активной части общества. Политико-экономические условия протекания движения вносят коррективы в его идеологию.

Данное диссертационное исследование, обращаясь к предыстории и истории религиозного движения за модернизацию православной Церкви в России начала XX в., учитывает эти аспекты и обзорекает творчество и описывает деятельность ряда церковных мыслителей XIX в. в проспективной рецепции их наследия и опыта группами участников религиозного движения 1901–1913 гг. в качестве религиозно-социальной «программы» собственной деятельности. Вопрос «релевантно ли исследование концептуальной теологии (2-й пол. XIX в.) в контексте идеологии общественного движения за церковную модернизацию, родившегося в среде религиозной околоцерковной и внецерковной интеллигенции (начала XX в.)», опирается на применение принципа «объективной возможности» (М. Вебер), согласно которому даже в условиях смещенной доминанты, или при отсутствии полной определенности, путем соотнесения основных конфигураций возможно добиться достаточных определяющих результатов<sup>445</sup>. Этот принцип подкрепляется в нашем исследовании методом историзма, который состоит из единства исторического и логического<sup>446</sup>, нацелен на раскрытие процессов изменения, эволюции, и развития объекта во времени; он соединен с генетическим методом выведения последующих этапов из предыдущих, и отыскания промежуточных звеньев. Такая методология позволяет достаточно точно охарактеризовать изучаемое явление в его предшествующих фазах и описать его в фактическом порядке его собственной истории.

Метод индуктивного выявления фактов применялся в комплексе с последующей генерализацией данных, как для определения важнейших, в проспективном плане, проблемных аспектов религиозного сознания русского общества 2-й пол. XIX, так и для составления наиболее полного историко-культурного «портрета» (в 1901–1913 гг.) движения за церковную модернизацию в России.

Сравнительный метод позволяет на разных этапах эволюции объекта исследования (вне хронологии) сопоставлять с ним аналогичные объекты в истории, он также позволяет актуализировать индивидуальные особенности общественного религиозного движения 1901–1913 гг. и данные о его типичности в ряду религиозных движений, имевших место в церковной истории.

---

<sup>445</sup> «Мы можем... оценить степень благоприятствования определённых условий определённому результату... в виде оценки относительной степени этого благоприятствования посредством сравнения с тем, какое действие оказали бы упомянутые реакции условия, которые мы мысленно видоизменяем». Затем проводя мысленное сравнение некоторого количества изменённых констелляций (взаимодействие или конфигурация аспектов, – *И.В.*), писал М. Вебер, можем считать, что достигли достаточной определенности в суждении о степени объективной возможности. (*Вебер М.* Критические исследования в области логики наук о культуре. Ч. II: «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред., послесл. Ю.Н. Давыдова; под ред. П.П. Гайденко М., 1990. С. 367).

<sup>446</sup> *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма: Избранное. М., 2006.

Именно сравнительный метод позволяет идентифицировать общественное движение 1901–1913 гг. за модернизацию Русской Церкви – как религиозное. Так, Реформация XVI в. в католичестве являлась религиозным движением, порывавшим с католической традицией в Европе. Она оставила истории своего рода «схему», основные параметры которой имеют универсальный характер. Реформация протекала в условиях исторической «переходности»: происходили централизации европейских государств, рост национального самосознания, снижение авторитета церковной власти, разрыв с её 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»<sup>447</sup>, культ трудовой деятельности. Реформация имела спектр течений, а их руководители (Кальвин, Цвингли, Мюнцер) – собственную религиозную позицию.

Те же схематические элементы поступательно проявлялись в России со 2-й половины XIX в. В Европе, в гуманитарной среде, родился культ древних и достоверных текстов, развивался вкус к первоисточникам<sup>448</sup> и личному чтению Священного Писания. В России в XIX в., как и в веке, предшествовавшем Реформации (когда проявился интерес мирян-католиков к библейским первоисточникам), наблюдалось желание, не только слушать Евангелие во время проповедей и литургии, но и знать «подлинные слова Христа»; была переведена и издавалась Библия; возник интерес к точным наукам и научным методам в теологии. При распространении идей гуманизма и у нас (с конца XIX в.) проводилась мысль о демократизации Церкви, о предоставлении мирянам широких церковных полномочий, упорядочении милостыни<sup>449</sup> и дифференциации<sup>450</sup> религиозного «насилия» (в НРС и ХББ). Наиболее актуально в этой «реформационной схеме» – сближение социального и духовного, этизация и социализация христианства<sup>451</sup>, акцент на спасении в миру, в повседневной и личной деятельности; критика монашеского образа спасения<sup>452</sup> (в России – вопрос об аскетизме) и пышности церковных служб. Противостоя коррупции и юридизму средневекового католицизма, М. Лютер, поднял проблему связи жизненной практики с религиозной основой, которая позже еще сильнее обнаружилась в кальвинизме<sup>453</sup>. В России попытка связать жизненную

<sup>447</sup> Голубкин О.А. Из любви к истине // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / Пер. с нем., ист. очерк, комм. О.А. Голубкина. Изд. 2-е. Харьков, 1994. С. 259–260.

<sup>448</sup> Керов В.Л. Протестантизм и концепция Макса Вебера. М., 2009. С. 48.

<sup>449</sup> Присуще взглядам Н.Н. Неплюева и программе «голгофского христианства» Михаила (Семенова).

<sup>450</sup> Сопоставлено: 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 комм. Ю.А. Голубкина. Харьков, 1992. С. 124.

<sup>451</sup> Лютер М. Трактат о свободе христиан // Избранные произведения / Предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина). СПб., 1994. С. 43–44.

<sup>452</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма: Избранное. М., 2006. С. 45.

<sup>453</sup> Там же. С. 48.

практику с религией аналогичным, теоретическим<sup>454</sup>, путем наблюдается в 1858 г., в книге архимандрита Феодора (Бухарева), где богослов отверг утверждения о том, христианство только выигрывает от разделения сфер кесаря («дела гражданские») и Бога<sup>455</sup>. 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»<sup>456</sup>, и «детей Божиих» (верующих) и детей «царства светского»<sup>457</sup>, русский богослов ввел «дела кесаревы» в сферу духовную, а в общественной жизни предложил провести христианизацию. (Быть человеку «созданному по образу Божию» и кесарево распространить на царство Христа<sup>458</sup>).

Исследовавший этику протестантизма М. Вебер подчеркивал, что результат Реформации – противопоставление католической точке зрения<sup>459</sup> морального значения мирского профессионального труда, религиозное воздаяние за который у М. Лютера чрезвычайно возросло<sup>460</sup>. В идеологии религиозного движения начала XX в. в России, сакрализировалось творчество (НПС требовало воцерковить его процесс и плоды), и, де факто, было вариантом культа «профессионального труда» в лютеранстве, призвание к которому оправдывало творца, в его трудовом процессе, перед Богом. Освящение культуры и творчества в НПС транспонировало идею святости на творца (гения), указывая на его призвание «свыше» (и внутреннее право) преобразовывать действительность, – «землю», сделав жизнь на ней «яко на небеси». В том же ряду, очевидно, стоит и «труд» в миру, идея о христианизации которого поднималась петербургскими священнослужителями в дискуссии 1906/1907–1908 гг. Идею «призвания» у М. Лютера (как выполнение долга перед Богом в рамках мирской профессии) М. Вебер называл идеей, созданной Реформацией<sup>461</sup>, и подчеркивал, что её не было в Средних веках<sup>462</sup>. 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. Социолог отметил чрезвычайную опасность этой идеи и писал о ее «безграничной отдаленности от той ненависти с какой

<sup>454</sup> Сопоставлено: *Лютер М.* Трактат о свободе христиан // Избранные произведения. Предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина) СПб., 1994. С. 44–45, *Феодор (Бухарев), а.* О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858. С. 5–21.

<sup>455</sup> *Феодор [(Бухарев)], а[рхим]*. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858. С. 5–6.

<sup>456</sup> *Голубкин О.А.* Из любви к истине // Лютер М. время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / Пер. с нем., ист. очерк, комм. О.А. Голубкина. Изд. 2-е. Харьков, 1994. С. 132.

<sup>457</sup> Там же. С. 119–123.

<sup>458</sup> *Феодор [(Бухарев)], а[рхим]*. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858. С. 10–13.

<sup>459</sup> В томистской традиции блаженство человека состоит в интеллектуальном созерцании Божества, и прекрасна та деятельность, которая направлена на познание Бога.

<sup>460</sup> «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.

<sup>461</sup> Там же. С. 44

<sup>462</sup> Там же. С. 43–47.

«созерцательно настроенный Паскаль отвергал всякую положительную оценку мирской деятельности, будучи глубоко убежден в том, что в основе ее может лежать лишь суетность или лукавство»<sup>463</sup>. В православной России «труд» был традиционно религиозно индифферентен<sup>464</sup> и качество его регулировалось принципом благочестия. Трансцендирование трудовой (практической) деятельности на христианскую сотериологию профанировало православное «правило»: «не любите мира и того, что в мире»<sup>465</sup>.

В идеологии религиозного движения 1901–1913 гг. в России были лютеранские мотивы, но оно слишком отдалено от методов Реформации. Хронологически близким общественному религиозному движению в России является аналогичного плана движение в римо-католицизме, – модернизм. Лидеры движения не могло не учитывать параллельно развивавшегося движения в римо-католицизме. Сравнительный метод, в соответствии с предметом нашего исследования, используется для рассмотрения типологической близости движений и возможности взаимовлияния. Сравнительный метод позволяет сопоставить предпосылки, историю, задачи, движений и определить особенности отечественного феномена движения за церковную модернизацию. В пользу обращение к модернизму говорит и тот факт, что между его ведущими деятелями были прямые, эпистолярные и опосредованные контакты. Результат сравнения позволит представить объективно-историческую причину религиозного движения 1901–1913 гг. в междугосударственном масштабе.

Христианство – мировая религия. Мировые религии складывались в условиях истории империй, и, становясь государственными, определяли внешнеполитический облик империи, внутри-общественные и межэтнические отношения, способствовали развитию национального самосознания, содействовали солидаризации. Исследование проблемы церковной модернизации не может исключить отслеживание форм практической деятельности и охват исторических связей и общественных связей религиозного движения, проведения в общество своего отношения к будущему России на основе выработанных учений и программ. В соответствии с этим принципом в диссертационном исследовании применен метод научного прогнозирования на основе фактических данных из периодической печати 1890–1913 гг. отношения лидеров религиозного движения к социально-экономическому и политическому развитию России в ближайшем будущем, типа предполагаемого (нового) государственного устройства, места в нем реформированной христианской Церкви, идеологии, дающей единство общественности в будущем государстве.

Таким образом, историческое исследование концептуально учитывает то, что религиозные движения всегда адресованы к общественному религиозному сознанию. Структура религиозного сознания включает религиозную идеологию, которая концентрируется в форме учений, концепций,

---

<sup>463</sup> Там же. С. 45.

<sup>464</sup> Поздеевский Ф., архим. Смысл христианского подвига. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. Репр. С. 83–84.

<sup>465</sup> Ин. 2:15.

идей, фиксирующих основу понимания миропорядка. Этот устойчивый комплекс образует в истории государств культурную традицию, включающую в себя не только конфессиональный, но и этнокультурный аспект (этническое позиционирование народом себя как единой личности локализуется в унитарном мироощущении, духовном и нравственном целеполагании, где общие сохраняемые поколениями ценностные ориентиры опираются на нормативы религиозного учения, систему богослужебных практик и церковный институт). В этом понимании, религиозная традиция есть фундамент традиционного историко-культурного мышления этноса. Наиболее многочисленным этносом в России всегда был русский и ведущую роль в духовно-религиозной сфере и культуре страны исполняло православие.

Нами применен теологический подход, он опирается на принцип конфессионального традиционализма, т.е. признание того, что знание о христианстве уже формализовано в истории, – в Св. Писании и Предании, передано поколениях христиан в трудах святых отцов и учителей Церкви, сохраняется соборным сознанием православной Церкви. Это знание есть норма и основание конфессиональной традиции, в нашем случае обеих форм религиозного мышления (концептуального и обыденного).

Церковь в государствах проявляется как социальный институт, и как хранилище традиционных форм религиозного сознания и интегрирующего его комплекса (правил, идей, принципов, ценностей, норм) и «веры». В периоды модернизаций она становится кластером, где аккумулируются полярные стремления: сохранить традицию и модифицировать ее применительно к социальным запросам исторической модернизации. В ходе последней возможна утрата веры, или десакрализация её как веры *религиозной* (лат. *religare*, – воссоединение, связывание). Последнее влечет создание новой модели церковной (конфессиональной) традиции, в обществе расшатываются вековые нравственно-этические устои, создаются благоприятные условия для социальных бунтов, осуществления социально-политических революций.

Таким образом, систематизация данных об общественном движении, ставившем задачу модернизации государственной Церкви, обязует историческое исследование подвергнуть анализу процессы, происходившие на всех уровнях этого движения, показать его генезис и предысторию, описать его общественное взаимодействие, определить влияние на его причины и становление отечественных факторов общественной истории и международных аналогов, привести его итоги и исторические последствия деятельности движения. Комплексный подход гарантирует объективные результаты исследования и выработки его характеристик как исторического феномена.

**Источниковая база исследования.** Единой системы классификации источников на сегодняшний день нет. Согласно С.О. Шмидту, «историческими источниками признается и то, что отражает исторический процесс, и то, что помогает познать ход исторического процесса в его

многообразии»<sup>466</sup>, т.е., имеющее место в истории «независимо от целенаправленной деятельности человека»<sup>467</sup>. Мы используем понятие в трактовке «источник исторической информации». Наше исследование связано с развитием общества на определенных этапах отечественной истории, а предмет исследования – религиозное движение 1901–1913 гг. связан с целенаправленной деятельностью человека и особенностями социально-религиозного поиска русского общества двух эпох, в которые религиозное сознание претерпевало кризис. Поэтому в диссертации применяются принципы видовой классификации исторических источников, разрабатываемые научной школой Московского историко-архивного института. Эти принципы основываются на представлении об историческом источнике как продукте культуры, как созданном человеком произведении с акцентом на психологической и социальной природе исторического источника<sup>468</sup>.

Традиционная классификация источников, по И.Д. Ковальченко, разделяет источники по методам и формам отражения действительности на четыре категории: вещественные, письменные, изобразительные и фонические. Диссертация опирается на письменные исторические источники, которые, согласно И.Д. Ковальченко, являются формами фиксирования социальной информации. В научную критику источников входит выяснение их происхождения, формы, содержания, степени полноты, достоверности точности приводимых фактов<sup>469</sup>. Письменные источники отобраны в соответствии с требованиями критического анализа<sup>470</sup>, с применением внешней и внутренней критики, позволяющей подтвердить их подлинность, полноту и достоверность фактов, реконструируемых на их основе.

Методическая классификация источников связана с поиском «наиболее общих» внутригрупповых характеристик, которые служат для систематизации единых приемов научного анализа<sup>471</sup>. Письменные источники классифицированы, согласно хронологии исследования и с учетом хронологии их происхождения, и разделены на группы, согласно их происхождению, в отдельную «группу» выделены зарубежные источники, также разделенные согласно их происхождению: 1) *материалы официального делопроизводства*; 2) *источники авторского происхождения: публицистика, опубликованная в периодических изданиях и в виде книг и брошюр*; 3) *источники личного происхождения: дневники, мемуары, переписка*. 4) *зарубежные источники на русском и иностранном языках*. Выбор источников обусловлен исследовательской задачей – собрать возможно более полный комплекс сведений о генезисе идеи религиозного

<sup>466</sup> Шмидт С.О. О классификации исторических источников // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 16. Л., 1985. С. 8.

<sup>467</sup> Там же. С. 12.

<sup>468</sup> Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории. М., 2004. С. 9, 95–99. Ср.: Источниковедение / Отв. Ред. М.Ф. Румянцева. М., 2015. С. 90, 109–117.

<sup>469</sup> Источниковедение истории СССР / Под ред. проф. И.Д. Ковальченко. М., 1973. С. 7.

<sup>470</sup> Там же. С. 8–11.

<sup>471</sup> Там же. С. 25.



движения за модернизацию православной Церкви в России начала XX в.; его истории, философии, общественных связях и условиях трансформации задачи церковной модернизации в деструктивную форму модернизма.

*Материалы 1-й группы* – официально-документальные материалы, принадлежавшие правительству, учреждениям министерства народного просвещения и духовного ведомства, а также политическим партиям, общественным и церковным организациям. Законодательные акты «Свода законов» и «Полного собрания законов Российской империи»<sup>472</sup> содержат материал по истории России с 1865 по 1911 гг. и позволяют отследить политику государства по отношению к православной Русской Церкви<sup>473</sup>; сборник церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания<sup>474</sup> дает возможность изучать церковно-государственные отношения и меняющийся статус Русской Церкви в государстве.

Официальная делопроизводственная документация – это важный исторический источник, отражающий не только логику того или иного прецедента российской истории, но и различные точки зрения, существовавшие на уровне представителей властных структур. Показательными в этом отношении для нас являются журналы и протоколы заседаний: Комитета министров, Совещания Комитета министров по проекту Государственной думы, Предсоборного присутствия и Особого присутствия Русской Церкви, остававшейся в начале XX в. частью государственной структуры и управлявшейся государственным чиновником – обер-прокурором<sup>475</sup>. «Протоколами» при изданиях назывались стенограммы, появившиеся в начале XX в. По справедливому замечанию И.Д. Ковальченко, они являются наиболее полным источником информации о ходе прений в этих учреждениях, на их основании составлялись журналы заседаний.

Важной частью комплекса 1-й группы являются постановления ведомств, доклады, деловая переписка. Российский государственный исторический архив хранит в своих фондах важные для нашего исследования доклады чиновников министерства народного просвещения и духовного ведомства, циркуляры, официальную ведомственную деловую переписку, подготовительные к ним материалы. Для темы исследования использована официальная документация из 5 фондов РГИА, содержащая дела с циркулярами о допуске в 1860–1880 гг. рукописей церковных деятелей к печати, об издании газет и журналов; о наблюдении над изданиями и редакторами, о цензурных запретах; о требованиях, предъявляемых к новонаписанным учебникам для учащихся духовной

<sup>472</sup> Свод законов Российской империи. СПб., 1889–1897; Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. СПб., 1865–1884. Т. XXXVI–LV; Собр. 3. СПб., 1885–1887, 1907–1911. Т. I–IV, XXIV–XXVIII.

<sup>473</sup> Законодательные акты переходного времени 1904–1908 гг. / Под ред. Н.И. Лазаревского. СПб., 1909; Российское законодательство X–XX вв.: В 9 т. / Общ. ред. О.И. Чистякова. М., 1984–1994. Т. 9.

<sup>474</sup> Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания / Сост. Т.В. Барсов. СПб., 1885.

<sup>475</sup> Журналы Комитета министров по исполнению указа 12 декабря 1904 года. СПб., 1905; Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия; Die Peterhofer Beratung. Петергофское совещание о проекте государственной Думы под личным его императорского величества председательством: Секретные протоколы. Berlin, 1905.

школы. Это фонды: 772 Главное управление цензуры МНП; 776 Главное управление по делам печати МВД; фонды 796 и 797 Канцелярия Св. Синода; фонд 807 Петроградский духовный цензурный комитет Петроградского епархиального управления Синода. Здесь отложились материалы цензурных ограничений по отношению к сочинениям архимандрита Феодора (Бухарева) и епископа Смоленского Иоанна (Соколова). Дела разных лет содержат решения Цензурного комитета по поводу печатания показательных для диссертации сочинений архимандрита Феодора («Об особенностях мысли и жизни современной в России»<sup>476</sup> «Мысли и исследования об Апокалипсисе», «Господь Иисус Христос в Своем слове»<sup>477</sup>). Значительный интерес представляет фонд 772, где сконцентрирована деловая корреспонденция министерства народного просвещения и обер-прокурора Св. Синода<sup>478</sup> о целесообразности издания рукописей религиозного и духовного плана. Корреспонденция показывает, что разделение полномочий между духовной и светской цензурой создало дополнительные препоны для публикации злободневных статей, в том числе церковных авторов. Духовная цензура, в целом одобряя рукописи на духовно-нравственную тему, должна была списываться с министром народного просвещения, если автор, например, критиковал одобренные светской цензурой статьи. Таким образом, рукописи церковных авторов часто не проходили именно светскую цензуру, считавшую излишней критику со стороны представителей господствующей православной Церкви. В этом фонде находится и дело о разрешении будущему оппоненту архимандрита Феодора (Бухарева) в споре о христианизации жизни – В.И. Аскоченскому издавать журнал широкого профиля, т.е. не привычный для 1-й половины XIX в. журнал, наполовину светский, наполовину религиозный, с подчинением духовной цензуре<sup>479</sup>, что позволяло издателю публиковать одновременно материалы разной тематики. То, что эта тенденция стала характерной для периодики 2-й половины XIX в., показывает официальная переписка из фонда 772 и с другими, малоизвестными, издателями.

Фонд 776 (Санкт-Петербургский комитет по делам печати МНП)<sup>480</sup> содержит документы по изданию и закрытию журнала бывшего священника И.П. Брихничева «Слушай земля» (1908) и изъятые номера журнала, в одном из которых (№ 3) – послужившая к изъятию номера «беседа» архимандрита Михаила (Семенова). Фонд 19 Духовной канцелярии Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга хранит документы, позволяющие исследовать в объективном порядке процесс осуждения и лишения Церковью сана священника Г.С. Петрова, до сих пор диаметрально противоположно представляемый историками. Здесь не только

<sup>476</sup>Вероятно: О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева. М., 1865.

<sup>477</sup> Издано учеником Бухарева В.В. Лаврским под названием «Глас доброго пастыря. Пособие проповедникам Слова Божия в наши дни». Самара, 1909.

<sup>478</sup> РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 4527. Л. 1–2, 35–38 об.

<sup>479</sup> РГИА. Ф. 772. Оп. Д. 4524. Л. 1–22.

<sup>480</sup> РГИА Ф. 776. Оп. 21. Ч. 2. Д. 199.

Указы Санкт-Петербургской Духовной канцелярии 1906 г., но и подготовительные материалы, позволяющие изучить обстоятельства подготовки решения осуждения и сложности готовившегося процесса. Здесь отложилась докладная документация ответственного по процессу над Г.С. Петровым протоиерея В.И. Маренина и епархиального начальника Г.С. Петрова протоиерея А. Каменского. В совокупности документы показывают сложность положения, в котором оказалась Русская Церковь: по своему духовному статусу она не имела права вынести обвинение в антиправительственной деятельности, но была обязана это сделать, как зависимая от государства. Докладная документация проливает свет на дисциплинарные нарушения, сделанные священником Г.С. Петровым накануне и в начале процесса 1906–1907 гг., и раскрывает эту известную историческую личность с неожиданной стороны.

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки содержит официально-деловую переписку обер-прокурора Д.А. Толстого, духовных цензоров и Св. Синода, Цензурного комитета с издателями церковной периодики 2-й половины XIX в.<sup>481</sup> Это богатый материал для изучения становления и формирования церковной публицистики, он показывает условия, в которых начиналось сближение Церкви и светского общества в 1860–1870 гг., и развитие тематики подцензурной церковной периодики. Здесь в дд. 58–59 находятся важные для нас документы по подготовке изданий «Православного собеседника» епископа Смоленского Иоанна, «Домашней беседы», «Народного чтения», сопротивление Цензурного комитета соединению в изданиях статей светской и церковной направленности.

«Журналы заседаний Предсоборного присутствия» были изучены на предмет вопроса «имела ли деятельность религиозного движения, или отдельных его представителей отклик» на этом официальном собрании Русской Церкви 1906 г., решавшем важнейший для нее вопрос внутрицерковных реформ и работы будущего Собора. «Отзывы епархиальных архиереев» и «Журналы заседаний Предсоборного присутствия» содержат мнения архиереев, клира, академических профессоров и православной общественности о необходимости церковных реформ, которые классифицировались большинством как изменения реставрационного плана, включающие намерение придать Церкви большую самостоятельность, но *не* независимость от самодержавия. И это – несмотря на сложившееся мнение архиепископа Волынского Антония (Храповицкого) об академических участниках заседаний как о «либералах», «протестантствующих» и даже «атеистах»<sup>482</sup>. Тема религиозно-общественного движения за церковную модернизацию была поднята в контексте состояния религиозного сознания общества на начало XX в. и получила освещение на заседаниях VI и VII отделов Присутствия, но само движение не воспринималось участниками как реальный фактор, повлиявший на тот момент истории на процесс церковной

<sup>481</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 214. Д. 59.

<sup>482</sup> В церковных кругах перед революцией: Из писем архиепископа Антония Волынского к митрополиту Киевскому Флавиану // Красный архив. М.-Л., 1928. Т. 6 (31). С. 209.

модернизации. Так, тема *была поднята* только два раза: в приветственной речи<sup>483</sup> обер-прокурором А.Д. Оболенским<sup>484</sup>, и в выступлении профессора церковной истории С.Т. Голубева на заседании I отдела<sup>485</sup>. К этой же группе отнесены официальные документы работы комиссии Особого присутствия при Св. Синоде<sup>486</sup>.

Материалы, принадлежащие общественным организациям, – политическим и просветительским включают отчеты, уставы, программы, стенограммы заседаний. Для нашего исследования были важны отчеты церковных и религиозно-просветительских организаций, стенограммы таких заседаний велись крайне редко и не хранились, отчеты же представляют собой деловую документацию, содержащую обзор официальных собраний обществ, тематических докладов и прений по ним (как правило, с указанием имен выступавших) и общей деятельности организаций в течение года. Это отчеты по 1902–1909 гг. Петербургского общества религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви<sup>487</sup>, содержащие подробную информацию о составе занятых в нем проповедников и миссионеров, их служебном продвижении от простого лектора к наставнику молодых проповедников или даже руководителю коллектива священников, или проповедников студентов. Отчеты сообщают тематику миссионерских бесед, места и периодичность их проведения и социальный состав слушателей. Отчеты показали, что большое число участников церковно-реформаторского движения вышло из этого общества, они же посещали ПРФС в 1901–1903 гг. и устраивали религиозно-просветительские чтения в 1901–1903 гг. для образованных рабочих и интеллигенции. Регулярно издавало свои отчеты Московское общество любителей духовного просвещения (МОЛДП) и Общество «содействия нравственному, умственному и физическому развитию молодых людей» «Маяк». До 1905 г. МОЛДП было консервативно настроенной церковной организацией, по отчетам которой можно отследить просветительскую деятельность православного духовенства в Москве, московском регионе и ряде городов, и потому мы привлекли отчеты Общества любителей духовного просвещения за те годы, когда начали распространяться реформистские идеи НРС, т.е. с 1902 по 1904 гг. Затем до 1909 г., когда МОЛДП вернули под «покровительство» Московского митрополита, отчеты не выходили. Отчеты кануна «церковной революции» в МОЛДП показывают, что до Общества дошла тематика ПРФС и московское духовенство прореагировало рядом докладов, в том числе на темы «плоти» и нового религиозного сознания, на толстовство, и на выход книг Г.С. Петрова. В МОЛДП были два

<sup>483</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. Т. 1. С. IX–X.

<sup>484</sup> Кн. А.Д. Оболенский общался с Д.С. и З.Н. Мережковскими и даже обращался к ним за литературного рода помощью. Напр., А.Д. Оболенский просил Д.С. Мережковского составить проект синодального обращения по поводу Манифеста 17 ноября 1905 г. (*Ермичѳв. А.А.* Дискуссия о целях Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества осени 1908 г. // Вопросы философии. 2013. № 12 С. 114–125).

<sup>485</sup> Там же. С. 145–156.

<sup>486</sup> По вопросам церковных преобразований. Доклады, особые мнения и речи в Особом присутствии, учрежденном при Св. Синоде / Н.Д. Кузнецов. М., 1907.

<sup>487</sup> Отчет о деятельности высочайше утвержденного 4 апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви. СПб., 1902–1909.

показательных в этом отношении отдела: богословских чтений и просветительских бесед для народа, однако, ведущую роль в Обществе имел отдел, занимавшийся историей иконографии и церковной археологией, о чем можно уже судить по тому, что в «отчетах» ему отводилось почетное первое место; материалы показывают, что либерально настроенные члены МОЛДП отличались от петербургского Общества: теоретические вопросы, занимавшие петербуржцев («реформа или реформация») их не увлекали, но с 1905 г. в печати появлялись заметки и статьи за подписью «группы московского духовенства», показывавшие, что их авторы поддерживают сам факт существования движения за церковную модернизацию. Чтобы ответить подробно на вопрос о месте московского духовенства в истории религиозного движения 1901–1913 гг. требуется специальное углубленное исследование: материалы МОЛДП на этот счет чрезвычайно малоинформативны. Отчеты включают списки священников и миссионеров, читавших лекции системного плана и по отдельным религиозным темам слушателям смешанного социального состава в разных городах. Списки позволяют установить хронологию активности отдельных церковных деятелей и составить представление о книгоиздательской деятельности Общества. Относительно общества «Маяк» нас интересовали отчеты за 1905–1907 гг., когда в нем читали лекции церковные реформаторы К.М. Агтеев, Г.С. Петров. Отчеты «Маяка» содержат списки преподавателей, священнослужителей, а также предметов, которым обучали в обществе, тематику лекций и бесед: по ним прослеживается задача организаторов «Маяка» вырастить свобододолюбивое и продвинутое в культурно-политическом отношении поколение молодых христиан, относящихся с уважением к православию, но осмысливающих его с позиций западноевропейской философии XIX в. (идеалистов А. Шопенгауэра, Ницше, позитивистов О. Конта, Г. Спенсера). К отчетной документации этой организации относится книга регистрации статей журнала «Церковный вестник» из фонда 832 Отдела рукописей Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)<sup>488</sup>. Она является источником сведений об авторах статей «Церковного вестника», нас интересовали 1905–1907 гг. развития церковного реформаторства. Большинство статей реформаторов в 1906–1908 гг. проходило в «Церковном вестнике» под псевдонимами или без подписей, авторство указывалось в «Книге», это позволило провести идентификацию и расширило возможности исследования масштаба движения за церковную реформу.

Общества, как и партии, имели свои уставы, они также рассматривались нами на предмет отношения общественных организаций к Русской Церкви и идее церковной модернизации. В комплексе привлеченных источников XIX в. – уставы наиболее активных, а, следовательно, привлекавших внимание общества и церковных деятелей народнических организаций «Земля и воля», «Черный передел»<sup>489</sup>. Известны свидетельства, что как только тезисы «Земли и воли» были

<sup>488</sup> РНБ. Ф. 832. Оп. 1. Д. 3. Книга регистрации статей, поступивших в редакцию журнала в 1896–1908 гг.

<sup>489</sup> Архив «Земли и воли» и «Народной воли». М., 1932. С. 53–58; Революционное народничество 70-х гг. XIX в.

систематизированы и проработаны, совет организации решил пустить их в «широкую публику... и в среду учащейся молодежи и рабочих»<sup>490</sup>. Содержание устава не могло не привлечь внимания и семинаристов в силу наличия пунктов, относящихся к религии.

Это уставы и церковных организаций, в которые входили священнослужители и миряне: Московского общества любителей духовно-нравственного просвещения и Санкт-Петербургского Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви<sup>491</sup>; устав общественных организаций – Братства ревнителей церковного обновления и религиозно-просветительского и культурно-спортивного общества «Маяк». Общества начинали свою официальную деятельность, когда законодательно утвержденный устав вступал в силу, т.е. до этого общество могло собираться и действовать не один год, что и происходило на практике. Так, Киевское религиозно-философское общество, деятели которого входили, или поддерживали религиозное движение, официально открылось после утверждения устава в январе 1908 г.<sup>492</sup>, но к этому времени Общество действовало уже около 2-х лет, то есть вскоре после Указа 4 марта 1906 г. «О временных правилах об обществах и союзах». Уставы публиковались как в отчетах обществ, так и периодике, и выходили отдельными книжками. Свой устав имело Киевское религиозно-просветительское общество, в котором, до перевода в Санкт-Петербург, мог состоять ставший церковным реформатором священник К.М. Аггеев. Почетным членом и попечителем этого церковного общества, согласно уставу, был митрополит Киевский и Галицкий. Братство ревнителей церковного обновления было переименованным «социальными христианами» и церковными реформаторами «Союзом ревнителей церковного обновления», который тоже имел свой устав. Устав Московского общества любителей духовного просвещения выделяется среди церковно-общественных просветительских организаций формулировкой цели Общества – содействовать «познаниям», «соответствующим» «потребностям православной веры» и «строительству жизни на началах евангельской правды»<sup>493</sup>. Последний «девиз» характерен для молодых клириков 1890–1909 гг., его социальное содержание получило расшифровку в книгах реформатора Г.С. Петрова и пропагандировалось лево-реформаторами религиозного движения.

Партийные программы начала XX в. – это программы тех партий, в думских фракциях которых в 1906–1908 гг. состояли священнослужители-депутаты Государственной думы 1–3 созывов, или которым сочувствовали участники религиозного движения. Программы образованной в 1906 г. кадетами Партии демократических реформ, Партии мирного обновления (1906), Трудовой

<sup>490</sup> Архив «Земли и воли» и «Народной воли». М., 1932. С. 9.

<sup>491</sup> Устав Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви // Отчет о деятельности общества за 1908 г. СПб., 1909. С. 167–178.

<sup>492</sup> Устав Киевского религиозно-философского общества. Киев, 1913.

<sup>493</sup> Устав Московского общества любителей духовного просвещения. Б.г., б.м. С. 1.

народно-социалистической партии<sup>494</sup>, создателями и идеологами которой были бывшие представители легального народничества 1880 гг. и публицисты (1890-е) народнического журнала «Русское богатство»<sup>495</sup>. В работе I Думы участвовало 6 священников, во II Думе их число возросло до 12, произошел конфликт церковной власти с рядом священников-депутатов, отказавшихся выйти из фракций левых партий. В дальнейшем работа депутатов в думе шла в составе фракций правомонархических партий.

Для исследования привлечены стенограммы заседания ЦК РКП(б) в 1909 г. в Женеве, получившие в истории партии название «Заседание расширенной редакции газеты “Пролетарий”». Материалы заседаний – это стенограммы обсуждения проблемы «богостроительства» (1904–1909) в рядах социал-демократов. Сюда вошли, по форме соответствующие стенограммам, официальные «протоколы» заседаний и доклад Л.Б. Каменева<sup>496</sup> по проблеме «богостроительства» и «богоискательства», выступления участников и ремарки В.И. Ленина. Эти источники показывают, насколько широким общественным явлением было религиозное движение в 1906–1908 гг., в 1909 г. оно признано ЦК РКП(б) конкурентным – по глубине влияния на русское общество и внедрению идеи о важной роли религии в революции.

Особое значение для исследования имеют стенографические материалы Петербургского религиозно-философского общества (ПРФО) 1907–1917 гг.<sup>497</sup> и тематические доклады, отражающие работу этой общественной организации<sup>498</sup>, де факто, направлявшей реформационное движение. Они же содержат сведения о членах Общества и их роли в движении, о взаимодействии с «неокатоликами», о посещении ПРФО социал-демократами; отражают хронологию становления движения и раскол в его религиозно-реформистском направлении. Трехтомное издание 2009 г. включает документы фондов ПРФО (1907–1917) из нескольких центральных архивов Москвы и Санкт-Петербурга, а также изданные в 1903 и 1906 гг. стенограммы и доклады; последние, при отсутствии архивных оригиналов, заменены издателями статьями докладчиков, написанными на основе выступлений в ПРФО. Издание снабжено справочным аппаратом по основным участникам прений, заметками из периодики о работе Общества. Единственный научный недостаток издания – отсутствие анализа степени отредактированности стенограмм и докладов. Фонд 2176 (ПРФО) в РГАЛИ, с которым мы работали в 2001–2008 и 2016 гг., содержит стенограммы с факсимильной

<sup>494</sup> Партии демократических реформ, мирного обновления, прогрессистов. Документы и материалы 1906–1916 гг. / Отв. ред. В.В. Шелохаев и др. М., 2002; Трудовая народно-социалистическая партия. Документы и материалы / Сост. А.В. Сыпченко, К.Н. Морозов. М., 2003.

<sup>495</sup> А.В. Пешехонов, В.А. Мякотин, Н.Ф. Анненский, С. Я. Елпатьевский.

<sup>496</sup> Он же – Ю. Каменев.

<sup>497</sup> Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний / Сост., предисл. А.А. Ермичёва. СПб., 2007.

<sup>498</sup> Религиозно-философское общество в С.-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах. 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и прим. О.Т. Ермишина и др. М., 2009.

правкой докладчиков и выступавших в прениях, оригиналы докладов неизвестных авторов, черновики, которые допускают такого рода аналитическую работу<sup>499</sup>.

Из документов зарубежного происхождения нами учитывались документы церковных энциклик 1907 г. папы Римского Пия X<sup>500</sup>, которые: а) обсуждали «65 заблуждений» модернистов – энциклика «Lamentabili Sane Exitu» и б) вынесли осуждение римско-католическому модернизму – энциклика «Pascendi Dominici Gregis». Материалы периодики зарубежного происхождения дают представление об этапах истории и богословии римско-католического модернизма и сконцентрированы в журналах «Revue Catholique des Eglises», «Revue de Métaphysique et de Morale», «Revue blanche». «The Harvard Theological Review».

2) *Источники авторского происхождения: публицистика, опубликованная в периодических изданиях и в виде книг и брошюр.* Специфика публицистики – это обращение к широкой публике<sup>501</sup>. В условиях рассматриваемого в диссертации исторического времени каналами такого обращения являются газеты и журналы. Газеты – это тип быстрого реагирования и возможность острой постановки вопросов, стремление вызвать непосредственную реакцию, обозначить точки расхождения с оппонентами.

Журналам, с учетом периодичности их выхода, свойственно более «неспешное» и углубленное рассмотрение вопросов, развернутая аргументация, стремление убедить сторонников и противников. Журналы отобраны по принципу: чтение для носителей обыденного религиозного сознания, и журналы богословско-философского содержания, предназначенные для профессионалов в данной области.

Основой для привлечения газет и журналов была необходимость исследовать социальную и интеллектуальную коммуникацию. Социально-историческую функцию выполняли периодические издания, история существования которых – тот историко-культурный фон государственной и общественной жизни 2-й половины XIX – начала XX вв., который в научном порядке иллюстрирует и комментирует социально-религиозный поиск в России. При этом в исследовании учитывался характер газет и журналов в зависимости от того, чью точку зрения на текущие события они проводили: официальную или неофициальную, диапазон которой колебался от поддержки правительственной линии до открытой оппозиции ей, которая в свою очередь могла носить как различной степени радикальности реформационный, так и революционный характер в зависимости от того, органом правительства, той или иной партии или социально-религиозной группы эти массовые периодические издания являлись. Эти источники можно объединить в две большие группы: периодические издания, содержащие сведения по общественно-политической истории («Правительственный вестник», «Московские

<sup>499</sup> Комментарии по поводу редактирования стенограмм были даны нами в монографии 2008 г.

<sup>500</sup> Джузеппе Мельчиорре Сарто (1835–1914).

<sup>501</sup> Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Источниковедение. С. 612.



ведомости», «Санкт-Петербургские ведомости», «Русское слово», «Речь», «Новое слово», «Русское знамя», «Земщина», «Биржевые ведомости» («Московский голос»), которые позволяют воспроизвести атмосферу эпохи; и периодика церковно-общественного плана («Санкт-Петербургский духовный вестник», «Церковно-общественный вестник», «Колокол», «Гражданин», «Странник», «Домашняя беседа», «Церковный вестник», «Духовная беседа», «Православное обозрение»). Анализ их тематики позволяет узнать и отследить появление и процесс развития церковной журналистики и публицистики, их особенности. Гносеологическую функцию несет ряд изданий церковно-академической прессы («Миссионерское обозрение», «Христианское чтение», «Богословский вестник», «Труды Киевской духовной академии», «Православный собеседник» и др.). Эти журналы – поле для анализа коммуникации традиционно-академического, концептуального и обыденного религиозного сознания в начале XX в. То же деление присуще периодике, издававшейся группами движения за церковную реформу России. Газеты «Народ», «Слушай, Земля», «Живая жизнь», «Новая земля», «Церковный голос» выполняют социально-историческую функцию: на непосредственном событийном материале показывают пропагандистскую деятельность реформаторов и христианских социалистов, демонстрируют социально-политическую ориентацию групп. Периодическая печать реформационного движения («Путь», «Вопросы жизни», «Век», «Живая жизнь») – источники гносеологического типа, в них содержится догматический комплекс «нового религиозного сознания», выражены идеи «социального христианства», отражена суть «религиозного вопроса», анализ содержания этих изданий дает возможность дифференцировать интеллектуальные предпочтения реформистов, реформаторов, социальных христиан, восполнить черты, недостающие в книжных изданиях лидеров движения. Все указанные издания публиковали и отклики на религиозное движение. Так, письмо студентов в «Веке» – яркий показатель того, что под воздействием «социальных христиан» сознание молодежи претерпевало изменения: не желая исключать религию из поля менявшихся общественных и политико-экономических отношений, она в то же время признавала несовместимость устоявшейся в веках православной традиции с назревшими переменами, от Церкви требовали выразить ее общественно-политическое кредо, а в случае его несоответствия историческому моменту, изменить саму Церковь, чтобы не оставить ее в прошлом<sup>502</sup>.

Периодика старообрядчества («Старокатолическая мысль», «Церковь») привлекается как источник для изучения реформаторских взглядов «христианского социалиста» архимандрита Русской Церкви Михаила (Семенова)<sup>503</sup>, под угрозой отлучения перешедшего в старообрядчество. Привлечение этих источников диктуется необходимостью исследовать содержание ряда его

<sup>502</sup> Открытое письмо студентов С.-Петербургской духовной академии Святейшему Правительствующему Синоду // Век. 1906. № 6. С. 73–74.

<sup>503</sup> Иоани, архиеп. Московский. Из-за приветствия епископу Михаилу: Запрос архиепископа Иоанна священникам общины г. Меленков Владимирской губ. // Старокатолическая мысль. 1911. № 2. С. 155–167. (К письму прилагались выписки из «гогольской» программы 1911 г., озаглавленные «Проповедь еп. Михаила»).

«программных» сочинений и отношение к ним старообрядческой иерархии. Здесь также публиковались материалы процесса по поводу книг епископа Михаила.

В журналах существуют ограничения по размерам статей, книги и брошюры восполняют этот недостаток.

*Публицистика, опубликованная в виде книг и брошюр*, выражает мнение автора, являющееся мнением той или иной общественной группы по социально-значимой проблеме. В нашем случае – это проблема «Церковь и современность». Классификация опубликованной публицистики произведена по разделам, отвечающим задаче исследования – отражение темы в предпосылках идеи и истории религиозного движения за церковную реформу в России. Материалы этого вида источников содержат сведения о социально-политических, культурных и религиозных настроениях 2-й половины XIX и начала XX вв. и являются показателем общественной реакции (в лице представителей общественных групп) 1) на след, оставленный в церковном сознании 1860 гг. идеологией «освободительного» движения 1840–1850 гг. и народничества 1870–1880 гг.; 2) на социально-религиозный поиск церковных и религиозных мыслителей, 3) самоидентификации русской интеллигенции по отношению к Русской Церкви и православию в начале XX в.; 4) откликом в начале XX в. на идею церковной реформы духовенства Русской Церкви и церковной интеллигенции.

Эта публицистика выражает мнение следующих групп: а) церковной (мнение носителей традиционного религиозного сознания; мнение богословов-новаторов, церковных реформаторов; б) светской и религиозной интеллигенции и другой общественности. Внутри групп, при наличии источников, введен отдел *публицистика неопубликованная*, что *prima facie* может показаться *contradictio in terminis*, но речь в данном случае идет о тех публицистических по форме устных выступлениях, которые зафиксированы в изложении или в планах-конспектах.

*Церковная публицистика 1860–1880 гг.* отвечает задаче сбора сведений о реакции русского общества на а) правительственные реформы 1860 гг., б) народническое движение, в) церковно-государственные и церковно-общественные отношения; г) секуляризацию и утрату духовных ценностей в среде молодежи и среди старшего поколения; помогает анализировать предпосылки формирования идеи и предысторию религиозного движения. К публицистике возможно отнести и публичные лекции, как опубликованные, так и *не опубликованные*, но прочитанные слушателям и зафиксированные литографически и в виде конспектов авторов и студентов.

К неопубликованной публицистике примыкают привлеченные из НИ ОР ГРБ, фонд 172 (МДА) академические лекции (1840–1880 гг.), принадлежавшие профессорам и преподавателям академии, курсовые и кандидатские сочинения священников-выпускников и студентов старших курсов (и отзывы на них академических преподавателей), написанные по вопросам близким, или затрагивавшим тематику или персоналий нашего исследования, они доказывают, что проблема

«Церковь и современность» волновала и студентов, и преподавателей, М. Харитонов «Отношение Русской Церкви к освободительному движению в прошлом и настоящем» (д. 426. Ед. хр. 7); неизвестного студента «Современные светские религиозные мыслители и их значение: Мережковский и Неплюев» (д. 447. Ед. хр. 3); А. Ремезова «Альфред Луази: К характеристике и оценке католического модернизма во Франции (д. 360. Ед. хр.1); [?] Разумовского «Каково вообще наше умственное богопознание» (д. 359. Ед. хр. 5); В. Ретивцева (буд. епископ Хрисанф) «Об отношении духовенства к жизни общественной в IV в.» (д. 360. Ед. хр. 14.; лекции 1830–1840 г. «Учение о Иисусе Христе в самом себе» (д. 462. Ед. хр. 6). Взгляды архимандрита Никанора (Бровковича), епископа Иоанна (Смоленского) были предметом выпускных сочинений, наиболее показательны работы А. Раздольского; Н. Ястремского (д. 358. Ед. хр. 12); Успенского П. «Об отношении веры к знанию» (д. 422. Ед. хр. 4). В своей совокупности они позволяют понять, какой отклик получали публицистические выступления в более строгих по характеру лекционных курсах преподавателей и квалификационных работах обучающихся.

Значительный по объему комплекс источников составили издания, принадлежащие архимандриту Феодору (А.М. Бухареву)<sup>504</sup>, епископам Нижегородскому Хрисанфу (Ретивцеву)<sup>505</sup> и Смоленскому Иоанну (Соколову)<sup>506</sup>, архиепископу Херсонскому Никанору (Бровковичу)<sup>507</sup>, протоиерею И.Д. Петропавловскому, профессору А.Л. Катанскому<sup>508</sup>, – эти источники раскрывают историко-культурные предпосылки 1860–1880 гг. идеи церковной модернизации; сочинения бывших в сане архимандрита Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского)<sup>509</sup> выбраны для анализа отношения в церковной интеллектуальной среде 1880–1890 гг. к распространению акцента на нравственно-этическое содержание христианского учения. Характерное для европейской культуры становление научного метода исследований, сказывалось на внедрении в теологию исторического метода. В России это отмечается в 1850–1860-х гг. и показано нами на примере работ епископов Нижегородского Хрисанфа (Ретивцева) и Каневского Сильвестра (Малеванского)

<sup>504</sup> Изъяснение первой Книги Бытия о миротворении. СПб., 1862; Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 г. СПб., 1860; О современности в отношении к православию // Странник. 1860. Янв. С. 61–67; февр. С. 102–118; О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1861. Полный перечень в разделе: «Список литературы».

<sup>505</sup> Современное иудейство и отношение его к христианству. СПб., 1867; Слово на день восшествия на престол благочестивейшаго государя императора Александра Николаевича. СПб., 1868.

<sup>506</sup> Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876; О монашестве епископов. Казань, 1863; Богословские академические чтения преосвященного Иоанна епископа Смоленского. СПб., 1897.

<sup>507</sup> Поучения Никанора, епископа Уфимского и Мензелинского. Уфа, 1883; Поучения, речи, воззвания и послания Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Т. V. Одесса, 1890; Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т.п.? // Православный собеседник. 1871. Т. 2; Позитивная философия и сверхчувственное бытие: В 3 т. СПб., 1975–1888.

<sup>508</sup> О наших отеческих творениях и о нашем духовном просвещении // Церковный вестник. 1889. № 10.

<sup>509</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы / Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2007; Сергий (Страгородский), архим. Православное сочинение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898.

<sup>510</sup>. Епископ Смоленский Иоанн (Соколов) был занят разработкой стилистических методов церковной публицистики и тематики проповеди нового времени, синтез науки и религии в научной теории происхождения жизни выстраивал в своей философской системе архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович). По мнению реконструировавшего его философию преподавателя КазДА А.А. Воронцова<sup>511</sup>, богослов планировал «позитивно-философским методом» доказать бессмертие человеческого духа. Эти источники составили основной материал для изучения стремлений церковных писателей и мыслителей 2-й половины XIX в. по-новому решить проблему взаимодействия Церкви с культурой, наукой и жизнью.

Публицистика церковной интеллигенции – это труды критиков движения, его апологетов и сторонников. Это сборники миссионеров по вопросам прямого и опосредованно относящимся к становлению и деятельности религиозного движения. Публицистика о «социальном христианстве», «неохристианстве» и перспективах церковного движения протоиерея-миссионера Д.И. Боголюбова<sup>512</sup> показывает расположенность части церковного представительства к религиозному движению, и даже позволяет отследить его историю: посещавший ПРФО миссионер констатировал раскол в НРС<sup>513</sup>, отметив гносеологическое, с «религиозно-идеалистическим мировоззрением» крыло, и «другое», настроенное на разрыв с христианством и религией вообще<sup>514</sup>. Критикуя реформизм «неохристиан»<sup>515</sup>, Д.И. Боголюбов позиционировал себя последователем социального христианства С.Н. Булгакова<sup>516</sup> и выступал за активную позицию Церкви в социуме; он был против взглядов В.П. Свенцицкого и В.В. Розанова на «проблему аскетизма»<sup>517</sup> и обвинений, выдвинутых Н.А. Бердяевым, В.В. Розановым и Д.С. Мережковским в «противообщественности» церковного христианства<sup>518</sup>. Сборник составлен из работ, печатавшихся в «Миссионерском обозрении» с 1905 г., по ним хорошо прослеживается динамика во взглядах на религиозное движение церковного миссионера начала XX в. Также его статьи помогли уточнить, что объединяло и разъединяло религиозных реформистов и церковных реформаторов, и способы решения поставленных ими проблем (аскетизм, социальная роль Церкви, задачи религиозной общественности). Благодаря публицистике протоиереев М.И. Соболева, Д.И. Боголюбова и Н.П. Розанова мы можем подтвердить, что в 1904 г. представление о некотором религиозном движении существовало, под ним подразумевалось распространение в интеллигентских кругах «лжехристианства», которое,

---

<sup>510</sup> *Сильвестр Малеванский, еп.* Опыт Православного догматического богословия: С историческим изложением догматов: В 5 т. СПб, 2006.

<sup>511</sup> *Воронцов А.* Метафизика высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского. Казань, 1899.

<sup>512</sup> *Боголюбов Д.И.* Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия: Ряд критико-апологетических статей. СПб., 1909.

<sup>513</sup> Там же. С. 5.

<sup>514</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>515</sup> Там же. С. 38–51.

<sup>516</sup> Там же. С. 29, 33, 34, 35.

<sup>517</sup> Там же. С. 58, 76, 108.

<sup>518</sup> Там же. С. 39–41.

согласно М.И. Соболеву, на этапе 1900–1904 гг. выразило НРС, оно трактовалось известным московским миссионером как продолжение толстовства, и ставилось в один ряд с «неплюевщиной» и духоборами<sup>519</sup>. Документы показывают: к 1908 г. термин «религиозное движение» использовался как устоявшееся обозначение<sup>520</sup>; до 1903 г. включительно движение не воспринималось представителями православной Церкви и церковной интеллигенцией как опасное для православного сообщества, после его расширения в 1905 г. представление о его возможностях изменилось.

Большой массив публицистики принадлежит реформатору и христианскому социалисту архимандриту Михаилу (Семенову)<sup>521</sup>, критерием отбора служила социальная тематика и религиозное обоснование христианского социализма. В параграфе, отведенном «социальному христианству» в составе религиозного движения, анализируется его публицистика и книга «Двенадцать писем о свободе и христианстве. Письма “ о Христе подлинном”», где Михаил (Семенов) ставил задачей «дать... устойчивость учению социалистов» и составить катехизис для будущей независимой Церкви<sup>522</sup>). Значительный вес в исследовании представляют сочинения, ставшие основанием для обвинения новопоставленного старообрядческого епископа Канадского Михаила в неправославии<sup>523</sup>. Сборник статей по «делу епископа Канадского» содержит публицистику и корреспонденцию членов старообрядческой Церкви, епископата и самого епископа Михаила. Их содержание раскрывает причины осуждения старообрядцами перешедшего к ним Михаила (Семенова) и единолично возведенного в сан епископа Иннокентием (Усовым), епископом Нижегородским.

В качестве источников привлечена публицистика, позволяющая изучить масштаб интереса представителей церковной академической корпорации к модернизму в католицизме<sup>524</sup>. Она дала интересующейся модернизмом части русского общества знания о богословско-философской основе модернистской доктрины, и одновременно – показала латентное отношение церковной

<sup>519</sup> Соболев М., *прот.* Воскресение Христа Спасителя как прямое опровержение лжеучения Л.Н. Толстого, отвергающего божество Иисуса Христа, и так называемого «нового христианства», проповедующего культ плоти. М., 1904. С. 43.

<sup>520</sup> Н.П. Розанов использовал термин «новое религиозное движение». Розанов Н. П. О «новом религиозном сознании»: Мережковский и Бердяев. С. 34.

<sup>521</sup> Полный перечень в разделе: «Список литературы».

<sup>522</sup> Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. М., 1914. С. 25. Курсив мой.

<sup>523</sup> Христианство не мораль // Старокатолическая мысль. 1910. № 6; Христос воскрес // Там же. № 4; Копеечка Давида Лейзера // Там же. № 1; Учитель // Новая земля. 1910. № 2; У счастливых христиан // Там же. 1910. № 3; Кто и зачем испортил христианство // Слушай Земля. 1909. № 5.

<sup>524</sup> И.П.С. [Соколов И.П.] Отделение церкви от государства во Франции // Церковный вестник. 1906. № 20. Май 18. С. 629–633; Репрессивные меры римской церковной власти против прогрессивного направления в католицизме: запрещение в священнослужении Р. Мурри и осуждение журнала «Il Rinovalento» // Церковный вестник. 1907. № 19. С. 627–630; Борьба с модернизмом в католической церкви // Там же. № 29. С. 947–948; «Новый силлабиус» № 30. С. 971–972; Энциклика Пия X о модернизме // Там же. № 37. С. 1202–1203; Обсуждение энциклики о модернизме в Англии, Италии, Германии и Америки, и меры курии против ея противников // Там же. № 45. С. 1457–1459.

интеллигенции к модернизму как освободительному движению в католицизме, движению, которого, по мнению ряда авторов не доставало православной России.

*Публицистика светской и религиозной интеллигенции и другой общественности.* Привлечены статьи: демократа и выходца из духовного сословия Н.А. Добролюбова, анализировавшего отзывы современников на книгу И.С. Беллюстина, Н.К. Михайловского («К молодому поколению»), историческая аналитика идейных основ народничества В.Я. Богучарского, статьи бывшего народника-революционера Л.А. Тихомирова<sup>525</sup>. Друг архимандрита Феодора, разночинец и публицист Н.А. Добролюбов с 1857 г. формировал критику в популярном в XIX в. журнале «Современник». В 1859 г. он сделал обзор<sup>526</sup> полемики светских и церковных авторов по поводу книги И.С. Беллюстина «Описание сельского духовенства» и отметил, что оппоненты<sup>527</sup>, не желая того, демонстрируют справедливость ряда упреков священника, а возмущает их сам факт его личного противостояния системе. Статья Н.А. Добролюбова служит для нас а) показателем значительного расстояния между церковной и светской пишущей интеллигенцией, б) стремления обоих сблизиться и найти взаимопонимание. Так, представляется симптоматичным, что выпускник (1853) духовной Семинарии Н.А. Добролюбов воспринимает в узкосоциальном плане замечание священника Грекова о том, что священнослужители в «скудости» воспитаны и им «не тяжело и нести ее»: церковный смысл духовного навыка к воздержанию от публициста ускользает, или он намеренно не замечает его. Н.А. Добролюбов также обращается к досадному неуважению в обществе духовенства и одной из причин называет невозможность «гласных» суждений о духовенстве. Poleмика и ее обзор Н.А. Добролюбовым (вместе с рецензией на другие отзывы) состоялись накануне выхода к обществу архимандрита Феодора (Бухарева) с темой «Церковь и современность», указывающего на секуляризацию и утрату духовных ценностей в среде молодежи и среди старшего поколения. О секуляризации и утрате духовных ценностей писали не только представители Русской Церкви, но и «почвенник» Ф.М. Достоевский. В 1861–1862 гг. писатель издавал журнал «Время», в 1864–1865 гг. – «Эпоху» (критикуя демократов и вырабатывая идеологию «почвенничества»), где сотрудничал и наставник В.В. Розанова Н.Н. Страхов, а в 1873–1874 гг. редактировал журнал В.П. Мещерского «Гражданин», в котором в 1890-х публиковались статьи будущего «неохристианина» В.В. Розанова. Публикация «Дневника писателя за 1973 г.» Ф.М. Достоевского в «Гражданине», а затем выпуск его в качестве самостоятельного издания (1876–1877) имели столь же важное влияние на молодежь, сколько и «Исторические письма» идеолога народничества П.Л. Лаврова. Из публицистики В.Я. Богучарского (наст. фам. Яковлев)

<sup>525</sup> Тихомиров Л. Начала и концы. Либералы и «террористы». М., 1890.; *Он же.* Духовенство и общество в современном религиозном движении. С. 4–5; *Он же.* Почему я перестал быть революционером [Эл. ресурс] [http://dugward.ru/library/xxvek/tihomirov\\_pochemu.html](http://dugward.ru/library/xxvek/tihomirov_pochemu.html) (Дата обращения 14.06.2020).

<sup>526</sup> Добролюбов Н.А. Заграничные прения о положении русского духовенства. (Русское духовенство. Берлин, 1859) // Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3 (Статьи и рецензии 1860–1861). М., 1987.

<sup>527</sup> Напр., *Елагин Н.В.* Русское духовенство. Берлин, 1859. С. I, III, IV.

привлечены «Активное народничество семидесятых годов» (1912), работа, которая охватывает не только 1870 гг., но и в значительной степени останавливается на 1850 и 1860 гг. для того, чтобы показать преемственность активного народничества 1870-х гг. Историк включает в «родословную» народничества революционеров, демократов, славянофилов, критично структурируя их идейное наследие в народничестве. Работа помогает понять линию преемственности («идейные корни», – Богучарский), протянувшуюся от этих групп общественного движения во 2-й половине XIX в. к группам общественного религиозного движения 1901–1913 гг., фактически составившую основу его как явления социального: вера в исключительность исторической роли и пути развития православной России и ментальности ее народа<sup>528</sup>, культ общины и общинности как социального варианта «соборности»<sup>529</sup>, идеи демократического устройства общества (в том числе – демократизм в Церкви), священность труда и свобода личности в свободном, подлежащем одному «божьему контролю» государству<sup>530</sup>, принцип «действовать не только в литературе, но и в самой жизни»<sup>531</sup>. Это отталкивание и одновременно очевидная нравственно-этическая опора народников на христианское мировоззрение в 1912 г. невольно заставляли В.Я. Богучарского обращаться за аргументами к христианству. А.К. Аксаков в 1883 г. (Русь. № 6) также провел мысль о том, что народничество – это непоследовательное славянофильство, отбросившее славянофильские религиозные корни, мнение славянофила могло сказаться на том, что будущие лидеры НРС, начав новое общественное движение, обратились к христианству как к *невыстраданному общественным движением XIX в. источнику, средству преобразований.*

Публицистика Н.Н. Неплюева, осуществившего в конце XIX в. идею светского трудового православного братства, и работы по социальному христианству В.С. Соловьева важны для изучения основ социального христианства в начале XX в., и не только. Религиозный философ В.С. Соловьев был тем мыслителем, к которому апеллировали все направления религиозного движения, его читали и к нему прибегали и консервативно настроенные клирики (критиковавшие в 1903–1904 гг. лидеров НРС). Так, миссионер Московского общества любителей духовного просвещения протоиерей М.И. Соболев ссылаясь на его работы «Критика отвлеченных начал» и «История и будущность теократии», чтобы обосновать мысль, что религиозное начало составляет крепость основы человеческого общества, равно как и «необходимость подъема религиозно-нравственного уровня в народе»<sup>532</sup>. Факт популярности В.С. Соловьева в начале XX в. среди образованных представителей разных социальных слоев русского общества заставляет обратить внимание на его

<sup>528</sup> *Богучарский В.* Активное народничество семидесятых годов. М., 1912. С. 6–7, 14.

<sup>529</sup> Там же. С. 11, 14, 16.

<sup>530</sup> Там же. С. 20.

<sup>531</sup> Там же. С. 28.

<sup>532</sup> *Соболев М., прот.* Воскресение Христа Спасителя как прямое опровержение лжеучения Л.Н. Толстого, отвергающего божество Иисуса Христа, и так называемого «нового христианства», проповедующего культ плоти. М., 1904. С. 45.

социальную философию, на которую во многом опиралось «социальное христианство» 1905–1909 гг. Лидеров НРС современники прозвали «соловьевцами», значение В.С. Соловьева для НРС хорошо изучено, и мы тоже рассматривали это в монографии 2008 г.<sup>533</sup>, поэтому нет необходимости в данном исследовании повторять известное. Нами привлечены его работы, показательные в вопросе наследия В.С. Соловьева в социальной философии «христианских социалистов» («Великий спор и христианская политика» и «Три силы») и в идеологии «церковно-освободительного движения»: это статья 1891 г.<sup>534</sup> о наблюдавшихся В.С. Соловьевым «подделках» христианства и оскудении духовности среди представителей православной Церкви. Также статья «О русском народном расколе»<sup>535</sup> излагает взгляд философа на причины кризиса духовной власти православной Церкви в России. Работа «Смысл современных событий» показывает миссию христианства как утверждение «подлинности» бытия<sup>536</sup>, в силу чего и социализм признавался В.С. Соловьевым не противоречащим христианству<sup>537</sup>. Эта точка зрения свойственна «христианским социалистам» (1905–1909). Привлекаемые работы<sup>538</sup> содержат ту тезисную основу, которую воспроизводил С.Н. Булгаков в своей публицистике 1906–1907 гг. о синтезе общественно-политических наук и христианства, необходимости Русской Церкви выработать религиозные основы христианской общественности и политики<sup>539</sup>. Мнимость христианства, упадок религиозного сознания в современном ему обществе В.С. Соловьев видел в 1891 г. в «исключительном догматизме», средневековом индивидуализме<sup>540</sup>; в начале XX в. религиозное движение обнаруживает интерес к *преодолению* догматизма (отрицается абсолютность христианства и утверждается его историческая динамичность и развитие его догматического учения), провозглашается отказ от традиционного – индивидуального – спасения, в пользу общественной синергии. Выдвинутый НРС и поддержанный религиозным движением тезис коллективного (общественного) спасения не мог быть вызван ничем иным, как рецепцией социальной идеи (XIX в.) «народной общины», получившей свой вариант в этом общественном движении начала XX в.

Социальная публицистика Н.Н. Неплюева создавалась на рубеже и в начале XX в. и является примером практической формы социального христианства в России конца XIX – начала XX вв. Н.Н. Неплюев был чрезвычайно популярен в начале XX в. в России, а в конце XIX и начале

<sup>533</sup> О влиянии В.С. Соловьева на НРС: *Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.

<sup>534</sup> *Соловьев Вл.* О подделках // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. VIII. № 4. С. 149–163.

<sup>535</sup> *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. I (Философская публицистика). М., 1989.

<sup>536</sup> *Соловьев В.С.* Смысл современных событий // Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 34–38.

<sup>537</sup> *Соловьев В.* Чтения о богочеловечестве / Сост. и прим. А.Б. Муратова. СПб., 1994. С. 41–42.

<sup>538</sup> В их числе также: *Соловьев В.* История и будущее теократии: исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. Т. I. Загреб, 1887.

<sup>539</sup> В параграфе: ««Социальное христианство»: основные деятели, группы и программы направления»

<sup>540</sup> Об упадке средневекового мирозерцания: Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года.



XX в. был известным за рубежом религиозным и социальным деятелем. В начале XX в. его Кресто-Воздвиженское трудовое братство посещали «неокатолики», некоторые подолгу жили в нем, изучая социальный опыт его трудовой религиозной общины. Его работы собраны в 5-томном собрании сочинений: нравственно-назидательная тематика составила первые два тома, религиозная публицистика включена во 2-й том; в 3–5 томах содержатся сочинения, первоначально предназначавшиеся для созданного помещиком Н.Н. Неплюевым на основании школы для крестьянских детей Кресто-Воздвиженском трудовом братстве. Они содержат сведения по истории, формированию, устройству, идеологии и функционированию Братства, которое было опытом самоуправляющейся светской религиозно-хозяйственной православной общины. Н.Н. Неплюев создал религиозную общину, опирающуюся на принцип социальной справедливости и духовности. Работы 3 тома «Всероссийское братство», книги «К лучшему будущему», «Конгресс единого человечества в Париже», статья «религиозные движения на Западе» (1897), очерчивают круг общения Н.Н. Неплюева с представителями западного христианства<sup>541</sup>, показывают его религиозно-этические приоритеты, подчеркивают поддержку им не индивидуального, а коллективного «спасения»<sup>542</sup>. Последнее, вероятно, также являлось отражением идеологии общественного «освободительного» движения 1840–1850 гг., с его верой в историческое и социальное значение русской крестьянской общины. В 3 томе находится «Проект устава» Братства и действовавший в 1895 г. «устав», помещена программа предложенной Н.Н. Неплюевым «партии мирного прогресса»<sup>543</sup>, написанная 28 октября 1905 г., которая показывает, что Н.Н. Неплюев не хотел быть в стороне от общественной деятельности<sup>544</sup>. Свой социально-экономический и религиозно-нравственный опыт Н.Н. Неплюев был готов распространить на всю Россию. Программа партии и в «социальной», и в «политической» её части была манифестом христианского братолюбия. 4 том собрания сочинений содержит «беседы» о трудовом Братстве, и включает части из книги (1885) Н.Н. Неплюева «Воздвиженская школа – колыбель трудового братства». Для нашей темы показателен 5-й том, где содержится хроника жизни Братства с 1895 по 1901 гг., и книга «Путь веры» (прочитана в 1907 г. Н.Н. Неплюевым как лекции в МДА)<sup>545</sup>. В этом комплексе хорошо отпечатлелась его позиция: христиане – люди «взятые в удел», нормальное состояние их – это жизнь с Богом и в «реальном общении с Церковью Небесною»<sup>546</sup>, но в век «грубого

<sup>541</sup> Международная деятельность и связи отражены в книге Н.Н. Неплюева «Конгресс единого человечества». СПб., 1900.

<sup>542</sup> *Неплюев Н.Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. V. СПб., 1908. С. 350–352.

<sup>543</sup> Партия мирного прогресса: её идеальные основы и жизненная программа. Глухов, 1906 г. // *Неплюев Н.Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. III. СПб., 1908. С. 3–42.

<sup>544</sup> Там же. С. 42.

<sup>545</sup> Путь веры. Семь лекций, читанных в аудитории Московской духовной академии 25–31 янв. 1907 г. // Там же. С. 385–516.

<sup>546</sup> Там же. Т. 5. СПб., 1908. С. 10.

материализма» представление об этом утрачено<sup>547</sup>; не исполняется «верховная заповедь» «да любите друг друга»<sup>548</sup>; «вероучение... расплылось», «церковное самосознание» утрачено<sup>549</sup>. Как источник по религиозно-этическим и политическим воззрениям Н.Н. Неплюева привлечена книга «Путь к лучшему будущему» (1901). Произведения Н.Н. Неплюева показывают, что он не ограничивался социальной педагогикой, он симпатизировал идее «христианского социализма» в той, выработанной им самим идеальной форме, какая родилась в его представлении после изучения христианских трудовых общин конца XIX в. в Германии, Швейцарии и Англии. В 1900 г. вышел сборник материалов к «Всечеловеческому» конгрессу и религиозная публицистика<sup>550</sup>. Важным источником стало «открытое письмо» Н.Н. Неплюева<sup>551</sup>, в котором блжститель Кресто-Воздвиженского трудового братства писал священнику (имя скрыто), ушедшему из братства: он не смог прижиться в трудовой общине. Письмо показывает нравственно-этические доминанты Н.Н. Неплюева, его отношение к общине, педагогические методы, отношение к Церкви и месту в ней мирянина, раскрывает положение священника в Кресто-Воздвиженском братстве.

Публицистика религиозной интеллигенции начала XX в. является источником сведений о становлении и значении для религиозного движения, и его взаимодействия с обществом, каждого из лидеров движения 1901–1913 гг. Публицистика лидеров движения НРС Д.С. Мережковского, Д.В. Философова, Н.А. Бердяева, З.Н. Гиппиус представлена в их основополагающих работах<sup>552</sup>, где сосредоточена религиозная идеология и обоснование необходимости и направлений а) церковной модернизации, б) введения нового религиозного сознания для России, если она хочет избежать капиталистического пути развития и остановить распространение материализма и социалистических идеологии. Значительный объем публицистики был привлечен в качестве источников по изучению эволюции, деятельности и намерений всех лидеров, а также активистов движения 1901–1913 гг., а также для анализа путей осуществления задачи собрать общественность, которая поддерживала бы движение и участвовала в нем. Представление о социальном составе такой «общественности» каждое из направлений имело свое. Так, для религиозных реформистов «общественностью» являлись все, кроме них самих: интеллигенция (инженеры, юристы, литераторы, художники; представители православной Церкви, сектанты и раскольники, революционеры, образованные рабочие и служащие). «Социальные христиане» предпочитали

<sup>547</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>548</sup> Там же. С. 391–392.

<sup>549</sup> Там же. С. 394.

<sup>550</sup> *Неплюев Н.Н.* Конгресс единого человечества. СПб., 1900.

<sup>551</sup> Частное ответное письмо священнику Иванову // *Неплюев Н.* Беседы о трудовом братстве. Изд. 2-е, испр. М., 2011. С. 315–402.

<sup>552</sup> *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. СПб., 1908; *Он же.* Больная Россия / Предисл., послесл., сост. С.Н. Савельева. Л., 1991. *Он же.* Не мир, но меч // Мережковский Д. С. Соч. Т. 10. СПб., 1911; *Бердяев Н.* Новое христианство: Д. Мережковский (1916): Типы религиозной мысли в России // Собр. соч. Т. 3. Paris, 1989; *Он же.* Самопознание. М., 1991; *Он же.* Смысл творчества. М., 2002; *Он же.* Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.); *Минский Н.* Религия будущего: Философские разговоры. СПб., 1905. Полный перечень в разделе: «Список литературы».

«церковную общественность» (клириков, православных рабочих и служащих). Либерал-реформаторы писали о «христианской общественности», но стремились к поддержке среди верующих крестьян, рабочих и служащих, приходского духовенства. Соответственно, задействована публицистика лидеров НРС (включая А.В. Карташева), «социальных христиан» (С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий, Михаил (Семенов)) и церковных реформаторов левого крыла (священники К.М. Аггеев, Г.С. Петров, И.И. Филевский, В.Я. Колачев, И.Ф. Егоров, А.В. Ельчанинов) и лиц, так или иначе поддерживавших движение.

Для нас важным было установить годы первой публикации работ теоретиков религиозного движения, как показатель хронологии становления идеологии движения и общественной реакции на предложения по модернизации православной Церкви. Первоначальное ее содержание – постулирование значение религии для социального возрождения. Так, публицистика В.В. Розанова 1890 гг. – источник сведений о том, как совершался переход писателя, еще сохранявшего расположение к демократам 1840–1850 гг., с позиций почвенничества – к религиозности, взгляд на нее как на базовую для общественной идеологии («Где истинный источник борьбы века?» (1895), «Смысл аскетизма» (1895), «Христианство активно ли пассивно?» (1897)). Сборник статей 1890 гг. «Религия и культура» (1899) собрал эти и позднейшие статьи, показывающие становление В.В. Розанова как теоретика и идеолога нового общественного движения. Здесь же помещена рецензия В.В. Розанова на публицистику архиепископа Херсонского Никанора (Бровковича) «Из истории ученого монашества»<sup>553</sup>. Писатель прочел работу архиепископа в 1896 г., т.е. вскоре после ее выхода. Это опровергает мнение некоторых церковных историков, что писатель был далек от того, чтобы интересоваться православными богословами и их трудами. В.В. Розанов увидел в записках архиерея Русской Церкви свидетельство «плотского разъединения» (Розанов) земного и небесного; его потрясла описанная архиепископом Никанором жизнь монашества 1860-х гг.: угнетенное состояние, в котором пребывала та часть ученого монашества, которая не находила применения своим интеллектуальным дарованиям. (Впоследствии В.В. Розанов настаивал на том, что иночество – это призвание, данное не всем, и Церкви нужно утвердить учение об адекватном иноческому спасении в условиях обыденной и семейной жизни). Сборник показывает писателя как будущего «неохристианина»: взяв «курс» на воцерковление, он отдавал приоритет не церковности, а религиозности, и даже в небольших тематических заметках придерживался мнения об онтологическом единстве сакрального и секулярного. Помимо основных работ В.В. Розанова<sup>554</sup>, для нас была важна газетно-журнальная публицистика писателя, так как именно она быстро и оперативно доходила до читателя, газетно-журнальные публикации доходчиво передавали в сжатом объеме и концентрированном виде все, что хотел донести до русского общества писатель.

<sup>553</sup> *Розанов В.В.* Архиепископ Никанор. Из истории ученого монашества. «Русское обозрение». 1–3 кн. // Религия и культура. СПб., 1899. С. 248–251.

<sup>554</sup> Полный перечень в разделе: «Список литературы».

Источниками стали его наиболее показательные статьи («Место христианства в истории», «Свобода и вера: По поводу религиозных толков нашего времени», «Умственные течения в России за 25 лет») для предыстории (рецепция идей и образов классического народничества) и личного участия писателя в истории движения<sup>555</sup> и доклады в ПРФС и ПРФО.

Д.С. Мережковский шел к «новому религиозному сознанию» как литератор, и эволюция его воззрений на роль религии в обществе представлена в его литературных работах, которые, в силу их жанровой специфики, нами учитывались как показатели его перехода от гражданской природы идеалов народничества к их *религиозному* обоснованию. Так, поэма «Вера» (1890) выразила приоритет духовных поисков смысла жизни. В поэме выведены два героя – полный любви к народу и охваченный состраданием к нему народник Климов, призывающий неопределившегося с призванием интеллигента Забелина к интенсивной деятельности на народническом поприще. Д.С. Мережковский провел Забелина через страстную и неоднозначную любовь к женщине, скончавшейся из-за его нерешительности и небрежения этим чувством, и в конце поэмы вновь свел друзей вместе, показывая, что чувство любви (к народу), владевшее народником Климовым, нимало не развило его, тогда как Забелин в любви к женщине прошел некоторую «школу», преобразившую его духовно. Поэма выразила внутренний протест поэта и его растущее религиозное чувство: уже в 1886 г., впечатленный прочтением Откровения апостола Иоанна, он написал стихотворение «Страшный суд», в 1887 г. поэму «Аввакум», заканчивающуюся провозглашением «любви» как высшей заповеди («все в любви – закон и вера. – высшей заповеди нет»). В поэме «Смерть» (1891) Д.С. Мережковский вынес приговор своему веку, лозунгом которого стало «В силе – право», осудил современника («мы – дети мрака и безверья!») за безверье в высший Суд. Задачей поэмы было показать через любовный сюжет борьбу земной любви с физической и духовной смертью. Поэма заканчивается монологом автора о том, что в жизнедеятельности человека, какой бы она ни была, нет смысла, если «в людях Бога нет». Весьма показательны, что в этих произведениях поэт проговаривается о некоторой «новой вере»<sup>556</sup> или о «новом свете» «грядущей веры»<sup>557</sup>. Роман «Юлиан-отступник» (1892) стал знаком окончательного перехода поэта на позиции защитника религии.

Источники сведений об НРС 1901–1903 гг. это публицистика Д.С. Мережковского как мыслителя, когда и сам лидер «нового религиозного сознания», и его соратники шли к воцерковлению и воспринимали свою деятельность как своего рода труд на благо Церкви и

<sup>555</sup> Розанов В.В. О писательстве и писателях. Статьи 1908–1911 гг. / Сост. и науч. ред. А.Н. Николюкин // Полн. собр. соч.: В 35 т. Т. I, IV. СПб., 2016.

<sup>556</sup> В поэме «Вера» мысль о ней рождается в отталкивании от идеи непротивления злу Л.Н. Толстого, и наблюдении поэтом симптома образованного общества конца 1880 г., – поиска веры в необходимое человеку, но «скрытое Божество («навек скрыто Божество. Погибнем мы, но не найдем его!») [Эл. ресурс] <http://merezhkovsky.ru/lib/poetry/vera.html> (Дата обращения 10.02.2020)

<sup>557</sup> Там же.

православия и отводили Русской Церкви роль главного преобразователя государственно-общественной жизни, поддерживали самодержавие и собирались влиться в православное церковное сообщество. 2 тома раннего сочинения Д.С. Мережковского «Лев Толстой и Достоевский», по признанию писателя, были «опытом постановки» темы соединения двух полюсов христианской святости – «святости Духа и святости Плоты». Здесь находятся основные тезисы НРС, которые в 1902 г. были вынесены на обсуждение в ПРФС, чтобы предложить Русской Церкви задуматься об акте освящения земной жизни человека, чтобы исключить риск приоритета в этой области социалистических учений. Второй объем публицистики – это 1904–1905 и 1906–1910 гг., т.е. этапы религиозного и политического разворота теоретиков НРС в сторону реформизма, сотрудничества с революционерами, «новой церкви» и открытого противостояния Церкви православной, исторической.

Главными показателями роли Д.С. Мережковского в формировании идеологии движения является его публицистика революционного плана. Свою позицию писатель изложил в сборнике «Грядущий хам» (1906), статьи которого вначале (1905) публиковались в журналах («Полярная звезда», «Вопросы жизни»). В них теоретик НРС предостерегал Россию от возможности заражения западной капиталистической «болезнью» – мещанством. Самобытность России в ее народе – «богоносце», способности религиозно возродиться самой и преодолеть любовью мертвенную срединность западного позитивизма. Антимонархический сборник «Царь и революция» вышел вначале на французском (1907), затем на немецком языке (1908): статьи Д.С. Мережковского, Д.В. Философова и З.Н. Гиппиус показывают позиционирование ими социальной революции в религиозном поле. Публицистика Д.С. Мережковского последующих лет содержится в сборнике «Было и будет», который имеет подзаголовок «дневник», но дневником не является, подзаголовок должен был показать историческую синхронность тематики. Здесь есть материал, который свидетельствует, что в 1908–1910 гг. Д.С. Мережковский ставит акцент на «нерешенность общественного вопроса»<sup>558</sup>, ищет передовую «религиозную личность», которая выразила бы «новую религиозную общественность»<sup>559</sup>, стремится связать религию с революцией, и большинство статей сборника так или иначе проводят эту мысль<sup>560</sup>. Настрой на союз с революционерами ради религиозной революции вызвал у Д.С. Мережковского «инерционный откат» к народничеству, попытку обозначить в нем элемент «религиозности». В этом отношении показательна статья «Религиозное народничество», в которой писатель прибег к книге бывшего народника, легального марксиста В.Я. Богучарского «Активное народничество семидесятых годов»

<sup>558</sup> Мережковский Д.С. Два отречения // Было и будет. Дневник. 1910–1914. Пг., 1915. С. 187.

<sup>559</sup> Мережковский Д.С. Две России // Там же.

<sup>560</sup> Там же. С. 31, 35. О том же. С. 188.

(1912). В публицистике этих лет у Д.С. Мережковского встречаются сентенции, которые отсылают к позиции «модернистов» Э. Леруа<sup>561</sup>, А. Луази<sup>562</sup>.

Публицистика Д.В. Filosofova<sup>563</sup> – источник сведений для анализа отношений внутри движения за церковную модернизацию православной Церкви: «неохристиан» к либерал-реформаторам и социальным христианам. Замечания Д.В. Filosofova<sup>564</sup> позволяют установить хронологию (развития, становления и затухания) активности групп, участвовавших в движении 1901–1913 гг., а также корректировать сложившиеся в современной науке представления о взаимоотношениях Братства ревнителей церковного обновления с другими участниками движения. Статьи Д.В. Filosofova содержат сведения о хорошем знании им идеологии<sup>565</sup> и истории<sup>566</sup> римско-католического модернизма<sup>567</sup> (он был лично знаком с «неокатоликами» из «школы Ф. Порталья»), о контактах лидеров – посещениях в 1907–1908 г. Д.В. Filosofovym и в 1908 г. Д.С. Мережковским редакции «Католического журнала Церквей» («Revue Catholique des Églises») Ф. Порталья и беседе с автором книги о России и Русской Церкви порталенцем Ж. Вильбуа<sup>568</sup>.

Публицистика социальных христиан принадлежит В.П. Свенцицкому, В.Ф. Эрну, С.Н. Булгакову, она содержит данные об идеологии «социального христианства» в 1906–1908 гг.<sup>569</sup>, методы пропаганды христианского социализма, оправдание насилия в борьбе за лучшее будущее и пересмотр традиционного аскетизма, как устаревшего для сближения Церкви с современностью общественной жизни, критику в адрес синодальной Церкви. Этот комплекс составляет основу исследований по социальному христианству.

Сочинения лидеров движения С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева<sup>570</sup> привлекались выборочно, по нескольким направлениям – для исследования исторической роли этих деятелей в движении за модернизацию православной Церкви в России<sup>571</sup>, для изучения интеллектуальных предпосылок (в их творчестве), влиявших на идеологию «социального христианства» и на становление «церковно-освободительного движения». Например, «программное» сочинение Н.А. Бердяева «Новое

<sup>561</sup> «Догмат – не слово, а дело». *Мережковский Д.С.* Зеленая палочка // Там же. С. 41

<sup>562</sup> «Знание и вера существуют не для того, чтобы уничтожить друг друга, а чтобы восполнять... “синтетическое” знание есть новое, небывалое в религиозном опыте человечества приближение к Богу». *Мережковский Д.С.* Гете // Там же. С. 61.

<sup>563</sup> *Филозофов Д.В.* Загадки русской культуры / Предисл. А.Н. Николоюкина, сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004.

<sup>564</sup> В сборниках 1909 и 1912 гг., включенных в это издание, – «Слова и жизнь» (статьи 1901–1908), «Неугасимая лампада» и «Старое и новое».

<sup>565</sup> Мечты высокопоставленного аббата // *Филозофов Д.В.* Загадки русской культуры / Предисл. А.Н. Николоюкина, сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 322–323.

<sup>566</sup> Там же. С. 324–327.

<sup>567</sup> Игра в религию // *Филозофов Д.В.* Загадки русской литературы / Предисл. А.Н. Николоюкина, сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 134–135.

<sup>568</sup> Мечты высокопоставленного аббата // *Филозофов Д.В.* Загадки русской культуры / Предисл. А.Н. Николоюкина, сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 323.

<sup>569</sup> Вопросы религии. Вып. 1. 1906; Вып. 2. 1908; *Свенцицкий В.[П.]* Христианское братство борьбы и его программа». М., 1906.

<sup>570</sup> Полный перечень в разделе: «Список литературы».

<sup>571</sup> Вклад Н.А. Бердяева в доктринальное учение «неохристианства» был проанализирован в нашей монографии 2008 г., изданной на основе богословской и исторической диссертаций.

религиозное сознание и общественность» (1907) помимо своего философского содержания является комплексом «комментариев» к истории идеологии религиозного движения за церковную реформу в России. В этой работе христианизированный социализм введен Н.А. Бердяевым в область религиозного сознания его времени. Источником основ «христианской политики» в идеологии «социального христианства» (1905–1909) стали работы С.Н. Булгакова 1903–1908 гг.<sup>572</sup>, которые анализируются нами на предмет изучения идеологии, ставшей основой деятельности группы «христианских социалистов» в направлении «социальное христианство».

Анализ публицистики помогает понять интеллектуальную основу, объединявшую в 1905–1909 гг. три направления движения за модернизацию православной Церкви в России начала XX в., обзор показательных элементов из работ лидеров и участников религиозного движения позволяет показать, что это движение может и должно рассматриваться в историческом контексте как одно общественное движение, включающее три направления: религиозное, социальное и церковное.

Публицистика апологетов<sup>573</sup> священника Г.С. Петрова содержит информацию и направлении его деятельности и о том, как складывалось и решалось «дело» Г.С. Петрова по его осуждению (1906–1907) Санкт-Петербургской Духовной Канцелярией и Святейшим Синодом. В этих сборниках события излагаются согласно трактовке самого священника и тех, кто его поддерживал, эти материалы до сих пор остаются главным источником для исследователей, обращающихся к теме «Григорий Петров и Русская Церковь», чего для объективного освещения прецедента осуждения Г.С. Петрова явно недостаточно. Сопоставление текстов публицистики Г.С. Петрова показывает, что сведения для сборника поклонника реформатора Г.С. Петрова, члена II Государственной думы А.В. Руманова, были предоставлены самим священником, который не вернул присланные ему Канцелярией бумаги, так как имел намерение выдвинуть обвинения в адрес Консистории. Как в начале XX в., так и теперь, отношение к прецеденту осуждения Г.С. Петрова за публицистическую антиправительственную деятельность встречается самое разное, преобладающим является мнение, что он был осужден незаслуженно, при этом процесс (1906–1907) над ним рассматривается односторонне, и с тех позиций, которые были заданы самим Григорием Петровым, поставившим акцент на юридической неправомерности и процесса, и обвинения. Мы считаем, что прецедент должен рассматриваться со всех сторон, включать анализ публицистики священника, начиная с 1898 г., учитывать церковные каноны относительно общественной деятельности священнослужителя, и тот факт, что, вынося решение об «антиправительственной деятельности» Г.С. Петрова, Русская Церковь являлась частью государственных структур и судила она деятельность *своего* представителя. В 1903–1904 гг.

<sup>572</sup> Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903; Булгаков С.Н. Церковь и культура. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 38–52; 53–101. Полный перечень в разделе: «Список литературы».

<sup>573</sup> Руманов А.В. Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907; Высокский Н.Г. «Дело» священника о. Григория Петрова М., 1907.

публицистика Г.С. Петрова, начиная с его книги «Евангелие как основа жизни», подверглась критике православных миссионеров из-за того, что священник избегал обращения к христианским догматам; его заподозрили в уклоне в протестантизм. Поэтому для нашего исследования источниками являлась и публицистика священника Г.С. Петрова с 1898 по 1910 гг.<sup>574</sup>, в том числе не анализировавшиеся историками его статьи в редактируемой Г.С. Петровым газете «Правда Божия», и публицистика православных миссионеров: критиков и апологетов<sup>575</sup> Г.С. Петрова. В 1908 г.<sup>576</sup> он был лишен священного сана, но получил большую свободу для религиозного творчества. Критерием отбора публицистики Г.С. Петрова были социальная тематика и показатели вклада, роли и места Г.С. Петрова в церковном направлении религиозного движения; учитывалось, что во многом его публицистика после 1908 г. повторяла ранее раскрытые темы. Мы расширили круг источников по «делу» Г.С. Петрова тем, что привлекли архивные документы Санкт-Петербургской Духовной консистории и корреспонденцию (см. в соответствующих разделах), которые показательны для предъявленных священнику Русской Церковью обвинений.

Журналист А.С. Панкратов собирал сведения и продолжительное время находился в среде толстовцев, «голгофских христиан» и других групп так называемого «свободного» христианства, и пересказал в двухтомном издании беседы с его членами, напечатал интервью лидеров этих внецерковных групп<sup>577</sup>, мы привлекаем его публицистику как источник информации о «голгофском христианстве» и входившем в группу «христианских социалистов» архимандрите Михаиле (Семенове).

Привлечена публицистика А.В. Луначарского, свидетельствующая о том, что модернизм в римо-католицизме вызвал у «богостроителей» неподдельный интерес, статьи А.В. Луначарского появились в 1910 г.<sup>578</sup>, когда марксисты-идеалисты дискутировали с «неохристианами» о необходимости учитывать религиозное сознание рабочих в деле революции.

Сборник статей ставшего известным в 1901–1907 гг. экономиста и финансиста, профессора Московского университета (до 1907 г.) И.Х. Озерова, читавшего лекции рабочим – в московском Историческом музее и «Обществе взаимопомощи рабочих механического производства» – яркий документ эпохи<sup>579</sup>, свидетельствующий о социализации христианства и внедрении его «передовой»

<sup>574</sup> *Петров Г., свящ.* Евангелие как основа жизни. М., 1898; *Он же.* Для чего нужна свобода? // Русское слово. 1905. № 280. 25 окт. С. 1; *Он же.* Зерна добра. М., 1903; *Он же.* Запросы современной церкви. СПб., 1906. *Он же.* Церковь и общество. СПб., 1906; *Он же.* Камо грядеши?; *Он же.* За что его сослали? СПб., [1907]; *Он же.* Церковь и жизнь. СПб., 1908. Полный перечень в разделе «Список литературы».

<sup>575</sup> *Соколов В.* Священник Григорий Петров, как пастырь Христовой Церкви в своих брошюрах и газетных статьях. М., 1906; *Сенатов В.Г.* Христианин ли «священник» Г. Петров? М., 1907.

<sup>576</sup> После провокационного письма митрополиту Антонию (Вадковскому): *Петров Г.С.* Письмо священника Петрова митрополиту Антонию. СПб., 1908.

<sup>577</sup> *Панкратов А.С.* Ищущие Бога: очерки современных религиозных исканий и настроений: В 2 т. М., 1911.

<sup>578</sup> *Луначарский А.В.* Религиозные искания на Западе // Новый журнал для всех. 1910. № 23. С. 87–94; Поэт неокатолицизма // Киевская мысль. 1910. № 353.

<sup>579</sup> *Озеров И., проф.* Религия и общественность. М., 1907.



модели – нравственно-этической<sup>580</sup>. Здесь высказаны мнения профессора об образе Божиим в пролетариате, которому нужно создать комфортные условия для «религиозного творчества»<sup>581</sup>, по популярным в начале XX в. темам: традиционном аскетизме, царстве Божиим на земле<sup>582</sup>, и предложения по видам социальной деятельности для Церкви. Признавая имманентность религиозного чувства, И.Х. Озеров, как и «богостроители», призывал использовать его в социальной деятельности как «громкую массу горячего материала»<sup>583</sup>.

Журнально-газетные статьи 1904–1916 гг. А.В. Карташева, бывшего в эти годы по мировоззрению «неохристианином» и по убеждениям – церковным реформатором, – это значительный объем публицистики, разбросанной по светским либеральным изданиям и изданиям реформационного движения. По ним отслеживается путь А.В. Карташева от «неохристианства» к реформаторству, в них представлен весь диапазон требований, предъявлявшийся им к церковному православию как отстранившемуся от общественных проблем и социальных задач, и главные аспекты критики А.В. Карташевым официальной Церкви<sup>584</sup>.

*3-я группа – источники личного происхождения: дневники, мемуары, корреспонденция, эссеистика.*

*Дневники, мемуары, корреспонденция.* Отличительная особенность дневников и корреспонденции – их синхронность историческим событиям. Мемуары относятся к источникам ретроспективным. Для тех и других свойственна субъективность в подаче или воспроизведении материала. Достоверность исторических сведений, почерпнутых из дневников, устанавливается путем сопоставления сведений из параллельных источников, которыми могут быть делопроизводственные материалы, например, официальная корреспонденция, указы (Св. Синода, Духовной канцелярии, как в деле с Г.С. Петровым), официальные материалы из периодической печати, синхронные записи и отзывы известных исторических лиц. Но при этом нами не отбрасывается, а, наоборот, учитывается эта субъективность, т.к. именно она важна для более глубокого понимания личного обоснования и мотивации идейных исканий тех, чьи взгляды рассматриваются в данной работе.

Привлечены воспоминания участников народнического движения 2-й половины 1860–1870 гг. В этих воспоминаниях нас интересовала внутренняя атмосфера в движении после неудачи с «хождением в народ» и субъективные ощущения *нравственного* банкротства из-за методов террора<sup>585</sup>. Издание включает письма народовольцев, выступавших против террора, письмо

<sup>580</sup> Там же. С. 3.

<sup>581</sup> Там же. С. 4.

<sup>582</sup> Там же, С. 4, 8.

<sup>583</sup> Там же. С. 9.

<sup>584</sup> Полный перечень в разделе: «Список литературы».

<sup>585</sup> «Народная воля» и «Черный передел». Воспоминания участников революционного движения в Петербурге в 1879–1882 гг. / Сост. В.И. Гинев, А.Н. Цамутами, науч. ред. С.С. Волк. Л., 1989.

императору Александру III А.Н. Кибальчича и письмо А.Л. Тихомирова народолюбцам. Предыстория религиозного движения начала XX в. связана с увлечением в молодости его будущих лидеров демократами Белинским, Писаревым, Некрасовым<sup>586</sup>, а позднее – попытками сблизиться с легальным народничеством. Крах усилий народнического движения не мог не сказаться на их отношении к задачам и методам общественного движения в целом, желании дать им переоценку и предложить *свое* видение общественно-политических задач и пути развития России в будущем.

Воспоминания профессора А.Л. Катанского<sup>587</sup>, автобиографические заметки архиепископов Тверского и Кашинского Саввы (Тихомирова)<sup>588</sup> и Херсонского и Одесского Никанора (Бровковича)<sup>589</sup>, – кладезь по истории Русской Церкви 2-й половины XIX в. Записки архиепископов Тверского Саввы (Тихомирова)<sup>590</sup> и Одесского Никанора (Бровковича) представляют собой ретроспекцию интеллектуальной и бытовой жизни студентов-семинаристов и священнослужителей конца XIX в. В сане викария Московской епархии епископ Можайский Савва (Тихомиров) состоял под духовным руководством митрополита Московского Филарета, имел значительный круг общения и личных наблюдений и высказывался как об исторических деятелях, так и о событиях церковной жизни. Достоверность его записям придает концентрация информации по одному предмету и автора дневника и его корреспондентов, и комментарии автора к сообщениям его корреспондентов со всех концов России. Сопоставляя и сравнивая сведения источника, мы можем судить о мнении по проблемам духовного образования значительного круга церковного сообщества и сведениях об уровне авторитета Русской Церкви и православного духовенства в XIX в. Сравнительно менее информативны воспоминания А.Л. Катанского, они дублируют записки других исторических деятелей, но используются для сравнительной коррекции исторических фактов.

Архиепископ Одесский Никанор (Бровкович) отразил в своих автобиографических записках и воспоминаниях историю формирования и судеб церковного интеллигента и мыслителя 2-й половины XIX в. в среде ученого монашества. Записки показывают значительный психический надлом, который испытали молодые клирики и ученое монашество в 1860–1870 гг. Если воспоминания архиепископа Никанора (Бровковича) были предназначены для публикации, то дневниковые записи священника И.С. Беллюстина – преимущественно личного характера (напр., о пережитом им духовном кризисе)<sup>591</sup> и в этот случае учитывается субъективный подход автора к тому или иному событию. Записи показывают критичную оценку священником состояния

<sup>586</sup> Розанов В.В. Писатели и писательство. Полное собрание сочинений: В 35 т. Т. 4. С. 26, 24.

<sup>587</sup> Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010.

<sup>588</sup> Савва, архиеп. Тверской и Кашинский. Хроника моей жизни, автобиографические заметки. Т. 1 (1819–1850 гг.). Сергиев Посад, 1898.

<sup>589</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические материалы / Под ред. свящ. С. Петровского. Одесса, 1900. Т. 1.

<sup>590</sup> Савва, архиеп. Тверской и Кашинский. Указ. соч.

<sup>591</sup> Беллюстин И.С. Из истории провинциального духовенства: Заметки. 1847–1850. Госархив Тверской области, М.: Тверь, 2001.

церковно-общественных отношений и положения приходского духовенства в XIX в. И.С. Беллюстин по собственной инициативе стал провинциальным священником, всю жизнь продолжал повышать свое образование. Записи оказывают, что он был из числа того духовенства, на которое влияли народнические идеалы, выпускники академий отказывались от карьеры преподавателей и выбирали трудный путь сельского священника-просветителя народа. Разочаровываясь в результатах «народного воспитания», они в последующем уже не могли найти применения своим интеллектуальным способностям, и занимали позицию критиков существующего положения дел в православной Церкви. Студенческие воспоминания (1850–1860) протоиерея В.В. Лаврского<sup>592</sup> содержат сведения о личности, жизни и «учении» (Лаврский) архимандрита Феодора (Бухарева). В.В. Лаврский был его учеником и показал, что уже в 1856–1857 гг. в КазДА «метод» Феодора (Бухарева) был подхвачен рядом преподавателей догматического богословия и Священного Писания, использовался и текст его лекций<sup>593</sup>. Нами учтено, что В.В. Лаврский имел цель разрушить представление об «эксмонахе А.М. Бухареве как протестанте-исповеднике и мученике идей гуманизма и научной истины»<sup>594</sup>. Стараниями протоиерея А.П. Устьянского вышли воспоминания вдовы А.М. Бухарева<sup>595</sup>. В 1906 г. с предисловием П.В. Знаменского<sup>596</sup> появилось второе издание главной книги архимандрита Феодора (Бухарева)<sup>597</sup>, в предисловии П.В. Знаменский подытожил имевшиеся о нем ранние сведения. Так общественности вернули имя и интерес к его религиозной публицистике, в 1907 г. с историей А.М. Бухарева газеты сравнивали прецедент церковного осуждения священника-публициста Г.С. Петрова. В 1910 г. Е.А. Лебедева изложила в цитатах А.М. Бухарева<sup>598</sup> не переиздававшиеся его статьи в «Страннике» («О православии в отношении к современности») и книгу «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (1865; 1906), и таким образом, в общих чертах обществу был представлен бухаревский концепт христианизации жизнедеятельности и его сентенции о «духе» и «телесности»<sup>599</sup>, де факто, уже нашедшие свои варианты в НРС.

<sup>592</sup> Лаврский В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 7/8. С. 499–538 (3 пагин.); 1906. Т. 2. № 5. С. 98–128 (2-я пагин), № 7/8. С. 569–609 (3-я пагин.); Т. 3. № 9. С. 26–60 (3-я пагин.), № 11. С. 529–553 (2-я пагин.).

<sup>593</sup> Лаврский В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 5. С. 103; № 7/8. С. 582, 587.

<sup>594</sup> Там же. С. 499.

<sup>595</sup> Бухарева А.С. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): Из материалов к биографии // Свободная совесть. М., 1906. Т. С. 1–20.

<sup>596</sup> Знаменский П.В. Вместо введения. О жизни и трудах Александра Матвеевича (архимандрита Феодора) Бухарева // Феодор (А.М. Бухарев), архим. О православии в отношении к современности. Изд. 2-е. СПб., 1906. С. V–XXVIII.

<sup>597</sup> Феодор, архим. (А.М. Бухарев). О православии в отношении к современности. Изд. 2-е. СПб., 1906.

<sup>598</sup> [Лебедева Е.А.] Осуществление христианства в разнообразии жизни человеческой // Странник. 1910. Т. 1. Ч. 1. Январь. Т. I. С. 33–72.

<sup>599</sup> «Есть ли наша телесность именно противоположение жизни духовной» и «осуществление этой затеи (мысли, – И.В.) не есть ли “задержка для осуществления в нас жизни духовной”?» Цит. по: [Лебедева Е.А.]. Указ. соч. С. 33, 34.

Дневник издателя «Домашней беседы» и оппонента архимандрита Феодора (Бухарева) магистра богословия, публициста В.И. Аскоченского<sup>600</sup> представляет собой авторские записи с вставками-комментариями издателя дневника – журналиста и сотрудника журнала «Исторический вестник» Ф.И. Булгакова. Такая форма была выбрана потому, что объем дневника велик<sup>601</sup> (велся 20 лет). Ф.И. Булгаков назвал «дневник» одним из «драгоценнейших исторических мемуаров... замечательным необыкновенной фактичностью и искренностью»<sup>602</sup>. Ф.И. Булгаков считал несправедливой репутацию В.И. Аскоченского, сложившуюся при его жизни, и видел в нем публициста с «сильным дарованием, с разносторонним образованием и огромным запасом энергии», ставшего «мишенью... издевательств со всех сторон»<sup>603</sup>. В.И. Аскоченский, как типичный студент XIX в., был увлечен популярной в его время литературной критикой, и вместо продолжения службы на духовном поприще стал разночинцем-литератором; прожил нелегкую жизнь, растеряв друзей и покровителей из-за своего неуживчивого характера. Ф.И. Булгаков считает, что это надломило его, а тяжкие нравственные испытания «оставили неизгладимый след болезненности на душевном состоянии»<sup>604</sup>. С нашей точки зрения, дневник В.И. Аскоченского – психологический портрет героя своего времени, – это тот тип личности из «духовного сословия», который превалировал среди молодых выпускников духовных академий в 1840–1850 гг., т.е. одаренного и талантливое верующего человека, хранящего идеалы, заложенные в нем с детства, но разочарованного годами, проведенными в стенах духовной школы, за пределами которой он тоже не нашел понимания. В 1841 г. он был раздраженно настроен по отношению к монашеству<sup>605</sup> и церковной жизни<sup>606</sup>, недоверчив к хранящимся в храмах историческим и духовным святыням<sup>607</sup>; он посещал богослужения, но во время службы мог дискутировать о том, был ли на самом деле Иуда предателем<sup>608</sup>. Позднее этот тип образованного человека 1850–1860 гг., ищущего религиозной истины и самореализации (культурной и духовной), был описан в воспоминаниях архиепископа Одесского Никанора (Бровковича). В.И. Аскоченский смог самореализоваться в издательской деятельности. Его православная «Домашняя беседа», соединила в себе нравственно-назидательные церковные и светские статьи, ортодоксию и крайний религиозный критицизм. После полемики с архимандритом Феодором (Бухаревым) имя В.И. Аскоченского некоторое время было нарицательным в литературных кругах. Отчасти можно согласиться с выводом Ф.И. Булгакова,

<sup>600</sup> Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. 1882. Т. VII. № 1. С. 79–106, № 2. С. 318–344, № 3. С. 534–565; Т. VIII. № 4. С. 80–109, № 5. С. 270–288, № 6. С. 502–521; Т. IX. № 7. С. 30–52, № 8. С. 259–294, № 9. С. 471–482.

<sup>601</sup> Ф.И. Булгаков написал, что дневник составлял 14 томов.

<sup>602</sup> Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. 1882. Т. VII. № 1. С. 83.

<sup>603</sup> Там же. С. 79.

<sup>604</sup> Там же.

<sup>605</sup> Там же. № 2. С. 329. В 1845 г. он внес коррективы в свое мнение о монашестве, отметив его положительную черту: «твердость и устойчивость в догматах и верованиях». Там же. С. 343.

<sup>606</sup> Там же. С. 330–332, 333.

<sup>607</sup> Там же. С. 330.

<sup>608</sup> Там же. Т. IX. № 8. С. 289–294.

что, став журналистом, В.И. Аскоченский уже был «слишком отсталым от века... чтобы верно понять зародившиеся тогда в обществе потребности»<sup>609</sup>. Магистр богословия не видел путей взаимодействия Церкви с культурой современности, которые не колебали бы традиции православия. Дневник помогает понять остроту проблемы, вставшей во 2-й половине XIX в. перед каждым образованным христианином. Критические записи В.И. Аскоченского об ориентированном на западную науку высшем образовании в России<sup>610</sup> вносят дополнения в суть конфликта между ним и архимандритом Феодором (Бухаревым).

Изучен дневник 1869–1904 гг. известного православного деятеля, генерала А.А. Киреева, хранящийся в фонде 126 (привлечены дд. 6–13) Отдела рукописей Российской государственной библиотеки.

Источниками стали дневниковые записи секретаря Общества С.П. Каблукова, корреспонденту членов совета ПРФО и газетные публикации о его деятельности) десятилетней истории ПРФО (1907–1917). Они не только дают необходимую информацию, но и подтверждают наше заключение о расколе в НРС, помогают установить хронологию религиозного движения, а также определить степень взаимодействия «неохристиан» с идеалистами-«богостроителями» и с духовенством, определить имена и хронологические рамки сотрудничества клириков с «христианскими социалистами». Составители сборника включили в «группу» «нового религиозного сознания» бывшего священника И.П. Брихничева и старообрядческого епископа Михаила (Семенова), с чем сложно согласиться. И.П. Брихничев был близок «социальному христианству», а Михаил (Семенов) в 1907–1909 гг. взаимодействовал с «неохристианами», но не входил в это направление. Сборник документов снабжен сводным списком действительных членов ПРФО с 1913 г. В архивах ПРФО более ранних списков нет; мы в приложении к кандидатской диссертации<sup>611</sup> составляли ранние сводные списки по стенограммам ПРФС и ПРФО (РГАЛИ. Ф. 2176) (1901–1903 гг. и 1907) священнослужителей, участвовавших в прениях, они использована в данной диссертации. Также был задействован помещенный в сборнике список действительных членов на 1914 г.<sup>612</sup>

По началу XX в. был привлечен дневник публициста Б.В. Никольского<sup>613</sup> с записью беседы с митрополитом Санкт-Петербургским Антонием (Вадковским). Запись показывает личную заинтересованность митрополита в марте 1905 г. в содействии переменам в церковно-государственных отношениях и восстановлении патриаршества, а также раскол мнений в этом вопросе. Из Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ) привлечен дневник

<sup>609</sup> Там же. Т. VII. № 1. С. 89.

<sup>610</sup> Там же. Т. IX. № 9. С. 473–479.

<sup>611</sup> *Воронцова И.В.* Русский христианский модернизм в контексте церковного реформирования: Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГОУ, 2009. Прил. № 3, 4.

<sup>612</sup> Там же. Прил. № 5.

<sup>613</sup> Дневник Бориса Никольского // Красный архив. М.-Л., Т. 2 (63) – 3 (64). М., 1934.

митрополита Ташкентского, а в те годы архиепископа Псковского, Арсения (Стадницкого) за 1906–1907 гг. (фонд 550, дело 515). В целом же изучены дела 513–514<sup>614</sup>, над изданием которых мы работали. Сведения из них учтены при исследовании церковной истории начала XX в. Записи архиепископа Псковского Арсения (Стадницкого), высказывавшего критичные суждения по событиям своего исторического времени и внутрицерковной жизни, приводившего характеристики епархиальных архиереев и ректоров духовных академий, а также цитировавшего острые публикации в периодике своего времени, позволяют составить многостороннее представление об атмосфере в «высших кругах» православной Церкви в начале XX в. Дневник содержит фактические данные, восстанавливающие последовательность событий процесса 1906–1907 гг. по осуждению Санкт-Петербургской Духовной канцелярией священника Г.С. Петрова и снятия с него священного сана в 1908 г.: автор дневника показывает позиции в ходе процесса архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского), обер-прокурора П.П. Извольского, митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), епископа Волоколамского Евдокима (Мещерского) и других, сложное положение зависимой от государства Церкви при вынесении решения, касающееся политической деятельности священника. В дневнике содержатся сведения о работе Предсоборного присутствия.

*Корреспонденция* представлена личными письмами партийных, государственных и исторических деятелей. В Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) были изучены документы из 2-х фондов и привлечены личные письма к А.В. Луначарскому его единомышленника марксиста-идеалиста В.А. Базарова: фонд 142 (оп. 1, д. 383). В фонде 377 (оп. 1, д. 171) изучено письмо Ю. Каменева жене А.В. Луначарского А.А. Малиновской по поводу осуждения А.В. Луначарского ЦК РСДРП за «идеализм»; письмо Л.Д. Троцкого – его ответ Л.Б. Каменеву (оп. 1, д. 170), позволяющий предположить заказной характер найденных нами статей Л.Д. Троцкого о «неохристианстве» Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева и В.В. Розанова. Собранные сведения использованы при изучении вопроса о характере контактов «неохристиан» и социал-демократов, они же корректируют суть дискуссии (1907–1911 гг.) между ними.

Задействована корреспонденция выдающегося церковного деятеля митрополита Московского Филарета (Дроздова)<sup>615</sup>. Она позволила отследить внутренние механизмы многих событий кануна и 1860 гг. XIX в. Корреспонденция Феодора (Бухарева) к его последователю диакону А.А. Лебедеву<sup>616</sup> ценна тем, что в ней богослов разяснял свои мысли и публичные высказывания о христианизации повседневной жизни. А.А. Лебедев, считал, что критика В.И.

<sup>614</sup> В процессе написания диссертации вышел 3-й том дневника митрополита Арсения (Стадницкого).

<sup>615</sup> Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам / Собр. и изд. Саввой, архиеп. Твер. и Каш.; [Предисл.: Савва, архиеп. Твер. и Каш.]. Тверь, 1888. Далее – Письма Филарета, митрополита Московского. Тверь, 1888.

<sup>616</sup> *Феодор (Бухарев), архим.* Письма к А.А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 413–544.

Аскоченского искажила учение богослова об Искуплении, а все обвинения в «неправославии» – относятся к «способу... изложения и выражения» мысли, которые у Феодора (Бухарева), вследствие «цельности... воззрения» часто ограничивались «*проразумением* идеи... *чутьем* её», и проходили без стилистической проработки<sup>617</sup>. А.А. Лебедев восставал и против, по его мнению, бессистемности и недобросовестности критики В.И. Аскоченского<sup>618</sup>. Пояснения А.А. Лебедева, помогают корректировать наш анализ концептов опального богослова<sup>619</sup> и дают возможность посмотреть на «полемику» с позиций тех, кто видел в Феодоре (Бухарева) «поборника и защитника» догмата Искупления. Письма Иоанна (Соколова) имеют большое значение для изучения истории проблемы духовного кризиса и путей его преодоления<sup>620</sup>. Историко-культурный интерес имеют: подборка писем архиепископа Костромского и Галичского Платона (Фивейского)<sup>621</sup>, письма епископа Енисейского и Красноярского Никодима (Казанцева)<sup>622</sup>, корреспонденция культурного деятеля и религиозного писателя А.С. Стурдзы<sup>623</sup> и К.К. Зебергольма. Они показывают, что религиозное сознание России кануна и 1860 гг. остро нуждалось в христианском просвещении, и не только в крупных городах, но и в отдаленных регионах; позволяют проследить пути проникновения концептуального богословия в обыденное религиозное сознание русского общества<sup>624</sup>. Привлечены тематически показательные письма церковных деятелей разных лет<sup>625</sup>, задействована корреспонденция к архиепископу Вологодскому и Тотемскому Никону (Рождественскому)<sup>626</sup>; корреспонденция протоиерея К.М. Аггеева<sup>627</sup>, старообрядческого епископа Канадского Михаила (Семенова) старообрядческому епископу

<sup>617</sup> [Лебедев А.А.] Приемы, знание и беспристрастие в критическом деле редактора «Домашней беседы» Виктора Ипатьевича Аскоченского. СПб., 1862. С. 1–2.

<sup>618</sup> «Весьма жалко, – писал Лебедев, – что критик не усвоил себе воззрения разбираемого автора и не разобрал его в единстве и цельности. ...Разбираемый автор тем и замечателен... что он выработал себе единство воззрения». Там же. С. 14.

<sup>619</sup> Напр., концепта «телесности». [Лебедев А.А.] Приемы, знание и беспристрастие в критическом деле редактора «Домашней беседы» Виктора Ипатьевича Аскоченского. СПб., 1862. С. 73–79).

<sup>620</sup> Письма преосвященного Иоанна епископа Смоленского к своему другу архимандриту Фотию / Н. Романский // Христианское чтение. 1907. № 1. С. 117–126.

<sup>621</sup> Котович А.[Н.] Церковные вопросы в недалеком прошлом: из переписки иерархов 60 гг. // Странник. 1909. Т. II. Ч. I. Октябрь. С. 414–415.

<sup>622</sup> Никодим (Казанцев), еп. Письма преосвященного Никодима [Казанцева], еп. Енисейского и Красноярского к проф. И.В. Платонову / Сообщ. Н. Лашенков, прот. Прим. Н.А. Колосова // Богословский вестник. 1896. Т. 1. № 2. [1–4, 65–66]. С. 298–310.

<sup>623</sup> Письма А.С. Стурдзы к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. Одесса, 1894.

<sup>624</sup> Напр., статьи К.К. Зебергольма «О журнале “Народное чтение”», «О “Православном собеседнике”». Переписка Константина Зебергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М., 2013. Прил. С. 231–233; 265–267.

<sup>625</sup> Голубинский Д.Ф. Открытое письмо к Н.Н. по поводу вопросов о создании мира // Богословский вестник. 1895. Т. III. № 8. С. 203; В церковных кругах перед революцией: Из писем архиепископа Антония волинского к митрополиту Киевскому Флавиану // Красный архив. М.-Л., 1928. Т. 6 (31). С. 204–213.

<sup>626</sup> Никон (Рождественский), архиеп. На страже духа. Сб. писем / Сост., предисл. иерод. Никона (Париманчука). М., 2008.

<sup>627</sup> Письма свящ. Константина Аггеева к П.П. Кудрявцеву. Прил. 2 // Балакишина Ю.В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907: документальная история и культурный контекст. М.: СФПХИ, 2014. С. 220–412. Далее – Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву.

Одесскому и Балтскому Кириллу (Политову); писателя В.А. Кожевникова Ф.Д. Самарину<sup>628</sup>, С.Н. Булгакова<sup>629</sup>, эпистолярный комплекс, принадлежавший ведущим представителям религиозной интеллигенции, участвовавшей в движении 1901–1913 гг.: он дополняет сведения об участниках движения, его эволюции, включает подробную информацию об его издательско-пропагандистской деятельности<sup>630</sup>. В Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (НИ ОР РГБ) из личных фондов привлечены не публиковавшаяся, или опубликованная нами, корреспонденция, принадлежавшая В.В. Розанову и его корреспондентам (фонд 249. М. 4209. Переписка В.В. Розанова и протоиерея А.П. Устьянского 1898–1917 гг.<sup>631</sup> Письма монашествующих к В.В. Розанову<sup>632</sup>), корреспонденция архиепископа Никона (Рождественского)<sup>633</sup>. Там же изучены письма 1870 г. А.М. Бухарева к М.П. Погодину<sup>634</sup> (выборочно опубликованы М.П. Погодиным), они содержат автобиографические сведения. В фонде 76 Ф.А. и Д.Ф. Голубинских<sup>635</sup> было найдено письмо «неизвестного», по своеобразной подписи и содержанию идентифицированное нами как письмо архимандрита Феодора (Бухарева), в котором он пытался обосновать естественнонаучный характер его апологетики.

Из фондов Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ) привлечены документы фонда 419 (переписка В.В. Розанова с протоиереем А.П. Устьянским, письма к писателю протоиерея Н.Д. Всехсвятского, священников В.Я. Колачева, Г.С. Петрова, И.И. Филевского, С.А. Цветкова, Е.Х. Белкова, церковных деятелей П.П. Перцова, М.А. Новоселова, а также А.В. Карташева, Д.В. Философова; письма В.В. Розанова – митрополиту Санкт-Петербургскому Антонию (Вадковскому), А.П. Устьянскому, священнику-реформатору В.И. Востокову. Корреспонденция последователя архимандрита Феодора (Бухарева) и протоиерея А.П. Устьянского и письма священнослужителей Русской Церкви позволяют судить о степени рецепции поколением священнослужителей 1890 гг. «учения» о христианизации жизни Феодора (Бухарева). Корреспонденция духовенства к В.В. Розанову, помимо фактической информации о степени

<sup>628</sup> Кожевников В. Письма Ф.Д. Самарину / Публ. свящ. А. Дубинина, комм. свящ. А. Дубинина, И.В. Дубинина, А.Д. Кожевниковой // Богословские труды. Сб. 40. М., 2005. С. 288–354.

<sup>629</sup> Булгаков С.Н. Письма к Струве 1901–1903 / Публ. М.А. Колерова // Новый круг. Кн. III. Киев, 1993. С. 249–257.

<sup>630</sup> Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., вст. ст. и комм. И. Кейдана. М., 1997.

<sup>631</sup> Опубликована: Воронцова И. В. Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьянского (1898–1901); *Она же*. Протоиерей Александр Устьянский и «реформатор» Василий Розанов. История духовного суда над протоиереем Александром Устьянским, изложенная в переписке 1903 г.; *Она же*. To whom does the writer V. Rozanov owe his reputation of an outstanding religious thinker? // SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2014. № 2. С. 183–192. DOI: 10.7256/1339-3057.2014.2.12367.

<sup>632</sup> Воронцова И.В. Розанов и Глубоковский: по письмам Н.Н. Глубоковского из архивного фонда В.В. Розанова // Религиоведение. 2008. № 2. С. 115–126.

<sup>633</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Д. 5, 10, 13. Фонд архиеп. Никона (Рождественского) хранит не только машинописные черновики его писем и статей, но ответы на его письма В.И. Аскоченского.

<sup>634</sup> НИ ОР РГБ Ф. 231. Погодин П. К. 6. Ед. хр. 5.

<sup>635</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 76. Ч. 2. К. 15. Ед. хр. 78 (Феодор, архимандрит. Письмо к Голубинскому Дмитрию Федоровичу. 13 мая 1861. Л. 1–3. Автограф). Опубл. как приложение к статье: Воронцова И.В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77.



«включенности» в движение того или иного из указанных деятелей, позволяет определить и уровень интеллектуального доверия либеральной части духовенства и монашества Русской Церкви – направлению деятельности НРС.

Также из РГАЛИ, из фонда 142 А.С. Глинки-Волжского, привлечены письма В.П. Свенцицкого, Д.С. Мережковского и Д.В. Filosofova; из фонда 2176 (Петербургское религиозно-философское общество) привлечен, для сопоставления с напечатанными в начале XX в. «программами», неопубликованный текст программных «основ» «гоголевского христианства» архимандрита (с 1908 епископа) Михаила (Семенова); в фонде 1796 П.П. Перцова изучены документы, показывающие отношение религиозной интеллигенции к Русской Церкви в начале XX в. (он же дает представление о многолетнем корреспонденте П.П. Перцова – В.В. Розанове, оказывавшем значительное влияние на русское общество. В фонде 612 (библиотека редких книг из личных фондов) изучались книги из личной библиотеки А.В. Луначарского. Эти фонды позволили получить сведения по периоду 1898–1914 гг.

В церковно-историческом архиве (ЦИА) ПСТГУ были изучены документы личного происхождения (записки, письма) из фонда 20<sup>636</sup>, рассказавшие об укладе жизни в трудовых братствах, созданных по типу неплюевского трудового братства учеником и последователем Н.Н. Неплюева Николаем Опоцким (с 1924 г. епископ Череповецкий Макарий).

Фонд Рукописного отдела Библиотеки Вильнюсского университета (РО БВУ) фонд 33–341 (личный фонд М.Э. Здеховского) содержит необходимую нам корреспонденцию из многолетней переписки польского «неокатолика» с религиозной интеллигенцией России по теме церковно-государственных отношений. Была привлечена ранее не публиковавшиеся письма к нему С.Н. Булгакова<sup>637</sup>. Корреспонденция предоставляет новые сведения о степени включенности С.Н. Булгакова в процесс обсуждения церковного реформирования, и дает представление о вопросах (в т.ч., о модернизме), интересовавших философа в период его увлечения христианским социализмом и сближения с НРС.

Также были изучены опубликованные письма к М.Э. Здеховскому Д.С. Мережковского, Д.В. Filosofova, Е.Н. Трубецкого, дневник Т.Н. Гиппиус<sup>638</sup>, позволяющий систематизировать сведения о том, как складывалась «богословская» часть доктрины НРС и отношение А.В. Карташева с Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, Д.В. Filosofovym, Н.А. Бердяевым в 1907–1908 гг.

<sup>636</sup> Церковно-исторический архив ПСТГУ. Ф. 20. Архив УФСБ по Новгородской обл. Оп. 1–А. Д. № 5.

<sup>637</sup> Впервые опубликована в приложении: *Воронцова И.В.* «Между нами не может быть ни малейшего спора...» Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здеховскому о необходимости церковного обновления. Публ. и предисл. И.В. Воронцовой // Отечественные архивы. 2010. № 4. С. 101–111.

<sup>638</sup> Записи из дневника опубликованы: *Павлова М.М.* Новые материалы из амхерстского архива Мережковских 2. Н.А. Бердяев в «дневниках» Т.Н. Гиппиус (1906–1908) / Подг. текста и комм. М.М. Павловой // Русская литература. 2021. № 2. С. 144–172; *Она же.* Письмо Д.В. Filosofova Т.Н. Гиппиус. Из комментариев к письмам-дневникам Т.Н. Гиппиус 1906–1908 гг. // Литературный факт. 2020. № 2 (16). С. 229–242.

Не менее важна опубликованная нами в монографии корреспонденция священников Г.С. Петрова, И.И. Филевского, А.П. Устьянского, архимандрита М. Лузина и монашествующих к писателю-«неохристианину» В.В. Розанову. Этот комплекс писем свидетельствует о поступательном характере интереса представителей православной Церкви к деятельности и теории церковной модернизации, которой придерживалась религиозная интеллигенция, подтверждает сближение религиозных реформистов, церковных реформаторов, контакты тех и других с православными иерархами, и показывает: движение за церковную реформу в России не было изолированным и замкнутым в себе явлением. Корреспонденция священника К.М. Аггеева подтверждает поддержку группы «32-х» петербургских священников (в 1-м полугодии 1905 г.) митрополитом Антонием (Вадковским), с достаточной мерой вероятности говорят об отдельно составленной «32-мя» «записке» для вдовствующей императрицы Александры Федоровны<sup>639</sup>; уточняет периодизацию и географию общественной активности либерал-реформаторов, увлечения ими политическими вопросами.

*4 группа – зарубежные источники (на русском и иностранных языках).*

Источники на русском языке. *Публицистика* зарубежного происхождения на русском языке включает изданные за рубежом «Описание сельского духовенства» И.С. Беллюстина, в Лейпциге – книги: Д.И. Ростиславова и Н.Н. Неплюева (переводы трех проповедей французского священника-реформата), в Берлине – Н.В. Елагина<sup>640</sup>. Публицистика Д.И. Ростиславова – это богатое фактическим материалом свидетельство о реформаторских настроениях в среде белого духовенства. Духовный цензор Н.В. Елагин ставил целью опровергнуть критическую оценку условий жизни сельского духовенства и семинарского образования в России, однако Н.В. Елагину полностью не удалось опровергнуть замечания книги «Описание сельского духовенства». Н.В. Елагин мало укоряет собрата, а все обвинения в написании сборника относит М.П. Погодину, содействовавшему этому. Н.В. Елагин обращается к каждой из подвергшихся критике областей церковной жизни и на примерах из своей или частной жизни других показывает, что И.С. Беллюстин допустил преувеличение, или сделал частный случай общим и стабильным. Большинство его примеров – из жизни благоустроенной Московской епархии, тогда как И.С. Беллюстин опирался на опыт Тверской губернии. Опровергая критику семинарского образования, Н.В. Елагин привел список прошедших через семинарию архиереев и профессоров, вошедших в культурную историю России, перечень предметов и философов, изучавшихся семинаристами; взаимоотношения архиереев с подчиненными (аргументы Н.В. Елагиным, подтверждает описание

<sup>639</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 320, 322.

<sup>640</sup> *Ростиславов Д.И.* Об устройстве духовных училищ в России: В 2 т. Leipzig, 1863; О православной белом и черном духовенстве: В 2 т. Leipzig, 1866; [*Неплюев Н.Н.*] Три проповеди Евгения Берсье, французского реформатского священника в Париже (1. Развалины Иерусалима, 2. Христианин посвящает себя за братьев, 3. Загубленные жизни) / Пер. Н. Неплюева. Лейпциг, 1893; *Елагин Н.В.* Русское духовенство. Берлин, 1859.

жизни сельского священника М.Е. Лаврова<sup>641</sup>). И здесь можно поспорить с Н.А. Добролюбовым, скептически отнесшимся к списку Н.В. Елагина: из духовной школы вышли многие замечательные церковные мыслители, а в практике студентов университетов было – обращаться к семинаристам с заказом на исполнение курсовых работ по философии, или за их перепиской и переводами, с чем те успешно справлялись. Сборник Н.В. Елагина со всей очевидностью был специально издан за границей, как и книга И.С. Беллюстина, появившаяся в России «во множестве», она читалась и перечитывалась многими, согласными, что «краски... взяты с натуры»<sup>642</sup>.

К публицистике на русском языке отнесен перевод с английского статьи Дж. Тиррела, по просьбе «неохристиан» сделанный М.Э. Здеховским, и с французского – сборник работ предтеч модернизма, изданный в России в 1915 г<sup>643</sup>.

Зарубежная корреспонденция на русском языке принадлежит Д.С. Мережковскому, Д.В. Философову, З.Н. Гиппиус, А.В. Карташову<sup>644</sup>, это также письма Н.А. Бердяева – М.Э. Здеховскому, опубликованные в Литве<sup>645</sup>. Воспоминания на русском языке принадлежат известному церковному деятелю и «неохристианину» А.В. Карташеву<sup>646</sup> и З.Н. Гиппиус<sup>647</sup>.

*Публицистика на иностранном языке* принадлежит философам, богословам, лидерам и деятелям римско-католического модернистского движения (1890–1914), и Д.С. Мережковскому. Статья на французском Д.С. Мережковского<sup>648</sup> была введена нами (в переводе на русский язык) в научный оборот, она показывает в каких элементах и в какой степени ее автор считал «неокатоликов» идейно близкими «неохристианам». Она была написана после встреч лидера НРС с «неокатоликами» и имела задачей «откорректировать» их представление о Русской Церкви начала XX в. и религиозном движении в России.

Главным лейтмотивом римско-католического модернизма как движения, была декларация необходимости возрождения в обществе религиозного мировоззрения и доверия Римско-Католической Церкви. В католической Франции сконцентрировалось интеллектуальное содержание модернизма 1890–1914 гг., распространившееся среди многотысячной массы его сторонников по католической Европе. В России оно приковало внимание богословов (Соколова, проф. Троицкого, Керенского), религиозную интеллигенцию, лидеров и участников движения 1901–1913 гг. за модернизацию православной Церкви, особенно интересовали взгляды лидеров

<sup>641</sup> Лавров М.Е. Автобиография сельского священника. Владимир, 1900.

<sup>642</sup> Елагин Н.В. Указ. соч. С. XII, 1, 61.

<sup>643</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 48–54; Современные течения религиозно-философской мысли во Франции / Сост., ред. Е.Д. Аменицкая, К.М. Милорадович и др. Сб. 1. Пг., 1915.

<sup>644</sup> В том числе: *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. Munchen, 1972.

<sup>645</sup> Пять писем Н. Бердяева: Из личного архива профессора Вильнюсского университета М.Э. Здеховского. Вст. ст., публ. и комм. А. Йокубайтиса // Вильнюс. 1989. № 11. С. 161–170.

<sup>646</sup> Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII. С. 47–55.

<sup>647</sup> Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский // Мережковский. Д.С., Гиппиус З.Н. 14 декабря. Дмитрий Мережковский / Сост., вст. ст. О.Н. Михайлова. М., 1991.

<sup>648</sup> [Mèrejkowski. D.] Deux points de vue sur l'Eglise russe // *Revue Catholique des Eglises*. Т. 5. № 2. Paris, 1908. P. 39–44. Опубликовано нами на русском языке с сопроводительной статьей.

модернизма экзегета А. Луази, Э. Леруа, Дж. Тиррела (возможно прочтение «Тайрел»), писателя-модерниста А. Фогаццаро. Публицистика этих католических деятелей привлечена для изучения вопросов: а) об известности модернизма в России начала XX в., б) влиянии и взаимодействии движений. Ответ на них был призван внести последние штрихи в портретные характеристики феномена религиозного движения за церковную реформу в России начала XX в.

Аббат А. Луази стал общепризнанным лидером модернизма после книги «Евангелие и Церковь» («L'Évangile et l'Église». 1902). В ней и последующих его книгах выражен главный принцип модернизма, – концептивизм с полаганием новых форм католического сознания и новой организацией смысловых событий христианской истории. Его публицистика в сборнике «Вокруг маленькой книжки» («Autour d'un petit livre») построена как ответы-разъяснения к своим же высказываниям в «Евангелии и Церкви», – маленькой книжке, после которой аббата заподозрили в близости к протестантизму. «Вокруг маленькой книжки» была тематическим расширением и уточнением тезисов явления, которое на тот момент на Западе называли «луаизмом», или критикой библейских текстов посредством метода «историзма», т.е. трактовки текстов Священного Писания с позиций того историко-культурного периода, в котором создавался текст книг Библии. Метод А. Луази перечеркивал принятое в католичестве божественное происхождение Библии и передавал ее в ведение гуманитарных наук – истории, лингвистики, психологии, археологии. Обе работы сполна выразили идейное созревание реформистского направления в поливариативном модернизме 1890–1914 гг.: начавшись с исторической критики Библии, «луаизм» перешел к критике религиозной традиции католицизма и философского наследия Фомы Аквинского. В 1907 за этим явлением утвердилось название «модернизм». Последующие сочинения А. Луази служили раскрытию написанного в этих книгах. Так, «Простые размышления»<sup>649</sup> А. Луази состоят из модернистских отзывов аббата на папские энциклики<sup>650</sup>, со страниц этой работы он представал не понятым католической Церковью, но преданным ей богословом, модернизм был показан явлением прогрессивным, спасающим католицизм от схоластики и религиозных мифов (о чудесах и божественном происхождении Христа). Критикуя папское отношение к модернизму предвзятое, А. Луази признал, что критика модернизма в энцикликах относилась преимущественно к содержанию его работ. Так, экзегет показал, что «шестьдесят пять» положений модернизма, осужденных в «Lamentabili Sane Exitu», были взяты из двух его книг, отметив, что содержание «Евангелия и Церкви» и «Вокруг маленькой книжки» искажены автором энциклик при изложении<sup>651</sup> настолько (и с той целью), что должны удовлетворить всех ватиканских цензоров. (С нашей точки зрения, проблема «искажения» касается только произвольной комплектации «65 положений» по разделам). Вторая половина «Простых размышлений» была отведена под демонстрацию А. Луази

<sup>649</sup> «*Simplex reflexions sur le Décret du Saint-Office*» (1908).

<sup>650</sup> «*Lamentabili Sane Exitu*» (1907), «*Pascendi Dominici Gregis*» (1907).

<sup>651</sup> А. Луази упрекнул в этом и всех своих корреспондентов-традиционалистов.

«искусственности» и «несправедливости» смешения в папских документах всех положений модернизма: философских, богословских, историко-критических и апологетических, практико-социальных. Сюда же следует отнести «Несколько писем об актуальных вопросах и недавних событиях»<sup>652</sup>, они продолжили тот ряд публицистики А. Луази, которая оспаривала обвинения, выдвинутые Пием X и его кардиналами в адрес модернизма, но своими текстами все ярче раскрывала содержание модернизма и свидетельствовала против него. Важные для католических ученых «La religion d'Israël» (1901), «Les Évangiles synoptiques» (1907–1908) и другие экзегетические работы А. Луази нами учитывались, но не привлекалось: в них размышления автора о текстах синоптических евангелий относятся к конфессиональной специфике толкования синоптиков; для идеологии религиозного движения 1901–1913 гг. в России они не имеют значения, тема разночтений у синоптиков участников движения не интересовала, остальные работы могли остаться недоступны: названия их не встретились нам в сочинениях лидеров реформационного движения.

Публицистика Э. Леруа имела важное значение для религиозных реформистов и «социальных христиан», она сосредоточена в работе «Догмат и критика»; последовавшие за одноименной статьей многочисленные пояснения развивали (во многих случаях повторяли) изложенное в ней учение А. Луази о практической сущности догмата. Собранные в одном издании, они были проштудированы и переведены на русский язык Н.А. Бердяевым<sup>653</sup>, написавшим на «Догмат и критику» полноценный, и важный для идеологии движения 1901–1913 гг., отклик. В.Ф. Эрн и другие коллеги Н.А. Бердяева по философии упрекнули его в неточности перевода (что говорит о внимании в России к «учению» Э. Леруа), мы использовали современный, уточненный перевод<sup>654</sup>. Таким образом, сборник Э. Леруа состоит из статьи 1905 г. «Что такое догмат?» и комплекса ответных статей модерниста на критику редактора газеты «Vérité française» и разъяснений Э. Леруа аббату Ж. Верле (J. Wehrlé) и богослову-иезуиту Л. Гранмезону (L. Grandmaison); а также статьи, углублявшей и расширявшей тезисы Э. Леруа о «новой сущности» догмата.

Нами учитывались и ранняя публицистика А. Луази и Дж. Тиррела, в том числе, изданная под псевдонимами. Ранняя публицистика А. Луази под псевдонимом «Firmin» представлена в журнале «La Revue du clerge francais» (1898–1900)<sup>655</sup>, печатным органом А. Луази и его окружения был журнал «Revue d'histoire et de littérature religieuses»<sup>656</sup> (1896–1907 гг. и после 1910 г.),

<sup>652</sup> Loisy. A. Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents. Ceffonds, 1908.

<sup>653</sup> Леруа Э. Догмат и критика / Пер. с фр. и вст. ст. Н. Бердяева. М.: «Путь», 1915.

<sup>654</sup> Леруа Э. Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010.

<sup>655</sup> [Firmin A.]. La théorie individualiste de la religion // La Revue du Clergé français. 1899. 1 Janvier. T 1. P. 1–25; Le développement chrétien d'après le Cardinal Newman // Revue du clerge français. 1898. T. 17. 1 December. P. 5–20; La définition de la religion // Revue du Clergé français. 1899. T. 18. (March). P. 193–209; L'Idée de la révélation // Revue du Clergé français. 1900. (15 March). T. 21. P. 250–71.

<sup>656</sup> Loisy A. Le myth du Christ // Revue d'histoire et de littérature religieuses. 1910. T. 5. № 26. P. 401–435.

большинство опубликованного в нем вышло в книгах. Публицистка Дж. Тиррела – это его ранние книги «The faith of the millions»<sup>657</sup> (Вера миллионов), «Oil and wine» (Масло и вино), «Религия как фактор жизни» (впоследствии – «Lex orandi» (Закон молитвы)) и его размышления о будущем римо-католицизма («The Church and the future»). Дж. Тиррел в книгах «Церковь и её будущее» и «Lex orandi» настаивал на способности Римско-Католической Церкви к научному философско-богословскому обновлению, и тем самым – к возрождению ее активной роли в меняющейся современности. Его книги той поры, когда он стал признанным лидером движения (с 1906 г.) – «Между Сциллой и Харибдой» (1907), «Христианство на перекрестке» (1910) говорят о том, что у него был интерес к признанной модернистами необходимости *научной парадигмы* модернизации Римско-Католической Церкви. Соглашаясь с общей доктриной, и, будучи сторонником духовности, а не закона, в них он отстаивал свою веру в модернизированную католическую Церковь и саму необходимость ее модернизации. Сюда отнесено его «Письмо итальянскому профессору» (в миланской газете «Corriere della Sera», затем вышедшее и прокомментированное отдельным изданием<sup>658</sup>).

Для того, чтобы сопоставить предпосылки движений, в римо-католицизме 2-й половины XIX в. была выбрана публицистика либералов аббата Л. Лабертоньера<sup>659</sup>, М. Блонделя<sup>660</sup>, модерниста М. Эбера, а также поддерживавшего модернизм протестанта О. Сабатье. Их труды сконцентрировали в себе материал, доказывающий, что движение за модернизацию православной Церкви в России начала XX в., несмотря на значительный социальный акцент, имело в своей идеологии и философии схожие с модернизмом исторические посылы и интеллектуальные основания. Это касается стремления католических и православных богословов найти позитивные, научные аргументы для возрождения религиозного сознания в своих странах, акцент на историчность библейских событий, идею новой, естественнонаучной апологетики. В основание метода модернизма лег имманентизм, элементы которого (в аспектах – Бог Слово в культуре античности, откровении язычеству и в эпоху христианства; причина христианизации повседневной жизни) имели место в богословии архимандрита Феодора (Бухарева). Начала его представлены в «философии действия» М. Блонделя. Монография «L'Action» в ее первой части ставила вопрос о природе человеческого действия. Действие, как способ преобразования мира, становились фетишем набиравшей динамизм эпохи. Действовать, соответствуя замыслу Абсолюта и служа высокой

<sup>657</sup> Это сочинение, как признал сам автор, оказалось кратким изложением его де-факто сформировавшегося отношения к обновлению католицизма (*Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L.: N.-Y.: Bombay: Calcutta, 1907. P. 85.*)

<sup>658</sup> *Tyrrell G. A much-abused letter. L., N.-Y., Bombay, 1906.*

<sup>659</sup> *Labertonniere P.L. Essais de philosophie religieuse. Paris., 1903.*

<sup>660</sup> *Blondel M. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. P., 1893. Éd. complétée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, le 4 Janvier 2010; Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne // La Quinzaine (Paris). 1904. 16 Janvier. P. 145–167; 1904. 16 Février. P. 433–458; Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique // Revue de Métaphysique et de Morale. 1930. Vol. XXXVII. № 4. P. 423–469. (Святой Августин, оригинальное единство и постоянная жизнь его философской доктрины).*

задаче утверждения истины (в XIX в. – научной), – вот мотив, который руководил модернистскими движениями в католических странах Европы и в России. Соответствие действия Промыслу раскрывалось в имманентности человека, его воли, сознания, истории, поступка – замыслу Бога о человечестве<sup>661</sup>. Действие сопряжено с человеческой судьбой и смыслом жизни и, знает это человек, или нет, он действует-существует: действие часто кажется обязанностью, требует болезненного выбора<sup>662</sup>, но оно совершается в человеке и помимо его сознания, имея внешний, но при этом имманентный человеку Источник. Во второй части М. Блондель переходил к самой проблеме, чтобы показать, что действия человека – это система спонтанных или необходимых движений, некоторое занятие для собственного удовлетворения<sup>663</sup>. М. Блондель рассматривал позитивную науку как источник, который питает, но никогда не удовлетворит человека: каждое достижение знания, отмечал он, анализирует свой предмет и превращает в абстракцию, потому что размышление разрушает инстинкты и естественные склонности и создает новые потребности быстрее, чем знание им удовлетворяет<sup>664</sup>. К тому же, «наука оставляет в мире огромную сумму неизвестного<sup>665</sup>; напрасно спрашивать у нее о причине действия... ожидать от нее полного объяснения человеческого динамизма»<sup>666</sup>. Между тем, действие и знание (мысль) соединены в человеке, и возможно средоточие, где совпадают «мир мысли, духовный мир, и мир науки»<sup>667</sup>, и где каждый из этих элементов остаётся самим собой. Русский богослов Феодор (А.М. Бухарев), не отчуждая «действие» в ноумен, де факто также призывал рассматривать его как духовный феномен, когда писал об осознанно-волевой «христианизации» индивидуумом своих действий (у Бухарева – «держа ум во Христе»). Выросший в России, и знакомый с православием славянофилов, «неокатолик», М.Э. Здзеховский не случайно перевел «философию действия» М. Блонделя как «философию подвига»: осознанно-волевая координация своих действий «во Христе» в православном учении – основа «подвижничества»). Публицистика М. Блонделя ставит первые ориентиры в поиске аналогичности движений 1901–1913 и 1890–1914 гг.: для их лидеров в России и странах католицизма: безусловна уверенность в мессианском и провиденческом характере их общественной деятельности (в России «неохристиане» видят себя новыми «пророками», в «неокатолицизме» – новым «апостолами»).

---

<sup>661</sup> По М. Блонделю, воля к жизни, живущая в человеке, составляет стремление действовать, но человек испытывает страдание, осознавая, что действие производно и не имеет в себе жизни. С точки зрения М. Блонделя, вопрос о «действии» существует как духовная проблема; знание о своем действии-существовании поможет понять, что скрывается в акте действия, и ощутить внутреннюю свободу будущего поступка.

<sup>662</sup> *Blondel M. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* P., 1893. Édition complétée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, le 4 Janvier 2010. P. 9–10.

<sup>663</sup> Ibid. P. 46.

<sup>664</sup> Ibid, p. 49.

<sup>665</sup> Ibid, p. 77–78, 83, 111.

<sup>666</sup> Ibid, p. 49.

<sup>667</sup> Ibid, p. 51.

Статьи М. Блонделя «История и догмат» и «Святой Августин, оригинальное единство и постоянная жизнь его философской доктрины» – показатель того, что радикализм в модернизме рождается в религиозном субъективизме. М. Блондель после своих наблюдений за становлением модернизма, заявил о проблематичности исторического метода в новой апологетике модернизма и доказывал, что этот метод вносит в католическую традицию неустранимый дуализм между научным знанием и доверием Истине; он считал, что чудо, даже и будучи доказано исторически, остается частью Откровения<sup>668</sup>. Статья «История и догмат» оспаривала исторический критицизм А. Луази. Вторая статья была апологией августинизма и утверждала возможность объяснения религии философией при условии их сочетания<sup>669</sup>. М. Блондель не остался в модернизме; также, как С.Н. Булгаков – от «социального христианства» перешел в кружок православных деятелей, Блондель перешел в лагерь католических традиционалистов.

Историк Ж. Ривьер считал М. Эбера образчиком римско-католического модернизма<sup>670</sup>. Как одного из предтеч его упоминали модернист А. Утен, и авторитетные историки модернизма А. Видлер и Э. Пула. М. Эбер в 1886–1903 гг. внес в доктрину модернизма (об этом – у Луази, Лелли)<sup>671</sup> символизм. Мы прибегаем к его публицистике ввиду того, что магистральное направление религиозного движения в России – НРС, в лице его основателей-символистов, начинало (1890 гг.) строить свое «новое религиозное сознание» в символизме, видя в нем матрицу земного мира «плоти». Первые строки «манифеста» Д.С. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893) показывают его знакомство с логикой и эстетикой символа у М. Эбера. Перед М. Эбером стоял кантовский вопрос: «Что представляет собой адекватное представление о “реальности”?» Символисты же просто провозгласили отображение реальности в символе<sup>672</sup>. Философия религиозного символа представлена в работах М. Эбера «Воспоминания об Ассизи»<sup>673</sup> и «Последний идол». «Символ веры савойского священника» содержал в себе элементы мировоззрения Эбера-модерниста, которое он выразил в последующих статьях<sup>674</sup> и книгах, в том числе написанных по выходу из Римско-Католической

<sup>668</sup> *Blondel M.* Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse modern // La Quinzaine. 1904. Т. II. I Février. P. 365–371.

<sup>669</sup> *Blondel M.* Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique // Revue de Métaphysique et de Morale. 1930. Vol. XXXVII. № 4. P. 431.

<sup>670</sup> *Rivière J.* Le Modernisme dans l'Église, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 150.

<sup>671</sup> *Loisy A.* Simples réflexions sur le décret du Saint Office Lamentably Sane Exetu et sur l'encyclique Pascendi Dominici Gregis. Cefferd, 1908. P. 57; *Lilley A.L.* Modernism: a record and review. L., 1908. P. 57.

<sup>672</sup> *Воронцова И.В.* Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // Философия и культура. 2013. № 6. С. 976–805.

<sup>673</sup> *Hebert M.* Souvenirs d'Assise. Paris, 1899; The Modernist as philosopher: Selected writings of Marcel Hebert / With introd. by C.J.T. Talar. W., 2011.

<sup>674</sup> Напр., *Hebert M.* The last idol: Study of the Divine Personality // Revue de Métaphysique et de Morale. 1902. Vol. 10. № 4. P. 397–408; La faillite du catholicisme despotique // Revue blanche. 1903. 30 March. P. 439–457 (Банкротство деспотического католицизма).



Церкви<sup>675</sup>. Монография «Божественное» М. Эбера дает представление о процессе перестраивания религиозного мировоззрения модернистов – в этическое, в этом исследовании получила воплощение общая для Европы и России проблема 2-й половины XIX в.: «где место современной философской и естественно-научной мысли в религии?» В монографии М. Эбера встречается попытка «вписать» в христианское мировоззрение теорию естественного отбора Ч. Дарвина (гл. 7), предполагается некоторый паритет между «отбором», как эволюцией всего живого, и Провидением<sup>676</sup>. Он не скрывал, что содержание монографии навеяно «Вокруг маленькой книжки» А. Луази, и отмечал, что рад внести свой вклад в модернизм, научно поставив «проблему Бога»<sup>677</sup>.

Попытки научно поставить и решить «проблему Бога» – для образованного класса России и молодежи – предпринимали и русские церковные мыслители (Феодор (Бухарев), Никанор (Бровкович). Догоняющий характер развития страны сказывался и на уровне их интеллектуальной подготовки; доверие позитивному методу уступало первенство синтезу религии и философии. Но М. Эбер провел научное исследование не для того, чтобы доказать современнику существование Бога, как Никанор (Бровкович), а чтобы «выделить общую духовную позицию и единую целесообразность у множества вероучений»<sup>678</sup>. Он выделил и исследовал три вида религиозности<sup>679</sup>: эмоциональный, интеллектуальный, активный (деятельный). М. Эбер рассмотрел «религиозность» и «религиозное чувство», личное сознание и выбираемый им символ, свел воедино множество мнений разного рода авторов – мистиков и ученых (Дарвин, Луази), психологов, писателей (Л.Н. Толстого), философов (Аристотель, Лейбниц, Спенсер, Шопенгауэра), теологов (Фома Аквинский, Ансельм Кентерберийский), и представил религию – «схемой» для сознания «толпы»<sup>680</sup>, мистический опыт – состоянием аффекта, а нравственное сознание – плодом долгих усилий человека<sup>681</sup>, подчиненных желанию быть достойными своего «антропоморфного» Бога<sup>682</sup>. Он ставил вопрос о личном Боге как психологическую и интеллектуальную проблему своего времени (глава «Le problème de la “personalité Divine”»), критиковал доказательства Фомы Аквинского<sup>683</sup>, и вывел «категорию» «имманентной целесообразности»<sup>684</sup>, которой руководствуется жизнь мира, с точки зрения М. Эбера, эта «категория» позволяет персонифицировать Трансцендентное<sup>685</sup> так, как это привычно человеческому сознанию.

<sup>675</sup> «L'Évolution de la foi catholique» (1905). Hébert M., *proff.* Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907. («Божественное. Опыты и гипотезы; психологические исследования»).

<sup>676</sup> Hébert M., *proff.* Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907. P. 146.

<sup>677</sup> Ibid, p. 5.

<sup>678</sup> Ibid, p. 1.

<sup>679</sup> Ibid, p. 3.

<sup>680</sup> Ibid, p. 108.

<sup>681</sup> Ibid, p. 53.

<sup>682</sup> Ibid, p. 31.

<sup>683</sup> Ibid, p. 92–95.

<sup>684</sup> Ibid, p. 142.

<sup>685</sup> Ibid, p. 146–147.

Для изучения содержания модернизма в той форме, в какой он был доступен и был воспринят обществом, привлечена публицистика «младомодерниста» А.Л. Лилли. Публицистика каноника и архидиакона собора в г. Херефорд (Англия) модерниста А. Лелли содержит сведения по становлению и идеологии движения. – Это его предисловие к «Программе модернизма»<sup>686</sup> и книга «Модернизм»<sup>687</sup>. «Программа модернизма»<sup>688</sup> в настоящем понимании является не программой, а своего рода «манифестом» движения, и в основном виде представляет собой последовательную публикацию разного рода цитат из документов, публикаций, мнений и отзывов, и комментариев к ним апологетической направленности<sup>689</sup>. В предисловии к «Модернизму» А. Лелли изложил историю римско-католического модернизма 1890–1914 гг., статья является его апологией. Здесь А. Лелли подчеркнул экуменическое значение модернизма, и предложил его в качестве основы для христианского межконфессионального единства. Вопрос межконфессионального единства в 1905–1907 гг. был одной из тем переписки участников религиозного движения в России с «неокатоликом» М.Э. Здеховским, задачу налаживая личных знакомств и связей для осуществления такого «единства» ставил перед приезжавшими в Россию миссионерами-«неокатоликами» Ф. Порталь. А. Лелли писал, что решился опубликовать свои записи, касающиеся движения, в надежде, что они пригодятся исследователям истории модернизма. Он был уверен, что модернисты придерживаются церковной «преемственности», отличаясь от «ортодоксальных» католиков только «страстной верой в значение для религии современных фактических знаний» и «преданностью живому поиску истины, с помощью которой эти знания получены»<sup>690</sup>.

Публицистика А. Утена учитывается нами<sup>691</sup>, но не используется как источник, ввиду отрицательных характеристик о нем, как о мемуаристе, историков модернизма и самого А. Луази<sup>692</sup>. Привлекается публицистика порталенца Ж. Вильбуа<sup>693</sup> и статьи М. Грасье и Ж. Вильбуа о неплюевском трудовом братстве из журналов «Bibliothèque de la science sociale» (1909), публицистика разных лет по модернизму в журналах «La Quinzaine» (1904), «The Harvard theological review» (1908) с «Revue de métaphysique et de morale» (1930).

<sup>686</sup> The programme of Modernism: A reply to the encyclical of Pius, *Pascendi Dominici Gregis* / Transl. fr. Italian. With an introd. by A. L. Lilley. L., 1908. P. III–XVI.

<sup>687</sup> Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908.

<sup>688</sup> «Программа модернизма» (1908) представляет собой комментарии к мнениям и отзывам о модернизме и не сообщает конструктивной информации.

<sup>689</sup> Преимущественно – статей в периодической печати Франции.

<sup>690</sup> Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908. P. 14.

<sup>691</sup> Houtin. A. Histoire du modernisme catholique. Paris, 1913. (История католического модернизма).

<sup>692</sup> «Книга только с трудом могла быть беспристрастной... Книга была бы почти безупречной, не имей она претензий на исторические качества и достоинство беспристрастности». См.: // Revue d'histoire et de littérature religieuses. 1913. T. 4. P. 571.

<sup>693</sup> Wilbois J. La mission de L'Église russe: lettres de Moscou. L'Avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2. Fevr. P. 101.

Модернизм<sup>694</sup> и религиозное движение 1901–1913 гг. в России не чуждались прагматического подхода к религии. М. Эбер отмечал, что католические «модернисты» являются приверженцами «прагматизма»<sup>695</sup> при толковании символа и догмата; «Программу модернизма» считал «прагматизмом в чистой форме»<sup>696</sup>. Интерес к «прагматизму» был свойственен участникам обоих движений, более того в 1907–1909 гг. русское общество увлекалось им как модным учением, особенно интересовались им «богостроители» А.В. Луначарский, В.А. Базаров, П.С. Юшкевич. М. Эбер отметил, что *метод* прагматизма – утверждение, что истина, как таковая, не обозначена, но она становится ею благодаря событиям; а в «Многообразии религиозного опыта» У. Джеймс построил теорию верования как *полезную* «функцию». Именно в этих контекстах и был воспринят «прагматизм» религиозной интеллигенцией России с 1907 г.

Вторым направлением в модернизме был моральный догматизм. Малоизвестным выразителем его стал последователь Л. Лабертоньера, поддержавший модернизм на почве идеи новой для римо-католицизма моральной апологии христианства – краковский профессор М.Э. Здзеховский. Бывший русско-подданный, славянофил и польский славист вывел для себя ценность и доказывал перспективы в модернизме морального догматизма. Привлекаются и анализируются его взгляды на превосходство моральной апологии над другими методами модернистской доктрины на материале его публицистики соответствующей тематики на польском и русском языке<sup>697</sup>. М.Э. Здзеховский в начале века был живой нитью связи между движениями во Франции и России, поэтому привлекаются его статьи в «Московском еженедельнике», где он описал модернизм и сопоставил его с религиозным движением в России.

*Корреспонденция* на иностранном языке принадлежит лидерам модернизма Дж. Тиррелю<sup>698</sup>, А. Луази, Ф. фон Хюгелю. Привлечены письма, показательные предыстории, истории римско-католического движения, его кризису, и раскрывающие модернистские намерения его лидеров по отношению к конфессиональной традиции. Достаточное количество писем сконцентрировано в 1-м томе воспоминаний интеллектуального лидера модернизма А. Луази<sup>699</sup>. Нами использовались I и II тома. Данная корреспонденция помогает разобраться в методах взаимодействия модернистов с обществом, и субъективном отношении модернистов к Римско-католической Церкви.

<sup>694</sup> Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения / Пер. 2 фр. изд. З.А. Введенской под ред. М.А. Лихарева, с предисл. проф. А.И. Введенского. СПб., 1911.

<sup>695</sup> Там же. С. 91.

<sup>696</sup> Там же. С. 91–92, 96–97.

<sup>697</sup> Религиозно-политические идеалы польского общества. Лейпциг, 1896; “Pestis perniciosissima”. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickie. Warszawa, 1905; Б.Н. Чичерин как религиозный мыслитель. 1907. № 2. С. 21–27; № 3. С. 23–35; [Эл. ресурс] <https://docplayer.fr/227411964-Le-mouvement-religieux-en-russie.html> (Дата обращения 13 июня 2022). Полный перечень в разделе «Список литературы».

<sup>698</sup> George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920.

<sup>699</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T. I. Paris, 1929.

*Мемуаристика* представлена воспоминаниями А. Луази<sup>700</sup>, которые были изданы в 3 томах и представляют собой расположенные в хронологическом порядке корреспонденцию модерниста (его и к нему), его синхронные дневниковые записи, воспоминания о движении и его ведущих деятелях, аналитические комментарии. Нами учитывается, что ряд комментариев написан А. Луази по прошествии свыше 10 лет (1-й том издан в 1930 г.), т.е. уже по выходу из католицизма. Имея в виду их возможную субъективность, мы корректируем данные по синхронным записям и письмам, документам, цитируемым в монографиях 1834 и 1970 гг. А. Видлера и публицистике А. Лелли. Не используются в этих целях воспоминания А. Утена и М. Петр<sup>701</sup> как остросубъективного направления. Мемуары на французском языке принадлежат «неокатоликам» П. Паскалю и аббату А. Грасье<sup>702</sup> и представляют собой записи о посещении России в начале XX в. Они оба были направлены в Россию поддерживавшим модернизм Ф. Порталем<sup>703</sup>. Воспоминания П. Паскаля позволяют уточнить круг общения порталенцев с «социальными христианами» (Паскаля и Михаила (Семенова)); мемуары А. Грасье содержат данные об отношении Д.С. Мережковского к «неокатолицизму», позволяют реструктурировать тот образ религиозного движения в России, какой увидели «неокатолики».

Перечисленные исторические источники позволяют выполнить поставленные исследованием задачи.

<sup>700</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T. I. 1857–1900. T. 2. 1900–1908. T. 3. 1908–1927. Paris, 1930.

<sup>701</sup> Petre M.D. Alfred Loisy. His religious significance. Cambridge University press, 1944.

<sup>702</sup> Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] *Аббат А. Грасье*. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] Пер. Даниловой О.С. // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009.

<sup>703</sup> Паскаль П. Русский дневник: во французской военной миссии (1916–1918). Екатеринбург, 2014.

## Гл. 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИДЕИ ЦЕРКОВНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ ВО 2-Й ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Во 2-й пол. XIX в., с восшествием на престол императора Александра II, Российская империя вступила в эпоху внутригосударственных реформ. В стране создалась атмосфера, благоприятная для динамичного сдвига в общественной жизни и сознании. Он сопровождался освоением достижений западноевропейской научной мысли в естественных, гуманитарных науках и теологии, а также секуляризацией культуры, индивидуального сознания и общественной жизни<sup>704</sup>, ростом числа медийных средств общения при усилении их роли в формировании общественного мнения. Это было «время Бюхнера, Ренана, Дарвина, Бокля, время пропаганды Белинского, Штрауса, всяких естественно-научных изданий»<sup>705</sup>, А.И. Герцена и революционных идей, первых исторических трудов Н.И. Костомарова и «чего-то там еще», обрушившегося в своей научной новизне и идейном разнообразии на в значительной мере традиционное сознание православного россиянина. «Стремительность социокультурной динамики... западной цивилизации требовала столь же стремительной реакции»<sup>706</sup>. Возник вопрос о состоянии религиозного сознания православного русского общества. В 1858 г. сельский священник И.С. Беллюстин писал: «Душа... возмущается чувствами скорби, досады, негодования и невыносимой боли. Где оно, это православие, которым хвалится Россия, в каком звании, в каком сословии?», и отмечал или полное отсутствие «истинного, твердого, чистого» православия, «ярко выражающегося в жизни, делах и даже словах», или призрак его в виде внешних форм<sup>707</sup>. Особенно критиковал И.С. Беллюстин отсутствие элементарных знаний катехизиса православной веры у крестьян, а также систему преподавания и воспитания в средней и высшей духовной школе, низкий образовательный уровень выпускников семинарий<sup>708</sup>, о последнем было известно и епископам. Сказывалась политика жесткого образовательного и синодального контроля предшествовавших 1836–1855 гг., когда пост обер-прокурора занимал Н.А. Протасов. Святейший Синод при нем превратился в одну из государственных управленческих структур, встав в ряд многочисленных государственных министерств. С «эпохой» Н.А. Протасова его современники связывали усиление в культуре и православии России «римско-католических веяний» и «подражания католицизму»<sup>709</sup>. Н.А. Протасов произвел «досмотр» в духовной школе, результатом которого был вывод: а) о недостаточно профессиональной подготовке будущих пастырей, б) об их практической

<sup>704</sup> Неизвестный [Ушинский А.Д.]. Современные идеи и православие. СПб. 1857. С. 68, 16–17, 19–20.

<sup>705</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические материалы Т.1 / Под. ред. свящ. С. Петровского. Одесса. 1900. С. 276. Далее – Биографические матерьялы.

<sup>706</sup> Гавров С.Н. Модернизация во имя империи. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России. М., 2010. С. 107.

<sup>707</sup> [Беллюстин И.С.] Описание сельского духовенства // Русский заграничный сборник. В.: Р.: Л., 1858. С. 9–15,

<sup>708</sup> Там же. С. 17, 18–22, 27–37, 49–51.

<sup>709</sup> Катанский А.Л. О наших отеческих творениях и о нашем духовном просвещении // Церковный вестник. 1889. № 10. С. 178.

неподготовленности к служению в преобладавших в то время сельских приходах, в) о несоответствии ряда образовательных дисциплин (философии, арифметики и проч.) будущей сфере деятельности студентов – священству. К середине века состав академических наук претерпел изменения, философия была признана ненужной, оставлены логика и опытная психология, а наравне с богословием в семинариях изучали пчеловодство, скотоводство, земледелие и другие сельскохозяйственные прикладные науки; положительной стороной стало введение патристики и пастырского богословия, увеличение штата преподавателей. Поддерживался принцип усредненного объема профессиональных знаний для семинаристов, которые, как правило, шли в сельские приходы, а для сельского духовенства, кроме катехизиса, достаточным считалось знать церковный Устав и нотное пение. Поддерживалось мнение, что ни к чему и подробное знание истории Вселенских соборов с их догматическими спорами. Московский митрополит Филарет (В.М. Дроздов, 1783–1867) приводил пример плохой профессиональной подготовки ставленников в священство, когда из трех «ставленников из Ярославля», окончивших семинарский курс, один не сумел прочесть «Трисвятое», другой «пред паремиями сам кричал “Премудрость”», знания их Св. Писания были «до удивления недостаточны»<sup>710</sup>.

Политике ужесточения синодального контроля Н.А. Протасова никак не сопутствовали меры, которые могли бы расширить рамки религиозного просвещения: не было новых изданий Библии, её ввозили из-за рубежа (иногда контрабандой), а тираж, выпущенный Российским Библейским обществом, расходовали экономно. Ни дешевых изданий для народа Священного Писания, ни толковательных изданий на книги Писания<sup>711</sup>, или церковные священнодействия и Таинства, при Н.А. Протасове предпринято не было, что свидетельствует о плохой евангелизации населения и в последующее десятилетие. Славянская Библия оставалась в дефиците, не говоря о русском переводе<sup>712</sup>. А.С. Стурдза писал: «Славянский Новый завет... добывается теперь с большим трудом и за высокую цену. Таким образом – *единое на потребу*, становится недоступным для большинства христиан...»<sup>713</sup> А.С. Стурдза умолял архиепископа Херсонского Иннокентия «выпросить» у Св. Синода новые и доступные издания Св. Писания – как «духовную милостыню». Русский перевод был востребован, начиная с 1818 г.<sup>714</sup>, в том числе в духовенстве<sup>715</sup>. Находившиеся в продаже Ветхий и Новый Завет «киевского и московского издания» стоили 5 руб.

<sup>710</sup> Письма Филарета, митрополита Московского. Тверь, 1888. С. 32.

<sup>711</sup> Толкования на Евангелие запрещалось помещать в журналах назидательного содержания для народа. (НИ ОР РГБ. Ф. 214. Д. 59. Л. 13–18. Письмо обер-прокурора и определение Св. Синода по изданию журнала «Народное чтение»). Магистр богословия В.И. Аскоченский также не получил разрешения на толкование Св. Писания в предполагавшемся периодическом издании.

<sup>712</sup> Письма Филарета, митрополита Московского. Тверь, 1888. С. 135.

<sup>713</sup> Письма А.С. Стурдзы к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. Одесса, 1894. С. 45. Курсив А.С. Стурдзы.

<sup>714</sup> Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. М., 2011. С. 30.

<sup>715</sup> Там же. С. 31.

серебром и были недоступны для рядового гражданина<sup>716</sup>. По духовным учебным заведениям Библия распространялась в ограниченном количестве. Так, в распоряжении 800 воспитанников Владимирской духовной семинарии было 30 экземпляров<sup>717</sup>. Поднятый митрополитом Филаретом (Дроздовым) вопрос о русском переводе Библии обер-прокурор закрыл. Между тем, именно с отсутствием перевода его сторонники связывали появившуюся уже в середине века проблему непонимания церковного богослужения<sup>718</sup>.

В духовных академиях «академические начальства изошрялись в деле охранения чистоты мысли студентов и боялись кормить их твердой научной пищей»<sup>719</sup>. Скудость академических средств к приобретению «богословской эрудиции» приводила к тому, что студенты «бросались... на всякие пустяки... ускользнувшие от бдительности начальственной цензуры»<sup>720</sup>, и не всегда давали им надлежащую оценку<sup>721</sup>. И.М. Тихомиров (в 1879 г. архиепископ Тверской и Кашинский Савва) приводил характерный пример («лучшего») студента, увлекшегося философией Г. Гегеля<sup>722</sup>, и в итоге оставившего академию<sup>723</sup>. Среди ученого монашества появился особый тип одаренных людей, не получивших достаточного багажа научных знаний, утративших в семинариях простоту детской веры и не нашедших почвы для укрепления ее в дальнейшем. Такие выпускники академий, становились преподавателями в семинариях, или законоучителями в светских учебных заведениях, учителями детей в семьях, формируя бессистемное мышление подрастающего поколения. Еще сложнее приходилось тем, кто вынужден был согласовывать с простотой народной веры научную деятельность<sup>724</sup>. До 1860 гг., когда критика духовенства<sup>725</sup> и Церкви приняла частый характер<sup>726</sup>, в большинстве мест это положение оставалось неизменным и в 1880 гг. В обществе росли атеистические настроения<sup>727</sup>, появилась устойчивая тенденция к критике монашества и епископата<sup>728</sup>. Еще в 1850 г. обер-прокурор Н.А. Протасов предпринимал попытки скорректировать ситуацию. По Н.А. Протасову, общей причиной малоуспешного церковного влияния была

<sup>716</sup> Там же.

<sup>717</sup> Малицкий Н. История Владимирской духовной семинарии. Вып. II. М., 1902. С. 130–131.

<sup>718</sup> Переписка Константина Зедегольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М., 2013. С. 217.

<sup>719</sup> Знаменский П.В. История Казанской духовной академии. Вып. III. Казань, 1892. С. 274–277.

<sup>720</sup> Там же.

<sup>721</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические материалы. С. 333.

<sup>722</sup> К истории проповедей и сочинений Иннокентия, епископа Херсонского и Смоленского / [Предисл. Н. Барсова и письма к Иннокентию Ф.А. Голубинского, Иоанна (Соколова), епископа Смоленского и протоиереев И.С. Кочетова, Г.П. Павского и Феофила Новицкого]. СПб., 1886. С. 1.

<sup>723</sup> Савва [Тихомиров], архиеп. Хроника моей жизни, автобиографические заметки. Т. 1 (1819–1850 гг.). С.-Посад, 1898. С. 373–373; Письма Филарета, митрополита Московского. Тверь, 1888. С. 35.

<sup>724</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические матерьялы. С. 130, 131, 139, 140, 168, 172, 253.

<sup>725</sup> Синайский А., прот. Нечто о русском духовенстве // Странник. 1909. Октябрь. С. 466.

<sup>726</sup> Беллюстин И. Что сделано по вопросу о духовенстве? // Беседа. 1871. кн. 4. С. 134–157; Он же. Что делается по вопросу о духовенстве // Беседа. 1872. Кн. 2. С. 179–210.

<sup>727</sup> Котович А.[Н.] Церковные вопросы в недалеком прошлом (из переписки иерархов 60 гг.) // Странник. 1909. Т. II. Ч. I. Октябрь. С. 412.

<sup>728</sup> Беллюстин И.С. Описание сельского духовенства // Русский заграничный сборник. Berlin: P.: L., 1858; Ростиславов Д.И. О православном белом и черном духовенстве. Лейпциг, 1866. С. 200.

методика преподавания: законоучителям мало быть обличителями и избегать в науке порицания истин веры, считал он, «нужно излагать науку именно в их защиту и таким образом предохранять юношество от неверия, распространившегося в Европе»<sup>729</sup>. Надлежало организовать и преподавание всех прочих наук «под особенным влиянием положительного вероучения... православного»<sup>730</sup>. Н.А. Протасов отметил наблюдавшееся многими в середине века холодное отношение законоучителей к обрядам веры и богослужению, встречавшееся и среди начальствующих. От высочайшего имени Синоду был поручен самый бдительный надзор за назначением достойных законоучителей<sup>731</sup>. Был поднят вопрос о причинах малоуспешности преподавания Закона Божия и в гражданских учебных заведениях. Министерство народного просвещения объясняло этот факт недостатком опытных преподавателей. Но и книги начал христианского вероучения<sup>732</sup>, и даже Евангелие, были не доступны<sup>733</sup> для большинства губерний России<sup>734</sup>; церковной журналистики, как направления, не существовало, напр., журнал «Христианское чтение» был заполнен публикациями молитв, поучениями об отношении христианина к государственным законам, самыми популярными темами были сообщения о чудесах, и выходил он нерегулярно<sup>735</sup>. Сказывался и дефицит Библии, особенно в русском переводе<sup>736</sup> (на 1823 г. было издано 50.000 экземпляров славяно-русского Нового завета, поступали пожелания иметь издание на одном русском языке<sup>737</sup>). Малоуспешной была филаретовская инициатива издания необходимых<sup>738</sup> толкований на книги Библии.

В 1856 г. обер-прокурором стал отличавшийся религиозностью, и противник перевода Библии, А.П. Толстой. Государственный надзор над Церковью был смягчен. В 1862 г. эту должность занял А.П. Ахматов, не имевший интереса к церковным реформам, а в 1865 – Д.А. Толстой, через год ставший и министром народного просвещения. По убеждениям консерватор, Д.А. Толстой не распространял свой консерватизм на Церковь. После его гимназической реформы, когда главными предметами стали классические языки, Закон Божий вышел в число второстепенных. Его стремление упорядочить жизнь Церкви привело к еще большей её несамостоятельности, была учреждена должность товарища обер-прокурора, чьи права уравнивались с правами товарищей министров, а в 1867 г. при Св. Синоде было создано специальное контролирующее отделение. Д.А. Толстой поднял вопрос о перестройке церковных судов по гражданскому образцу, но под давлением епископата от реформы отказались.

<sup>729</sup> Цит. по: *Котович А.[Н.] Духовная цензура в России (1799–1855)*. СПб., 1909. С. 196.

<sup>730</sup> Там же. С. 197.

<sup>731</sup> Там же. С. 196.

<sup>732</sup> Письма Филарета, митрополита Московского. Тверь, 1888. С. 148–149.

<sup>733</sup> Там же. С. 121, 123.

<sup>734</sup> Там же. С. 114. (Письмо архимандриту Макарию (М.Я. Глухареву), 1832 г.)

<sup>735</sup> Там же. С. 122.

<sup>736</sup> Там же. С. 29.

<sup>737</sup> *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. М., 2011. Изд. 4-е. С. 41, 42.

<sup>738</sup> Письма А.С. Стурдзы к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. Одесса, 1894. С. 7.



Десятилетие прошло под суровым государственным контролем. Из-за недостатка монашеских «кадров» после увеличения (с 1865 г.) епархиальных викариатств, Д.А. Толстой допускал возможность введения белого епископата и был готов поставить вопрос перед Синодом, но этому воспротивился митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Я.С. Никольский). Для самостоятельности Русской Церкви ничего не изменилось и после назначения в 1880 г. на должность обер-прокурора К.П. Победоносцева, его консерватизм сочетался с чувством ответственности за народную веру, в которой он видел прочный фундамент государства, и с негативным отношением к любого рода переменам и реформам, всякое яркое начало вызывало в нем отторжение и желание противодействия. Признавая важность православного подвижничества, он не испытывал симпатий ни к её выразителю епископу Владимирскому Феофану (Говорову), ни к считавшемуся при жизни святым Иоанну Кронштадтскому; обладая быстрым и пронизательным умом, не ценил богословских изысканий и философию. Близость к императорской семье – К.П. Победоносцев преподавал законоведение будущим императорам Александру III и Николаю II – утвердила в нем уверенность в своей правоте; отсутствие гибкости в его церковной политике ввергло Русскую Церковь в состояние апатии.

Государственный курс во 2-й пол. XIX в. выразился в обновлении духовной школы и развитии академической науки, которая более не хотела находиться на задворках европейского просвещения. Представители академической корпорации испытывали влияние европейской философии, не последнюю роль играло развитие истории, археологии, биологии и точных наук; потребность преодолеть влияние западного богословия вызвала к жизни труды по патрологии, выходили работы, отстаивавшие необходимость уделять внимание философским методам защиты христианства. Л.Е. Шапошников видит в этом процессе стремление преодолеть «схоластику» западного богословия<sup>739</sup>, с нашей точки зрения происходила защитная реакция («самосохранения») и бегство русских умов от схоластики в построение русской православной теологии. Традиционная апологетика в новых условиях многими стала восприниматься недостаточно убедительной, так Феодор (Бухарев) в своих академических лекциях 1854–1857 гг. стал прибегать к естественно-научной апологетике. В 1860–1870 гг. западно-христианская литература и философия нового времени, которую стремились достать и прочесть, оказывала колоссальное влияние; в большинстве своем эти книги прочитывались педагогами и студентами в подлиннике<sup>740</sup>. «Догматическое богословие» архиепископа Ярославского Филарета (Ф.Г. Амфитеатрова) 1849 г. издания, а за ним – фундаментальный труд митрополита Московского (1879 г.) Макария (Булгакова), по которому

<sup>739</sup> Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX – XXI веков. Изд. 2-е. СПб.: СПбУ, 2006. С. 298–299.

<sup>740</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 276.

студенты духовной школы осваивали церковную догматику, в 1850, 1860 (и в 1890<sup>741</sup>) гг. подвергались критике<sup>742</sup>. Молодые педагоги предпочитали использовать новые методы<sup>743</sup> и книги немецких богословов<sup>744</sup>; и такое отношение поддерживалось учащимися академий<sup>745</sup>. Учебники должны были совмещать в себе традицию и интеллектуальные запросы времени; в 1857 г. появилось «Православное учение о способе толкования Св. Писания», в 1859 г. «Библейская герменевтика» П.И. Савваитова. Насколько трудным было написание новых учебников, можно судить по судьбе учебника герменевтики для духовных семинарий, в течение нескольких лет переписывавшегося автором по замечаниям епископа Астраханского Афанасия (А.В. Дроздова); при каждом новом редактировании предыдущий труд уничтожался всем тиражом<sup>746</sup>.

В 1860 г. дало результаты развитие (с 1830 гг.) в академической науке церковно-исторического направления. Среди ученых богословов резко возрос интерес к старинным изданиям и архивам<sup>747</sup>; были защищены первые магистерские и докторские диссертации<sup>748</sup>, часть которых была напечатана в академических («Христианский собеседник», «Православный собеседник», «Труды КДА», «Душеполезное чтение») и даже в епархиальных журналах («Ведомостях»). Публикации способствовали закреплению исторического метода в теологии, повышало религиозный образовательный уровень читателя. Доминирование в академической науке 2-й пол. XIX в. исторических исследований означало *рост интереса к научному анализу настоящего*. По выпускным квалификационным работам духовной школы заметно, что на тематику студенческих сочинений стали влиять актуальные проблемы церковной жизни<sup>749</sup>, значительным было появление сочинений философского плана («метафизического», историко-философского, «логического», «психологического» направлений) и работ по истории религий<sup>750</sup>.

Доминирование исторического направления в академической науке историк Н.Ю. Сухова объясняет появлением возможности работать с архивными документами прошлых лет, началом практики изучения и описания отечественных церковных архивов<sup>751</sup>. Была и другая причина у этой

<sup>741</sup>Петропавловский И., [свящ]. Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия. М., 1898. Вып. 1. Изд. 2-е, испр., и доп. Ч. 2. С. 3.

<sup>742</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 259.

<sup>743</sup>Там же. С. 257; Скворцов К.И. Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов). Киев, 1868.

<sup>744</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 257; Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 237; Петропавловский И., [свящ]. Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия. М., 1898. Вып. 1. Изд. 2-е, испр., и доп. Ч. 1. С. 52–68.

<sup>745</sup>Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. С. 269.

<sup>746</sup>История Санкт-Петербургской духовной семинарии с обзором общих узаконений / Сост. А. Надеждин. СПб., 1885. С. 357–359.

<sup>747</sup>К истории проповедей и сочинений Иннокентия, епископа Херсонского и Смоленского / [Предисл. Н. Барсова и письма к Иннокентию Ф.А. Голубинского, Иоанна (Соколова), епископа Смоленского и протоиереев И.С. Кочетова, Г.П. Павского и Феофила Новицкого]. СПб., 1886. С. 17–18.

<sup>748</sup>Сухова Н.Ю. Русская богословская наука. (По докторским и магистерским диссертациям). 1870–1918 гг. М.: ПСТГУ, 2012. С. 121.

<sup>749</sup>Там же. С. 123.

<sup>750</sup>Там же. С. 124, 125.

<sup>751</sup>Там же. С. 127, 129.

доминанты – упрочившееся обращение к историческому методу в теологических исследованиях протестантских богословов Германии, с которой у России традиционно, с петровских времен, сложились культурные связи; а затем и в католичестве, командировки ученых за рубеж.

Интерес к западному богословию в значительной мере стимулировал у нас развитие отечественной апологетики<sup>752</sup>. Публикации сочинений А. Гарнака, и представителей тюбингенской школы Б. Бауэра, Д. Штрауса, Э. Ренана, послужили стимулом к стремлению отстоять православную христологию. Отчасти по этой причине, для защиты от «кальвинистов», А.С. Стурдза просил у архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова) обещанных выписок из Творений святых отцов для составления и издания системного изложения основ православной веры<sup>753</sup>.

12 марта 1859 г. духовным академиям было поручены переводы евангелистов, а затем и послания апостольские, окончательная редакция нового перевода Библии была поручена Св. Синодом Московскому митрополиту Филарету (Дроздову)<sup>754</sup>. В 1860 вышел русский перевод Четвероевангелия, Книга Премудости Иисуса сына Сирахова и книга Иова, в 1862 г. – Деяния и Послания св. апостолов с Откровением Иоанна Богослова. Быстрое распространение этих изданий показало, что перевод, изданный «по благословию Св. Синода», удовлетворил духовные потребности верующего народа и культурной элиты. Практически прочитанная (на русском языке) заново, Библия стала источником вдохновения и для культурной части светского общества, и для духовенства<sup>755</sup>.

Активно развивалось патристическое направление<sup>756</sup>, появились первые научные результаты (в виде исследовательских работ) в церковно-историческом направлении<sup>757</sup>. Приоритетной задачей академий стал акцент на научную деятельность студентов, выпускников-богословов, а также на научные методы исследований членов корпораций; структура образования выстраивалась по европейскому образцу<sup>758</sup>. Процесс совершенствования академических дисциплин сопровождался изучением западноевропейской богословской мысли в экклесиологии, экзегетике, догматическом богословии, истории Церкви. В 1864 г. догматическое богословие обогатилось изданием «Православного догматического богословия» архиепископа Харьковского Филарета

<sup>752</sup> О том же: *Сухова Н.Ю.* Русская богословская наука. (По докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.) М.: ПСТГУ, 2012. С. 133; *Ходзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М., 2010. С. 5, 6.

<sup>753</sup> Письма А.С. Стурдзы к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. Одесса, 1894. С. 7.

<sup>754</sup> Письма Филарета, митрополита Московского. Тверь, 1888. С. 175.

<sup>755</sup> *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. М., 2011. Изд. 4-е. С. 31. Снос.2.

<sup>756</sup> *Сухова Н.Ю.* Русская богословская наука. (По докторским и магистерским диссертациям) 1870–1918 гг. М.: ПСТГУ, 2012. С. 120.

<sup>757</sup> Об острой необходимости таких работ еп. Макарий (Булгаков) заявлял и в 1870 г. (НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 6. Л. 22 об.)

<sup>758</sup> *Сухова Н.Ю.* Русская богословская наука. (По докторским и магистерским диссертациям) 1870–1918 гг. М.: ПСТГУ, 2012. С. 57; *Т.С.* Богословский факультет Королевского берлинского университета // Христианское чтение. 1869. Т. II. № 8. С. 342–354.

(Гумилевского)<sup>759</sup>, оно расширило понятие догмата, данного в догматике архиепископа Харьковского (буд. митрополит) Макария (Булгакова), новыми категориями (*неизменность*, *созерцательность* и *богооткровенность*, *церковность*). Представлявшее собой переработанный курс лекций по догматическому богословию в период ректорства в МДА (1835–1841), сочинение Филарета (Гумилевского) отразило существенные черты богословского поиска своего времени: признавая догматы непреложными (как «мысли ума Божия»), богослов отмечал, что человеческие мысли о них не могут быть неизменными, и должны совершенствоваться, чем выразил признание возможности расширения и углубления толкования догматов. В меру своих личных возможностей это пытался осуществить в своих сочинениях архимандрит Феодор (Бухарев)<sup>760</sup>. В 1854–1857 гг. появилась его историческая концепция (он считал необходимым толковать библейские события с позиции признания культурно-исторического «лица» для каждого события Библиейской истории), Феодор (Бухарев) предложил отследить и изложить историю церковного христианства в России согласно развитию русского общества, и выделить в нем особенности, которые присущи «историческому» времени<sup>761</sup>. Затем ряд догматов получили истолкование, в исторической парадигме, в его концептуальном богословии.

Новации коснулись методики преподавания богословских дисциплин. С одной стороны, они были продиктованы желанием избежать схоластики, с другой, пониманием необходимости применить научные и культурные достижения истории, археологии, астрономии, географии и лингвистики. «Первый преподаватель церковной истории СПбДА – будущий митрополит Филарет (Дроздов) – настаивал на неразрывной связи богословско-догматического и исторического аспектов Церкви, подразумевающей тщательное изучение обоих, причем с осмыслением этой связи на каждом новом этапе научного развития»<sup>762</sup>. Исторический подход в 1860 гг. применили Хрисанф (Ретивцев)<sup>763</sup> (1832–1883), Сильвестр (Малеванский) и профессор А.Л. Катанский. (В 1882 г. в церковной истории – Е.Е. Голубинский). Заслугой епископа Нижегородского Хрисанфа (В.Н. Ретивцева) считается включение раздела «история религии» в курс основного богословия<sup>764</sup>, П.В. Знаменский отмечал, что примененный им «философско-исторический метод» значительно

<sup>759</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1–2. Изд. 3-е. СПб., 1882.

<sup>760</sup> А.М. Бухарев поступил в МДА в 1842 г.

<sup>761</sup> О современности в отношении к православию. Статья первая // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 55–56.

<sup>762</sup> 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. 211. [Эл. ресурс] <https://paleorussia.ru/plr/vp3/> (Дата обращения 20.02. 2019)

<sup>763</sup> Владимир Ретивцев родился в с. Эськи Тверской губернии, окончил Тверскую семинарию, с 1852 по 1856 гг. получал высшее образование в МДА, где проявились его литературные дарования. 12 февраля 1857 г. получил степень магистра, 20 сентября был рукоположен в иеродиакона, 3 октября в иеромонаха и направлен в КазДА на должность преподавателя основного и сравнительного богословия. В 1865 г. экстраординарный профессор, в 1866 г. – инспектор СПбДА, в 1867 г. постоянно присутствующий член духовно-учебного комитета при Св. Синоде.

<sup>764</sup> Знаменский П.В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период её существования. Вып. 2. С. 255–256.

оживил схоластическую систему<sup>765</sup>. (Ранее исторический метод применял прибегавший к протестантским богословским сочинениям, талантливый проповедник архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов), 1800–1857)<sup>766</sup>. Идейный комплекс работ 1860–1870 гг. Хрисанфа (Ретивцева) сложился в первое десятилетие после 1858 г. П.В. Знаменский отмечал его способность «художественно изображать религиозно-философские системы... как историческое явление»<sup>767</sup>.

8 января 1869 г. Хрисанф (Ретивцев) вступил в должность ректора Санкт-Петербургской семинарии и занимал её до 8 декабря 1874 г., после чего началось его епископское служение в Астраханской, а с 8 декабря 1877 г. в Нижегородской епархии. 31 сентября 1878 г. Хрисанф (Ретивцев) получил ученую степень доктора богословия за трехтомное сочинение по истории религий<sup>768</sup>. Особенностью историко-философского метода богослова было объемно-историческое видение предмета с обязательным последующим рассмотрением его (в современном состоянии) в христианском контексте. Начало сочинений, как правило, содержало анализ состояния религиозного сознания в мире и в России, и в этом смысле, удавалось обозначить его динамичность; в публицистичных проповедях Хрисанф (Ретивцев) также поднимал эту тему. Это был первый православный богослов, отметивший общемировую тенденцию гуманитаризации религиозного сознания (т.е. подмены религиозных ценностей – гуманитарными), с присущем этой тенденции изменением места человека в мире и религии. Так, в 1861 г. он рассуждал о наблюдавшемся им в начале XIX в. реформировании иудаизма<sup>769</sup> (курс основного богословия, который он читал с 1858 г., включал религии Древнего мира, иудаизм и христианство). Профессор СПбДА Хрисанф (Ретивцев) обозначил направления религиозных реформ<sup>770</sup>, которые в последующие годы охватили католическую Европу. Он описал взаимоотношение старого и нового в иудаизме, ход съездов, совещаний и споров «партий» «реформистов» и «ново-ортодоксов»<sup>771</sup>, указал на (типичные для религиозного модернизма в целом, – *И.В.*) черты: признание богословами непротиворечивости их «реформы» – (иудейской) традиции, «изменения в богослужении», переход на пользующийся спросом язык и осовременивание текстов молитв и ориентация церковных богослужебных собраний на время, удобное современнику («переложение молитв на европейский язык, опущение некоторых [молитв, – *И.В.*], как не согласных с духом времени... перенесения

<sup>765</sup> Там же.

<sup>766</sup> Его сочинение «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа». было изъято из обращения духовной школы.

<sup>767</sup> Цит. по: Соколов А.А. Проповедническая деятельность преосвященного Хрисанфа (Ретивцева). Астрахань, 1907. С. 4.

<sup>768</sup> Хрисанф [Ретивцев], еп. Религии древнего мира и их отношение к христианству. Историческое исследование: В 3 т. СПб., 1872, 1875, 1878.

<sup>769</sup> Хрисанф [Ретивцев], архим. Современное иудейство и отношение его к христианству. СПб., 1867. Впервые опубликована в «Трудах Киевской духовной академии» (1861).

<sup>770</sup> Там же. С. 10, С. 13–14.

<sup>771</sup> Там же. С. 19–23.

субботного богослужения на воскресный день... и т.п.»<sup>772</sup>), начала тезы о «раскрытии догматов»<sup>773</sup>. Он также отметил такую, известную теперь, и традиционную для религиозных модернизаций, черту как изменение отношения к Мессии<sup>774</sup>, и взгляд «новых еврейских ученых» на свою религию, как на «религию внутреннего свободного усовершенствования», способствующую «развитию знания, свободы» в «религии прогресса и гуманности»<sup>775</sup>.

Как человек своего времени, Хрисанф (Ретивцев) не мог не заинтересоваться историей религий и углубил свои исследования. Результатом стало трехтомное сочинение<sup>776</sup>, в котором он твердо стоял на позициях историзма<sup>777</sup>, и отмечал, что в религиозных истинах находится «историческое свидетельство об истине христианства»<sup>778</sup>. Вместе с тем, в его труде есть наблюдения над тем, что применение исторического метода выделяет в теологии – науку о религии. Схоластическое богословие, писал он, пренебрегало историческими исследованиями, отношение религий к христианству прежде не изучалось, с применением исторического метода в богословии, отношение к языческой религии начинает меняться, в язычестве находят поэтические образы, мнимую возвышенность воззрений, вызывающую сопоставление древних религиозных воззрений и христианства<sup>779</sup>. И при этом сопоставлении наука «видит средство» к определению законов развития религиозного сознания<sup>780</sup>. С XIX в. тема древних религий вошла в курс апологетики на христианском Западе. Целью Хрисанфа (Ретивцева) было – восполнить этот пробел в отечественной богословской литературе<sup>781</sup>.

В конце 1860–1870 гг. исторический метод в догматике применялся бакалавром КДА, позднее профессором) Сильвестром (С.В. Малеванским, 1828–1908). В 1874 г. архиепископ Литовский Макарий (М.П. Булгаков, 1816–1882), после ревизии КДА и посещения лекции архимандрита Сильвестра (Малеванского) объяснялся с ним по поводу источников и пособий, использованных для его лекций, а в отчете отзывался о его лекциях и профессорских способностях отрицательно; ставился вопрос о пребывании архимандрита Сильвестра (Малеванского) в академии. Причиной негативного отзыва, по всей видимости, был выдвинутый профессором КДА тезис об изучении догматов с применением исторического метода, развитии их формы применительно к эпохам, и психологии времени. Характер различий богословов в подходе к

<sup>772</sup> Там же.

<sup>773</sup> Там же. С. 29–37.

<sup>774</sup> Идея Мессии, писал Хрисанф (Ретивцев) стали связывать с нравственными и гуманными началами, и придавать ей общечеловеческое значение. *Хрисанф [Ретивцев], архим.* Современное иудейство и его отношение к христианству. СПб., 1867. С. 29, 33.

<sup>775</sup> Там же.

<sup>776</sup> *Хрисанф [Ретивцев], архим.* Религии древнего мира и их отношение к христианству. Историческое исследование: В 3 т. СПб., 1873–1878. Второй и третий том имеют дополнение: «ныне епископа Астраханского».

<sup>777</sup> Там же. Т. 1 (Религии Востока). СПб., 1873. С. 2.

<sup>778</sup> Там же. С. 3.

<sup>779</sup> Там же. С. 4.

<sup>780</sup> Там же. С. 5.

<sup>781</sup> Там же. С. 8.

догматике, очевидный для учащихся академии, был спустя почти 10-летие сформулирован выпускником Санкт-Петербургского университета, будущим профессором А.И. Введенским, подчеркнувшим у киевского профессора формальное – «исторический метод», и «существенное» духовное отличие: «жизненное понимание» задач догматики<sup>782</sup>. В ходе сравнительного анализа А.И. Введенский склонился в пользу системы Сильвестра (Малеванского). В отзыве А.И. Введенского, важно то, что православное богословие 2-й пол. XIX в. откликнулось на вызов времени и, придерживаясь принципа фидеизма, *бесконфликтно для религиозной традиции* (не претворив метод в исторический критицизм), применило его в догматике. Лекции позднее были переработаны в солидный богословский труд и издавались в 1878–1891 гг., М.Н. Скабалланович писал, что ученая критика встретила труд «полным молчанием»<sup>783</sup>. Во многом это было вызвано позицией Сильвестра (Малеванского) по проблеме «развития» догматов. Придерживаясь учения о том, что догматам «не свойственно подвергаться какому-либо изменению... подобно учреждению земному, которое может усовершенствоваться только непрерывными поправками или порицаниями»<sup>784</sup>, он отмечал, что Церковь никогда «не считала своим долгом хранить их... в мертвенной неподвижности, ограничиваясь буквальным толкованием»<sup>785</sup> катехизиса, но переводить их на общедоступный язык, совершая «непрерывную диалектическую работу» ради их уяснения<sup>786</sup>; разрешала и «внутреннее отношение... личной мысли верующего к догматам»<sup>787</sup>. Сильвестр (Малеванский) показывал, что «догматист» является средоточием церковного сознания, точкой, через которую проходит преемственная связь церковного прошлого и настоящего. Он должен исследовать содержание догматов, соблюдая при этом «надлежащую норму» и «руководящее правило»: придерживаться Предания и Писания, в современности же он найдет «нужды и потребности, от удовлетворения которых зависит... дальнейшее развитие и преуспеяние»<sup>788</sup> догматов. Им же был исследован и догматизм как принцип мышления (догматы утверждались безусловно обязательными<sup>789</sup> для регуляции нравственной и религиозной жизни<sup>790</sup>), и на этом пути была высказана важная мысль о том, что мышлению человека присущ принцип «догматизма». Колеблющийся (и на время подчинившийся скептицизму) разум неизменно придет к форме догматизма, потому что стремится к обладанию истиной, скептицизм и сомнение не могут сделать

<sup>782</sup> Введенский А.И. Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1886. Февраль. С. 138. Цит. по: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт Православного догматического богословия: С историческим изложением догматов: В 5 т. Переизд. Киев, 1892. Т. 1. СПб., 2006. С. 7. 1-я пагин.

<sup>783</sup> Скабалланович М.Н. Преосв. Сильвестр как догматист // Труды КДА. 1909. Январь. С. 175. Цит. по: Там же. С. 5.

<sup>784</sup> Сильвестр (Малеванский,) еп. Опыт Православного догматического богословия: С историческим изложением догматов: В 5 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 7.

<sup>785</sup> Там же. С. 25

<sup>786</sup> Там же.

<sup>787</sup> Там же. С. 38.

<sup>788</sup> Там же. С. 41.

<sup>789</sup> Там же. С. 8–11.

<sup>790</sup> Там же. С. 22–24.

бытие человека жизнеспособным<sup>791</sup>. Без церковного догматизма не мыслимо ни умственное, ни духовное, ни нравственное развитие, и безразличие в этом вопросе было бы преступно для Церкви<sup>792</sup>. В контексте парадигмы нашего исследования это вполне корректируется с тем, что тяга к построению некоторой новой метафизики в среде интеллигенции 1890–1903 гг. была органичным процессом возврата к, во многом утраченному светским обществом, представлениям о сакральном в христианстве.

Исторический метод поддерживал бакалавр богословия А.Л. Катанский (1836–1919): в 1863–1866 гг. в МДА он читал курс церковной археологии (лекции опирались на сведения по истории литургии, чинопоследования Таинств), характер чтений представлял собой исторический очерк с использованием археологических данных. За неимением православных источников, для составления курса им использовались работы по исторической литургике католических и протестантских ученых<sup>793</sup>. Только материал XI–XII вв. А.Л. Катанский смог использовать из архива рукописей Московской Синодальной библиотеки. Ориентируясь по «Своду» рукописей, предоставленному ему ректором МДА А.В. Горским, он заполнял лакуны между V–XI и XII вв. материалом, собранным путем анализа сходств католического и православного чинов, и из книг католических ученых<sup>794</sup>. Профессор МДА Л.А. Катанский писал свои труды, стараясь проводить параллель между восточным и западным (римским, англиканским и лютеранским) обрядовыми священнодействиями. Итогом, помимо московских лекций, были публикации в «Христианском чтении» («Очерк истории литургии нашей православной Церкви» (1868), «К истории литургической стороны таинства брака» (1880), «Очерк истории обрядовой стороны таинства елеосвящения» (1880)). Позднее он перешел к архитектуре христианских храмов, церковной иконографии (начав с катакомбной символики и закончив западноевропейской религиозной живописью)<sup>795</sup>, составил историю богослужебных одежд и собрал воедино сведения о богослужебных кругах с историей праздников и постов<sup>796</sup>. Данные для этих разделов церковной археологии собирались им из духовных и светских журналов, в том числе иностранных изданий<sup>797</sup>, из книг немецких ученых<sup>798</sup>, что говорит о возможной интерполяции элементов западно-христианской традиции. В 1867 г. с переходом в СПбДА, при одобрении ректора академии И.Л. Янышева, А.Л. Катанский стал читать догматическое богословие<sup>799</sup>, применяя при этом

<sup>791</sup> Там же. С. 24.

<sup>792</sup> Там же.

<sup>793</sup> *Катанский А.Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 189–190.

<sup>794</sup> Там же. С. 190.

<sup>795</sup> Там же. С. 192.

<sup>796</sup> Там же. С. 193–194.

<sup>797</sup> Так, в 1883 г. на греческом языке с комментариями был опубликован найденный в 1875 г. греческим митрополитом Филофеем текст «Дидахи».

<sup>798</sup> *Катанский А.Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 218.

<sup>799</sup> Там же. С. 235.



исторический метод; в теологическом отношении курс не был самостоятельным<sup>800</sup>. А.Л. Катанский скептически относился к возможности создать «систему» догматического богословия. Студенты изучали предмет по его литографированным лекциям (сохранились в позднем варианте<sup>801</sup>). В 1872 г. он приступил к чтению лекций по «системе догматического богословия», с привлечением трудов рекомендованного ему И.Л. Янышевым католического профессора богословия И. Лангена (впоследствии – старокатолика), и святоотеческих источников, но (для периода Средневековья) И.Л. Катанский вновь «руководствовался западными, так называемыми “историями догматов” – как римско-католическими, так и протестантскими, и последними преимущественно»<sup>802</sup>. В текстах его литографированных лекций это отразилось на постановке формулы догмата в зависимость от культуры исторической эпохи. Вместе с тем, он старательно формулировал понятие «неизменяемая часть догмата» и даже границы неизменяемой формы, но не продвинулся далее определения: «известная часть догматической формы»<sup>803</sup>.

По лекциям А.Л. Катанского заметно, что стремление быть на передовых научных позициях в теологии и одновременно оставаться в традиции православия приводило к стилистическим и логистическим трудностям, особенно это касалось неизменяемости догмата<sup>804</sup>. Безусловно одно: исторический подход к догмату был закреплен в этих лекциях уже на уровне учебной формулы<sup>805</sup>, утверждена постепенность его раскрытия в предыдущих веках. Вместе с тем, заметно снизилось обращение к цитатам из святоотеческих сочинений. Так, в разделе лекций «Об отношении между верою и знанием в науке догматического богословия» нет отсылок к святоотеческим работам и Священному Писанию. Наблюдалось и развитие новой тенденции в методологии – обучать студентов не «знать» (т.е. заучивать формулы), а понимать, а в теологии – адаптировать изложение догматического учения к пониманию его представителями всех сословий.

Процесс «наукоизации» православного богословия протекал в тесной связи с меняющейся внутривосточной обстановкой в стране: 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<sup>806</sup>. Церковное

<sup>800</sup> «Я состоял в порядочном рабстве у немцев и освободился от него только после 1869 г.». Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 237.

<sup>801</sup> Катанский А.Л. Подробный конспект лекций по догматическому богословию, читанный студентам 3 курса С.-Петербургской духовной академии в 1886/7 уч. году. Литография [СПб.,] 1887.

<sup>802</sup> Там же.

<sup>803</sup> Там же. С. 4. Понятие «известная часть» не раскрывалось. Далее – Катанский А.Л. Подробный конспект лекций...

<sup>804</sup> Там же. С. 4–5.

<sup>805</sup> Катанский А.Л. Подробный конспект лекций... С. 5.

<sup>806</sup> 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, 226.

предание и традиционный апологетический метод, без соответствующего теологического синтеза рисковали быть отодвинутыми на второй план не только в светском религиозном сознании.

В академической среде выдвинулся ряд ученых, ставивших перед собой задачу преодолеть барьер, разделявший церковное и светское религиозное сознание. Появились статьи профессоров Н.А. Сергиевского и Н.П. Гилярова-Платонова, в которых ставилась задача преодолеть противостояние церковного и мирского, и показать, что «христианская вера есть начало сколько личное, столько же и общественное»<sup>807</sup>. Под редакцией протоиерея Н.А. Сергиевского стал выходить журнал «Православное обозрение», который объявил целью содействие возбуждению в обществе внимания к религиозным вопросам и науке. В программной статье отмечалось, что жизнь христианской истины «не ограничивается областью религиозного сознания», христианство, как «созидательное и животворное начало» должно обнять всю современную жизнь<sup>808</sup>, и при этом ставился акцент как на общественной инициативе, так и на личном творчестве каждого. Редакция хотела сделать журнал органом сближения духовенства и общественности<sup>809</sup>, удовлетворить «интерес общественности к религиозным вопросам», участились публичные выступления проповедников, стремившихся к сближению «богословской науки с общественной средой»<sup>810</sup>. Н.А. Сергиевский отмечал, что православие «не означает неподвижности... в раскрытии догмата и практики» церковной, не ставит границ для разума, допускает мнения о предмете веры, удерживая единомыслие в основном учении. Обращал внимание на догматическое движение на Западе, и отсутствие его в православии, что не умаляло жизненного значения православия, так как жизнь Церкви не исчерпывается догматическими определениями<sup>811</sup>. В журнале был постоянный многостраничный раздел «Обозрение иностранной современной богословской журналистики» священника М. Морошкина, а К. Кустодиев из Испании отслеживал внутрицерковные движения в католичестве и протестантизме; пересказывались книги, вызвавшие в западном христианстве наибольший резонанс<sup>812</sup>.

Очевидно, что мотивом привлечения новейших научных методов в академическую педагогику было стремление усилить значение традиционного – церковного сознания, в том числе, среди молодежи, которая все более увлекалась противостоянием всему официально-государственному, пренебрежительно отзывалась о своем отечестве, вступала в террористические

<sup>807</sup> Сергиевский Н.А. Слово о значении христианства для общества и об отношении общества к христианству // Православное обозрение. 1860. Т. I. Январь. С. 73, 76.

<sup>808</sup> «Христианская истина не составляет исключительного достояния школы... жизнь ее... проявляется... в науке, искусстве, в ходе и развитии общественной жизни». Программа «Православного обозрения» // Православное обозрение. 1860. Январь. С. 1.

<sup>809</sup> Программа «Православного обозрения» // Православное обозрение. 1860. Январь. С. 2, 4.

<sup>810</sup> Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX – XXI веков. Изд. 2-е. СПб.: СПбУ, 2006. С. 151–152.

<sup>811</sup> Сергиевский Н., свящ. К читателям // Православное обозрение. 1860. Январь. С. 16–17.

<sup>812</sup> Показательны в этом отношении рецензии, пересказанные М. Морошкиным в «Заметках» (Православное обозрение. Т. I. № 1. С. 39–54) и католическая хроника К. Кустодиева (там же. № 2. С. 36–38).

организации, или поддерживала их идеологию<sup>813</sup>. В светских учебных заведениях новые подходы к предмету Закон Божий призваны были противодействовать распространению нигилизма, материализма, анархизма. Рассматривалась и необходимость свободного интеллектуального развития подрастающего поколения пастырей, воспитания у него навыков философской дискуссии. Возник вопрос совмещения религиозной веры и научного знания.

В 1869 г. был утвержден новый Устав для духовных учебных заведений, предусматривавший расширение объема преподавания философских дисциплин, в учебный план были введены метафизика и педагогика; создавались кафедры метафизики, преподавателей которых командировали за границу, в преподавательскую практику вводилось чтение текстов сочинений изучаемых философов<sup>814</sup>. Академический отчет сообщал о таковой методике профессоров СПбДА А.А. Чистовича, преподававшего историю философии (привлекал философию и в апологетику), и М.М. Каринского (обращал особое внимание на рассмотрение идеализма Беркли и его школы), доцента кафедры логики и психологии А.Е. Светилена и А.И. Предтеченского, преподававших историю развития европейской общественной мысли в XVII и XVIII вв. Происходило формирование русской школы академической философии. В МДА трудились профессора Ф.А. и Д.Ф. Голубинские, круг интересов которых составляла философская проблематика, В.Д. Кудрявцев-Платонов и продолжатель их школы С.С. Глаголев<sup>815</sup>; в Санкт-Петербургской духовной академии преподавали Д.П. Миртов, В.С. Серебрянников; Казанская духовная академия в этом плане была представлена профессорами Никанором (Бровковичем) и В.И. Несмеловым. Казанские преподаватели архимандриты Иоанн (Соколов), Феодор (Бухарев), позднее Никанор (Бровкович) стали яркими зачинателями и первыми представителями направления, задача которого была обозначено Феодором (Бухаревым) как «христианизация современности», т.е. активная адаптивная позиция православного богословия по решению проблем текущей действительности.

Для академических исследований плодотворным должно было стать применение «историзма» в экзегетике, патристике, библеистике. Появились первые работы русских богословов, анализировавших сочинения представителей немецкой философии и французской религиозно-философской мысли. В воспоминаниях бывшего студента народовольца И.И. Попова отмечается, что лучшие из семинаристов были тогда уверены в существовании в православии двух течений –

<sup>813</sup> Архив «Земли и воли» и «Народной воли». М., 1932. С. 98.

<sup>814</sup> Янышев И.[Л.] Отчет о составе и деятельности С-Петербургской духовной академии с 15 августа 1869 г. по 1 января 1871 г. // Христианское чтение. 1871. № 2. С. 243–277.

<sup>815</sup> В числе его трудов конца XIX в.: Об условиях возникновения религиозной веры // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 11. С. 225–246; Об отношении философии и естественных наук к науке: Введение в богословие // Там же. № 12. С. 370–390; Новый антидарвиновский труд // Там же. № 9. С. 478–490; Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (IV). С. 1–19; Кн. 20 (5). С. 1–26; Антропологическая проблема в настоящее время // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1893. № 10. С. 272–327; № 11. С. 363–398; № 12. С. 537–585. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию. СПб., 1900.

одного, склоняющегося к протестантизму, и другого – к католикам, и предвиделся новый раскол, «не чета Никоновскому»<sup>816</sup>. Появилось понятие о *психологическом факторе* религиозного опыта, он становился все более популярным, возник психологический метод, сначала в церковной публицистике, затем в теологии.

В лекции С.С. Глаголева, проблема миссионерской практики отразила в себе стремление богословов научно обосновывать религиозный предмет, как тенденцию времени<sup>817</sup>. Показав, что религиозная вера с одной стороны недоказуема<sup>818</sup>, а с другой имеет в себе теоретические и практические основания, выражается и в области чувств, и в области разума, С.С. Глаголев подчеркивал, что и в вере есть знание, а в знании силен элемент веры. Исходя из того, что религиозное чувство прирождено человеку, и уродливые формы вера принимает в случае нераскрытия истины человеку – извне, С.С. Глаголев предлагал миссионерам внушать<sup>819</sup> свою волевою уверенность (в правоте православия), внушение и подражание – вот механизмы, со времен апостолов, доступные православным миссионерам, писал он. Создав таким образом «расположенность» к вере, миссионер предоставлял человека его свободной воле и действию благодати. С.С. Глаголев, с одной стороны, признавал, что, по учению Церкви, вера есть уверенность в делах невидимых, с другой стороны, ссылаясь на Никанора (Бровковича), показывал, что она есть такое же знание, как «историческое» и «биологическое», для которого возможны (а рациональным современникам нужны) доказательства<sup>820</sup>. «Изучать и отыскивать доказательства подлинности священных книг, отсутствия обмана, или самообмана», их авторов, действительности описанного ими – «есть дело... которое никогда не будет выполнено как следует»<sup>821</sup>, признавал он, потому что на это нужны жизни и десятилетия. В католицизме в это время той же миссионерской задачей «отыскиванием доказательства подлинности священных книг, отсутствия обмана и самообмана в их авторах»<sup>822</sup>, и тоже ради укрепления авторитета Церкви, занимались католические экзегеты, в их числе были Л. Дюшен и А. Луази.

Учебные пособия и руководства по Закону Божию для высших учебных заведений и семинарий России в 1870–1880 гг. все еще имели отпечаток протестантского богословия, пересаженного на почву православного вероисповедания<sup>823</sup>. По текстам пособий и лекций заметно, с каким трудом давалось акцентирование особенностей православного вероучения там, где авторы искали путь между Сциллой критики протестантизма и Харибдой православной схоластики. Вошло

<sup>816</sup> Попов И.И. Минувшее и пережитое (гл. VI–VII) // Голос минувшего. 1923. № 3. Май-октябрь. С. 142.

<sup>817</sup> Глаголев С. Об условиях возникновения религиозной веры. Лекция. Св.-Тр.-Сергиева Лавра, 1892. С. 2.

<sup>818</sup> Там же. С. 7–8, 9.

<sup>819</sup> Там же. С. 11. Далее С. Глаголев прибегал к научной психологии своего времени, стремясь доказать очевидность этого механизма. Там же. С. 16–17.

<sup>820</sup> Там же. С. 9.

<sup>821</sup> Глаголев С. Об условиях возникновения религиозной веры. Лекция. Св.-Тр.-Сергиева Лавра, 1892. С. 8.

<sup>822</sup> Там же.

<sup>823</sup> Катанский А.Л. Подробный конспект лекций... С. 189–190, 218, 237.

в практику приводить имена и список работ немецких богословов, привлекавшихся к работе. Так, в 1881 г. магистр богословия И.Д. Петропавловский издал сборник статей «Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия», который был удостоен одобрительного отзыва Учебного комитета (напечатан в «Церковном вестнике» № 43 за 1882 г.). И.Д. Петропавловский сообщал, что его статья «Руководительные начала против неверия» имела заимствования из «немецкого сочинения Христлиба»<sup>824</sup>. В статьях И.Д. Петропавловского наблюдается схожесть<sup>825</sup> с лекциями 1899–1900 гг. А. Гарнака (позднее изданы как «Сущность христианства»). В последующие годы И.Д. Петропавловский опубликовал ряд апологетических статей в журналах «Православное обозрение», «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», «Душеполезное чтение», а в 1898 г. выпустил их отдельным изданием.

В силу распространения богословия либерального протестантизма, в русской религиозной литературе 2-й пол. XIX в. развился исследовательский интерес к *исторической* личности Иисуса Христа. Причиной было желание противопоставить протестантскому схематизму – сердечное понимание Богочеловека в его *религиозно-общественной жизни и самосознании*. Евангельскую историю земной жизни Мессии стремились воспроизвести в контексте этнокультурных черт и исторической эпохи. Примером противостояния влиянию либерального протестантизма на православное сознание в России является полемическое сочинение 1873 г. профессора СПбДА Н.П. Рождественского<sup>826</sup> «Старая и новая вера»<sup>827</sup>. Он дал критический обзор «Исповеди» – своего рода духовного завещания автора книги «Жизнь Иисуса Христа». Н.П. Рождественский обратился к критике Д. Штрауса не только потому, что он провозглашал содержание Евангелия мифическим, книга «Старая и новая вера. Исповедь» престарелого философа профанировала такие вопросы, как «содержание и сущность веры», а исторические формы веры постулировала не адекватными её содержанию *символами*, молитвенное общение с Богом сводила к отсутствию внутренней свободы и волевой нравственно-практической активности. Быстрый рост известности сочинения Д. Штрауса<sup>828</sup> теологам и литераторам Германии, и государственным людям Англии, заставляет думать, писал Н.П. Рождественский, что оно и русскому образованному читателю известно<sup>829</sup>. Заслугой отзыва Н.П. Рождественского о книге Д. Штрауса было доказательство внутренней

<sup>824</sup> Христлиб Фельдштраух (1734–1799), философ, автор сочинения «Наблюдения о человеческом духе» (1790).

<sup>825</sup> Напр., с. 29 сборника И.Д. Петропавловского похожа на конспективный пересказ сс. 23, 24, 26 «Сущности христианства» (1907) А. Гарнака.

<sup>826</sup> Его курс апологетики, прочитанный в 1881–1882 гг. был издан в 1884 и в 1893 г. в 2-х томах под названием «Христианская апологетика: курс основного богословия, читанный студентам С[анкт-]П[етербургской] Дух[овной] академии в 188½ учебном году покойным профессором Николаем Павловичем Рождественским».

<sup>827</sup> *Рождественский Н.П.* Старая и новая вера. Исповедь Давида Фридриха Штрауса. Лейпциг, 1972 // Христианское чтение. 1873. № 3. С. 401–454.

<sup>828</sup> *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss.* Leipzig, 1872. К моменту написания статьи проф. Рождественским, в Германии вышло 3-е издание. В 1906 г. проф. Е. А. Аквилонов написал, что «Старая и новая вера» прогремела по всему свету почти 35 лет назад. *Аквилонов Е.* Думы о Думе // Церковный вестник. 1906. № 25. С. 821.

<sup>829</sup> *Рождественский Н.П.* Старая и новая вера. Исповедь Давида Фридриха Штрауса. Лейпциг, 1972 // Христианское чтение. 1873. № 3. С. 406.

несогласованности и нежизнеспособности мировоззрения, которое являлось разновидностью пантеизма.

«Исповедь» была написана как исследование, имевшее целью показать, что есть некое новое мирозерцание, которое Д. Штраус задумал поставить на место христианского, оно предназначено для «свободных» людей, намеренных не молиться, а действовать со всей силой своей внутренней свободы. Это мировоззрение, как религиозное, имеет основание в себе самом и свое внутреннее единство настолько же, насколько они свойственны христианскому мировоззрению. Комментируя критику Д. Штраусом христианских догматов и всего христианского вероучения, в том числе о вечной жизни и Церкви, Н.П. Рождественский подчеркивал отречение Д. Штрауса от христианства, признание им Христа великим проповедником<sup>830</sup>, мира – вместилищем всего разумного и доброго, подчиненного «Чему-то неизменному», порядку в природе, некоторому универсуму<sup>831</sup>. Выступая в своей «Исповеди» от имени поколения людей, неудовлетворенных положением дел в Церкви, считавших «настойчивой необходимостью изменения» в ней, и одновременно – от «огромного множества образованных людей»<sup>832</sup>, пришедших к мысли о необходимости переосмысления христианства («старой веры» и «старой Церкви», будь то Церковь католическая или протестантская), Д. Штраус, писал Н.П. Рождественский, определил круг читателей своей книги как неконкретное «мы», что производило впечатление силы наличной, существующей. Д. Штраус собирался в «Исповеди» представить её «основные положения в сопоставлении с основными догматами христианства»<sup>833</sup>. Разбирая содержание четырех глав<sup>834</sup> книги, Н.П. Рождественский отмечал, что Д. Штраус подвел итог новейшим взглядам на догматы христианства рационалистического движения в Западной Европе, и выбрал из массы противоречивых учений о религии те, что наиболее удовлетворяли научным требованиям, обрисовал черты *новейшего мирозерцания*, дабы утвердить читателя в том, что оно заключает в себе гораздо больше задатков для устройства счастливой жизни людей.

Во 2-й пол. 1860–1870 гг. с темой «нравственной сущности христианства» и соблюдения «слова и дела»<sup>835</sup> вышел к широкому читателю (номера журнала «Беседа» печатались в Москве, Вене, Берлине, Лондоне, Нью-Йорке, С.-Петербурге) церковный публицист, священник И.С. Беллюстин (1819–1890)<sup>836</sup>. Его статьи этих лет состояли из критики: Духовного регламента, нравственной жизни духовенства, епископата, равнодушного отношения правительства и общества к проблемам священников, мер, предпринимаемых в области духовного образования и катехизации

<sup>830</sup> Там же. С. 411–412.

<sup>831</sup> Там же. С. 417.

<sup>832</sup> Цит. по: *Рождественский Н.П.* Указ. соч. С. 404.

<sup>833</sup> Цит. по: Там же. С. 410.

<sup>834</sup> «Христиане ли мы еще?», «Имеем ли мы религию?», «Как мы понимаем мир?», «Как устраиваем мы нашу жизнь?»

<sup>835</sup> *Беллюстин И.* Что сделано по вопросу о духовенстве? // *Беседа.* 1871. Кн. 3. С. 140–141.

<sup>836</sup> Опубликовано 10 статей и 8 книг.

крестьян<sup>837</sup> и городских низов<sup>838</sup>, в том числе в перспективе для религиозно-нравственного сознания следующих поколений пастырей, пасомых и студентов духовной школы<sup>839</sup>. И.С. Беллюстин, в 1850 гг. оказавшийся в состоянии духовного кризиса и задумывавшийся о снятии сана<sup>840</sup>, позже открыл для себя его социальное решение. Он призывал нравственно возродить общество на началах Евангелия, вернуть первохристианские, равные, отношения между священниками и епископами, ввести выборность епископата<sup>841</sup>, ограничив его «властный произвол», и «раз и навсегда покончить» с «византийским фарисейством»<sup>842</sup> («византийское христианство», по мнению Беллюстина, было бездуховно<sup>843</sup>), по его мнению, унаследованным русским православием в пышности облачений и церковных убранств, в союзе с государством и в ограничении<sup>844</sup> деятельности священнослужителей кругом богослужебных обязанностей<sup>845</sup>. Его большая работа «Что сделано по вопросу о духовенстве», занявшая страницы нескольких номеров «Беседы», напоминала, что печать давно уже поднимает вопрос о «необходимости собора из лиц духовных и светских», который, к тому же, решил бы и вопрос о реформировании института монашества, отделении «пастырства общественного» от «умерших миру»<sup>846</sup>. «Революционной», по воздействию на современника, была его социально-историческая статья «Нравственное значение монастырей»<sup>847</sup>. В ней, за 30 с лишним лет до того, как этот вопрос был поднят религиозным движением (1901–1913), приведены причины<sup>848</sup> и основания<sup>849</sup> для реформирования института монашества в России, и тема женатого епископата. Аналогично перспективны были и его утверждения, что христианство существует «не по византийскому кодексу», а основано на «свободном убеждении совести», которое одно дает крепость вере, стеснение же «свободного апостольства» «погибельно», так как регламентирует действие «разумно-свободного существа» превращая его в «машину»<sup>850</sup>. И.С. Беллюстин не писал о свободе совести, утверждая «вину» «византизма» в «закрепощении» духовенства, он оставался членом Церкви, отстаивал её авторитет в обществе – через общественное служение духовенства, напоминал, что Церковь «не человеческое

<sup>837</sup> Беллюстин И. Что сделано по вопросу о духовенстве? // Беседа. 1871. Кн. 11. С. 64,65, 69,71–72.

<sup>838</sup> Беллюстин И. Городские нужды // Беседа. 1872. Кн. 9. С. 1–20.

<sup>839</sup> Беллюстин И. Что сделано по вопросу о духовенстве? // Беседа. 1871. Кн. 11. С. 75–76, 80; Там же. 1872. Кн. 2. С. 192–209.

<sup>840</sup> Беллюстин И. Из истории провинциального духовенства. Заметки 1847–1850. М.: Тверь, 2001. С. 13–14, 77.

<sup>841</sup> Беллюстин И. Что делается по вопросу о духовенстве // Беседа. 1872. Кн. 2. С. 183–185, 188–189, 191.

<sup>842</sup> Беллюстин И. Что сделано по вопросу о духовенстве? // Беседа. 1871. Кн. 11. С. 81–82.

<sup>843</sup> Там же. Кн. 3. С. 137–138.

<sup>844</sup> На самом деле греческим епископам был открыт доступ к делам управления, суда и администрации, выборам начальника провинции, контролю использования городских доходов, действий провинциальных наместников, судей, чиновников.

<sup>845</sup> Беллюстин И. Что сделано по вопросу о духовенстве? // Беседа. 1871. Кн. 3. С. 136.

<sup>846</sup> Беллюстин И. Что делается по вопросу о духовенстве // Беседа. 1872. Кн. 2. С. 180.

<sup>847</sup> Там же. Кн. 9. С. 219–255.

<sup>848</sup> А именно: принесшие обет отречения от «мира» не должны взаимодействовать с ним ни в какой форме.

<sup>849</sup> Ссылки на апостольские постановления и цитаты из сочинения отцов Церкви.

<sup>850</sup> Беллюстин И. Что сделано по вопросу о духовенстве? // Беседа. 1871. Кн. 3. С. 142.

учреждение»: в ней есть духовные силы для «истинной жизни» и развития заложенных в ней начал<sup>851</sup>.

Начала использования научных методов в теологии, актуализация проблемы миссии православия, историизация Богочеловека, социально-этические статьи 1860–1870 гг. И.С. Беллюстина, религиозные концепты Феодора (Бухарева), акценты в полемическом отзыве протоиерея Н.П. Рождественского на «Исповедь» Д. Штрауса, показывали, что в интеллектуальном пространстве страны появились вполне определяемые *направления* модернизации: *критическое* (по отношению к миссии Церкви в русском обществе), *адогматическое* (как отвергающее статичную формулу догматов), *нравственно-практическое или социальное*. Противостояние рационализации православного сознания развивалось, в процессе общественно-церковной полемики, по этим, исторически заданным, направлениям.

Новый академический устав университетского образца 1869 г., поднял уровень богословской науки: за 15 лет его существования воспиталось много вдумчивых студентов, ученых и приват-доцентов академических кафедр (догматического богословия, церковной истории, философии, педагогики), «энергичных семинарских преподавателей»<sup>852</sup>, и выросло два поколения свободно мыслящей церковной и разночинной интеллигенции.

### § 1. Русская Церковь в атмосфере общественного движения 1860–1880 годов

В 1861 г. атмосфера общественной жизни была накалена вследствие разочарования, наступившего в обществе после продолжительного ожидания отмены крепостного права. Крестьянские восстания и очевидная несправедливость в отношении крестьянства, получившего личное освобождение, но оставшегося в экономической зависимости от помещиков, вызвала реакцию прогрессивной части общества и желание противодействовать социальной несправедливости собственными силами.

Экономические успехи Запада и пробуждение чувства национальной самобытности выразились в появлении в стране либералов и консерваторов; передовая общественность страны разделилась на «западников» и славянофилов». «Общинный социализм» А.И. Герцена, развитый публицистом Н.Г. Чернышевским, нашел отклик у разночинной интеллигенции. Славянофилы дали русскому обществу представление о множественности путей исторического развития. Эта множественность опиралась на сущностные основания и фундаментальные основы истории российского государства: православие, общинность, «незавоевательное происхождение государства»<sup>853</sup>. В отличие от западной модели государственного становления, Россия не была

<sup>851</sup> Беллюстин И. Что делается по вопросу о духовенстве // Беседа. 1872. Кн. 2. С. 185–186.

<sup>852</sup> Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 249, 260, 263.

<sup>853</sup> Там же. С. 91.



организована, а органически выросла на определенных духовных ценностях. Эти духовные ценности оспаривались нигилистами, возникла проблема «отцов и детей», вынесенная на общественное обсуждение И.В. Тургеневым, она не получила решения так же, как в течение следующего десятилетия не получила и одностороннего и классифицирующего ее отношения русского общества. Осложненная последствиями крестьянской реформы 1861 г., начала меняться ценностно-мировоззренческая ориентация общества, на авансцене российской культурно-политической жизни появились представители нового слоя, – будущей русской интеллигенции, значительное большинство его составили представители прогрессивного дворянства и выходцы из духовного сословия, увлеченные идеей «перестроить мыслимый мир по требованиям истины, реальный мир по требованиям справедливости»<sup>854</sup>. Они внесли и утвердили в общественном сознании новые понятия: «земля», «воля», «светлое будущее», «прогресс», «новые люди», «энергичные деятели», «общественные формы истины и справедливости», «свободная и сознательная деятельность», политическое «самопожертвование». В своих публичных лекциях 1860 г. народник П.Л. Лавров связал прогресс с развитием личности, а необходимые условия прогресса – с упорным трудом, свободой мысли и минимумом общего образования (Лавров)<sup>855</sup>.

В 1861 г. была издана и завезена в Россию «Записка» Н.М. Карамзина, которая, при всем ее консерватизме и призыве «не завидовать Европе»<sup>856</sup>, была ориентирована на внутренние реформы. Ее содержание было своего рода программой модернизации России при сохранении ее самобытности и культурно-исторической идентичности. Началась широкая прокламационная кампания, в ходе которой популярность получили прокламация Н.Г. Чернышевского «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон», написанная в 1861 г., статья Н.П. Огарева «Что нужно народу?» из «Колокола», распространявшаяся в 1861 г. в виде прокламации, и прокламация студента московского университета П.Г. Заичневского «Молодая Россия» (1862). Основные положения статьи Н.П. Огарева вошли в программный документ тайной революционной организации «Земля и воля», возникшей на рубеже 1861–1862 гг.

Основы народнической идеологии впитали в себя недостатки и достоинства общественного освободительного движения, вера в народ как в значительную общественно-преобразовательную силу, которую нужно всколыхнуть и просветить, привела «детей» к нравственному самопожертвованию – «хождению в народ», возникновению общественного движения народничества. Народники не считали исторический процесс линейным и универсальным и были сторонниками «русского» пути развития, не повторяющего западноевропейские образцы. Основными представителями народничества 2-й пол. 1860–1870 гг. были выходцы из дворянства и

<sup>854</sup> Лавров П.Л. Исторические письма // Философия и социология: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 54.

<sup>855</sup> В 1868–1869 гг. эти мысли были изложены им в «Исторических письмах».

<sup>856</sup> Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в. / Сост. В.А. Федоров, Н.И. Цимбаев; под ред. И.А. Федосова. М., 1991. С. 37.

служилого сословия. Общественный идеал народничества основывался на идее развития гражданского общества на началах свободы личности (нравственно-развитой, критически мыслящей, стремящейся воплотить в общественный строй «идеал истинной справедливости»<sup>857</sup>). Революционные демократы оставили народникам мечту о социальной справедливости, Н.Г. Чернышевский и Н.А. Добролюбов обратились со «страстной, почти религиозной проповедью»<sup>858</sup> народолюбия. После холодной рационалистической критики Писарева и «горячей пропаганды пропаганды натуралистических знаний» и естествознания, «беспоощадная критика капиталистического строя Чернышевского... проповедь народнических идей Добролюбова действовали захватывающим образом»<sup>859</sup>.

В основу народнического движения легла идея общественного переустройства, акцент на оптимизацию экономических условий жизни и гражданских прав народа, его внутрисословного положения. Новизна народничества состояла в его обращенности к прогрессу и науке, акценте на научность учений, которыми руководствуются «новые люди», но и на том особом «чувстве долга», которое регулировалось приверженностью социальной задаче «народного освобождения»<sup>860</sup>. Этот комплекс, можно сказать, предопределило воззвание к молодым людям и студентам Н.Г. Чернышевского 1858 г. в «Колоколе»: Призвав изучать «науки общественного устройства, по преимуществу касающиеся экономических отношений и естественных прав человека», он одновременно предостерегал: «не верьте им, как бы они, по видимому, не удовлетворяли... в них забыто сердце; изучайте их для того,.. чтобы разрушить их и создать новое здание»<sup>861</sup>. «Вам, – писал он, – выпадает на долю великое... дело. Вы будете призваны... осуществить истинное Царство Христово. ...Умрите, если будет нужно, – умрите, как мученики, – умрите за сущность, как умирали первые христиане за форму... умрите за сохранение равного права каждого крестьянина на землю»<sup>862</sup>. Впоследствии бывший народник-революционер Л.А. Тихомиров писал: молодое поколение, из которого нигилизмом было «вытравлено» «понятие о Боге, о вечных целях жизни, об эпизодичности... земной жизни», ощущало в душе «огромную пустоту, повелительно требовавшую наполнения»<sup>863</sup>. Явилась «вера в человечество, в социальные формы, в социальный прогресс и будущий земной рай материализма»<sup>864</sup>. Это было перенесение религии в область политики<sup>865</sup>, с соблюдением примет религиозности – веры, самоотдачи и широкой формы самопожертвования, – своими и чужими жизнями. По мнению современника, в общественном

<sup>857</sup> Антекман О.В. Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов. Ростов-на-Дону, 1907. С. 40.

<sup>858</sup> Там же. С. 21.

<sup>859</sup> Там же. С. 21.

<sup>860</sup> Богучарский В. Активное народничество семидесятых годов. М., 1912. С. 1.

<sup>861</sup> Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. 15. СПб., 1901. С. 260.

<sup>862</sup> Там же.

<sup>863</sup> Тихомиров Л. Начала и концы. Либералы и «террористы». М., 1890. С. 22–23.

<sup>864</sup> Там же. С. 23.

<sup>865</sup> Там же.

движении XIX в. созрела «новая религия»<sup>866</sup>, которая «реабилитировала тело», его жизнь, потребности, достоинство<sup>867</sup>. Утрата традиционного религиозного мирозерцания поколением 1860 гг., и перенесение поколением 1870 гг. «религиозного представления в мир условностей» привело к противоречию с жизнью, которая оказалась не столь простой и прямолинейной<sup>868</sup>.

Начав борьбу с нигилизмом через организацию публичных чтений, на которые очень редко заглядывала интеллигенция<sup>869</sup>, православная Церковь могла способствовать укреплению веры среди религиозных людей, но не могла заново огласить и вернуть в Церковь пассионарный слой образованной молодежи, нашедшей смысл жизни в «социальной религиозности». С этой многотысячной массой нужно было установить диалог и вести разговор на их языке, работая с комплексом захвативших их проблем и вопросов.

Начав борьбу с нигилизмом через организацию публичных чтений, на которые очень редко заглядывала интеллигенция<sup>870</sup>, православная Церковь могла способствовать укреплению веры, но не могла заново просветить, или вернуть в Церковь пассионарный слой образованной молодежи, нашедшей смысл своей жизни в новой социально-нравственной, а по сути, социально-экономической, задаче. С этой многотысячной массой нужно было установить диалог и вести разговор на их языке, работая с комплексом захвативших их проблем. В 1860–1864 гг. вышли «Записки» по нравственному богословию протоиерея, профессора богословия, логики и опытной психологии П.Ф. Солярского (1803–1890), во всех подробностях с православной точки зрения разобравшего социальные вопросы, возникшие перед его, еще недавно, возможно, религиозным, современником<sup>871</sup>. Трехтомные «Записки» затем были переработаны в учебник по нравственному богословию для высших учебных заведений<sup>872</sup>, который до сих пор вызывает интерес глубоким проникновением в социальные темы. Социальные разделы в нем были распределены по главам и в целом заняли едва ли не более трети всей книги<sup>873</sup>. Особенно проработана «обязанность христианина в отношении к ближним», описанная согласно ее видам, и со ссылками и цитатами из Священного писания. Отдельно был выведен параграф «Взгляд на бедность и что должно соблюдать относительно бедности», раздел «Об обязанности христианина к ближним, в котором виды этой обязанности, включая «попечение о внешних благах», «О счастье и об отвращении или облегчении их несчастий и страданий», «О чести», «имуществе или собственности», соседствовали с разделом «Участие в положении других или сочувствие к другим», отношении христианина к

<sup>866</sup> Там же. С. 26.

<sup>867</sup> Там же. С. 25.

<sup>868</sup> Там же. С. 40.

<sup>869</sup> *Копылова Е.А.* Комитет по устройству внебогослужебных собеседований общества любителей духовного просвещения // XVIII Ежегодная богословская конференция: Материалы. М.: ПСТГУ, 2008. С. 51.

<sup>870</sup> Там же.

<sup>871</sup> *Солярский П.Ф.* Записки по нравственному православному богословию: В 3 т. СПб., 1860–1864;

<sup>872</sup> *Солярский П., прот.* Нравственное богословие. СПб., 1869. Вторым изданием вышел в 1875 г.

<sup>873</sup> Там же. С. 266–354.

властям, и обязанности «Верховной власти» по отношению к подданным. Учебник П.Ф. Солярского 1869 г., преподававшего в светском высшем учебном заведении (Педагогическом институте), удивительно ясно соблюдал баланс между нравственной убедительностью, деликатностью решения злободневного социального вопроса, – без схоластики и назидательного нажима, и своевременностью церковного отклика.

Во 2-й пол. 1870 гг. активные позиции заняло революционное народничество, создавшее тайные организации, распространявшее свои идеи в журнале («Народная воля»), газетах и типографских листках, оно воздействовало на русское общество с характерными для революционных методов идейной экспрессией широкой пропагандой<sup>874</sup>. Тогда же определились и литературные «партии», сконцентрировавшиеся вокруг либеральных «Вестника Европы» и «Недели», и народнических «Отечественных записок». Каждая новый выпуск «Отечественных записок» шел нарасхват («Что скажут Михайловский и Лавров? Что напишут Щедрин и Грыцько (Елисеев)? Что подарят нам Некрасов, Успенский, Златовратский и другие? Между журналом и читателем устанавливаются самые тесные отношения, – отношения взаимного понимания общности задач и стремлений»)<sup>875</sup>. Не будучи социалистическим изданием, журнал способствовал тому, что среди молодежи пробуждался все больший интерес к социалистическим идеям<sup>876</sup>.

Популярный в 1860 гг. в литературе и общественном мнении образ «заблудшего юноши», благодаря художественной и критической литературе, судебным процессам<sup>877</sup> и газетным статьям, заметкам, часто пользовавшимся слухами, сменился образом «мученика» за народное дело<sup>878</sup>. Духовное сословие вольно или невольно, прямо (в церковной публицистике) или опосредованно (через замечания в назидательной беседе) откликалось и на народническую идеологию, и на сам факт народнического движения. И это представлялось необходимым: в 1878–1879 гг. «пущенная»<sup>879</sup> в «широкую публику» (среди молодежи и рабочих) программа «Земли и воли» предусматривала борьбу за «полнейшую свободу вероисповедания»<sup>880</sup> (аргумент – веротерпимость народа и его стремление к «религиозной свободе») и кооперацию с народными религиозными сектантскими организациями<sup>881</sup>. При этом революционным народничеством декларировалось перераспределение землевладения по принципу «земля божья», и политической власти –

<sup>874</sup>«Мы стремимся к общей российской организации... проникать во все действующие кружки и группы с тем, чтобы путем личного влияния... направлять эти группы сообразно нашим задачам». Архив «Земли и воли» и «Народной воли». М., 1932. С. 76.

<sup>875</sup>Аптекман О.В. Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов. Ростов-на-Дону, 1907. С. 26

<sup>876</sup> Там же.

<sup>877</sup> Сафонова Ю.А. Восприятие народовольческого террора в русском обществе. 1879–1881. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.: ЕУ, 2010. С. 12.

<sup>878</sup> Там же. С. 17.

<sup>879</sup> Архив «Земли и воли» и «Народной воли». М., 1932. С. 63.

<sup>880</sup> Там же. С. 59.

<sup>881</sup> Там же. С. 56–57, 61.

«народному самоуправлению»<sup>882</sup>, что противоречило воззрению православной Русской Церкви на собственность и власть, которая, согласно учению православной Церкви, была божественным установлением.

Православная Русская Церковь во 2-ю половину XIX в. вступила при полной зависимости от государства и в ожидании реформ и в духовном ведомстве. Не могло пройти незамеченным, что в «Записке» Карамзина (1861) было предложение обратить внимание на место православной Церкви в государстве и инициировать официальное участие ее в государственной жизни. Он предложил ввести церковную иерархию в обсуждение новых законов государственной жизни: «духовенство бывает полезно государству по мере общего к ним народного уважения. Не предлагаю восстановить патриаршество, но желаю, чтобы Синод имел более важности в составе его и в действиях; чтобы в нем заседали... одни архиепископы; чтобы он, в случае коренных государственных постановлений, сходился вместе с Сенатом для принятия в свое хранилище законов и для обнародования... без всякого противоречия... Не довольно дать России хороших губернаторов, – надобно дать и хороших священников...»<sup>883</sup> Выдвижение из духовной среды карамзинского «хорошего священника» оказалось связано с его критическим настроем по отношению к положению дел в Русской Церкви и угнетенному морально и материально приходскому и особенно сельскому духовенству. Дневниковые записи калязинского священника И.С. Беллюстина 1840–1850 гг. показывают, что в этой среде, пусть точно и в индивидуальном порядке, появился запрос на участие в обсуждение будущности России. И.С. Беллюстин вышел из стен семинарии в 1839 и сознательно выбрал путь сельского священника. П.М. Погодин помог священнику выпустить за границей сборник его статей о проблемах сельского духовенства в России и ввел в круг журналистов центральных изданий. И.С. Беллюстин публиковался в «Странник», «Русском вестнике», Журнала министерства народного просвещения», с 1874 г. был постоянным автором «Церковно-общественного вестника». Т.Г. Леонтьева считает, что И.С. Беллюстин стоял в центре церковного вопроса, который с наступлением реформ неминуче должен был быть поднять проблему гражданской изоляции и бедственного состоянии духовенства. Дневники И.С. Беллюстина показывают его как своего рода церковного «народника», – писателя, озабоченного судьбой народа и сельского духовенства в России 1850–1860 гг., и постоянно интересующегося европейской мыслью, к которой священник в целом подходил критично. В 1867 г., как ранее Феодор (Бухарев), а позднее – молодой академический преподаватель Никанор (Бровкович), И.С. Беллюстин был обвинен в неправославии, за записку, которая была благополучно издана двумя годами позже. И.С. Беллюстин («Государство и церковь»), проштудировав Гумбольта,

<sup>882</sup> Там же. С. 58–59.

<sup>883</sup> Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в. / Сост. В.А. Федоров, Н.И. Цимбаев; под ред. И.А. Федосова. М., 1991. С. 37.

Пуффендорфа, Гольбаха и Мильтона склонялся к мысли о разделении гражданской и церковной властей, в 1879 г. его отстранили от пастырства и запретили в служении. Т.Г. Леонтьева признает, что проповедь И.С. Беллюстина была слишком рационалистична в его работах встречались отрицание «постулатов святоотеческой литературы» и жесткая критика церковной иерархии, созвучия «социалистическому учению»<sup>884</sup>.

Министр внутренних дел П.А. Валуев, подготовивший проект церковных реформ 12 и 13 ноября 1861 г. встретился с митрополитом Московским Филаретом для обсуждения проекта, сущность которого была в сближении православного духовенства с обществом, обеспечение его материальных нужд и предоставление льгот для детей священно-и церковнослужителей, а также реформа учебных заведений. П.А. Валуев предполагал повысить авторитет духовенства за счет вовлечения его в дело народного образования и в гражданскую жизнь. Митрополит Филарет был против его идеи привлечения духовных лиц в состав Государственного совета, но допустил возможность совещательной работы между Св. Синодом и Государственным советом. Безусловно, сам факт проекта, и встреч министра с Московским митрополитом по его поводу, мог привести только благожелательные настроения в духовную среду и надежду на церковную реформу. П.А. Валуев предложил составить Комитет и включить в него церковных и светских представителей власти: митрополита Исидора, архиепископа Рижского Платона, обер-прокурора Св. Синода и начальника III-го Отделения, министров – государственных имуществ и внутренних дел, Комитет должен был возглавить великий князь Константин Николаевич. После утверждения состава Комитета, император включил в него князя С.Н. Урусова. Желание П.А. Валуева провести начала веротерпимости церковная иерархия не одобрила. Тем не менее, как отмечает С.В. Римский, «идея реформирования государственной Церкви» стала распространяться и восприниматься «как само собой разумеющееся все более широким кругом политиков и просто болеющих за судьбу православия в России»<sup>885</sup>, 15 июня 1862 г. представил императору проект указа о создании специального Присутствия для обсуждения реформ в жизни православного духовенства: они касались улучшения материального положения, гражданских прав духовенства и выходцев из духовного сословия, участия священников в земствах, оживления жизни прихода за счет привлечения прихожан к участию в хозяйственной жизни, реформы церковного суда. 14 апреля 1863 г. Александр II-й утвердил программу Главного Присутствия. В ходе церковных реформ 1863–1881 гг. были проведены те преобразования. Которые, с одной стороны, уменьшили среди священно- и церковнослужителях чувство униженности и отчужденности от других сословий, улучшили материальное обеспечение духовенства, с другой, программа преобразований «отвечала

<sup>884</sup> *Леонтьева Т.* Священник Иоанн Беллюстин: биография в документах. М.-Т., 2012 С. 117, 118.

<sup>885</sup> *Римский С.В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 253.

понятиям правительства Александра II об интересах России»<sup>886</sup>. Реформы стали поводом к расширению влияния Церкви в обществе: через дарованное правительством право участвовать в выборах в земские органы управления и через церковные и светские периодические издания. «Проблемы Церкви настолько занимали общество, что информация о жизни духовенства, ходе церковных реформ, их проблемах и результатах можно было встретить в любом периодическом издании эпохи»<sup>887</sup>. С ростом количества периодических изданий формировалась церковная публицистика и навык писать по проблемам общественной жизни.

Внимание представителей образованного пишущего и печатавшегося духовенства привлекали популярные журналы «Современник» (1836–1866) Н.А. Некрасова, «Отечественные записки» (1868–1884) и «Русское богатство» (1876–1918). «Современник» еще со статьями В.Г. Белинского, почти десятилетие был настольным чтением молодых архимандритов (Феодора (Бухарева), Иоанна (Соколова), кандидата богословия (1849) А.И. Поповицкого и иеромонаха (1851) Никанора (Бровковича). Вокруг этих журналов сконцентрировались легальные народники. Молодое ученое монашество, в большинстве своем вышедшее из духовного сословия и церковных причетчиков и видевшее угнетенное моральное, и бедственное материальное состояние народа, наблюдавшее материальный недостаток в собственных семьях и в жизни сельского и приходского духовенства, отзывалось на народнические идеалы, зачастую испытывая при этом кризисное личное душевное состояние и внутренний разлад между реальной исторической действительностью и верностью религиозному мировоззрению. Так, архимандрит Феодор (Бухарев) дружил и проводил свободное время в беседах с Н.А. Добролюбовым, чтение статей В.Г. Белинского помогло ему определиться с направлением и стилем своей публицистики, – решая те же проблемы методом «от противного». Редактор академического журнала «Православный собеседник» архимандрит (буд. епископ Смоленский) Иоанн (Соколов) с 1858 г. публиковал придерживавшегося народничества А.П. Шапова, начавшего читать в КазДА курс русской истории (арестован в 1861 г.). Статьи самого архимандрита Иоанна поддерживали идеи о народном просвещении, о политической и гражданской свободах<sup>888</sup>, свободе совести<sup>889</sup> и мысли<sup>890</sup>, а в сочинении «Привет Церкви отечеству на новый год», придерживаясь славянофильского взгляда на Россию, церковный проповедник привел своего рода «программу» общественной занятости и развития страны на ближайшее будущее.

Самыми популярными из легальных народников были П.Н. Ткачев, П.Л. Лавров и Н.К. Михайловский, внесшие значительный вклад в народничество как явление социокультурной жизни России 2-й второй пол. XIX в. Легальные народники, заступаясь за народ, не идеализировали народ

<sup>886</sup> Там же. С. 7.

<sup>887</sup> Там же. С. 21.

<sup>888</sup> Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 91.

<sup>889</sup> Там же. С. 54, 55, 68–69, 72, 153.

<sup>890</sup> Там же. С. 56, 60.

и хотели найти общее между народными чаяниями и европейской мыслью. Православное ученое монашество с 1850 гг. само стремилось к просвещению и ценило высокую образованность, при этом понимая и низкий уровень народного самосознания. Европейская мысль вызывала интерес среди церковных мыслителей либерального направления, иногда служила предметом религиозного синтеза вплоть до публичных дискуссий, как богословская полемика 1860 гг., возникшая между церковным новатором архимандритом Феодором (Бухаревым) и консерватором магистром богословия В.И. Аскоченским. На материале европейской философии архиепископ Никанор (Бровкович) строил свою систему доказательства бытия Бога. Достижения европейской научной мысли служили поводом к историизации Откровения, церковных иерархов заставляли задумываться о необходимости выработки своей философии православия. Введение в православную теологию научного подхода, приведшее к «разнообразию мнений в уточнении конкретных фактов и их причинно-следственных связей не позволяли провести богословский синтез, и исследователь нередко становился «жертвой» своего исследования»<sup>891</sup>, потому что уровень православной науки 2-й пол. XIX в. не позволял ему выйти за пределы той «исторической мастерской» (Сухова), где развивалась его мысль.

Революционные народники, избравшие насильственные методы вызывали отторжение в церковной среде, традиционно не одобрявшей насилия и убийств, социальной и личной агрессивности. Но среди разночинцев, пополнявших ряды народников, были и выходцы из духовно-семинарской среды, воспитанные на религиозном чувстве почитания мученичества и самоотверженности святых, они находились под влиянием «литературно-газетной мифологии о «народовольцах». После покушения Д.В. Каракозова 4 апреля 1866 г. на императора Александра II, и в конце 1870 гг. в православном сообществе началось постепенное отторжение народничества. В самой среде революционного народничества с 1879 г. возникали личные протесты народников против террористических и насильственных мер, как не выражавших, по их мнению, существа народнического движения<sup>892</sup>. Параллельно развивалось легальное народничество, негативное отношение церковного представительства было перенесено и на него, так оно придерживалось (мирных форм) борьбы за политическую свободу и конституцию.

После убийства Александра II и правительственных мер по разгрому народнических кружков и казни народовольцев в обществе появляется настороженное отношение к любого рода «новизне»; в произведениях церковных писателей и богословов наблюдается возвращение к охранению церковной традиции. В ноябре 1883 г. был выпущен специальный указ Св. Синода, регламентировавший текст церковной проповеди, проповедники, упоминавшие или обращавшиеся

<sup>891</sup> 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. 226.

<sup>892</sup> Напр., М.К. Крыловой, В.А. Осинского. 13 июня 1879 г. Письмо М. К. Крыловой редакторам «Земли и Воли» // Архив «Земли и воли» и «Народной воли». М., 1932. С. 105–106.



к событиям в общественной жизни, должны были говорить о них только в религиозно-назидательном контексте и «по слову Божию», исключая «мудрование человеческое» и влияние «духа своего века»<sup>893</sup>. Важным элементом указа было разъяснение, что само обращение к этой общественной тематике должно иметь традиционное религиозное значение – служить созиданию «внутреннего духовного человека», а не «внешнего», «плотяного»<sup>894</sup>. В целом положительная реакция на историко-критический метод в теологии («история не должна быть панегириком», – Голубинский) также изменилась с окончанием эпохи реформ. «Многие проведенные реформы и сопутствующие им тенденции были признаны не только не имевшими успеха, но и вредными. К таковым... причислялись реформы духовных школ 1860-х гг. и крайний критицизм в научных исследованиях», в 1889 г. Св. Синод выпустил «Правила для рассмотрения сочинений, представляемых на соискание ученых богословских степеней», указавшие на недопустимость представления на соискание богословских ученых степеней работ, в которых отрицается достоверность событий, закрепленных в «церковном предании и народных верованиях»<sup>895</sup>.

Введение в 1860–1880 гг. в церковную науку новых методов, с одной стороны имело разрушительный характер, с другой позволяло по-новому смотреть на сам исторический процесс, который для образованного человека XIX в. до В.С. Соловьева оставался вне религиозно-философского оправдания. Вместе с тем, росло понимание значения христианской веры для России, самой сформировавшейся в его культурном, литературном, нравственном и духовном пространстве и обогатившей конфессию ее православными особенностями. Киевская дискуссия богословов 1888 г.<sup>896</sup> (в канун празднования Крещения Руси), выплеснувшаяся на страницы центральных изданий<sup>897</sup>, всколыхнула не только церковных представителей, но и ту часть творческой светской интеллигенции, которая после разочарования в социальной перспективе народнических идеалов устремилось к религиозному поиску.

В конце 1870 гг. народничество испытывало внутренний кризис: к 1879 г. поселений «землепольцев» в деревнях уже не было, писал социал-демократ О.В. Аптекман, многие испытывали неуверенность и страх «банкротства идейного и тактического»<sup>898</sup>, переход к пропаганде среди рабочих сосредоточил интеллектуальные силы народопольцев в крупных городах, шла политическая пропаганда: «падет царь, падет и царизм, наступит новая эра, эра

<sup>893</sup> Сафонова Ю. Русское общество в зеркале революционного террора 1879–1881 гг. М., 2017. С. 71–72.

<sup>894</sup> Там же. С. 72.

<sup>895</sup> 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. 216, 218–220.

<sup>896</sup> Там же. С. 224.

<sup>897</sup> «Церковный вестник», «Церковные ведомости», «Странник» и «Журнал Министерства народного просвещения», «Христианское чтение».

<sup>898</sup> Аптекман О.В. Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов. Ростов-на-Дону, 1907. С. 204.

свободы. Так думали тогда очень многие»<sup>899</sup>. Цареубийство на Пасху 1 марта 1881 г. перевернуло страницу отечественной истории, общество «отцов», ранее со снисходительностью смотревшее на поколение «заблудших детей»<sup>900</sup>, или видевшее с сочувствием<sup>901</sup> борьбу за «счастье народное», столкнулось с необходимостью личного нравственного выбора.

В 1880 г. ценностно-смысловое ядро народничества подхватывает «почвенничество». «Почвенничество» возникло как литературное течение, почвенники признавая в целом положительное значение западничества славянофилов и идеи свободы личности революционных демократов, но отвергали социальную ограниченность их идеологии, занимали свою позицию: критиковали крепостничество, были за промышленное развитие страны, но не по западным образцам, за свободу личности и печати. Идея народного социализма «народовольцев» была заменена здесь единением образованного слоя общества с народом, создание единого духовного пространства. Если народничество, выросшее из идеи «крестьянского социализма», стояло на позициях материализма, то почвенники поддерживали высокий нравственный авторитет религиозного мировоззрения, хотя и относились критично к Церкви. В литературе и вообще художественной деятельности оно поддерживало служение общественным идеалам, считало, что не только «чувство долга» должно определять деятельность творческого человека, художник должен строить свою жизнь в соответствии с пропагандируемыми им идеалами. «Новые люди» делали свою жизнь предметом творчества. На этих идеях и творчестве идеологов «почвенничества» Ф.М. Достоевского и Н.Н. Страхова в 1870–1880-х гг., формируется мировоззрение студентов Московского и Петербургского университетов, будущих лидеров нового, религиозного, движения начала XX в., Д.С. Мережковского и В.В. Розанова, и большинства религиозной интеллигенции. Идеологии народничества воспитала и одного из влиятельных теоретиков движения 1901–1913 Н.М. Минского (Виленского), в 1897 г., де факто, сформулировавшего<sup>902</sup> идейный переход от народничества к новому религиозному сознанию. Как и все студенчество в России, они в юности читали Д.И. Писарева и В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского и Н.А. Добролюбова. Д.И. Писарев и В.Г. Белинский ставили целью освободить умы читателей от убеждений, привитых средой, но не давали «определенной программы общественной деятельности и не указывали определенного идеала общественного строя»<sup>903</sup>. Н.Г. Чернышевский в воззвании к молодежи дал ей определенные ориентиры: изучив политико-экономические учения, отказаться от них во имя «сердечного»

<sup>899</sup> Там же. С. 209.

<sup>900</sup> *Розанов В.* О студенческих беспорядках // Религия и культура. 1899. С. 90–92; *Сафонова Ю.А.* Восприятие народовольческого террора в русском обществе. 1879–1881. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.: ЕУ, 2010. С. 21

<sup>901</sup> *Сафонова Ю.А.* Указ. соч. С. 22.

<sup>902</sup> *Минский Н.* При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. Изд. 2-е. СПб., 1897.

<sup>903</sup> *Корнилов А.А.* Общественное движение при Александре II (1855–1880). Исторические очерки. М., 1909. С.196.

построения «нового здания», воплотить в обществе «сущность», а не никогда не имевшую места в истории «форму» Царства Христова<sup>904</sup>.

Почвенники был идейными наследниками славянофилов, это сочеталось с интересом религиозной интеллигенции к наследию И.И. Киреевского, братьев Аксаковых и Хомякова (в будущую доктрину нового религиозного сознания вошел славянофильский тезис о восстановлении «соборности»). Почвенники воспитали В.В. Розанова, легальный народник Н.К. Михайловский ввел в литературно-общественную жизнь выросшего на интересе к народничеству 1870-х старшего брата, Д.С. Мережковского. Свою идею политического «освобождения» в России Д.С. Мережковский сформулировал позже («первая волна освобождения в России отхлынула, разбилась и рассыпалась... не прорвав плотины. Но и вторая волна не прорвет ее, если не достигнет высоты сознания религиозного»)<sup>905</sup>, но в 1890-х он стал воспринимать не воплотившуюся идею – через призму религиозности.

В 1888 г. народников потрясло письмо Л.А. Тихомирова (впервые хотел высказаться в 1886-м, в «Вестнике народной воли») написанное вначале для «своих», т.е. революционных народников, а затем опубликованное с небольшими правками и в России. Бывший народовлец писал о том, что террор, это только разрушение, тогда как необходима положительная деятельность, «созидание», об исторической бесплодности революционного народничества (оно ... вредно, так как «замедляет» и искажает» историческое развитие России), оно «помешало» «партии превратиться в широкое движение»<sup>906</sup>, для которого нужна национальная интеллигенция. В России письмо в виде брошюры «Почему я перестал быть революционером» появилась в 1896 г.

В 1897 г., первым из числа будущих лидеров НРС об утилитаризме идеалов народничества высказался Н.М. Минский, вначале восхищавшийся самоотверженностью «народовольцев». Он разглядел в «мнимо философском споре» о законах экономического развития бесперспективный «практический идеализм», продолженный «морально религиозным движением» толстовства, и раскритиковал народничество как проповедовавшее, «вместо любви к вечному началу жизни, любовь к людям ... любовь к народу»<sup>907</sup>. Одновременно он отметил: «как пролитая вода непременно потечет по естественному наклону почвы», так и новое движение интеллигенции в своих основных идеях, идет по «заколдованному кругу русского сознания» в сторону народолюбия»<sup>908</sup>. Н.М. Минский (1855–1937), будучи и старше Д.С. Мережковского (1865–1841), к моменту знакомства с ним уже определился со своим мировоззрением («Почему... мы из любви к

<sup>904</sup> Цит. по: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. 15. СПб., 1901. С. 260.

<sup>905</sup> Мережковский Д.С. Религиозное народничество // Было и будет. Дневник 1910–1914. Пг., 1915. С. 216.

<sup>906</sup> «Народная воля» и «Черный передел». Воспоминания участников революционного движения в Петербурге в 1879–1882 гг. / Сост. В.И. Гинев, А.Н. Цамугами. Л., 1989. С. 552, 553.

<sup>907</sup> Минский Н. При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. Изд. 2-е. СПб., 1897. С. V.

<sup>908</sup> Там же.

народу должны отказаться от высших духовных благ»<sup>909</sup>), и ему обязан будущий теоретик НРС поворотом от народного сектантства в сторону богоискательства.

В молодости В.В. Розанов (1856–1919) зачитывался Д.И. Писаревым и Н.Г. Чернышевским. В.В. Розанов начал переписку с Н.Н. Страховым, С.А. Рачинским и К.Н. Леонтьевым, работая учителем Белецкой гимназии. Н.Н. Страхов в 1867 г. был редактором «Отечественных записок». Годы учебы (1840–1844) в Костромской семинарии позволили Н.Н. Страхову сохранить религиозное мировоззрение при особом культе науки среди студентов и выработать неприятие материализма. В 1860 гг. он писал полемические статьи, выступал против демократов Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, обличая их в оторванности от народа, утилитаризме и спекулятивности их прозападнических настроений. Однако, когда в 1877 г. вместе с Л.Н. Толстым Н.Н. Страхов посетил Оптину пустынь, то не нашел общего языка с принявшим их старцем Амвросием. Его религиозный идеал был далек от догматического учения, религиозность концентрировалась в приятии «этого мира», и как единого и гармоничного целого. Видимо, эта черта его мировоззрения была передана им ученику, искавшему свое, радостное, отношение к «плоти» мира. Н.Н. Страхов передал В.В. Розанову чувство эстетического отношения к религии, не дающее глубокого религиозного чувства. Н.Н. Страхов организовал положительный отзыв о книге В.В. Розанова «О понимании», пристраивал его первые статьи; в течении нескольких лет прививал профессиональную литературную культуру стихийному розановскому стилю.

С К.Н. Леонтьевым дружба продолжалась около года, а С.А. Рачинским писатель переписывался 10 лет, в течение которых сельский педагог занимался его православным воспитанием. То, что в 1880-х В.В. Розанов находился вдали от центра культурной жизни и был старше Д.С. Мережковского, что позволяло ему действовать избирательно. Перебравшись в Петербург, он был разочарован и народниками, и поздними славянофилами. В 1891 г. В.В. Розанов выступил против позитивистского наследия 1860 гг., считая, что они не открыли смысл единства мироздания, а «главным недостатком людей 60–70-х годов» была грубость мысли, способная лишь к поверхностным наблюдениям<sup>910</sup>. Его оппонентом стал Н.К. Михайловский.

Во 2-й пол. 1890 гг. происходил стремительный (Фатеев) процесс изменения взглядов В.В. Розанова, он заинтересовался распространившийся в Европе историческим подходом к христианству, привлечшим писателя к изучению иудаизма и выдвигению вопроса о том, занимает ли, и какое может и должен занимать пол в христианстве. Это было время отхода писателя от славянофильства, начало сотрудничества в «Новом времени» с последующим увольнением из

<sup>909</sup> Там же. С. VII. «Все практические идеалы... любовь к народу, не основанные на любви к вечному началу жизни, неустойчивы, бессильны и бесплодны. Лучшие государственные учреждения существуют там, где их создавали люди глубоко религиозные и нравственно устойчивые...» Там же. С. VIII.

<sup>910</sup> *Розанов В.* В чем главный недостаток «наследства» 60–70-х годов? // Московские ведомости. 1891. 1 июля. № 195.

наскучившего ему ведомства Т.И. Филиппова<sup>911</sup>; год знакомства с Д.С. Мережковским. На его книжной полке среди сочинений русских мыслителей из семинарской и академической среды, появился Э. Ренан, отзывом на которого стала статья В.В. Розанова «Место христианства в истории цивилизации»<sup>912</sup>). Сопоставляя семитское мирозерцания с христианским, Розанов подошел к вопросу об аскетизме и стал разрабатывать тему «пол и брак в христианстве». Позднее она стала частью «нового религиозного сознания». В.В. Розанов стал публиковаться с нею везде, где принимали статьи на эту тему: в «Санкт-Петербургских ведомостях», «Гражданине», «Новом времени», «Торгово-промышленной палате». В 1898 г. началось сотрудничество с последователем архимандрита Феодора (Бухарева) священником А.П. Устьинским.

Д.С. Мережковский прошел свой путь «воспитания» народничеством. Его старший брат был сторонником революционного народничества, и Д.С. Мережковский рос постоянным слушателем бесед брата с священником, приглашенным в дом для религиозного просвещения К.С. Мережковского. Присутствовал Д.С. Мережковский и при горячем одобрении старшим братом оправдательного приговора, вынесенного В.И. Засулич, и убийства Александра II в марте 1881 г., послужившего поводом к изгнанию К.С. Мережковского из дома. Последующие тайные встречи с братом и продолжительные разговоры о добре и зле, настроения 1880 гг. в среде студентов Петербургского университета, на историко-филологический факультет которого Д.С. Мережковский поступил в 1883 г., привели его в «Отечественные записки» Журнал еще сохранял память о А.И. Герцене, Т.Н. Грановском, В.Г. Белинском, в 1868 г. его стал издавать Н.А. Некрасов, в нем публиковались Ф.М. Достоевский, А.Н. Островский, Г.А. Успенский, в отделе критики работали Н.К. Михайловский, А.М. Скабический, М.А. Протопопов. В 1880 гг. этот блестящий передовой состав сократился, журналу оставалось издать несколько выпусков, Д.С. Мережковский успел опубликоваться в последнем номере. Наставником Д.С. Мережковского в этой среде стал Н.К. Михайловский.

Крестьянская община в представлении Н.К. Михайловского была ячейкой, способной не только содействовать экономическому процветанию России, но и справедливому устройству общественной жизни, где личность проявляет себя свободно и самостоятельно. Н.К. Михайловский советует молодому писателю пойти поучиться у народа, и будущий теоретик «нового религиозного сознания» летом 1884 г. совершил путешествие по Волге и Каме, вел беседы в деревнях с крестьянами, посетил известного народника Г.И. Успенского, автора книги «Власть земли», который познакомил его с сблизившимся в 1870 гг. с революционными народниками крестьянином В.К. Сютаевым. Сютаев проповедовал свое религиозное учение, соединявшее идеал евангельской

<sup>911</sup> Филиппов Тертий Иванович (1825–1899) – начальник Государственного контроля, меценат славянофилов, публицист консервативного направления; способствовал переезду писателя в Петербург.

<sup>912</sup> Опубликована в 1890 г.: Розанов считал, что история есть та центральная сфера наук, которая указывает на онтологическую связь всех сфер человеческой деятельности.

любви и веру в возможность улучшения социальной жизни в России через личное нравственное самоусовершенствование; своим отношением к Церкви он был близок к толстовству. Несколько дней Д.С. Мережковский провел в беседах с этим народным проповедником «истинной веры» и вернулся в Петербург с мечтой стать сельским учителем.

После закрытия «Отечественных записок» (1884) Н.К. Михайловский решил организовать издание, целиком посвященное проблемам русского крестьянства. Студент Д.С. Мережковский вместе с остальными авторами перешел в новый журнал – «Северный вестник». Н.К. Михайловский ввел его в редакционный круг. безрелигиозное народничество после поездки Д.С. Мережковского «в народ» уже виделось ему неглубоким и ограниченным<sup>913</sup>. В 1890 г. Д.С. Мережковский опубликовал в «Русской мысли» поэму «Вера», полную мистических переживаний, и этот диссонанс с гражданскими темами литераторов-народников сделал Д.С. Мережковского чужим в народнической среде. Последним произведением в «Северном вестнике» (1895) был его роман «Отверженный», ставший первой частью трилогии «Христос и Антихрист». П.П. Перцов познакомил Д.С. Мережковского с рвущимся прочь из славянофильского кружка при Т.Г. Филиппове В.В. Розановым. Из Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Н.М. Минского, магистра богословия В.В. Успенского образовалась кружок интеллигенции, позднее названная «богоискатели». Противопоставив свое мировоззрение рационализму народничества, они руководятся поиском истины, идеального общества и веры, которая способна осуществить религиозное и социальное возрождение России. При этом они перенимают дух народного сектантства, у славянофилов перенимают идею «соборности» в ее церковном идеале, из наследия Феодора Бухарева – учение о «телесности», и, знакомясь с философией В.С. Соловьева, закладывают начала нового религиозного сознания (НРС); место «народа» в нем должен занять «пролетариат». Эта протогруппа будущего движения по-прежнему придерживается идеи некапиталистического пути развития России, но предлагает для этого путь религиозный. После «Исторических писем» П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского «Что такое прогресс?» в народничестве закрепилось представление о народе как социальной силе, новое религиозное сознание возвращается к представлению о народе как о носителе некоторого мистического духа, национального «я», преданного вере и Церкви. Русская Церковь на этом этапе была для теоретиков НРС – реальным наличным религиозным, историческим центром, и рассматривалась как проводник к будущей социально-религиозной эпохе. Поэтому были организованы ПРФС: для собеседований теоретиков НРС с представителями Церкви.

---

<sup>913</sup>Позднее он написал: «Религиозная действительность, кровь и плоть народа для них призрак... это ...религиозное недомыслие, религиозная бессознательность. И не соединяются полюсы, не вспыхивает между ними искра... что народ идет навстречу народникам именно здесь и только здесь, в религии, – это видно по программе “Северного союза русских рабочих”, основанного в конце 70-х годов». *Мережковский Д.С. Религиозное народничество // Было и будет. Дневник 1910–1914. Пг., 2015. С. 214–215.*

Общественное движение 1860–1880 гг. в многообразии его направлений отображало сложность внутривнутриполитической и социальной обстановки в стране, требующей реформ ввиду общественных и социальных противоречий. Пореформенная Россия стояла на пороге модернизации, которая была отодвинута периодом контрреформ. Период «ученичества» лидеров нового движения, пришелся на десятилетие 1880-х, когда революционное народничество после убийства Александра II было разгромлено, а легальное народничество перешло к идеологии «малых дел» и «тихой культурной работы». Общество же оставалось крайне разобщено. В этом вакууме оказалась творческая интеллигенция кон. 1880 – нач. 1890 гг. И когда в 1890 гг. среди наследников революционного народничества были заложены основы формирования политических партий, появились и первые признаки нового, религиозного, направления, которое, наследовав идею самобытного социокультурного, экономического и политического пути России, признало и указанную ранее церковными представителями «страшную болезнь» века – гибель «веры в целесообразность мира», и «бесполезными» – «обычные советы моралистов... жить как живут простые люди»<sup>914</sup>, оно вступило в XX в. с идеей модернизации страны через ее религиозное возрождение<sup>915</sup>, с намерением привлечь к решению проблемы общественные силы.

## **§ 2. Светские и духовные периодические издания как фактор сближения Церкви и общества**

До сороковых годов в России функционировал идеологический режим, который рассматривался правительством и консерваторами как надежное средство против идущих с Запада революционных идей. Опорой правительственной идеологии была теория официальной народности, министра народного просвещения С.С. Уварова. На другом полюсе общественного сознания формировалась идеология русской демократии, отличавшаяся непримиримостью ко всему, тормозившему развитие страны, и идей социального переустройства. В 1840 гг. – оформились либеральные течения западничества и славянофильства. Западники сосредоточились на изучении исторического опыта Запада и государственного устройства более развитых в экономическом и политическом отношении стран. Особенный интерес вызывала Франция, как еще недавно близкая дворянству по языку и культуре, родина «просветителей» Вольтера, Ж.-Ж. Руссо и Дидро, и как имевшая в XIX в. опыт революций (1848 и 1870, и Парижской Коммуны 1871 г.). Славянофильство обратилось к корням – изучению допетровской России, религиозным основам русской жизни, соборности, в том числе как принципе социального единства нации. Славянофильство не поддерживало идею социальной неизбежности революций, отвергало

<sup>914</sup> Минский Н. Указ. соч. С. XII.

<sup>915</sup> Мережковский писал, что без религиозного освобождения у России нет возможности получить политическое освобождение. Мережковский Д.С. Александр I // Было и будет. Дневник 1910–1914. Пг., 2015. С. 135.

крепостническое право как насилие над личностью и противное духу христианского братства<sup>916</sup>. Эти течения развивали свои идеи в печати<sup>917</sup>, в последующие десятилетия влияя на формирование общественного сознания России.

Во 2-й пол. XIX в. в России произошел рывок вперед в количестве, а затем и в разнообразии периодических изданий, что активизировало «умственное пробуждение» (Корнилов) и межсословное общение<sup>918</sup>. Расцвет газетного дела в России был связан с реформами 1860 гг.<sup>919</sup>, появлением массового читателя после отмены крепостного права, и следствием последнего, – ростом населения городов. С 1860 по 1889 гг. суммарный тираж газет вырос с 65.000 до 300.000 экземпляров. Это способствовало распространению, дифференциации и концентрации информации, но появилось и мощное средство воздействия на общественное сознание<sup>920</sup>. В 1860 гг. газета, как более оперативный и доступный широкому читателю источник информации, оттеснила литературно-политический и научно-литературно-политический журнал<sup>921</sup>. Издания универсального типа заменили немногочисленные газеты и журналы для семейного чтения – с их традиционными религиозными, культурными и морально-нравственными ценностями. Тематическое разнообразие и информативность стали теми приоритетами, которые определяли тираж.

С 1862 г. периодическим изданиям разрешили иметь отдел заграничных известий, он составлялся по сообщениям из зарубежных изданий. На первый план для издателей и читающей публики вышли российские и официальные международные новости, вопросы реформ, полемика, общение редакции с публикой (письмо читателей в номер)<sup>922</sup> и дискуссии по насущным внутривнутриполитическим вопросам. Редакторы вели работу с письмами, комментировали корреспонденцию, появился отдел «ответы редакции»: применялся читательский опрос по проблеме с последующей публикацией ответов<sup>923</sup>. Благодаря этому комплексу создавалось единое внутринациональное поле общения и обмена информацией.

<sup>916</sup> По причине достаточной изученности, тема не рассматривается нами. Но были учтены работы: *Линицкий П.И.* Славянофильство и либерализм (западничество): Опыт систематического обозрения. М., 1882; *Николин В.В.* Русский антропологический проект: А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев. ИФРАН. М.: 2003; *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX–XX века. М., 2009; *Лопин Р.А.* Видение человека. Антропология русского самосознания в наследии Хомякова: монография. Белгород, 2011; *Судаков А.К.* Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В. Киреевского. М.: ИФРАН, 2011; *Зёрнов Н.М.* Три пророка. Хомяков А.С. Достоевский Ф.М., Соловьев В.С. / Перепеч. с изд. 1995 г. СПб., 2010.

<sup>917</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 6. Л. 17 об.

<sup>918</sup> *Корнилов А.А.* Общественное движение при Александре II (1855–1880). Исторические очерки. М., 1909. С. 48.

<sup>919</sup> Редактор-издатель газеты «Голос» писал, что мысль об издании газеты родилась с движением общественной мысли, после Манифеста 19 февраля 1861 г. В 1877 г. годовое число подписчиков «Голоса» было 16. 342 члвк. *Сонина. Е.С.* Петербургская универсальная газета XIX века. СПб., 2004. С. 41.

<sup>920</sup> *Котович А.[Н.]* Церковные вопросы в недалеком прошлом (из переписки иерархов 60 гг.) // Странник. 1909. Т. II. Ч. I. Октябрь. С. 414–415.

<sup>921</sup> *Сонина. Е.С.* Петербургская универсальная газета XIX века. СПб., 2004. С. 13.

<sup>922</sup> Распространенный в журналистике XVIII в. жанр «письмо к издателю» приобретал форму газетной актуальной статьи (заметки), за которой стоял реальный корреспондент.

<sup>923</sup> *Сонина. Е.С.* Указ. соч. С. 261.



В 1860 г. распространилась практика вечерних выпусков газет, которые специализировались на свежих новостях; после разрешения для отдельных изданий торговать на улицах, газеты быстро расходились по рукам. Такая мобильность в распространении новостей изменила темп жизни страны и её жителей. «Малая» пресса типа «Петербургского листка», сохранявшая все черты больших популярных изданий, имела задачей развить политические вкусы городских низов, мелких торговцев, околоточных, чиновников, актеров. Потребности аудитории вызвали к жизни тип газеты, не известный ранее – дешевые и умеренно-либеральные массовые издания для среднего читателя – «Сын Отечества» в Петербурге, «Русская газета» в Москве, а также «Русский листок», «Московский курьер», «Русские ведомости», «Народная газета», «Воскресный досуг», и «маленький человек» Ф.М. Достоевского получил возможность быть услышанным. Образованный читатель средних и высших социальных слоев – сам мог влиять на мнения по экономическим, внутривластным и революционным вопросам. Уже в 1862 г. 28-летний А.А. Киреев записывал в своем дневнике события, о которых узнавал со страниц русской прессы. Чтение прессы становилось «хлебом насущным»<sup>924</sup>. В центре внимания были: «Русский вестник», «Московские ведомости», «День», «Наше время».

На волне реформ появились издания либерально-оппозиционного направления<sup>925</sup>: «Временные правила о печати» 1865 г. освободили часть столичных изданий от предварительной цензуры, статьи приобрели оппозиционный оттенок, в них декларировалась необходимость реформирования общественной жизни и критиковались недостатки государственного строя. Так, «Санкт-Петербургские ведомости», объединившие писателей либеральных и демократических взглядов, стали оппозиционным изданием, в них публиковались хлесткие фельетоны А.С. Суворина и В.П. Буренина, в том числе в поддержку реформ. Но и умеренно-либеральные «Сын Отечества», «Голос», «Биржевые» и «Русские ведомости» критиковали политику правительства. На примере газеты «Неделя» можно увидеть историю формирования нового для России типа печатного издания. Вся история газеты в XIX в. «представляла собой длительную попытку организовать демократическую газету»<sup>926</sup>, инициатором такой газеты был министр внутренних дел П.А. Валуев. В 1868 г. у «Недели» было 1892 подписчика, 195 из них проживало в Санкт-Петербурге<sup>927</sup>, остальные в провинции; газету было разрешено продавать в розницу. Дальше у газеты начался период «недоразумений» с издателями, первое предупреждение за «систематически развиваемое учение об организации борьбы против существующего строя; стремление действовать

<sup>924</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 6. Л. 65; о том же: л. 75 об.

<sup>925</sup> Согласно цензурному уставу 1828 г. русская журналистика была лишена права не только критики, но и обсуждения любых действий правительства и лиц, находящихся на государственной службе. Для усиления контроля использовалось III-е отделение.

<sup>926</sup> Сонина. Е.С. Указ. соч. С. 51.

<sup>927</sup> Там же. С. 60.

раздражительно на общественное мнение»<sup>928</sup>. Рост подписчиков продолжился, но в 1871 г. газету приостановили на полгода. В 1876 г. издание было реформировано, число подписчиков на 1878 г. выросло с 2 тыс. до 7 тыс. человек, тираж стал – 9 тыс. экземпляров<sup>929</sup>. Так за десятилетие либерально-народническое направление, называемое редакцией «Недели» «народно-прогрессивным»<sup>930</sup> увеличило круг последователей, мировоззрение которых фактически было сформировано этим изданием. Данный пример иллюстрирует накал противостояния политике правительства, следствием чего был процесс формирования во всех сферах общественной жизни популистского реформизма.

В борьбе за читателя все издания старались обозначить прежде всего проблемы современной жизни. Некоторые предлагали их решение. Так, каждый номер газеты «День» И.С. Аксакова, выходившей с 15 октября 1861 г. открывался статьей, проводившей задачу сформировать у читателя славянофильский взгляд на проблемы современной жизни. Передовые статьи «Дня» отличались не только злободневностью, но и откровенностью суждений<sup>931</sup>. В 1865 г. «День» стал помещать политические обзоры, сменившая его газета «Москва», при прежнем редакторе, была редким примером независимого печатного органа. За два года газета имела 9 предостережений, вновь сменила название («Москвич»), и выходила до 1868 г. В 1880 г. И.С. Аксаков возобновил издание под названием «Русь», в центре внимания «Руси» по-прежнему были общественные проблемы, поднимались земские и национальные вопросы, вопросы церковной жизни. Издания консервативно-охранительного направления «Русский труд» С.Ф. Шарапова (с перерывами 1897–1902) и «Гражданин» (в 1872–1879 гг. журнал, в 1882–1914 гг. газета) в определенные годы допускали на свои страницы статьи В.В. Розанова, известного до середины 1890 гг. как представителя православно-консервативного лагеря. Славянофильствующий «Русский труд» опубликовал его первые статьи по проблеме православного воспитания, брака в христианстве, затем они появились и в «Гражданине». В 1872–1874 гг. издателем «Гражданина» был Ф.М. Достоевский. Когда усиливалось либеральное брожение, подписка на это издание сокращалась, так, в 1872 г. газета имела 3 тыс. подписчиков, в 1879 г. их количество упало до 685 человек.<sup>932</sup> Князь В.П. Мещерский, чиновник особых поручений при министре внутренних дел, внук Н.М. Карамзина и друг детства Александра III, как издатель «Гражданина», имел целью защиту авторитета Церкви, самодержавия, обличение либерализма<sup>933</sup>. В начале XX в. газета цитировалась в центральных периодических изданиях, т.е., привлекала читателя наравне с «Санкт-Петербургскими ведомостями», и находила отклик как у консерваторов, так и у религиозных либералов; в ней

<sup>928</sup> Там же. С. 60–61.

<sup>929</sup> Там же. С. 64.

<sup>930</sup> Неделя. 1882. № 52. 25 дек. С.1699. Цит. по: *Сонина. Е.С. Указ. соч.* С. 64.

<sup>931</sup> История русской журналистики XVIII–XIX веков / Под ред. проф. Л. П. Громовой. СПбГУ, 2003. С. 512–513.

<sup>932</sup> *Сонина. Е.С. Указ. соч.* С. 101.

<sup>933</sup> Там же. С. 94.

публиковались К.П. Победоносцев, С.Ю. Витте и другие высокопоставленные лица; она занимала «лидирующее положение среди частных газет либерально-буржуазного направления»<sup>934</sup>. «Гражданина» со студенческий лет читал известный консерватор Никон (Рождественский). Большинство материалов В.П. Мещерскому пришлось писать самому, по примеру Ф.М. Достоевского он начал вести и публиковать в «Гражданине» дневник, ставший центральным и наиболее популярным отделом.

Во главе популярных городских газет и журналов, как правило, стояли люди, придерживавшиеся либерально-демократических взглядов и атеисты. «Эти-то годы и были страшным толчком для России... к выхоленному прогрессу, – писал архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович). – До этих дней мы, от 1851 года бакалавры, не читали даже газет... Газеты появились теперь в гостином ряду у сидельцев и под воротами у дворников. Появилась письменная и литографированная подпольная литература»<sup>935</sup>, необычайно популярен был герценовский «Колокол»<sup>936</sup>. В русских эмигрантских зданиях («Колокол», «Полярная звезда») в 1860–1870 гг. также произошли подвижки; А.И. Герценом была поставлена проблема «реформа или революция», вся публицистика писателя 1850–1860 гг. была пронизана этой проблемой. По предложению революционера Н.П. Огарева в 1862 г. для читателей из народа и старообрядцев стало издаваться «Общее вече» – первый нелегальный орган для крестьян и городского мещанства<sup>937</sup>. Новый и непривычный взгляд со стороны, из прогрессивной Европы, привнес в интеллектуальное пространство русского общества самообличение, уничтожение, и стремление выйти из этого состояния<sup>938</sup>. Информационное веяние проникло и в академическую среду. «Читали заграничные издания, даже приобретали, все: от архиереев – до семинаристов»<sup>939</sup>, привозивших книги из-за границы знали «в лицо», это были издания на русском и французском языках.

Реформа духовного образования 1809–1814 гг. поставившая духовные учебные заведения и академии на принципиально иной уровень, когда академии становились научно-исследовательскими центрами<sup>940</sup>, вела к необходимости издавать свои, академические, журналы. Первым из них был старейший (с 1821 г.) русский журнал<sup>941</sup> «Христианское чтение», с 1825 г. он пытался служить интересам богословия как науки. Инициатором издания был ректор СПбДА архимандрит Григорий (Постников). «Христианское чтение» выступало органом вселенского

<sup>934</sup> Там же.

<sup>935</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические матерьялы. С. 331.

<sup>936</sup> Там же. С. 332.

<sup>937</sup> До 1864 г. вышло 24 номера.

<sup>938</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические матерьялы. С. 332, 333.

<sup>939</sup> Там же.

<sup>940</sup> Сухова Н.Ю. Источниковая база по истории высшего духовного образования в России (XIX – начало XX в.): Учебно-методическое пособие. М.: ПСТГУ, 2011. С. 54.

<sup>941</sup> Раньше «Христианского чтения» были основаны только светские «Вестник Европы» (1802 г.), «Русский вестник» (1808 г.) и «Сын Отечества» (1812 г.).

христианства, предполагалось публиковать творения св. отцов и учителей Церкви, а также исследования и сочинения о христианской религии в целом<sup>942</sup>, редакция журнала большое внимание уделяла «духовно-мистической литературе»<sup>943</sup>. Программа издания также включала объяснение православного вероучения и правил христианской жизни, статьи по «церковному красноречию», истории, обзоры отечественной и иностранной библиографии, переводы святоотеческих сочинений. В середине и 2-й пол. XIX в. редакторами журнала были епископ Макарий (Булгаков) (декабрь 1850 – май 1857 гг.), архимандрит Феофан (Говоров) (июнь 1857 – май 1859 гг.), епископ Нектарий (Надеждин) (июль 1859 – сентябрь 1860 гг.); епископ Иоанникий (Руднев) (октябрь 1860 – январь 1864 гг.), епископ Иоанн (Соколов) (март 1864 – ноябрь 1866 гг.); протоиерей И.Л. Янышев (ноябрь 1866 – октябрь 1883 гг.). В 1848 г., в условиях ужесточения цензурных требований, был образован светский секретный цензурный комитет («Комитет 2 апреля»<sup>944</sup>), контролировавший работы цензурных комитетов, 4 апреля 1851 г. Св. Синод учредил свой секретный цензурный комитет, и журнал нередко выходил без исключенных цензурой и даже просто вырезанных из него статей<sup>945</sup>. В «демократические» 1860 гг. для обсуждения насущных проблем современной жизни «Христианское чтение» уже мало подходило, хотя и размещало новостные заметки и публицистические обзоры<sup>946</sup>. Стали выходить журналы: при Санкт-Петербургской духовной семинарии – «Духовная беседа», в 1860 г. в Москве – «Православное обозрение» (под редакцией выпускника СПбДА священника Н. Сергиевского). Постоянными корреспондентами «Православного обозрения» стали священнослужители, которые писали в многостраничный раздел «Хроника вопроса об улучшении быта духовенства», благодаря которому были вынесены на обсуждение насущные проблемы жизни провинциального священства. Предваряя смущение, которое мог вызвать у читателя своим содержанием («духовенство показывает свои раны, не только те, в которых оно неповинно, но и те, причиною которых оно само в большей или меньшей степени»<sup>947</sup> является) такой раздел, редактор журнала писал, что необходимость рубрики продиктована «множеством нужд... недостатков в своей среде, надеждой исправить их обличением и осуждением... а от иных совсем освободиться»<sup>948</sup>. Защищая право священнослужителей участвовать таким образом в «общем пробуждении жизни общественной»,

<sup>942</sup> Карпук Д.А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917). С. 49.

<sup>943</sup> Там же. С. 50.

<sup>944</sup> Учрежден 2 апреля.

<sup>945</sup> Чистович И.А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894. С. 356.

<sup>946</sup> Карпук Д.А. Указ. соч. С. 68. В 1875 г. «Христианское чтение» вновь стало научным изданием.

<sup>947</sup> Заметки православного обозрения. К читателям о нашей корреспонденции // Православное обозрение. 1864. Т. I. Январь. С. 4.

<sup>948</sup> Там же. С. 2.

редактор журнала посчитал такую активность доказательством того, что в духовенстве не иссякла «всякая духовная жизнь»<sup>949</sup>.

В Санкт-Петербурге одним из самых популярных церковных периодических изданий был «Странник» (редактор – выпускник СПбДА В.В. Гречулевич). В 1860 г. в Ярославле вышли первые «Епархиальные ведомости», давшие начало обмену информацией о церковной жизни в епархиях. В 1861 г. окончившими СПбДА священниками Д.И. Флоринским, И.Г. Заркевичем, И.К. Флеровым, А.В. Гумилевским был организован «Дух христианина» (позднее в нем сотрудничал архиепископ Никанор (Бровкович)). С 1855 по 1875 гг. были основаны 19 церковных журналов и 4 газеты<sup>950</sup>. С 1874 по 1886 гг. А.И. Поповицкий издавал «Церковно-общественный вестник», в 1875 г. профессорской корпорацией СПбДА было инициировано издание «Церковного вестника». Элементы публицистики проникали в проповеднические публикации журналов «Православное обозрение», «Странник», «Душеполезное чтение», «Руководство для сельских пастырей», «Дух христианина», «Духовный вестник», «Труды Киевской Духовной академии». В 1885 г. петербургский журнал «Странник», отмечая свое 25-летие, и журналов «Православное обозрение» и «Душеполезное чтение», писал, что имея свою программу, эти издания работали неустанно и, «по мере сил и возможности», на пользу Церкви и духовного просвещения, и «следили за всеми несчетными начинаниями, планами и совершавшимися переменами в общественной и церковной жизни»; за 25 лет работы эти издания сумели занять почетное место в духовной печати<sup>951</sup>. В самом «Страннике» в январе-феврале того же года А. Павлович поставил вопрос об отношении между религией и наукой<sup>952</sup>. Псевдонимом «Павлович А.» подписался академический профессор А.П. Лопухин<sup>953</sup>. В февральском номере появилась рубрика «иностранная церковная жизнь», благодаря которой читатели смогли узнать о «трактатном движении», борвшемся за обновление англиканства и примкнувшем к нему богослове Дж. Ньюмане, о Высокой и Низкой Церкви Англии и антирелигиозной политике во Франции.

Первым редактором «Православного собеседника» (КазДА) был архиепископ Казанский Григорий (Постников), при нем журнал заполняли святоотеческие сочинения. В декабре 1854 г. членом редакционного комитета был назначен *архимандрит Феодор (Бухарев)*. С 1857 г. «Православный собеседник» стал выходить под редакцией ректора КазДА *Иоанна (В.С. Соколова)* и «сделался органом общения академии с общественной жизнью»<sup>954</sup>, приобретя при этом

<sup>949</sup> Там же. С. 4.

<sup>950</sup> *Никулин М.В.* Православная Церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1996. С. 119.

<sup>951</sup> Обзор журналов // Странник. 1885 г. Январь. Т. 1. С. 162–164.

<sup>952</sup> *Павлович А.* Невидимый мир, новая постановка вопроса об отношении между религией и наукой // Странник. 1885. Январь. С. 42–59; февраль. С. 241–264.

<sup>953</sup> *Масанов Ю.Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. Т. 4. М., 1960. С. 286.

<sup>954</sup> *Знаменский П.[В.]* Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни // Православный собеседник. 1902. Апрель. С. 557.

репутацию научного издания. Заслужой Иоанна (Соколова), как редактора, было обновление издания, до того сильно сократившего число своих читателей. Он обновил<sup>955</sup> редакторский портфель, привлек к сотрудничеству академических профессоров, отчего журнал вошел в число самых читаемых периодических изданий середины XIX в., статьями на современные темы журнал совершил «переворот во всем строе тогдашней духовной журналистики»<sup>956</sup>. При архимандрите Иоанне в «Православном собеседнике» были опубликованы научные исследования церковно-исторического плана бакалавров А.П. Щапова, А.И. Лилова, И.М. Добротворского, А.С. Павлова. Публикация научных источников была подкреплена проектом ректора издать в журнале перевод Апостольских Постановлений. Больше всех авторов писал сам ректор КазДА, только в 1858 г. он опубликовал 18 статей, общим объемом до 30 печатных листов<sup>957</sup>. С января по март 1859 г. «Православный собеседник» напечатал ряд материалов на актуальные темы: «Голос древнерусской Церкви об улучшении быта несвободных людей» (речь народовольца А.П. Щапова на годичном акте Казанской духовной академии 8 ноября 1858 г.), «Привет Церкви отечеству», статьи Иоанна (Соколова) («Слово об освобождении крестьян». «Несколько слов о вере и народном просвещении в России» и «Общество и духовенство»). В марте 1859 г. редакции и цензорам журнала сделали замечание<sup>958</sup>, а цензуру переводных и оригинальных статей перевели в Московский Духовно-цензурный комитет, под личный контроль митрополита Филарета (Дроздова). Архимандрит Иоанн от расстройства заболел, журнал потерял нескольких авторов и часть подписчиков. Однако «Православный вестник» привлек внимание тех культурных и общественных деятелей, которые мыслили народной жизни и развития государственной вне православия<sup>959</sup>, и связывали с расширением его влияния восстановление гражданского и религиозного единства<sup>960</sup>.

В середине 1870 гг. начал выходить «Церковно-общественный вестник» (1874–1885), его издавал публицист А.И. Поповицкий, сын астраханского священника и выпускник СПбДА, хорошо знакомый с той средой, которая была представлена на его страницах. Высоко образованный журналист, А.И. Поповицкий высказывался за свободу совести и боролся за права науки, стремился «представить полное и правдивое изложение всего происходящего в церковной, общественной, политической и научно-литературной областях»<sup>961</sup>. Он поднимал в журнале тему гражданского раскола в русском обществе, неудовлетворительном положении дел в Русской

<sup>955</sup> Иоанн (Соколов) в 1858 г. получил разрешение на перевод и публикацию в журнале «Деяний Вселенских и Поместных Соборов».

<sup>956</sup> *Рождественский Д., свящ.* Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский. С.-Посад, 1914. С. 25.

<sup>957</sup> Там же.

<sup>958</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 214. Т. 1. Д. 59. Л. 20–32.

<sup>959</sup> Напр., И.С. Аксакова, прот. Алексия Ключарева (буд. архиеп. Харьковский Амвросий).

<sup>960</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 8. Дневник генерала А.А. Киреева. Л. 31 об., 29 об., 30 об.

<sup>961</sup> *Ильинская Т.Б.* Полемика в петербургской религиозной журналистике 1870-х гг.: Церковно-общественный вестник и «Русский рабочий» // Триста лет печати Санкт-Петербурга. Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург. 11–13 мая 2011 года. СПб., 2011. С. 363–364; *Мальшев В., свящ.* «Церковно-общественный вестник» А.И. Поповицкого // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 399–400.

Церкви, юридической нежизнеспособности церковно-приходской общины, формализма приходских пастырей, превратившихся в чиновников духовного ведомства, нищенского существования сельских священников, устарелых форм и методов богословского образования. Согласно программе журнала, издание должно было помочь читателю сформировать «правильное понимание современного состояния отечественной Церкви»<sup>962</sup>. Де факто основной тематикой первых лет стало сближение и установление взаимопонимания между духовенством и светским и образованным слоями общества. Несмотря на то, что газете покровительствовали председатель Духовно-учебного комитета Св. Синода протоиерей И. Васильев и обер-прокурор Д.А. Толстой, издание получившее право издаваться без предварительной цензуры, имело и предупреждения (1878 и 1879 гг.), в том числе за статьи церковного публициста С.И. Беллюстина и профессора СПбДА Д.И. Ростиславцева. При всем стремлении соответствовать культуре 2-й пол. XIX в., журнал отставал от светской журналистики из-за тяжелой семинарской стилистики, хотя и вел поиск языка, понятного и церковному, и светскому читателю. Обилие цитат из Священного Писания, оборотов языка богослужебного и церковнославянской речи, устоявшихся для православного сознания и мало понятных для внецерковного, были причиной неудачи попыток построить диалог со светской публикой. С назначением К.П. Победоносцева на пост обер-прокурора, и с одобрения Александра III, в 1883 г. газета была переведена под контроль духовной цензуры<sup>963</sup>.

Таким образом, православные периодические издания во 2-й пол. XIX в. отличались стремлением объединить на своих страницах читателя воцерковленного и покинувшего ограду Церкви, светского и образованного, и средний класс, тогда как светские издания придерживались по преимуществу критико-полемического направления. Усиление научно-академических журналов было значительным стимулом для развития русской богословской науки<sup>964</sup>, способствовало научному общению и росту. Благодаря проникновению в статьи академических журналов элементов публицистики, эти издания постепенно выходили за пределы внутрицерковного назначения, привлекая внимание к религии и формируя поколение, для которого вопрос союза науки и религии, Церкви и современности перейдет в стадию искомого синтеза.

В 1880 гг. курс Александра III, направленный на стабилизацию социально-политической обстановки, выдвинул на первый план задачу консолидации сил, защищавших основы государства, а вместе с тем и традиционные религиозные приоритеты. Заседание Совета министров 8 марта 1881 г. положило начало отказу от либеральных проектов, выступления на Совете министров П.А. Валуева, считавшего, что злоупотребления печатным словом могут иметь губительные последствия для государства, и высказывания К.П. Победоносцева о журналистике как не только чернившей

<sup>962</sup> Церковно-общественный вестник. 1877. № 54. С. 1.

<sup>963</sup> А.И. Поповицкий, покинув свой пост в 1886 г., учредил духовно-литературный журнал «Русский паломник».

<sup>964</sup> «Православный собеседник» помещал исследования, переводы, публиковал исторические источники.

власть, но и сеявшей семена раздора и побуждавшей к беззакониям, вернули ограничение свободы печати. В 1882 г. министр внутренних дел Д.А. Толстой разработал «Временные правила о печати», усилившие административное вмешательство в дела журналистики. За период царствования Александра III перестали выходить 15 газет и журналов, в их числе были лидеры либеральной и демократической мысли – наиболее распространенная газета «Голос», «Страна», журнал «Отечественные записки». В условиях поляризации общественных сил цензурное ведомство стало больше опираться на лояльную часть журналистики. Получивший большое влияние при новом императоре К.П. Победоносцев не однократно отмечал возросшее значение печати в общественном мнении и организовал «целую сеть помощников... информировавших его» о состоянии дел в печати<sup>965</sup>. Тем не менее, рост числа изданий продолжился. В 1870 г. в России было 36 наименований газет, в 1877 – 51, а в 1881 – 83 газетных издания<sup>966</sup>. В 1889 г. на русском языке издавалось газет и журналов в Санкт-Петербурге 174, в Москве – 167, в провинции – 253<sup>967</sup>. Универсальной и популярной газетой было «Новое время», в сложные годы увеличившее литературный отдел, в нем в XX в. публиковался «неохристианин» В.В. Розанов; в 1884 г. во всех газетах увеличились отделы, посвященные общественной жизни<sup>968</sup>. Но если за рубежом главное средство формирования общественного сознания – газета – изначально складывалась как информативное издание, то в России до середины XIX в. преобладал идейно-просветительский тип, предполагавший особое доверие русского читателя к источнику информации; это доверие сохранялось и тогда, когда возникли цензурные препоны, и когда печать стала либеральной по преимуществу.

Старшее поколение было вынуждено адаптироваться к этому новому для них интеллектуальному пространству, где подвергались публичной «порке» привычные мировоззренческие устои, пересмотру – основы государственной жизни, обсуждалась проблема террористических актов, внутривластные события, – бойкоты семинаристов и забастовочные выступления учащейся молодежи по поводам, в старшем поколении имевших однозначное решение<sup>969</sup>. Население России, делившееся по сословиям, но объединенное единым христианским сознанием и его традиционными ценностями, во 2-й пол. XIX в. пришло к состоянию вынужденного осмысления эклектичного, многоуровневого и полифоничного конгломерата социальных, политических и этнокультурных идей, в котором традиционное религиозное миропонимание должно было искать свое место. Упрочение в обществе роли (стимулировавших

<sup>965</sup> История русской журналистики XVIII–XIX веков / Под ред. Л.П. Громовой. СПбГУ, 2003. С. 564.

<sup>966</sup> *Есин Б.И.* Русская дореволюционная газета. 1702–1917 гг. Краткий очерк. С. 36. Цит. по: *Сонина Е.С.* Петербургская универсальная газета XIX века. СПб., 2004. С. 12.

<sup>967</sup> *Сонина Е.С.* Указ. соч. С. 8.

<sup>968</sup> Политическая печать в 1884 г. // *Новое время.* 1885. № 3178. 2 янв. С. 1.

<sup>969</sup> Напр., по поводу панихиды, устроенной студентами по восставшим крестьянам с. Бездны.



это состояние) периодических изданий подготовило широкое поле для публичного обсуждения проблемы «Русская Церковь и современное общество».

### § 3. Поиск церковными мыслителями преодоления раскола и кризиса веры в русском обществе (1860–1880)

С середины XIX в. среди православных членов русского общества наблюдается состояние подавленности из-за распространения рационализма, атеизма, материализма<sup>970</sup>, анархизма<sup>971</sup> и нигилизма (в том числе в семинариях<sup>972</sup>); немалую роль в этом играло появление людей новой социальной прослойки, – разночинцев, частью вышедших из духовного сословия и представлявших собой людей православных по крещению и морально-нравственным убеждениям, но отрицавших Церковь, церковные священнодействия<sup>973</sup>. Во 2-й пол. XIX в. в России получила распространение пришедшая с Запада идея «независимой морали», обсуждались причины возникновения в человечестве нравственных правил<sup>974</sup>. В среде духовенства приватно обсуждались задачи современной миссии Русской Церкви<sup>975</sup>. В академических выпускных квалификационные работы 1860–1870 гг. находили свое место актуальные проблемы<sup>976</sup>. В кругу академических корпораций высказывались замечания о вырождении «богословского энциклопедизма», который «хотя и давал основательность богословской мысли»<sup>977</sup>, но не привязывал её к современной мысли и реалиям жизни. Епископ Енисейский Никодим (Казанцев)<sup>978</sup> написал о состоянии общества 1866 г. как о «разительном примере... враждебного раздвоения ученостей духовной и гражданской»<sup>979</sup>. Было очевидно, что появилась проблема традиционного и повременного, уже атеистического, мировоззрений в русском обществе. В реальности эта проблема выразилась в общественном движении демократической идеологии, в сублимированной «религиозности»: создании культа народа, самопожертвования ради народа и террора. Нужен был метод восстановления единого и цельного религиозного мышления православного государства, метод, который по своей новизне и «научности» был бы адекватно воспринят интеллигенцией и разночинной молодежью, увлекшихся экономическими и социальными теориями прогресса.

<sup>970</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 8. Л. 13 об.

<sup>971</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 8. Л. 21 об.

<sup>972</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 8. Л. 3 об.

<sup>973</sup> *Попов И.И.* Минувшее и пережитое // *Голос минувшего.* 1923. № 3. Май-октябрь. С. 142.

<sup>974</sup> *Обзор журналов* // *Странник.* 1885. Октябрь. С. 323.

<sup>975</sup> К истории проповедей и сочинений Иннокентия, епископа Херсонского и Смоленского / [Предисл. Н. Барсова и письма к Иннокентию Ф.А. Голубинского, Иоанна (Соколова), епископа Смоленского и протоиереев И.С. Кочетова, Г.П. Павского и Феофила Новицкого]. СПб., 1886. С. 12.

<sup>976</sup> Там же. С. 123, С. 124, 125.

<sup>977</sup> *Сухова Н.Ю.* Русская богословская наука. (По докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). М., ПСТГУ 2012. С. 54.

<sup>978</sup> *Никодим (Казанцев), еп.* Письма Преосвященного Никодима [Казанцева], еп. Енисейского и Красноярского к проф. И.В. Платонову / *Сообщ. прот. Н. Лашенков, прим. Н.А. Колосова* // *Богословский вестник.* 1896. Т. 1. № 2. С. 305.

<sup>979</sup> Там же. С. 310.

В 1860 г. о причинах духовного кризиса<sup>980</sup> начал публично высказываться *архимандрит Феодор (А.М. Бухарев, 1824–1871)*<sup>981</sup>. Ответ на вопрос «что делать?» он нашел в публицистике В.Г. Белинского: с одной стороны, критический метод В.Г. Белинского указал ему нужное направление мысли<sup>982</sup>, с другой – остановил внимание на литературе, как концентрирующей в себе духовно-нравственные ценности в истории человечества, и особенно русской, как ближайшей к христианству. Чтение статей В.Г. Белинского с позиции противостояния нигилизму показало Феодору (Бухареву), что религиозную истину нужно созерцать, прилагая ко всем областям земной деятельности. Этот метод стал основой его концепции о христианизации повседневной жизни.

Отношение к вопросу – как укрепить роль православия в обыденной жизни и оживить взаимодействие Церкви с современностью – формировалось у Феодора (Бухарева) с 1848 г., и было вначале изложено в первом «письме» «Трех писем к Гоголю» в 1858 и 1860 гг. Митрополит Московский Филарет (Дроздов), ознакомившись с текстом «письма», не разрешил его публикацию, но после этого были написаны «письма» второе и третье. Духовным наставником Феодора (Бухарева) со времени его учебы в Тверской семинарии был<sup>983</sup> известный своим влиянием на Н.В. Гоголя ржевский протоиерей М.А. Константиновский<sup>984</sup>. Наперекор мнению литературных критиков о «Выбранных местах из переписки с друзьями», Феодор (Бухарев) назвал появление «Переписки» Н.В. Гоголя следствием самовоспитания писателя в духе христианской любви к ближнему, похвалил за возведение «искусства к закону Христову», и написал, что искусство по своему служит Христу, ощущая и отображая Его свет в земной человеческой жизни<sup>985</sup>. «Письма», обостренный интерес к проблеме «православие и современность», увлечение толкованием Апокалипсиса в свете событий отечественной истории XIX в., привело к переводу Феодора (Бухарева) в КазДА, где его новые методы в педагогике имели приверженцев и последователей<sup>986</sup>. Вскоре Св. Синод утвердил его ординарным профессором, а в 1858 г. он получил место в

<sup>980</sup> *Бухарев А.[М.]* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 107.

<sup>981</sup> Александр Матвеевич Бухарев родился в 1824 г. в семье диакона в Тверской губернии, окончил Тверскую духовную семинарию, в 1846 г. МДА и был оставлен при академии бакалавром по кафедре Библейской истории и греческого языка, а затем — Священного Писания. Он преподавал в МДА 8 лет (до 1854 г.) и писал свои труды; с 1840-х гг. публиковался в журналах духовного содержания, а затем издавать свои сочинения. Студентом принял пострижение с именем Феодор, а в 1854 г. был возведен в сан архимандрита. В том же году был переведен в КазДА, где занимал кафедру догматики и должность инспектора. В 1855 г. стал членом редакционного комитета «Православный собеседник». В 1857 г. награжден орденом св. Анны 2-й степени.

<sup>982</sup> *Лаврский В.*, прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7/8. С. 508.

<sup>983</sup> *Субботин Н.* Воспоминания: М.В. Тихонравов и А.М. Бухарев // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra. СПб., 1997. С. 117.

<sup>984</sup> Протоиерей Матфей Александрович Константиновский (1791–1857), настоятель Ржевского Успенского кафедрального собора.

<sup>985</sup> *Феодор, архим.* (А.М. Бухарев). Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 г. // О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 266.

<sup>986</sup> *Лаврский В.*, прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 5. С. 103.

петербургском Комитете духовной цензуры<sup>987</sup> и стал цензором новых журналов – «Странника», где в 1858–1860 гг. публиковал статьи<sup>988</sup>, и «Православной беседы», издававшейся (1858–1877) магистром богословия *В.И. Аскоченским (1813–1879)*. С 1858 г. архимандрит Феодор (Бухарев) осваивал жанр публицистики<sup>989</sup>, она стала той областью, где он доступным языком излагал, уточнял и объяснял<sup>990</sup> свои богословские взгляды и концепты до 1871 г., – года его смерти. Его религиозная публицистика вызвала дискуссию, которая привлекла внимание духовной цензуры к его экзегетическим сочинениям. Дискуссия стала показателем как остроты проблемы «Церковь и современность», так и наличия двух «лагерей» в религиозной жизни России: либералов и консерваторов.

Будучи духовным цензором журнала *В.И. Аскоченского*, архимандрит Феодор (Бухарев) сблизился с ним, и вначале дебаты проходили на квартире цензора за домашним чаепитием и по «тетрадкам» Феодора (Бухарева). *В.И. Аскоченский* имел острый ум, талант полемиста и критический взгляд на окружавших его людей, где бы он ни служил; его литературный стиль испытал на себе сильное влияние гоголевской сатиры. До приезда в столицу он служил преподавателем патрологии в КДА. Как человек своего времени, *В.И. Аскоченский* испытывал глубокий внутренний разлад, в молодости он болезненно реагировал и на прозвание его «поповичем», и на поправление того, что для него было свято; и вместе с тем он испытывал глубокую тоску и уныние<sup>991</sup> оттого, что не мог влиться в иную, нежели духовная, среду. Светское общество, в котором он некоторое время вращался, приучило его к скрытой неприязни к священнослужителям<sup>992</sup>. Его тянуло к критическому свободомыслию, и он признавался, что не видит никакого преступления в том, что, как преподаватель духовной академии, ведет «двойную жизнь». *В.И. Аскоченский* писал в дневнике, что на лекциях по своему предмету (апологетика) говорит то суждение, которое ему «взбредет в голову», а к экзаменам готовит лекции такими, какими им положено быть по академическим требованиям. На свои «свободомысленные» лекции он, согласно дневнику, допускал только «преданных» (*Аскоченский*) ему студентов. Он сменил несколько чиновничьих должностей в городах Житомир и Каменец-Подольск (1847–1852),

<sup>987</sup> Феодор (Бухарев) был членом С.-Петербургского комитета цензуры духовных книг до 1861 г.

<sup>988</sup> *Феодор [Бухарев], архим.* О современности в отношении к православию. Статья первая // Странник. 1860. Январь. С. 61–67; февраль. С. 102–118.

<sup>989</sup> За 10 лет (1860–1870), не считая не принятых к печатанию работ, Феодор (А.М. Бухарев) опубликовал более 30 публицистических статей.

<sup>990</sup> *Феодор [Бухарев], архим.* Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 г. СПб., 1860; *Он же.* О современности в отношении к православию. Статья первая // Странник. 1860. Январь. С. 61–67; Февраль. С. 102–118; *Он же.* Четыре случайных разговора по «крестьянскому вопросу» // Сын отечества. 1862. № 8. 25 февр. С. 184–191; № 9. 4 марта. С. 201–104; *Он же.* Нечто об образовании духовных и об отношении их к прочему составу Церкви // Сын отечества. 1862. № 98. 24 апр. С. 763–764; *Он же.* Разговор о затруднениях и недоразумениях против применения к мирскому Христовой истины и благодати и о потребности в этом применении особенно в наше время // Сын отечества. 1863. № 22. 2 июн. С. 354–351, № 23. 9 июн. С. 361–167.

<sup>991</sup> Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. 1882. Т. VII. С. 50; № 8. С. 264.

<sup>992</sup> Там же. Т. IX. № 7. С. 40–41.

рассорился со всеми, с кем сводила его жизнь<sup>993</sup>. Семейная жизнь его не удалась. На последних страницах дневника (1854 г.) В.И. Аскоченский – надломленный, желчный, смиренный судьбой человек, начавший примирение с бывшими «врагами».

При содействии Санкт-Петербургского митрополита Григория, в 1859 г. он получил разрешение издавать духовно-светский журнал, с подчинением его духовной цензуре<sup>994</sup>. Во 2-й пол. 1870 гг. журнал не пользовался большой популярностью и его номера скупал на студенческие деньги горячий поклонник статей В.И. Аскоченского<sup>995</sup> студент Московской духовной семинарии Николай Рождественский (в 1880 г. Никон, с 1906 г. архиепископ Вологодский и Тотемский, издатель и автор «Троицких листков»). Студент хотел заняться «обличительной беллетристикой»<sup>996</sup>, списался с В.И. Аскоченским и получил от него ряд наставлений<sup>997</sup>.

Начало публичной полемики между Феодором (Бухаревым) и В.И. Аскоченским положила публикация в «Страннике»<sup>998</sup> двух статей о «православии в отношении к современности» 1858–1960 гг. Одновременно вышли книги «Несколько статей о святом апостоле Павле» и «О православии в отношении к современности» (1860), в последней была популярно изложена религиозная «система» Феодора (Бухарева). Она состояла из историсофской концепции, нравственного учения (о спасении), учения о «христианизации» (концепция о взаимодействии церковного сознания с секулярной культурой современности)<sup>999</sup>.

Для Феодора (Бухарева) было характерно стремление определить место философии<sup>1000</sup> в православном богословии. Решение этой задачи было проведено применительно к поставленной им проблеме христианизации обыденной жизни. По Феодору (Бухареву), в России 2-й пол. XIX в., при наблюдавшейся секуляризации жизни<sup>1001</sup>, насущной задачей православия была христианизация интеллектуальной (литература, наука, журналистика<sup>1002</sup>), судопроизводственной<sup>1003</sup>, промышленной, политической<sup>1004</sup>, торгово-хозяйственной<sup>1005</sup>, военной<sup>1006</sup> и др. сфер («не только

<sup>993</sup> Там же. № 8. С. 259.

<sup>994</sup> РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 46–42. Л. 1–22.

<sup>995</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 5. Ед. хр. 51. Л. 2. (12 марта. 1874).

<sup>996</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 5. Ед. хр. 51. Л. 2 об.

<sup>997</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 7. Ед. хр. 30. Л. 1–1 об. (3 апреля 1873 г.).

<sup>998</sup> *Феодор [А.М. Бухарев], архим.* О современности в отношении к православию. Статья первая // Странник. Январь. 1860. С. 61–67; Статья вторая. Там же. Февраль. С. 102–118.

<sup>999</sup> *Бухарев А. [М.]* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 96.

<sup>1000</sup> *Может ли быть «живая, науколюбивая мысль противна Господу!!» Бухарев А. [М.]* О вере и знании в их взаимных отношениях // О современных духовных потребностях жизни, особенно русской. М., 1865. С. 266.

<sup>1001</sup> *Бухарев А. [М.]* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 13.

<sup>1002</sup> Там же. С. 75.

<sup>1003</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>1004</sup> *Феодор [(Бухарев)], а.* О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858. С. 8–13.

<sup>1005</sup> *Бухарев А. [М.]* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 22, 89, 94–95.

<sup>1006</sup> *Бухарев А. [М.]* О проведении в разные мирские или бытовые, житейские среды благодатных начал // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 43–44.

духовно-церковные, но и гражданские<sup>1007</sup>, семейные, и физические»<sup>1008</sup>). Верующие должны совершенствоваться на этом пути внутренне, а Церковь – совершить некий акт признания такой необходимости и организовать проникновение начал христианства в сферу культурной и практической деятельности. Каноном, по которому проходил бы отбор достижений (открытий) для ассимиляции их богословской мыслью, было *непротиворечие* «законам и требованиям разума»<sup>1009</sup>. По Феодору (Бухареву), рационально-научный подход к изъяснению христианских истин был ближе его современнику<sup>1010</sup>; применение «историзма» в библеистике расширило бы перспективы усвоения основ Священного Писания<sup>1011</sup>, перевод на русский язык святоотеческих творений много выиграл бы, если бы «жизненный дух этих писаний» «переводился» на почву «современных духовных нужд, вопросов и недоумений или затруднений»<sup>1012</sup>.

В статьях об апостоле Павле автор задался целью показать, *как* противостоять двум «гибельным течениям», которые обозначились в современном ему христианстве: «*духовно-языческом*, когда началом мысли или деятельности» стали «идолы суемудрия, страстей, расчета житейского», и «*духовно-иудейском*, когда... завет спасения» для сердца христиан «становится только буквою», или своя правда ставится на место «правды Божьей»<sup>1013</sup>. Опираясь на Послания ап. Павла, богослов обосновывал мысль, что вся человеческая жизнь («отношения, семейные, гражданские, и вообще касающиеся сей жизни») «Христовою истиною утверждается... так, что исполнение их есть служение Богу», и при должном благодарном отношении к Богу «земной естественный порядок... может и должен быть духовно изъемлем от преобладающей... суеты и преобразуем в порядок духовного служения»<sup>1014</sup>. В этом экзегетическом сочинении были обозначены еще две концептуальные установки: о спасительности познания, мысли, «истинной» науке «во Христе»<sup>1015</sup>, и о том, что отношение Церкви к миру определяется христианизацией обыденной жизни. Христианизация, по Феодору (Бухареву), способна открыть «способы» к одухотворению «натуральных отношений» жизни<sup>1016</sup>.

Современники не стали разбираться в тонкостях богословия Бухарева, и обратили внимание на наиболее простую и понятную часть «системы» – обоснование христианизации современности, содержащее тезис о синтезе церковного и светского, религиозного и научного, сакрального и культурно-исторического. Некоторые тезис о христианизации восприняли в том контексте,

<sup>1007</sup> Феодор [(Бухарев)], архим. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858.

<sup>1008</sup> Бухарев А. [М.] О проведении в разные мирские или бытовые, житейские среды благодатных начал // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 23.

<sup>1009</sup> Бухарев А. [М.] О двух, борющихся меж собою, направлениях современной мыслительности в России // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 416.

<sup>1010</sup> Там же. С. 416.

<sup>1011</sup> Там же. С. 408, 409.

<sup>1012</sup> Бухарев А. О журналах наших светских и духовных // Там же. С. 382.

<sup>1013</sup> Феодор [(Бухарев)], архим. Несколько статей о святом апостоле Павле. СПб., 1960. С. 8.

<sup>1014</sup> Там же. С. 137.

<sup>1015</sup> Там же. С. 195, 199–200.

<sup>1016</sup> Там же. С. 149.

который он получил позднее, в XX в., в «неохристианстве»<sup>1017</sup>. Например, известный консерватор XIX в. А.Н. Загоскин увидел «соглашение духа времени, духа греховного мира с духом Христовым» и «присвоение наслаждениям... высшего духовного чувства»<sup>1018</sup>. Так же идеи Феодора (Бухарева) были восприняты и В.И. Аскоченским, решившим защитить церковную традицию. Позиция, занятая им, показала, что издатель «Домашней беседы» увидел у богослова непривычные для православной теологии направления, – философское и социальное.

Полемика В.И. Аскоченского<sup>1019</sup> с Феодором (Бухаревым) вовлекла в дискуссию, помимо журналов «Домашняя беседа» и академического «Православного собеседника», «Православного обозрения» и «Духа христианина», светские издания («Сын Отечества», «Московские ведомости», «Странник»), редакторы которых до 1864 г. поддерживали Феодора (Бухарева) откликами, рецензиями<sup>1020</sup>, редакционными комментариями. Последствия полемики внесли некоторую конфронтацию между митрополитами Санкт-Петербургским Исидором (Никольским) и Московским Филаретом (Дроздовым). Они обменялись корреспонденцией<sup>1021</sup> по вопросу о том, кого считать виновным в общественной шумихе вокруг сочинений Феодора (Бухарева); по тому же вопросу митрополит Филарет объяснялся в 1861 г. с обер-прокурором (1856–1862) Св. Синода А.П. Толстым<sup>1022</sup>. Филарет (Дроздов) защитил своего бывшего подчиненного по МДА, переложив вину на петербургскую духовную цензуру, допустившую появление резких и фамильярных статей В.И. Аскоченского, тогда как Исидор (Никольский) возложил ответственность на Феодора (Бухарева). Не без участия Московского митрополита Филарета, которому богослов представлял для прочтения свои сочинения<sup>1023</sup>, Феодор (Бухарев) был отправлен (1861) на жительство в Переяславльский Никитский монастырь, и там продолжил работу над своей «системой» и исследованием Апокалипсиса; посылал заметки в духовные и светские издания.

<sup>1017</sup> Б-в. Б. Т. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. (Антология). СПб.: РХГИ, 1997. С. 495–496. Далее – Архимандрит Феодор (Бухарев): Pro et contra.

<sup>1018</sup> Загоскин А.Н. О недостатках сочинения «Об отношении православия к современности» // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) С. 422.

<sup>1019</sup> Полемика 1860-х гг. хорошо изложена П.В. Знаменским, мы не анализируем ее.

<sup>1020</sup> Священник, церковный писатель и преподаватель Олонецкой духовной семинарии С.И. Опатович написал 9 рецензий на сочинения Феодора (Бухарева) по книгам Ветхого завета. Известны 3 рецензии священника П. Матвеевского.

<sup>1021</sup> Письмо митрополита Филарета к митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому Исидору, по поводу книги архимандрита Феодора, в коей сделаны неодобрительные отзывы о Православном Обозрении. (1861 г., 31 марта) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Каширского. Т. 5. Ч. 1. М., 1887. С. 43–50.

<sup>1022</sup> Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода, графу А. П. Толстому, с мнением о книге архимандрита Феодора, о «Православном Обозрении» и о духовной цензуре. (1861 г., 24 марта) // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Каширского. Т. 5. Ч. 1. М., 1887. С. 34–41.

<sup>1023</sup> Феодор (Бухарев), архим. Письма к А.А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 413–544 (1 пагин).

Все, что было написано Феодором (Бухаревым) в его экзегетических сочинениях, вначале имело место в его академических лекциях 1846–1854 гг.<sup>1024</sup> Уже в Казани, писал В.В. Лаврский, прослушавший все архимандрита лекции Феодора (Бухарева), у него сложилась «полная» и «стройная» хринологическая «система», выраженная, по мнению В.В. Лаврского, в книге «Несколько статей об апостоле Павле»<sup>1025</sup>. В 1850–1864 гг. на материале этих разработок вышли экзегетические сочинения<sup>1026</sup>. Издание в России Библии на славянском и русском языке требовали толкований. Феодор (Бухарев) одним из первых стал применять в экзегетике методы «историзма»<sup>1027</sup> и «психологизма», получившие распространения к середине XIX в. в протестантизме, в 1880 гг. в римо-католицизме, и в 1870 гг. в православной религиозной литературе. Так, он отстаивал авторство посланий апостолов (Иакова, Петра и Иоанна), опираясь на исторические сведения об эпохе и на личные черты, характеры, апостолов<sup>1028</sup>. Когда в 1861 г. вышло его сочинение «О новом Завете Господа нашего Иисуса Христа», журнал «Странник» протоиерея В.В. Гречулевича, поместил рецензию<sup>1029</sup> священника М. Архангельского, отметившего стремление автора помещать рассматриваемый фрагмент священной истории в общедогматический контекст Домостроительства<sup>1030</sup>, систематичность подхода Феодора (Бухарева)<sup>1031</sup>; и его исторический метод<sup>1032</sup>. Достоинствами сочинения рецензент оправдал встретившиеся ему несуразности<sup>1033</sup>, а причиной последних назвал неумение автора излагать мысли четко и доступно. Исторический подход был применен Феодором (Бухаревым) и в «Исследовании Апокалипсиса». Оно было начато по благословию духовника архимандрита Феодора, бывшего священника<sup>1034</sup>, «блаженного» П. Томаницкого.

П. Томаницкий помог Феодору (Бухареву) преодолеть личный духовный кризис, знакомство их продолжалось более 15 лет. Есть мнение, что Феодор (Бухарев) применил в «Исследовании Апокалипсиса» метод Ф.А. Голубинского – раскрывать внутренний последовательный порядок в его собственном историческом контексте<sup>1035</sup>. Рукопись

<sup>1024</sup> Лаврский В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7/8. С. 516–517.

<sup>1025</sup> Там же. С. 524.

<sup>1026</sup> [Феодор (Бухарев), архимандрит]. О второй части книги св. пророка Исаяи // Прибавления к изданию Творений св. отцов в переводе. 1850. Ч. VIII. С. 353–408; *Он же*. Несколько статей о св. Апостоле Павле, архимандрита Феодора. СПб., 1860; *Он же*. О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1861; *Он же*. Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й книги Ездры. М., 1864.

<sup>1027</sup> Бухарев А. [М.] О подлинности апостольских посланий. М., 1866. С. 37, 40, 42, 56.

<sup>1028</sup> Там же. С. 7, 16–18, 25.

<sup>1029</sup> Архангельский М., свящ. Сочинения, относящиеся к разумению Св. писания. О новом Завете Господа нашего Иисуса Христа, А. Феодора. С.-Петербург. 1861 года // Странник. 1861. Т. 2. Сентябрь. С. 48–50.

<sup>1030</sup> Там же. С. 48.

<sup>1031</sup> Там же. С. 49.

<sup>1032</sup> Там же. С. 48, 50.

<sup>1033</sup> Там же. С. 51.

<sup>1034</sup> Запрещен в служении вследствие душевной болезни.

<sup>1035</sup> Белоруков А.М., свящ. Внутренний перелом в жизни А.М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 813.

«Исследование Апокалипсиса» в 1861 г. прошла духовную цензуру<sup>1036</sup>, но в 1862 г. Св. Синод остановил её печатание<sup>1037</sup>. Архимандрит Феодор (Бухарев) считал свой труд «делом Церкви и слова Божия»<sup>1038</sup>; и принял решение о выходе из монашества. В 1863 г. он написал прошение, в 1864 г. Св. Синод утвердил его и расстрижение; лишенный всех прав, Александр Матвеевич Бухарев продолжил свою литературно-критическую деятельность как мещанин и духовный писатель. «Сын Отечества», «Христианское чтение», «Духовный вестник» отказывались публиковать его сочинения, и А.М. Бухарев излагал свои концепты, превращая их в нравственные беседы на близкую тему<sup>1039</sup>. В последующие годы ничего расширявшего границы его «системы», или его учения о христианизации, им написано не было. Он уклонился от дальнейшей дискуссии с В.И. Аскоченским и поддерживавшими его, и возбранил своим ученикам продолжать ее, но публикации не прекращалась до смерти писателя в 1871 г.<sup>1040</sup> На рубеже веков «имя Бухарева вызывало в памяти факты общественной или околоцерковной борьбы... Укреплялась легенда, что о. Феодор... пожертвовал собою ради общего спасения»<sup>1041</sup>, это недоверчиво воспринималась теми, кто помнил, что опальный архимандрит «оставил крестный путь монаха и женился через полтора месяца после расстрижения»<sup>1042</sup>. После смерти А.М. Бухарева его почти забыли на 20 лет, но намеки на нерешенность вопроса об отношении православия к современности продолжали появляться в отдельных заметках и публикациях<sup>1043</sup>.

При жизни Феодора (Бухарева) все<sup>1044</sup> его сочинения<sup>1045</sup> имели положительные отзывы (был отзыв и на «Три письма к Н.В. Гоголю»<sup>1046</sup>). «Странник» в 1861 г. поместил рецензии сразу на два его произведения, дипломатично назвав их «очень различными по своему содержанию»<sup>1047</sup> – краткую на «Несколько статей о св. Апостоле Павле», и подробную на «О православии в

<sup>1036</sup> РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1341; разрешение было дано 12 января 1868 г. А.М. Бухареву: Ф. 797. Оп. 36. Д. 20.

<sup>1037</sup> РГИА. Д. 1281. Ед. хр. № 1366.

<sup>1038</sup> Письма к А.А. Лебеву. С. 447.

<sup>1039</sup> А.Ф. «Воздадите кесарева кесареви: и Божия, Богови» // Христианское чтение. 1868. № 3. С. 3–18). Ранее он обосновал неразрывность гражданской трудовой жизни и религиозной, по-своему трактуя ту же сентенцию: (Феодор [Бухарев]), а. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858).

<sup>1040</sup> В «Страннике» за 1866 г. (№ 1) был напечатан отзыв С. Оpatовича о сочинении «О современных потребностях...», а в № 2 его же отзыв о ряде книг Бухарева, посвященных пророкам. При «Страннике» выходил «Современный листок», где по поводу архимандрита Феодора (Бухарева) произошла перепалка Поповицкого с Аскоченским (Современный листок. 1867. № 104; Домашняя беседа. 1867. № 5. С. 159).

<sup>1041</sup> Серебренников Н.В. Архимандрит и отделение критики // Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra. С. 13.

<sup>1042</sup> Там же.

<sup>1043</sup> Аскоченский В.[И.] Тяжелое, но необходимое объяснение // Домашняя беседа. 1871. Вып. 19. С. 582–584; Б-в. Б. Т. Разбор книги о современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева. Москва, 1865 г. // Церковная летопись «Духовной беседы». 1865. 7 авг. С. 461–472; Аристов А. Духовенство и общество в современном революционном движении // Благовест. 1892. Вып. 45. 1 дек. С. 1658; [Смирнов-Платонов Г.П.]. Страничка из жизни Московской Духовной академии 50 лет тому назад. Письмо студента Г.П. Смирнова-Платонова к о. И.С. Маргаритову // Вера и Церковь. 1900. Т. I. Кн. 2, отд. II. С. 284–285.

<sup>1044</sup> Кроме книги «Несколько статей о св. Апостоле Павле».

<sup>1045</sup> Несколько статей о св. апостоле Павле, архимандрита Феодора. СПб., 1860; О православии в отношении к современности, в разных статьях, его же. Изд. «Странника». СПб., 1860 (Рец.) // Странник. 1861. Т. I. Январь. С. 1–11.

<sup>1046</sup> Библиография: Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860 // Странник. 1861. Т. IV. Октябрь.

<sup>1047</sup> Несколько статей о св. апостоле Павле, архимандрита Феодора. СПб., 1860; О православии в отношении к современности, в разных статьях, его же. СПб., 1860 (Рец.) // Странник. 1861. Т. I. Январь. С. 1.



отношении к современности»<sup>1048</sup>. О первом рецензенте написал, что до этой книги об ап. Павле в русском богословии вообще не было «ничего, заслуживающего внимания»<sup>1049</sup>. В отношении второй, – что «почтенный автор» «касается направления христианского духа в нынешнее время»<sup>1050</sup>, и считает, что «должно проникать человеческое божественным»<sup>1051</sup>, распространяя православие на весь мир, что идеи архимандрита Феодора интересны и останавливают на себе внимание. Феодор (Бухарев) отмечал, что общество все более погружается в материальные интересы, а его религиозное самосознание угасает, не имея основания в повседневной жизни<sup>1052</sup>, и П. Матвеевский назвал «язвы» современного ему православного сознания<sup>1053</sup>. Рецензия церковного историка и богослова А.М. Иванцова-Платонова подчеркивала «самобытность основного воззрения», разбросанного по сочинениям архимандрита Феодора (Бухарева), и отмечала, что живость его мышления допускает «ошибки», свойственные всякой речи, «не выкроенной по мерке школьных приличий»<sup>1054</sup>. Тексты рецензии и отзывов на книги Феодора (Бухарева) в «Страннике» показывали, что редакция «Странника» (редактор А.И. Хитров, священник П. Матвеевский<sup>1055</sup>) сначала его поддерживала и за десятилетие при журнале сформировался круг единомышленников.

Новое для того времени стремление богослова Феодора (Бухарева) опереться на естествознание, философию, историю и культуру, не могло не вызывать сомнений у традиционалистов. В 1862 г. Феодор (Бухарев) издал сочинение «О миротворении»<sup>1056</sup>, в котором привлек доступные ему естественно-научные сведения о том, как формировался мир и вселенная. Рукопись была послана профессору МДА Д.Ф. Голубинскому, но он посчитал такого рода доводы неубедительными<sup>1057</sup>. В ответном письме Феодор (Бухарев) попытался дать разъяснения и соглашался учесть замечания. Ответом, видимо, можно считать позднейшую публикацию Д.Ф. Голубинским «Открытого письма к N.N.», в котором профессор подтвердил свою позицию и написал: «наука не может доставить нам тех благ, какие дарует религия»<sup>1058</sup>.

В контексте поиска интеллектуальных предпосылок для начала первого этапа религиозного движения (реформистского «нового религиозного сознания»), совершенно необходимо дать характеристику концептам религиозно-философской «системы» Феодора (Бухарева). Во-первых, потому, что она была плодом своего историко-культурного времени и реакцией на умственное и

<sup>1048</sup> Там же. С. 1–11.

<sup>1049</sup> Там же. С. 1.

<sup>1050</sup> Несколько статей о св. апостоле Павле, архимандрита Феодора. СПб., 1860; О православии в отношении к современности, в разных статьях, его же. Изд. «Странника». СПб., 1860 (Рец.) // Странник. 1861. Т. 1. Январь. С. 2.

<sup>1051</sup> Там же.

<sup>1052</sup> Там же. С. 4–5.

<sup>1053</sup> Там же. С. 6–8.

<sup>1054</sup> Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): Pro et contra. СПб., 1997. С. 415–417

<sup>1055</sup> Там же. С. 11.

<sup>1056</sup> Изъяснение первой Книги Бытия о миротворении. СПб., 1862.

<sup>1057</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 76. Д. 15. Ед. хр. 78. Л. 2 об.

<sup>1058</sup> Голубинский Ф.Д. Открытое письмо к N.N. по поводу вопросов о создании мира // Богословский вестник. 1895. Т. III. № 8. С. 203.

социальное<sup>1059</sup> брожение в XIX в., во-вторых, потому что его концепты получили свои аналоги и в других направлениях религиозном движении (1901–1913 гг.)

Архимандрит Феодор (Бухарев) строил свою «систему» с целью противопоставить её гегелевской системе, и на нравственном основании – божественной Личности, и П.В. Знаменский назвал его систему «высоконравственным учением»<sup>1060</sup>). Это была религиозно-философская «система», нацеленная на задачу показать имманентность человека и его мира (его чувств, мысли, практической деятельности и творчества) – миру вечному, а источник их – Божеству. Система имела в своем основании четыре взаимодействующие концепции: а) об онтологическом единстве бытия в Логосе Христе (концепция единой «телесности»<sup>1061</sup>), б) о вечном оправдании мира Крестной жертвой («сотериологическая»), в) о христианизации современности – как возведении *исторического* бытия человека к Истине-Христу (историософская), г) о синтезе науки и религии для поиска истины («эпистемологическая») с оптимальным результатом. Система не была оторвана от реальности и была призвана показать, *как* связать земную действительность с божественным Бытием, напомнить о том, что нравственное основание мира имеет божественный источник. Нужно было не напомнить – Церковь постоянно делала этого в проповедях, – а заново доказать изверившемуся современнику.

Божественные действия по отношению к миру, естество вселенной, интеллектуально-чувственное и хозяйственное бытие человека являются, по Феодору (Бухареву), единым Космосом. Источник единства – Зиждитель (Бог Отец), центр физического и духовного единства находится в Боге Слове, в Нем же начало всеединства (мира и земли) – в воплощении Сына (а). Феодор (Бухарев) считал, что в мире нет ничего, не воспринятого Христом и потому не прошедшего через горнило очищения Крестной жертвой. Человек, от вечности просвещенный идеями, вложенными в него Богом Словом, творил свою действительность, и она, по Феодору (Бухареву), искуплена и оправдана Крестной жертвой (б). Но в этой действительности есть *временные (исторические)* отступления от Христа, и надлежит актуализировать церковную деятельность, чтобы отсекал все греховно-историческое, что привносится в обывательную и *внецерковную* жизнь. Христианин, подражая жертвенной любви Христа, обязан по всем направлениям общественного (практического и умственного) бытия отслеживать в себе соблюдение истины<sup>1062</sup>, и этим восполнять «отсутствие»

<sup>1059</sup>Самым ярким выражением его Аптекман называл сектантство 60-х и 70-х гг. *Аптекман О.В.* Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов. Ростов-на-Дону, 1907. С. 18.

<sup>1060</sup>*Знаменский П.* Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни // Православный собеседник. 1902. Сентябрь. С. 340.

<sup>1061</sup>Под «телесностью» подразумевались все области человеческой жизнедеятельности.

<sup>1062</sup>*Действительное духовное единство исторического человека* со Христом ставилось Феодором (Бухаревым) под сомнение: в истории периодически совершалось отпадение от Христа, и это отпадение, по Феодору (Бухареву), должно искореняться как личным самоусовершенствованием, так и организованным Церковью процессом христианизации деятельности человека. *Бухарев А.* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 10.

Христа<sup>1063</sup> (концепт «а» найдет основание в доктрине «нового религиозного сознания, «б» – в «социальном христианстве» религиозного движения начала XX в.). В процессе самовоспитания и церковного акта должно христианизировать текущую (историческую) действительность («в»). Слабо выраженная эпистемологическая концепция (д), опиралась на свидетельство Евангелия о том, что истина – при всей заданной объективности этого понятия, относится к личностной категории, и соотносится с божественной личностью Христа. По Феодору (Бухареву), истина едина, непреложна, внеисторична, доступна науке в целом, и философии в частности, и только *отношение* к истине разнится в веках, так как зависит от характеристик исторического времени.

Истина, по Феодору (Бухареву) могла быть действительной в том случае, если в познавательном-научном и морально-нравственном плане соответствовала идеалу высшей Истины (Христу<sup>1064</sup>). При этом учитывалось, что истина эмпирическая амбивалентна: она может соответствовать истине абсолютной, не будучи таковой в идеале, и отображая результат развития науки (культуры) в свой исторический период. Это достаточно наглядно демонстрировало отношение Феодора (Бухарева) к понятию «чудо», которое согласно православному катехизису, есть явление, выходящее за пределы естественных законов. По Феодору (Бухареву) участие Бога в сотворении чуда – это волевое действие<sup>1065</sup>, но в естественнонаучном смысле «чудо» таковым не является<sup>1066</sup>, и считается чудом только на узком этапе недоразвития естествознания. Христоцентричность богословской системы позволяла Феодору (Бухареву) включить науку, разум и знание – в сферу человеческой природы, воспринятой воплотившимся Логосом: в мире – научно – мы изучаем мысль, волю и дело Христа, и нельзя допустить «и тени разлада» между верою и знанием<sup>1067</sup>. В этой точке происходил у мыслителя синтез науки и религии, когда вера переходила в обеспеченное Истиной знание. Но доказывая возможность неопределенного «истинного знания», достоверность которого должна была распространяться и на знание научное, Феодору (Бухареву) в дальнейшем, не на что было опереться. И, переходя к конкретным областям науки и практики, он не выходил за пределы нравственного учения. Стремясь опровергнуть мнение современников, о том, что «дело веры и дело знания, мысль религиозная и мысль научная – это две совершенно различные и несовместимые области»<sup>1068</sup>, Феодор (Бухарев) отверг формулировку «Пространного Катехизиса» митрополита Московского Филарета (Дроздова)<sup>1069</sup>, назвав её «первым семенем

<sup>1063</sup> Бухарев А. [М.] О двух, борющихся меж собою, направлениях современной мыслительности в России // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 413.

<sup>1064</sup> «Все, истинно согласное с законом ума, принадлежит... Христу». Там же. С. 410.

<sup>1065</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 76. Д. 15. Ед. хр. 78. Л. 1 об. О том же: Бухарев А. [М.] О вере и знаниях в их взаимных отношениях // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 252, 230

<sup>1066</sup> Бухарев А. [М.] О вере и знаниях в их взаимных отношениях // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 246.

<sup>1067</sup> Там же. С. 247, 251.

<sup>1068</sup> Там же. С. 218.

<sup>1069</sup> Бухарев А. О вере и знаниях в их взаимных отношениях // О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. С. 222–223.

отчуждения... от веры»<sup>1070</sup>. Возросшая «тяга к знаниям и науке внесла раздвоение и мучение» в души, и, выбирая между верой и наукой<sup>1071</sup>, писал архимандрит Феодор, современники теряли веру»<sup>1072</sup>. Христианизация науки<sup>1073</sup> выступала у Феодора (Бухарева) залогом *достоверности* знания<sup>1074</sup>. Основывая знание на истине верховной и Абсолютной, он надеялся вернуть научному мышлению современника религиозность (сопоставлял с опытом доверия действительной, земной жизни Христа; историческое знание – с методом «опытного познания» апостола Фомы (Фомы-неверующего)<sup>1075</sup>.

Историософская концепция придавала единообразие его «системе» и имела свои этические выводы, с элементами религиозной толерантности. По Феодору (Бухареву), «предварительным или предначинательным Христовым озарением» были охвачены и язычники, оно же присутствовало и в современных христианству религиозных верованиях, и в том числе, в книгах, где христианство истолковано ложно, и нужно не с раздражением подходить к заблуждающемуся автору книги, а стараться увидеть присутствующую в его текстах Истину; обвиняющие же заблуждающихся виновны перед Истиною, потому что она пребывает везде, нужно иметь терпение её разглядеть<sup>1076</sup>.

Социальный элемент историософской концепции выразился в том, что сознательная синергия человеческой жизни и деятельности (творчества) «во Христе» обеспечивает, согласно мысли Феодора (Бухарева), гражданское единство общества. Архимандрит Феодор (Бухарев) признавал, что существование общества делится на историко-культурные периоды («современность»), с характерными для этих периодов особенностями и потребностями<sup>1077</sup>. И во всякий такой период, Церковь обязана не пребывать в своей культурно-догматической скорлупе, а учитывать духовные и практические потребности общества<sup>1078</sup>, и использовать их в процессе его христианизации. Он предложил отследить социальные, естественнонаучные, философские, лингвистические особенности исторического развития общества XIX в. и обновить церковное христианство научными достижениями в этих областях<sup>1079</sup>.

Постулат системы Феодора (Бухарева) о духовном и физическом единстве мира в Боге, распространялся на интеллектуально-чувственное и хозяйственное бытие человека. Феодор

<sup>1070</sup> Там же. С. 219.

<sup>1071</sup> Там же. С. 224.

<sup>1072</sup> Там же. С. 219–220.

<sup>1073</sup> Там же. С. 230.

<sup>1074</sup> Там же.

<sup>1075</sup> Там же, 252, 255. В этом *взаимопроникновении* (практического опытного знания и веры как доверия – всецелой открытости и человеческой причастности мудрости Божьей) угадывается у Феодора (Бухарева) метафизическое единство исторически формирующейся мудрости человечества – с Премудростью Божией.

<sup>1076</sup> Там же. С. 26.

<sup>1077</sup> Там же. С. 106.

<sup>1078</sup> Вслед за А.М. Бухаревым эта мысль почти слово в слово была повторена историком обновленчества: *Титлинов Б.В.* Новая Церковь. Пг.: М., 1923. С. 45.

<sup>1079</sup> *Феодор, архим. (А.М. Бухарев)*. О современности в отношении к православию. Статья первая // О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 55–56.

(Бухарев) высказал мысль о том, что бытие человека во всех его сферах литургийно<sup>1080</sup>. Эта же мысль в начале XX в. получила свой аналог в «новом религиозном сознании» (по отношению к культуре) и в «социальном христианстве».

В отношении православного учения о спасении Феодор (Бухарев) по-своему расставил акценты, призывая признать искупленными все области человеческого бытия (физического<sup>1081</sup> и интеллектуального<sup>1082</sup>), обозначив их как «телесность». По поводу этого концепта архиепископ Волоколамский Феодор (Поздеевский), отнесший архимандрита Феодора (Бухарева) к «серьезным христианским мыслителям», написал о «глубокой ошибке» этого «первого яркого выразителя и проповедника христианской общественности»<sup>1083</sup>.

Религиозная концепция Феодора (Бухарева) о том, как православие должно взаимодействовать с «современностью», опиралась и на известную ему славянофильскую точку зрения, что хранителем традиционной религиозности является *народ*<sup>1084</sup>. Интеллигентная часть общества, разобщенная с народом<sup>1085</sup>, противостоит проникновению православия в повседневность, опасаясь клерикализации в папистском духе, писал он<sup>1086</sup>. Соответствие православия современности выступало у него гарантом того, что потерявшая традиционную опору культура жизни светского общества 2-й пол. XIX в. сможет «привиться к религиозному корню народного... духа»<sup>1087</sup>.

Синтез веры и разума, религии и науки были темами и современника Феодора (Бухарева), *епископа Смоленского и Доробужского Иоанна (Соколова) (1818–1869)*. Воспитанники МДА, В.С. Соколов и А.М. Бухарев проходили академический курс с разницей в два года. Иоанн (Соколов) к моменту пострижения А.М. Бухарева имел степень магистра, сан иеромонаха, и начал преподавать каноническое право в СПбДА. Оба деятеля были учениками профессора МДА Ф.А. Голубинского (знатока Шеллинга и Гегеля, «главного представителя христианской, строго научной философии... в России»<sup>1088</sup>), постриженниками митрополита Московского Филарета, пользовались его благосклонностью и защитой. До середины 1858 г. Феодор (Бухарев) прослужил под началом Иоанна (Соколова) в КазДА. Во многом они одинаково смотрели на развитие догматов, проблему

<sup>1080</sup> Там же. С. 86.

<sup>1081</sup> Там же. С. 22, 23, 28; *Феодор, архим.* О миротворении. СПб., 1862. С. 74.

<sup>1082</sup> Там же. С. 75.

<sup>1083</sup> «Христос воспринял человеческое естество и только, а не социальные и иные всякие человеческие отношения и не продукты культуры или общественности». *Феодор [Поздеевский], архиеп.* Из чтений по пастырскому богословию // Смысл христианского подвига. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. Репр. С. 83.

<sup>1084</sup> Там же. С. 10.

<sup>1085</sup> *Кульжинский. И.Г.* Современные идеи православны ли? [О преобразованиях и улучшениях в духе святого православия...] СПб., 1858. С. 19, 25.

<sup>1086</sup> *Бухарев А. [М.]* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 10.

<sup>1087</sup> Там же. С. 14. Курсив мой.

<sup>1088</sup> *Вертелев А., прот. Козлов М.Е.* Учебный курс по истории проповедничества Русской Православной Церкви. Загорск, 1994. С. 2.

«разум и Откровение»<sup>1089</sup>, на значение исторического метода<sup>1090</sup> в теологии, проблемы гласности и эмансипации<sup>1091</sup>, схоже реагировали на запросы современности, что хорошо видно по лекциям Иоанна (Соколова) начала 1840 гг. и сочинениям Феодора (Бухарева) 2-й пол. – нач. 1850 гг., расставляли одни и те же акценты. Нет сведений о том, как относился Иоанн (Соколов), в официальном обращении «сухой и даже суровый»<sup>1092</sup>, к кроткому Феодору (Бухареву), но известно, что переведен архимандрит Феодор был из КазДА из-за «трений» с ректором<sup>1093</sup>. Их могла бы сблизить общая позиция по «деятельному» христианству, но свидетельств об этом нет. То, что у них не было взаимопонимания, говорит о слабой распространенности в среде ученого монашества описываемой нами тенденции: поиска нового метода и адекватной апологетики ради возврата современника в Церковь. Некоторое время они сотрудничали в «Православном собеседнике», редактором которого был ректор КазДА Иоанн (Соколов)<sup>1094</sup>.

Современники видели в Иоанне (Соколове) – богослова, «обладавшего блестящей диалектикой и тонким философским анализом, оригинальной аргументацией»<sup>1095</sup>, но – «прежней» школы богословия, «большую частью сухо отвлеченной, не чуждой схоластичности и не признававшей историко-литературной постановки науки»<sup>1096</sup>. Иоанн (Соколов) не принимал подмеченных им в обществе «поверхностных умозаключений», частных, «изменчивых идей» (умственного блуждания<sup>1097</sup>). Эпистемологический вопрос ставился и решался им в тесной связи с мнениями современников о «свободе совести». Предваряя «религиозный прагматизм» У. Джеймса<sup>1098</sup>, Иоанн (Соколов) ставил эпистемологическую проблему в её философской и эмпирической полноте и считал, что поиск всякой вторичной (эмпирической) истины должен осуществляться через единое (для природно-человеческого космоса) основание – учение Христа<sup>1099</sup>.

<sup>1089</sup> Там же. С. 6–14.

<sup>1090</sup> Богословские академические чтения преосвященного Иоанна, епископа Смоленского. СПб., 1897. С. 114–115.

<sup>1091</sup> Там же. С. 1, 2–3, 6–14, 72–73, 74.

<sup>1092</sup> *Надеждин. А.* Предисловие // Богословские академические чтения преосвященного Иоанна, епископа Смоленского. СПб., 1897. С. I.

<sup>1093</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 1. С. 365.

<sup>1094</sup> В 1865 г. Иоанн (Соколов) также участвовал в издании журнала «Христианское чтение».

<sup>1095</sup> *Надеждин А.* Предисловие // Богословские академические чтения преосвященного Иоанна епископа Смоленского. СПб., 1897. С. II.

<sup>1096</sup> [*Иоанн (Соколов), еп.*] О монашестве епископов. Казань, 1863. С. 227.

<sup>1097</sup> Поучение в день рождества Христова (1867 г.) // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 11.

<sup>1098</sup> *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. В.Г. Малахеевой-Мирович и М.В. Шик. Под ред. С.В. Лурье. М., 1910.

<sup>1099</sup> Поучение в день рождества Христова (1867 г.) // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 10–13.

Иоанн (Соколов) не отрицал эволюции в религиозной области<sup>1100</sup>. В своих «Богословских академических чтениях» он связал религиозное развитие с духовно-нравственным развитием человечества, но в этом тандеме религиозное развитие следовало у него за культурным и духовно-нравственным прогрессом (тогда как основой эволюции гражданско-правовых отношений для него было Священное Писание<sup>1101</sup>). «История показывает нам, – писал он, – что религиозное развитие действительно существует»<sup>1102</sup>, и под «развитием» понимал процесс восхождения «богопочтения» от древнейших богослужений с жертвоприношениями к богослужению духовному<sup>1103</sup>, вершину религиозного развития увенчивал догмат о благодати<sup>1104</sup>. Иоанн (Соколов) считал, что распространявшаяся в либеральном протестантизме и католицизме мысль о взаимозависимости научно-культурного прогресса и догматического развития не имеет под собой основания<sup>1105</sup>. Христианские догматы, по Иоанну (Соколову) – истины практического направления, основание нравственной жизни христианина. Иоанн (Соколов) признавал «естественное» развитие догматов<sup>1106</sup> как постепенное раскрытие их и уяснение. Истины вероучения были даны кратко, считал он, «не вполне раскрытыми»<sup>1107</sup>, апостолы их раскрывали полнее, в последующие времена истины уяснялись и раскрывались на соборах, «смотря по потребности православной Церкви»; в настоящее время, писал богослов, догматы раскрываются в «творениях догматического содержания»<sup>1108</sup>. Такая точка зрения не противоречила православной традиции.

Примерно столь же «диалектически» Иоанн (Соколов) рассматривал виды «отношений между разумом и Откровением»<sup>1109</sup>: должен ли разум находиться в подчинении у Откровения, или Откровение подчиниться доводам человеческого разума, наблюдающего законы действительности. Опираясь на веру (доверие), как общее основание разума и науки, Иоанн (Соколов) рассматривал несколько вариантов «отношений» – от подчинения до параллельного сочетания, и останавливался на единстве. «В человечестве параллель между верою и разумом, философией и откровением, к счастью невозможна», тот, кто допускает главенство обоих начал, находится в состоянии борьбы, что сопровождается самыми печальными последствиями<sup>1110</sup>. Вместе с тем, знание, которое столь

<sup>1100</sup> О лице Иисуса Христа // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 77–78.

<sup>1101</sup> Богословские академические чтения преосвященного Иоанна епископа Смоленского. СПб., 1897. С. 13.

<sup>1102</sup> Там же. С. 2.

<sup>1103</sup> Там же.

<sup>1104</sup> Там же. С. 3.

<sup>1105</sup> Там же. С. 2.

<sup>1106</sup> «Неизменяемость догматов не отрицает их развития в известной степени». Там же. С. 1.

<sup>1107</sup> Там же.

<sup>1108</sup> Там же. С. 2.

<sup>1109</sup> Там же. С. 6.

<sup>1110</sup> Там же. С. 12.

привлекательно для разума, не может быть причиной неверия<sup>1111</sup>, если оно ориентировано на «бесконечную Истину» и имеет моральное значение<sup>1112</sup>.

Епископ Смоленский Иоанн верно подмечал тенденцию своего времени – вытеснение метафизики христианства правилами нравственности и морали<sup>1113</sup>, не разделял<sup>1114</sup> и критиковал модное увлечение либеральным протестантизмом<sup>1115</sup>. Обратившись к творчеству Э. Ренана, он писал, что в последнее время было много попыток – богословских и исторических – выяснить личность Сына Божьего<sup>1116</sup>; и принятый в отечественном богословии метод изучения догматики страдает коренным недостатком – догматика изучается отдельно от личности Христа<sup>1117</sup>. «Правда, Церковь ручается нам за неповрежденность учения Христа», но при таком подходе Его живой образ остается недоступным, «поэтому изучение становится скучным, изучающему представляются недоумения и сомнения»<sup>1118</sup>. Чтобы устранить эти недостатки, следует преподавать «учение христианское в связи с учением личности Христа»; богослов полагал, что этот метод обеспечит его богословским чтением «внутреннюю силу»<sup>1119</sup>. Сославшись на Э. Ренана, совершавшего «анализ человеческого самосознания»<sup>1120</sup>, Иоанн (Соколов) предложил *свое* изучение «самосознания» Христа. (По Иоанну (Соколову), самосознание – «это не простое сознание бытия, не одно чувство индивидуальности», но «глубина человеческого существа, в которой человек сознает себя существом разумным, свободным, нравственным, откуда выходят и развиваются... существенные потребности человека, где он сознает себя... как часть целого... как существо с высшими отношениями, простирающимися далее видимого и чувственного мира»<sup>1121</sup>). Анализ «самосознания» был начат им с сознания обычного среднего человека, а затем проведен применительно к личности Христа, в том числе для того, чтобы доказать, что Христос – Богочеловек. Очевидно, что Иоанн (Соколов) искал новые методы богословия, и апеллировал не к евангельскому Откровению, а опирался на рациональные доводы<sup>1122</sup>.

Свое суждение «о лице» Богочеловека богослов выстраивал, рассматривая все существенные стороны Его земной жизни, рисовал морально-нравственный облик человека

---

<sup>1111</sup> Там же. С. 111.

<sup>1112</sup> Там же.

<sup>1113</sup> Там же. С. 52.

<sup>1114</sup> «Отнимите догматы – и останется нравственность какая-нибудь языческая, может быть мусульманская, и, во всяком случае только житейская...» Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 53.

<sup>1115</sup> Беседа в первую неделю Великого поста, при Торжестве православия, сказанная в кафедральном соборе (18 февраля 1868 г.) // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 53:

<sup>1116</sup> Там же. С. 72.

<sup>1117</sup> Там же. С. 73.

<sup>1118</sup> Там же.

<sup>1119</sup> Там же.

<sup>1120</sup> Там же. С. 74

<sup>1121</sup> Богословские академические чтения преосвященного Иоанна, епископа Смоленского. СПб., 1897. С. 74–75.

<sup>1122</sup> Беседа в первую неделю Великого поста, при Торжестве православия, сказанная в кафедральном соборе (18 февраля 1868 года) // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 58.



Иисуса<sup>1123</sup> и недостижимый для обычного человека уровень интеллекта Мессии<sup>1124</sup>. Дальнейшее его исследование личности Иисуса Христа – это внутренняя жизнь Богочеловека, семейные отношения и чувственное бытие<sup>1125</sup>. В выводе Иоанн (Соколов) доказывал догматы о Божественности Христа и Его Воскресение, исходя из того, что жизнь Иисуса возвышалась над естественными и физическими законами<sup>1126</sup>.

Религия имеет первостепенное значение для самосознания, «насколько религия удовлетворяет сознание, настолько она и истинна», писал Иоанн (Соколов). «Лицо, основывающее религию вселенскую, должно было... иметь в себе все проявления и требования общечеловеческого сознания... дать этому сознанию пищу для деятельности, силу для развития... существеннее связать его с миром высшим и открыть человеку его будущее»<sup>1127</sup>. Отрицая возможность ординарного человека отразить в себе сознания всего человечества, богослов приходил к выводу, что вышеназванную истинную (т.е. удовлетворяющую всем потребностям) религию основал сверхчеловек.

Доказательство «вышечеловеческого, истинно-божественного достоинства»<sup>1128</sup> Христа методом философии и логики, со всей вероятностью, должно было вызвать у современника интерес к религии. Но заметны риски: христология Иоанна (Соколова) балансирует на грани духовной традиции и позитивизма. К духовному учению Христа о пути постижения истины Иоанн (Соколов) отнес научный и культурно-правовой прогресс в человечестве<sup>1129</sup>. Процесс историизации Христа Евангелия проник и в Россию, и архимандрит Иоанн (Соколов) приближал богочеловеческий образ Спасителя – к «земле», включал Основателя христианства в историческую жизнь, в процесс культурной эволюции человечества.

Для студентов богословие Иоанна (Соколова) было внове; широкому кругу читателей его богословские взгляды стали доступны спустя 30 лет. Спустя десятилетие, в 1870 гг. историизацией Христа увлекся протоиерей И.Д. Петропавловский.

*Протоиерей И.Д. Петропавловский (1844–1907)* по окончании МДА был оставлен при академии, но после женитьбы в 1871 г. перешел в приходские священники, занялся научной работой; в 1881–1882 гг. на общедоступных чтениях в городской московской Думе призвал обратиться к «живому» и «историческому лицу» Иисуса Христа<sup>1130</sup>. В первом чтении лектор показал Христа как духовно-нравственный идеал человека, соединением двух природ в одной ипостаси открывшего человечеству путь к духовной свободе. Второе чтение подробно разбирало стороны

<sup>1123</sup> Там же. С. 108.

<sup>1124</sup> Там же. С. 108, 110, 107.

<sup>1125</sup> Богословские академические чтения преосвященного Иоанна епископа Смоленского. СПб., 1897. С. 115.

<sup>1126</sup> Там же. С. 113.

<sup>1127</sup> Там же. С. 78.

<sup>1128</sup> Там же.

<sup>1129</sup> Там же. С. 115.

<sup>1130</sup> *Петропавловский И., свящ.* Богочеловеческий образ Иисуса Христа. М., 1882. С. 9.

психики Христа-человека: движения его разума, души, чувств<sup>1131</sup>, направление деятельности, которое у И.Д. Петропавловского показывало Богочеловека «нравственно-практического деятеля»<sup>1132</sup>, воплотившего в своей практике нравственное учение<sup>1133</sup>. Примечательно, что для подтверждения своих слов И.Д. Петропавловский столько же обращался к Новому завету, сколько и к цитированию Э. Ренана. Вывод И.Д. Петропавловского о том, что Христос есть Сын Божий, опирался не на догмат, а на «чувство Христа» – любовь к Богу. И.Д. Петропавловский (можно сказать, привлекая психологические методы<sup>1134</sup>) исследовал так называемый «собственный образ»<sup>1135</sup> Христа, его «религиозное самосознание»<sup>1136</sup>; показал наличие у Христа «чистейшего богосознания»<sup>1137</sup> и «самого широкого практического направления духа»<sup>1138</sup>; нравственное совершенство Богочеловека было показано как итог «борьбы с естественно-чувственными влечениями... физической природы» Христа. Стремясь максимально представить Богочеловека в его человеческом развитии, И.Д. Петропавловский начал с «бессознательного младенца», и довел исследование жизни и сознания Христа до Его «представлений»<sup>1139</sup> о собственной смерти, как о жертве. В 1890 г. в той же парадигме рассматривалась тема Искушения в кандидатском сочинении выпускника МДА, таким образом подчеркнувшего значение соединения психологии и догматики<sup>1140</sup>, и пытавшегося представить развитие «фазисов искушения» Христа в их внутренней связи с сознанием и свободой в человеке<sup>1141</sup>.

С одной стороны, основатель христианства, благодаря методам «новых богословов», становился ближе своей человеческой стороной, с другой – черты общественного и человеческого занимали несвойственное им место в религиозном понимании Его личности<sup>1142</sup>. Тенденция показать «научно» исторического Христа, и прежде всего в Его человечестве, была продиктована стремлением «новых богословов» сделать Христа догматического, Христа катехизиса, «составленного» из схоластических констант школьного богословия, – личностью реальной, близкой современнику (нецерковному человеку 2-й пол. XIX в.), устремившемуся к идеалам социальной справедливости, растерявшим понимание культивируемой им «любви» и уже потому не встретившим ее в 1870 г. в отклике народа.

<sup>1131</sup> Там же С. 30–33, 42–43.

<sup>1132</sup> Там же. С. 35.

<sup>1133</sup> Там же. С. 41.

<sup>1134</sup> Понимание, биографический метод, интерпретация внутреннего мира наблюдаемого.

<sup>1135</sup> *Петропавловский И., [свящ.]*. Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия. М., 1898. Вып. 1. Изд. 2-е, испр., и доп. Ч. 2. С. 52.

<sup>1136</sup> Там же. С. 62.

<sup>1137</sup> Там же. С. 62.

<sup>1138</sup> Там же. С. 67.

<sup>1139</sup> Там же. С. 72.

<sup>1140</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед.хр. 1. «Смысл и всемирно-историческое значение победы Сына Божия над искушениями от злого духа». [1891] Л. 175 об., 209–211.

<sup>1141</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед. хр. 1. Л. 44, 157–175.

<sup>1142</sup> В XX в. тот же подход применил профессор МДА М.М. Тареев: Жизнь и учение Христа. Философия Евангельской истории. Ч. 1. С. Посад, 1903.

Начатый Феодором (Бухаревым) в теологии поиск религиозного обоснования единства сакрального и секулярного был богословско-философским методом продолжен *архиепископом Одесским и Херсонским Никанором (Бровковичем)* (А.И. Бровкович, 1826–1890)<sup>1143</sup>. Его многолетний труд по созданию религиозно-философской системы, по признанию автора<sup>1144</sup>, был призван помочь «хоть одной душе... колеблемой сомнениями и заблуждениями... стать твердо на пути истины»<sup>1145</sup>. Тип созерцания, который выстраивал Никанор (Бровкович), был призван вернуть молодому поколению теистическое миропонимание, которое сохраняло бы созерцание «истины... объективной» и было бы адекватным «действительному образу миробытия»<sup>1146</sup>. Основание для этого труда было заложено им в 1871 г.<sup>1147</sup> Подробно (до «утомительных частностей и подробностей»<sup>1148</sup>) церковный мыслитель разбирал в своем труде известные ему философские учения, поверял их опытными данными, таким образом расчищая почву для *научного* построения своего учения об общих «сверхчувственных» основах бытия<sup>1149</sup>. Никанор (Бровкович) в «Позитивной философии и сверхчувственном бытии» подводил к мысли, что научным методом *можно* доказать реальность сверхчувственного, в том числе, как основу всего сущего.

По Никанору (Бровковичу), человеку врожденно чувство истины, которое связано со «сверхчувственным», для познания у человека есть специальные способности, он обладает внешним<sup>1150</sup> и внутренним чувством познания. Внутреннее чувство делится на низшее органическое и высшее душевное<sup>1151</sup>. Внутреннее душевное чувство (идеальное сознание) включает в себя интеллект, эстетический вкус и совесть; высшим проявлением его является «особое чувство внутреннего душевного зрения» или сознание и самосознание, посредством которых субъект воспринимает свои собственные состояния отстраненно, как вне его существующий объект<sup>1152</sup>. Таким образом, в область чувства высшего проникают низшие – внутреннее и внешнее – чувства, и осмысливаются субъектом. Так в единстве чувств, по Никанору

<sup>1143</sup> Александр Николаевич Бровкович (1826–1890) родился в семье сельского священника Могилевской губернии, окончил Могилевские духовное училище, Санкт-Петербургскую духовную семинарию и в 1851 г. принял монашеский постриг в 1851 г., был возведен в сан иеромонаха и оставлен при СПбДА бакалавром кафедры основного богословия, назначен помощником инспектора академии. СПбДА. Возглавлял академию с 29 июля 1868 г. по 19 июня 1871 г.

<sup>1144</sup> Еп. Аксайский Никанор писал, что к этому труду его побудило сознание долга перед прошлым поколением, которое выдержало «небывалую... бурю идей, враждебную священнейшим заветам... отцов». *Никанор [Бровкович], еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие*. СПб., 1875. Т. 1. С. III.

<sup>1145</sup> Никанор [Бровкович], еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875. Т. 1. С. IV. Далее – Позитивная философия...

<sup>1146</sup> Там же. С. 59.

<sup>1147</sup> *Никанор [Бровкович], еп.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т.п.? // Православный собеседник. 1871. Май. С. 41–98; июнь. С. 111–145.

<sup>1148</sup> *Никольский А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 16. Август. Кн. 2. С. 109.

<sup>1149</sup> Так, Никанор (Бровкович) использовал математические формулы, которыми доказывал, что бытие едино.

<sup>1150</sup> Опытное.

<sup>1151</sup> *Никанор [Бровкович], еп.* Позитивная философия... Т. 1. СПб., 1875. С. 3–4.

<sup>1152</sup> Там же. С. 13–14.

(Бровковичу), происходит индивидуальный процесс познания. Наиболее достоверный источник познания – душевное чувство, в нем совпадают сознание и бытие («силы» «теоретическая» и «практическая»)<sup>1153</sup>. Согласно гносеологии Никанора (Бровковича), писал А.А. Воронцов, в акте непосредственного сознания всякое чувство *верно* свидетельствует о том, *что* переживает субъект, показания чувств поэтому не могут быть подвергнуты сомнению<sup>1154</sup>. Таким образом, все чувства человека одинаково безошибочны и непогрешимы (контролирующим являлось общеобязательное признание «ощущения лучшей, более нормальной и культивированной части человечества»<sup>1155</sup>). Но всё ли чувственное реально? – спрашивал Никанор (Бровкович) во 2-й части труда, и исследовал понятие «реальность» на примерах античной и средневековой философии, продвигаясь к современному. Анализируя философию Г. Лейбница, И. Фихте, Г. Гегеля, Д.С. Милля, Дж. Беркли, Д. Юма, Никанор (Бровкович) показывал, что душевное чувство истины, связанное с сознанием и самосознанием, действует принудительно, не позволяя мыслить иначе<sup>1156</sup>. И потому сознание *в мысли* имеет наиболее ясный и разительный пример чувства истины, по аналогии с ним и нужно определять истинность всяких суждений. Предтеча модернизма Л. Лабертоньер, вероятно назвал бы гносеологию Никанора (Бровковича) «методом имманентности», потому что богослов отстаивал онтологическую открытость человека – познанию Истины.

Общие точки зрения науки и религии на Абсолютное бытие<sup>1157</sup> у Никанора (Бровковича) приведены в его учении об эйдосах, где богослов подводил к признанию единого структурированного, но безличного Разума<sup>1158</sup>. В этой части его системы истина и жизнь, практика и знание, разум бессознательный (атомарный) и сознательный – индивидуальный и практический, совпадали почти до внутреннего тождества, представляя собой разум, восходящий к единому и неделимому «Разуму», который «не ошибается, указывая одну только истину»<sup>1159</sup>. Видимый и невидимый космос предстал у Никанора (Бровковича) как единое, цельное и Разумное бытие.

Единство чувственного и сверхчувственного как Разумного Бытия выводило систему епископа Никанора за границы христианской традиции. Современный исследователь философии Никанора (Бровковича) А.П. Соловьев (как и В.В. Зеньковский) считает, что «платоническая линия в воззрениях епископа Никанора прослеживается достаточно четко», и в этом смысле, как мыслитель, он близок к В.С. Соловьеву и В.Д. Кудрявцеву-Платонову<sup>1160</sup>. Профессор МДА Н.К. Гаврюшин в этом плане пишет, что в системе Никанора (Бровковича) эйдосы «очень напоминают

<sup>1153</sup> Там же. С. 18–19, 60.

<sup>1154</sup> Воронцов А.А. Метафизика высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского. Казань, 1899. С. 60–61.

<sup>1155</sup> Там же. С. 61.

<sup>1156</sup> Никанор [Бровкович], *еп.* Позитивная философия... Т. 1. СПб., 1875. С. 240.

<sup>1157</sup> Как филозофская категория, пишется нами с маленькой буквы.

<sup>1158</sup> Никанор [Бровкович], *еп.* Позитивная философия... Т. 2. СПб., 1876. С. 199–200.

<sup>1159</sup> Там же. С. 233–234.

<sup>1160</sup> Соловьев А.П. Согласить философию с православной религией. Тезисы доклада [Эл.ресурс] <http://losev-library.ru/index.php?pid=6907> (15.03.2020)

монады», и в этом «тяготении к платонизму» «закладывается основа метафизики всеединства», «общая для него и Вл. Соловьева платформа для построения софианской метафизики»<sup>1161</sup>. И с этой точки зрения Н.К. Гаврюшин справедливо допускает, что философские построения Никанора (Бровковича) в ряде случаев санкционировали развитие нетрадиционной для православия мысли о творении Богом мира из Себя<sup>1162</sup>. «Бог произвел все из ничего только в том смысле, – писал архиепископ Никанор (Бровкович), – что не имел никакого постороннего от себя материала; в существе же дела произвел все от себя, из своей творческой воли и мысли»<sup>1163</sup>. Софианская метафизика, в ее переработанном виде и социальной трактовке, заняла важное место в философии религиозного движения (1901–1913)

В 1885–1886 гг. и в проповеди архиепископа (1886) Никанора (Бровковича) заметно стремление подчеркнуть близость тварного мира – божественному. По Никанору (Бровковичу), Бог обитает весь во всем, как в мире ангельском, так и в видимом мире, «в каждой малой вещи, и в самомалейшем атоме», «весь во всем, со всеми свойствами»<sup>1164</sup>. И в этом контексте мировая жизнь есть процесс накопления сознательного разума и осознаваемого Абсолютом Бытия<sup>1165</sup>.

Мысль Никанора (Бровковича) о *прирожденности* человеку внутреннего познавательного чувства, антропоцентрична. Прирожденные человеку идеи объективируются в сознании человека, оформляясь в понятия, и таким образом определяют его интеллектуальное, практическое и чувственное бытие<sup>1166</sup>. Человек как разумное существо, есть средоточие бытия, его духовный и познавательный центр, «душа мира, и мир есть тело человека»<sup>1167</sup>, «резервуар мирового разума и самочувствия» сама «мировая жизнь» заставляет наполняться через развитие человеческого духа, разума и чувства»<sup>1168</sup>, а космический Разум «определяет условия нормального развития жизни каждого живого центра»<sup>1169</sup>. То есть, у Никанора (Бровковича) человек, включен в единство «мирового Разума», есть часть этого единства и априори «пропитан» *истинным* миропониманием (но в том случае, если сознательно не воспринимает это мир внешне, рационально). «Внешний» путь познания, по Никанору (Бровковичу), разрушает весь «не только умственный, но и нравственный и социальный строй человечества»<sup>1170</sup>. Это не было бунтом богослова против

<sup>1161</sup> Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 264.

<sup>1162</sup> Там же. С. 269.

<sup>1163</sup> Поучение преосвященного Никанора, епископа Херсонского и Одесского, на день тысячелетия памяти иже во святых отца нашего Мефодия // Странник. 1885. Август. СПб., 1885. С. 451.

<sup>1164</sup> О боговоплощении: Беседа преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского // Странник. СПб., 1886. Август. С. 47.

<sup>1165</sup> А.А. Воронцов отметил в сочинении архиеп. Никанора несколько видов разумного бытия: сознательно-практический разум животных центров, сознательно-теоретический разум животных, самосознательный прогрессивный разум человека. (Воронцов А.А. Метафизика высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского. Казань, 1899. С. 33).

<sup>1166</sup> Никанор [Бровкович], еп. Позитивная философия... Т. 2. СПб., 1876. С. 398–401.

<sup>1167</sup> Там же. Т. 1. СПб., 1875. С. 69.

<sup>1168</sup> Там же. Т. 2. СПб., 1876. С. 200.

<sup>1169</sup> Там же. Т. 3. СПб., 1888. С. 333.

<sup>1170</sup> Там же. С. 340.

проникновения опытного знания в интеллектуальную жизнь, но его позицией в диалоге с культивируемой общественным движением научностью (социальных теорий).

Описывая в своем главном труде Абсолютное Бытие как безграничный центр всего существующего, Никанор (Бровкович) не употреблял понятие «личность», но «индивид», нарочито прибегая к отвлеченным, философского рода обозначениям и фразеологии. Намерение его очевидно: он демонстрировал возможность – «позитивным философским методом доказывать бытие сверхчувственного», и сама материя у него «оказывается бытием сверхчувственным»<sup>1171</sup>. По всей очевидностью, далее должна была последовать часть сочинения, обосновывающая Разумное Бытие как Сверхчувственную Личность.

С «учением» о космическом Разуме связано присутствие в философии Никанора (Бровковича) своего рода теории «развития осознания», которая обобщенно напоминает идею, лежащую в основе теории догматического развития Дж. Ньюмана. Бытие эйдосов, как их индивидуальное ограничение, суть разум сознательный или сознанный, который у различных индивидуумов имеет и различные степени, а Разум космический – для всех эйдосов один и тот же, его можно назвать разумом бессознательным, или несознаваемым<sup>1172</sup>. С течением исторического времени и интеллектуально-практического развития человека, и его духа, разум неосознаваемый в его познавательной способности становится разумом сознательным. Будущее человечество «через тысячи лет, дознает» все то, что «для нашего же времени остается... неосознанным»<sup>1173</sup>, и это «для человечества тогдашнего будет разум осознанный». Иначе говоря, существуя всегда в космическом Разуме, идеи *постепенно* осознаются человеком. Никанор (Бровкович) не уточнил, имел ли он в виду постепенное «осознание» истины догматов, но ассоциация напрашивается.

Незавершенная, но величественная в своем охвате система «всеединства» Никанора (Бровковича) была еще одним свидетельством того, что «новое богословие» 2-й пол. XIX в. было охвачено проблемой устранения когнитивного диссонанса в религиозном сознании православной России и предлагало свои концептуальные решения проблемы. Ушел ли Никанор (Бровкович) от христоцентричной концепции Феодора (Бухарева), или просто его труд остался незаконченным? Частично на вопрос могло бы ответить «поучение»<sup>1174</sup> 1885 г., где проведена мысль о вечном нахождении Бога Слова в человеческой истории, и предвечном «самоумалении» ради посредничества между Божественным и тварным<sup>1175</sup>. Феодор (Бухарев), поместил вечное пребывание Слова в мысленную, литературную, хозяйственную деятельность человека. Никанор

<sup>1171</sup> Там же. Т. 2. СПб., 1876. С. 401.

<sup>1172</sup> Там же. С. 199.

<sup>1173</sup> *Воронцов А.А.* Метафизика высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского. Казань, 1899. С. 34.

<sup>1174</sup> Поучение преосвященного Никанора, епископа херсонского и одесского, на день тысячелетия памяти иже во святых отца нашего Мефодия // Странник. 1885. Август. С. 450-458.

<sup>1175</sup> О боговоплощении: Беседа преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского // Странник. 1886. Сентябрь. С. 49.

(Бровкович) помещал Логос в центр всей человеческой истории<sup>1176</sup>. Есть и другие точки соприкосновения в мысли этих церковных деятелей. Основу религиозного мировоззрения архиепископа Никанора (Бровковича) составляло «непоколебимое убеждение, что несогласное с истиною Слова Божия не может быть согласно и с истиной разума человеческого»<sup>1177</sup>, т.е. рациональной, научной. Этот пункт имеет свое соответствие в эпистемологической концепции архимандрита Феодора (Бухарева)<sup>1178</sup>. Чувство подлинности истины у Никанора (Бровковича), как и у Феодора (Бухарева) равно и доступно человеку<sup>1179</sup>, и сконцентрировано в человеке; обнаружение чувства истины – происходит в «акте самосознания, где непосредственно совпадают сознание и бытие»<sup>1180</sup>.

В непосредственной связи с философской системой Никанора (Бровковича) находится и его большое предсмертное сочинение «О свободе воли с христианской точки зрения». Оно представляло собой еще одну попытку разрешить конфликт между философией нового времени и христианским мировоззрением. Обозревая постулаты западноевропейской философии о свободе воли<sup>1181</sup>, Никанор (Бровкович) указывал на их значение для православного миропонимания. Он отмечал, что ни один из этих мыслителей, так или иначе решавших вопрос о свободе воли, не понимает, «как учит об этом предмете христианство. Они или игнорируют христианство», или, «как... в самое последнее время, делают попытку поправлять его со своей точки зрения»<sup>1182</sup>. Здесь Никанор (Бровкович) вписывает свободную волю человека в Абсолютную волю: человек есть *волею Творца* обособленная, но причастная Абсолютному бытию, личность»<sup>1183</sup>. Такая высшая форма имманентности Абсолюта человеку, поставила бы под сомнение традиционную сотериологию в христианстве. Поэтому Никанор (Бровкович) не выходил за пределы вопроса о свободе воли. «Свободная воля вообще возможна и существует, – писал он, – а с нею возможен и действителен нравственный мировой порядок»<sup>1184</sup>.

<sup>1176</sup> По Никанору (Бровковичу), «воплощения» были в дохристианские времена и не прекращались. Поучение преосвященного Никанора, епископа Херсонского и Одесского, на день тысячелетия памяти иже во святых отца нашего Мефодия // Странник. 1885. Август. С. 450.

<sup>1177</sup> Никольский А. Философские воззрения Преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского (р. 1817–1890) // Вера и Разум. 1901. № 20. С. 328. Ср.: Никанор [Бровкович], архиеп. О том, что вера есть знание // Православное обозрение. 1886. № 2.

<sup>1178</sup> Бухарев А.[М.] О двух, борющихся меж собою, направлениях современной мыслительности в России // О современных духовных потребностях жизни, особенно русской. М., 1865. С. 410.

<sup>1179</sup> Никанор [Бровкович], еп. Позитивная философия... Т. 1. СПб., 1875. С. 59–61, 240.

<sup>1180</sup> Там же. С. 18–19, 59–60.

<sup>1181</sup> В свое философское обозрение Никанор (Бровкович) включил Н.Я. Грота («О нравственной ответственности», «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности»), Л.М. Лопатина («Вопрос о свободе воли»), Н.В. Бугаева («По вопросу о свободе воли»), С.С. Корсакова («По вопросу о свободе воли. Возражение на реферат Н.Я. Грота; П.Е. Астафьева («К вопросу о свободе воли»)). Все эти работы были опубликованы в «Трудах Московского психологического общества». Вып. 3 (О свободе воли). М., 1889.

<sup>1182</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. О свободе воли с христианской точки зрения // Странник. 1909. Т. II. Ч. I. Сентябрь. 1909. С. 325–326.

<sup>1183</sup> «Воля личности есть обособившийся элемент всеединой вселенской воли». Никанор, архиеп. О свободе воли с христианской точки зрения // Странник. 1909. Т. II. Ч. I. Ноябрь. С. 547.

<sup>1184</sup> Там же.

Свобода воли как свобода действия в те же годы изучалась католическим мыслителем и философом М. Блонделем, пришедшим к мысли о включенности свободного (осознанного) действия человека в Абсолютную волю.

В 1880–1890 гг. в книгах церковных писателей заметно уменьшилось цитирование святоотеческих сочинений. В академических диссертациях ссылки и цитирования святых отцов и учителей Церкви присутствовали, но не применялись к диссертационным выводам. В таких работах выстраивался новый патристический синтез, с помощью которого традиционные православные понятия рассматривались в «личной» трактовке авторов работ. Проблема новых понятий и категорий для изложения православной догматики<sup>1185</sup>, заставляла выстраивать апологетику, которая и уклонялась от западноевропейской философии, и взаимодействовала с ней. Так, диссертация (в те годы архимандрита) Сергия (Страгородского), благодаря безупречной методологической форме, продолжительное время остававшаяся эталоном теологических исследований<sup>1186</sup>, претендовавшая на раскрытие святоотеческой сотериологии, не содержала традиционного святоотеческого, или, по выражению архиепископа Серафима (Соболева), «сколько-нибудь ясного учения ни о грехопадении, ни о состоянии человека после грехопадения, ни об искуплении, ни об усвоении человеком плодов искупления»<sup>1187</sup>, между тем, была одобрена архимандритом Антонием (Храповицким) (с 1918 г. митрополит Киевский и Галицкий). Преобладали антропоцентризм, рационализм, а иногда и черты не традиционного для православия отношения к учениям о Спасении, Искуплении, Крестном подвиге, благодати (предваряющей и милующей). Вопросы христианской этики «стояли на очереди»<sup>1188</sup>. М.А. Олесницкий (1848–1905, в 1905 – профессор МДА), с начала 1880 гг. разрабатывал христианскую этическую систему<sup>1189</sup>. Он соединил в своей «системе» черты, присущие общей истории развития религиозно-этической мысли, учение о христианской нравственности и нравственной жизни, разбор нравственной «природы» христианина, как человека, регулирующего свое поведение в соответствии с христианским идеалом нравственности, и сопоставил их с проблемными областями: «телесность и духовность», «индивидуальность и личность», «свобода человека». Основанное на нравственно-этическом значении христианства «новое богословие» (архимандрит Виктор (К.А. Островидов))<sup>1190</sup>, только в первом десятилетии XX в. привлекло внимание<sup>1191</sup>. По соображениям «новых богословов» 1880–1890 гг. (названы Антоний (Храповицкий) и Сергий (Страгородский)),

<sup>1185</sup> *Ходзинский П.* «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым). С. 102.

<sup>1186</sup> Цит. по: Там же. С. 100.

<sup>1187</sup> Там же. С. 111.

<sup>1188</sup> *Олесницкий М.* Из системы христианского нравоучения. Киев, 1896.

<sup>1189</sup> Им написаны: История нравственности и нравственных учений (1882–1886), «Нравственное богословие или христианское учение о нравственности» (1892), «Из системы христианского нравоучения» (1896).

<sup>1190</sup> Епископ Шадринский. В 1916 г. настоятель Зеленецкого монастыря Петроградской епархии.

<sup>1191</sup> *Странник [Виктор (Островидов), архим.]* Новые богословы // Церковь. 1912. № 16. С. 381–383.



написал канд. богословия Виктор (Островидов), «сверхъестественное не может иметь места в деле спасения», и в христианском вероучении нужно укреплять *нравственную* его сторону для воздействия на человека; догматы для выразителей «нового богословия» имеют только практический смысл, на Крестную смерть Спасителя они смотрят как на «внешнее свидетельство Божественной любви к падшему человечеству»<sup>1192</sup>. С нашей точки зрения, обращение в конце XIX в.<sup>1193</sup> Антония (Храповицкого) к нравственному значению догматов<sup>1194</sup> имело целью вернуть доминанту «нравственной сущности христианства» к её метафизическим основам, но при этом нравственная категория в его сочинениях оставалась базовой единицей<sup>1195</sup>, подчеркивалось отсутствие церковного учения о метафизическом и нравственном значении Воплощения в христианской сотериологии<sup>1196</sup>, и эффект получался обратным.

Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев), епископ Смоленский Иоанн (Соколов), архиепископ Никанор (Бровкович) принадлежали к тому поколению представителей русской церковной культуры XIX в., для которого когнитивный диссонанс в мировоззрении современника был проблемой, решение которой было для них делом чести и ума: пережив кризис веры, они искали средства сохранить теистическое мышление в терявшем веру обществе, упрочить и обосновать христианство для других, применив апологетику нового типа. Воспитанный «в духе самого строгого православия», твердо убежденный «в несомненности» православного богословия<sup>1197</sup> студент А.И. Бровкович мечтал написать «свод религиозно-философских идей», чтобы «согласить» философию с православием<sup>1198</sup>, а Феодор (Бухарев) – научить своих студентов обосновывать каждое движение мысли и жизни на нравственности абсолютного, божественного качества. Социально-историческая и психологическая натурализация Богочеловека Иоанну (Соколову) виделась способом оживления догматики. Синтез абсолютного и относительного, «земного» и «небесного», социального и идеально-духовного осуществлялся этими мыслителями не для того, чтобы он остался прецедентом концептуального сознания, а в их лекциях, чтениях, книгах, статьях и письмах адаптивно транслировался в обыденное сознание русского общества, где не мог не принять впоследствии, при определенных обстоятельствах, ярко выраженные социальные формы.

<sup>1192</sup> Там же. С. 381.

<sup>1193</sup> «Нравственное обоснование важнейшего догмата» (Богословский вестник. 1894), Какое значение для нравственной жизни имеет вера в Иисуса Христа, как Бога?» (Православный собеседник. 1896).

<sup>1194</sup> Антоний (Храповицкий), архим. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 11. С. 149–172. (2 пагин.).

<sup>1195</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. 16.

<sup>1196</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. 19–20.

<sup>1197</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Отрывок из автобиографии // Биографические материалы. С. 263.

<sup>1198</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Наша светская и духовная печать о духовенстве // Там же. С. 168.

**§ 4. Критика общественного развития в церковной и религиозной публицистике архим. Феодора (Бухарева), еп. Смоленского Иоанна (Соколова), архиеп. Херсонского Никанора (Бровковича) и прот. И.Д. Петропавловского. Предвидение архиеп. Харьковским Амвросием (Ключаревым) проблемных зон православия в XX веке**

Общественное настроение 2-й пол. XIX в. было таково, что все отрасли литературы – научной, художественной и журналистики – приняли публицистическое направление, то же произошло и с проповедью. Несмотря на строгости цензуры, она стала обращать внимание на общественные вопросы. Такие пастырские проповеди привлекали светскую публику, создавая возможность сближения между церковным, околоцерковным и внецерковным сообществами. Свободу высказывания представителю церковной мысли XIX в. в дореформенные годы могла дать устная проповедь. Но и на нее необходимо было получить разрешение, если не цензурного Комитета, то своего епархиального начальства. Наиболее выдающиеся проповедники могли проповедовать бесцензурно. В пределах этих возможностей пастыри поднимали животрепещущие темы и выражали личное отношение к ним. Устные поучения, заслужившие особенное внимание прихожан (в т.ч., светской публики), по прошествии нескольких лет издавались в сборниках, чаще составителями, и чаще после смерти проповедника. Церковная публицистика 2-й пол. XIX в. стала той областью, где состояние религиозного сознания общества получило профессиональную оценку, и где церковные писатели, мыслители и «новые богословы» популярно излагали пути к цельному религиозному общественному самосознанию.

Церковная публицистика формировалась в тисках и цензурных, и гомилетических требований, тянулась к «живому слову» и, стараниями талантливых проповедников, искала свои стилистические формы, жанровые особенности, ориентируясь на лучшее в литературных и журналистских текстах. Крупными деятелями на ниве публицистического пастырского слова были преимущественно представители ученого монашества, среди них ведущее место заняли епископы Смоленский Иоанн (Соколов) и Астраханский Хрисанф (Ретивцев), архиепископы Одесский и Херсонский Никанор (Бровкович) и Харьковский Амвросий, протоиерей А.М. Иванцов-Платонов (1835–1894). Популярны были социальные сочинения священника И.С. Беллюстина и религиозные – протоиерея Н.П. Рождественского и И.Д. Петропавловского.

Печатание текстов публичных выступлений духовенства (в виде «поучений», «слов», «листочков», и все чаще – статей в журналах, реже отдельными сборниками) получило распространение с середины века<sup>1199</sup>, ярко выраженную публицистичность церковная проповедь приобретала в 1860 гг. Крестьянская реформа имела известную степень гласности вследствие рассылки по губерниям рескрипта 20 ноября 1857 г. о созыве дворянского комитета по

<sup>1199</sup> *Никодим (Казанцев)*, еп. Письма Преосвященного Никодима [Казанцева], еп. Енисейского и Красноярского к проф. И.В. Платонову / Сообщ. Н. Лашенков, прот. Прим. Н.А. Колосова // Богословский вестник. 1896. Т. 1. № 2. С. 305.

крестьянскому вопросу и призывом в Петербург губернских дворянских депутатов для этой цели<sup>1200</sup>, и это сыграло свою роль. Печать обсуждала вопрос об освобождении крестьян задолго до его проведения. В 1861-м г. несколько миллионов крестьян получили личную свободу. Были проведены реформы цензурная и университетского устава, университеты получили самоуправление; это веяние свободы сказалось на развитии церковной проповеднической мысли.

*Архимандрит Хрисанф (Ретивцев)*, придерживался взгляда на слово, как на могучую силу, которая способна захватить всего человека, во всем многообразии его религиозно-нравственной и социально-бытовой жизни. Большинство его речей были импровизацией, и текстов сохранилось мало. Ораторская манера его была экспрессивной и потрясала слушателей до слез, особенно когда это были проповеди, связанные с войной России и Турции и гибелью православных сербов. Поучения Хрисанфа (Ретивцева) характеризуют его как сторонника курса реформ Александра II, и прогрессивного монархиста, призывавшего в 1868 г. народ к включению в «начавшееся обновление» жизни<sup>1201</sup>. Как и многие мыслители 2-й пол. XIX в., он отмечал разобщенность русского общества: если в народе еще сохранялась религиозность и доверие правительству и императору, которое в значительной мере основывалось на культуре православия, то у образованной части общества преобладали критицизм, «холодность к отеческой вере» и формализм, что привело к появлению «неестественно холодных отношений» к Церкви<sup>1202</sup>, росту доверия к социальным и экономическим теориям как к истине в последней инстанции. Исполнение религиозно-нравственных обязанностей в светском и образованном обществе считалось обязательным только для служителей Церкви. «Где причины «разделений»<sup>1203</sup>, наступивших ныне? – спрашивал Хрисанф (Ретивцев), виновны в том пастыри или само общество? И не давал ответа, обрывая проповедь на призыве к единству. В своих архипастырских поучениях Хрисанф (Ретивцев) придерживался мнения о перспективности 2-х направлений развития: научного просвещения и восстановления унитарного религиозного сознания православного типа. Здоровье цивилизации, считал он, зависит от религии, она прочный фундамент гражданского общества, источник нравственных сил и благосостояния; дух религии должен проникать собою и общественные реформы. Сам Хрисанф (Ретивцев), как и многие просвещенные люди 1860 гг., приветствовал реформы Александра II, видя в них средство побуждения народа к самостоятельности, он считал, что нужно поднять уровень народного самосознания, развить в нем чувство нравственного достоинства; уничтожение крепостного рабства рассматривалось им как возможность политического пробуждения народа, т.е. дающего ему возможность к участию в

<sup>1200</sup>Богданович В. Отражение эпохи 60-х годов в русской церковной проповеди // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной Академии LVI курса (1903 г.). Киев, 1904. С. 127.

<sup>1201</sup>Хрисанф [Ретивцев], архим. Слово на день восшествия на престол благочестивейшаго государя императора Александра Николаевича. СПб., 1868. С. 3.

<sup>1202</sup>Там же. С. 4.

<sup>1203</sup>Там же. С. 5.

общественных преобразованиях<sup>1204</sup>; рост культурного уровня народа давал возможность сплотить русское общество.

*Епископ Смоленский Иоанн (Соколов, 1818–1869)*<sup>1205</sup>, историками русской проповеднической мысли признан основателем<sup>1206</sup> церковной публицистики. Уже его современники, считали, что это он привил церковной проповеди публицистический элемент, «влил струю свежей силы, полноты, жизни и духа»<sup>1207</sup>. Сочинения архимандрита Иоанна (Соколова) привлекали церковных людей и широкий круг светской общественности определенным уровнем культуры, острой мыслью, и реагировали на настроения русского общества 1860–1870 гг. Уже в 1857 г. Иоанн (Соколов) произнес «Слово в неделю православия», в котором обратился к теме «отношение Церкви к современным движениям и реформам». В русском обществе, говорил он, наблюдаются стремления к реформам, забота о развитии просвещения и одновременно – утилитаризм. Просвещению Церковь не может не сочувствовать, но на что опирается это церковное сочувствие? И предостерегал, что в этом вопросе нет единства: церковное сознание с одной стороны остается традиционным, с другой обращено к чужим источникам, чужому и чуждому православию просвещению, где есть начала противные православным вере и духу. Иоанн (Соколов) обращался к самобытности России, и писал, что у нас есть своя школа, она может противостоять «лжепросвещению», и важно сохранить её дух. Проповедь имела большой успех, по просьбам публики она была отослана в типографию, но в продажу не поступила, и из-за небольшого тиража распространялась в списках<sup>1208</sup>. «Слово...» содержало в себе все основные направления публицистических «бесед» Иоанна (Соколова) последующих лет. В проповеди «Привет Церкви отечеству на новый год», придерживаясь славянофильского взгляда на будущее России, он составил «программу» для корректной, с его точки зрения, *общественной деятельности по развитию России* на ближайшее десятилетие. «Да не спешит Россия ускорять искусственное возрождение», – таков был лейтмотив этой программы. Возрождение не должно быть ни принужденным, ни механическим, ни мечтательным. Опора России, – писал епископ Иоанн, – в началах народной жизни, началах нравственных, религиозных, общественных.

<sup>1204</sup> Слово в неделю православия и восшествия на престол Государя Императора Александра Николаевича // Духовная беседа. 1873. № 9. С. 129–136; Успехи нашего духовного возрастания: Слово в день восшествия на престол государя Императора, сказанное в кафедральном Нижегородском соборе в 1878 г. // Церковный вестник. 1878 № 10. 11 марта. С. 1–2.

<sup>1205</sup> Епископ Смоленский Иоанн (Владимир Сергеевич Соколов, 1818–1869) родился в семье священника московской Вознесенской церкви бывшего Варсонофьевского монастыря, обучался в Высокопетровском духовном училище и Московской духовной семинарии, в 1835 г. был отправлен учиться в МДА, в 1842 г. принял решение о монашестве. 5 сентября 1842 г. возведен в сан иеромонаха; академической конференцией 21–22 сентября 1842 г. назначен на должность бакалавра по кафедре нравственного и пастырского богословия; в 1843 г. магистр богословия; переведен в СПбДА, здесь в 1848 г. возведен в сан архимандрита, 1851 г. инспектор, профессор, в 1857 г. переведен ректором и профессором догматического богословия в КазДА.

<sup>1206</sup> Сохранилось около 90 проповедей Иоанна (Соколова), они рассеяны по периодическим изданиям, 30 из них изданы в 1871 и 1876 гг.

<sup>1207</sup> *Заведеев П.* История русского проповедничества. Тула, 1879. С. 235.

<sup>1208</sup> *Барсов Н.* Исторические, критические и полемические опыты, СПб., 1879. С. 407–408.

Епископ Иоанн (Соколов) не был чужд злободневным для русскому обществу вопросам и рассуждал о политической и гражданской свободах<sup>1209</sup>, свободе совести<sup>1210</sup> и мысли<sup>1211</sup>, о женской эмансипации, не отказывался использовать достижения современных ему научных знаний<sup>1212</sup>. Отлично знакомый с нравственными недугами и недостатками общества, с «господствующими литературными и научными вкусами... просвещением»<sup>1213</sup>, он облакал свои мысли в яркую речь, объяснял смысл и значение проблем, поставленных в процессе развития общественного движения в 1860–1870 гг., при помощи психологического анализа, а затем указывал направление дальнейшего пути под руководством Церкви и по началам христианского учения<sup>1214</sup>. Иоанн (Соколов) не отказывался использовать наглядность научных знаний и открытий<sup>1215</sup>.

В 1860 г. Иоанн (Соколов) занимал позицию сторонников свободы совести<sup>1216</sup>, и не был против «равноправности разных вероисповеданий и всякого разномыслия в вере»<sup>1217</sup>. Данная человеку неограниченная внутренняя свобода такова, считал он, что до «разумного познания истины» человек хочет дойти не иначе, как «путем самостоятельных изысканий»<sup>1218</sup>. И волю свою «подчинять... нравственным обязательствам» человек хочет «не иначе, как силою внутренних убеждений»<sup>1219</sup>. Отвергать эти права невозможно<sup>1220</sup>. Епископ Иоанн считал, и что Церковь готова допустить религиозное «равноправие», но не может равнодушно смотреть на распространение лжеучений и безверия<sup>1221</sup>. В конфессиональной толерантности Иоанна (Соколова) упрекал в своем донесении духовный цензор<sup>1222</sup>. Со страниц академического журнала «Православный собеседник» Иоанн (Соколов) напоминал и обращался в статьях к «человеческому достоинству, гуманности». Эти темы, и его взгляд на православных святых (Зосиму (Соловецкого)) как пророков социального освобождения, т.е. реформы по освобождению крестьян 1861 г., вызывало негодование духовной цензуры<sup>1223</sup>.

<sup>1209</sup> Иоанн, еп. Смоленский. Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 91.

<sup>1210</sup> Там же. С. С. 54, 55, 68–69, 72, 153.

<sup>1211</sup> Там же. С. 56, 60.

<sup>1212</sup> Иоанн, еп. Смоленский. Поучение в день рождества Христова // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 29–30.

<sup>1213</sup> Вертелев А., прот. Козлов М.Е. Учебный курс по истории проповедничества Русской Православной Церкви. Загорск, 1994. С. 91.

<sup>1214</sup> Там же.

<sup>1215</sup> Иоанн, еп. Смоленский. Поучение в день рождества Христова // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 29–30.

<sup>1216</sup> Иоанн, еп. Смоленский. Беседа в первую неделю Великого поста, при Торжестве православия, сказанная в кафедральном соборе (18 февраля 1868 года) // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 51.

<sup>1217</sup> Там же. С. 60.

<sup>1218</sup> Там же. С. 52; о том же: там же. С. 91.

<sup>1219</sup> Там же. С. 52.

<sup>1220</sup> Там же.

<sup>1221</sup> Там же. С. 60.

<sup>1222</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 214. Д. 59. Л. 28

<sup>1223</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 214. Д. 59. Л. 28 об. –29.

Невнимание Русской Церкви к интеллектуальным и духовным проблемам её паствы, квалифицировалось им как свидетельство «безжизненности» Церкви<sup>1224</sup>. Не отвергая проблемы<sup>1225</sup>, он не считал возможным решить ее через внесение изменений «по новым идеям и теориям века»<sup>1226</sup>, в том числе поддержанным народническим движением, считая, что нововыдвинутые идеи и теории не доказали своей духовной силы и практической жизнеспособности<sup>1227</sup>. Он также признавал, что любое, в том числе церковное «учение, может стать неудовлетворительным», если жизнь его исчерпает, и ставил вопрос: нужна ли церковная реформация, или же следует обновить секулярное сознание христиан?<sup>1228</sup> Анализируя интеллектуальную атмосферу и менявшийся ритм жизни страны<sup>1229</sup>, в значительной мере обязанной направлениям мысли в общественном движении 1840–1850 и 1860–1870 гг., Иоанн (Соколов) отмечал появление «могучей, быстродвижной», «особой силы... умозрительно-гражданского просвещения», стремящейся «к свободе и независимости», вооруженной познаниями «историческими, философскими, политико-экономическими» и считал, что она перестроит мир<sup>1230</sup>. Он также отдавал отчет в происходившем размежевании метафизики христианства и его нравственного учения (первое уходило в область профессиональной мысли, второе все более социализировалось). И отмечал, что возможно дальнейшее отделение нравственности от религии, духовности – от духа церковного, сведение последнего к *культурной доминанте*<sup>1231</sup>. В 1867 г. он написал, что тенденция его времени – «затемнить, спутать ... исторгнуть из сознания человеческого самую идею Верховного существа... все важнейшие вопросы духа и жизни решать без участия религии и самую религию подчинять свободе человеческого ума и совести...»<sup>1232</sup> И спрашивал, не вызовет ли эта тенденция «в наше время или последующее, сильных потрясений в жизни обществ и народов?»<sup>1233</sup>

Таким образом, с одной стороны, как прогрессивный мыслитель, анализировавший общественные проблемы своего времени, епископ Смоленский Иоанн (Соколов) стремился обозначить важное значение правовых достижений человечества, его культурно-просветительского и социального прогресса, с другой – будучи человеком церковным, понимал, что фундамент православной духовности, на котором стояла Россия, будет поколеблен и пострадает также, как

<sup>1224</sup> Церковь кажется в быстроте развивающегося мира «слишком неподвижной, слишком безжизненной, наполненной мрачными образами древних времен, писал он, утерявших свою плодотворность для нового времени. *Иоанн, еп. Смоленский*. Беседа в первую неделю Великого поста, при Торжестве православия, сказанная в кафедральном соборе (18 февраля 1868 года) // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 65.

<sup>1225</sup> *Иоанн, еп. Смоленский*. Беседа в первую неделю Великого поста, при Торжестве православия, сказанная в кафедральном соборе (18 февраля 1868 года) // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 59.

<sup>1226</sup> Там же.

<sup>1227</sup> Там же. С. 59.

<sup>1228</sup> Там же. С. 59.

<sup>1229</sup> *Иоанн, еп. Смоленский*. Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 231.

<sup>1230</sup> Там же. С. 77.

<sup>1231</sup> *Иоанн, еп. Смоленский*. Беседа 2 в понедельник страстной недели и день Благовещения (25 марта) // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 140, 148, 149.

<sup>1232</sup> Там же. С. 140.

<sup>1233</sup> Там же.

секуляризация и утилитаризм социальных учений раскалывали сословное русское общество еще и по интеллектуальным и политическим предпочтениям.

Сочинение «О монашестве епископов»<sup>1234</sup> содержало конструктивную критику Иоанна (Соколова) по всем направлениям упадка церковного авторитета. В основе своей это было исследование канонической истории православного епископата (в русском обществе распространялись суждения о том, что епископ не обязан быть монахом). Одновременно автор сочинения отстаивал в церковном образовании кооптацию нового в светских дисциплинах (философии, истории и естествознания) – с духовностью богословских наук<sup>1235</sup>, изучение светских дисциплин с первых лет обучения; рассуждал о недостатке духовности в воспитательном процессе семинарий и академий<sup>1236</sup>, критиковал принцип педагогики духовных школ, который «мало оставляет места живому, свободному развитию ума [достижимому, – *И.В.*] путем внутренних убеждений и самосознательного мышления»<sup>1237</sup>, оторванность обучения от практики и реальности. Им был составлен перечень (7 пунктов) вопросов, без решения которых, по мнению автора, преобразование «духовных училищ»<sup>1238</sup> было невозможно; поставлен вопрос о «вопиющей скудости» нравственного и материального состояния сельского священника и «посмертном сиротстве его семейства»<sup>1239</sup>. Все эти проблемы, по мнению епископа Иоанна, способствовали тому, что «более свободномыслящие» уходили из духовного звания и становились «врагами его»<sup>1240</sup>; это развивало в обществе критицизм и протест против монашества, которое, к тому же, стояло во главе училищного, епархиального и общецерковного управления<sup>1241</sup>. Такое положение дел позволяло многим считать черное духовенство помехою прогресса<sup>1242</sup>. Это чревато уничтожением влияния Церкви на жизнь народную<sup>1243</sup>, писал Иоанн (Соколов), возможное «восстание против монашества с течением времени может вызвать Россию не менее как на внутреннюю борьбу за свою веру»<sup>1244</sup>. Здесь же он разбирал уже возникший во 2-й пол. XIX в. вопрос о выборности епископата приходским духовенством<sup>1245</sup>.

При всей остроте поставленных вопросов, книга показывала, что церковный публицист не принимал моды в гражданском обществе на демократизм и ставил Церковь вне законов социального развития, как духовное учреждение («Церковь никогда... не будет *едино* с гражданским обществом: она живет в нем, составляет душу его, но никак не одно и то же с

<sup>1234</sup> [Иоанн (Соколов), еп.] О монашестве епископов. Казань, 1863.

<sup>1235</sup> [Иоанн (Соколов), еп.] О монашестве епископов. Казань, 1863. С. 215–216.

<sup>1236</sup> Там же. С. 218.

<sup>1237</sup> Там же. С. 217.

<sup>1238</sup> Там же. С. 227.

<sup>1239</sup> Там же. С. 222.

<sup>1240</sup> Там же. С. 223.

<sup>1241</sup> Там же. С. 224.

<sup>1242</sup> Там же. С. 224–225.

<sup>1243</sup> Там же. С. 233.

<sup>1244</sup> Там же. С. 234.

<sup>1245</sup> Там же. С. 239, 240.

ним»<sup>1246</sup>). Сама церковная община в его понимании – это единство пастыря, клира и мирян («народа»). Так, в его понятие «миряне» не входили «прогрессисты»<sup>1247</sup> и интеллигенция 1870-х, как не понимавшая народной любви к «попу», не принимавшая чудес и канонизаций<sup>1248</sup>, и осуждали народ за «обильные жертвы усердия... приносимые к чудотворным святыням»<sup>1249</sup>.

«Всего больше доставалось Иоанну [(Соколову)] за оригинальность слова и мысли... Его проповеди беспощадно марались и запрещались»<sup>1250</sup>, власти относились к его сочинениям неприветливо, но «можно смело утверждать, что именно он произвел коренной переворот в русской проповеди как в отношении её содержания, так и в отношении внешней формы»<sup>1251</sup>.

Характеристика Иоанна (Соколова) Никанором (Бровковичем), знавшим его как академического наставника, а потом сослуживца, отличается сочувствием и уважением («выразительнейший носитель мировой скорби»<sup>1252</sup>). Епископ Смоленский Иоанн (Соколов) был типичным представителем церковной интеллигенции 2-й пол. XIX в., имевшим типичные же черты этого слоя русского общества: душевную уязвимость, понимание значения своей учености, не находившей достойной оценки и востребованности; дорогие сердцу и не осуществленные надежды на участие в преобразовании православной Церкви в России. Живая, стилистически выстроенная речь его проповедей, использующая и в письменной форме ораторские приемы, показывает в нем острый, наблюдательный ум и загнанное вглубь и рвущееся наружу эмоциональное напряжение<sup>1253</sup>. В его «беседах» хорошо видно, как ему было сложно высказаться о действительных причинах тех или иных проблем, в таких случаях он писал, что причины кроются в самой «системе», и так уходил от прямого ответа на вопрос «кто виноват?» В его сочинениях последних лет старались гармонично сосуществовать облеченный властью архипастырь, народный патриот, любящий свою Церковь и преданный православию, и свободный мыслитель своего века, находящий интеллектуальное удовлетворение в познании социальных законов,

Епископ Иоанн (Соколов) был против схоластики в богословии<sup>1254</sup>. Мировоззрение его отличало понимание единства мира, он постигал человеческий космос во взаимосвязи его целей и значения (природы и человека, организма гражданского общества и мирового человечества)<sup>1255</sup> и

<sup>1246</sup> Там же. С. 180.

<sup>1247</sup> «Прогрессистами» еп. Иоанн называл молодых священников, сочетавших «самый чиновничий взгляд на свое призвание с самыми вольнодумными выходками», и выходцев из духовного сословия, – разночинцев.

<sup>1248</sup> [Иоанн (Соколов), еп.] О монашестве епископов. Казань, 1863. С. 206.

<sup>1249</sup> Там же. С. 181.о

<sup>1250</sup> Русское обозрение. Т. 38. С. 18.

<sup>1251</sup> *Рождественский Д., свящ.* Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский. С.-Посад, 1914. С. 36.

<sup>1252</sup> Русское обозрение. Т. 38. С. 18.

<sup>1253</sup> Письма преосвященного Иоанна епископа Смоленского к своему другу архимандриту Фотию / Н. Романский // Христианское чтение. 1907. № 1. С. 125.

<sup>1254</sup> «Церковь ручается нам за неповрежденность учения Христа», писал он, но «мы не видим Его живого образа», академическое изучение догматики «становится скучным, изучающему представляются недоумения и сомнения». Богословские академические чтения преосвященного Иоанна епископа Смоленского. СПб., 1897. С. 73.

<sup>1255</sup> *Иоанн, еп. Смоленский.* Поучение на новый год, сказанное в кафедральном соборе (1867 года) // Беседы, поучения и речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 17.



призывал смотреть на мир не с «внешней стороны», а из «глубины [его] внутреннего устройства», в котором все сделанное человеком, и сама мысль его, синтетически взаимодействуют<sup>1256</sup>. Человеческий космос в «круговороте временной жизни», состоит из «тысяч частных существований»<sup>1257</sup> и существование каждого вносит свой вклад в формирование исторического процесса<sup>1258</sup>, нравственное объединение их в одно целое созидают царство Божье на земле<sup>1259</sup>, писал он. Темы, поднимавшиеся и анализировавшиеся Иоанном (Соколовым), свидетельствуют, что и он хотел быть в центре проблем своего времени, и был не чужд идее церковной модернизации, но при этом придерживался точки зрения, что она возможна в границах православной церковной традиции. Публицистичность его сочинений показала ученому монашеству и приходскому духовенству возможность взаимодействия с обществом и своевременной церковной реакции на проблемы современности в публицистике.

В 1870 г. началась активная проповедническо-публицистская деятельность (с 1871 г. епископа Аксайского) ректора КазДА *Никанора (Бровковича)*. «Речи», опубликованные в академическом журнале, принесли ему первую известность на этом поприще. В 1880–1890 гг. архиепископ Херсонский Никанор был признан талантливым и красноречивым церковным публицистом<sup>1260</sup>. Публицистическое творчество Никанора (Бровковича) многопланово: он писал литературные и гражданско-правовые статьи<sup>1261</sup>, о проблемах в образовании<sup>1262</sup>, об эмансипации, защищал ученое монашество и вообще духовенство<sup>1263</sup> от критики светской печати<sup>1264</sup>. Часть «поучений» и «бесед» были написаны специально для печати или для зачитывания на внеслужебных собраниях, для них характерен стиль живого разговорного и вместе с тем правильного литературного языка, отсутствие больших библейских цитат, аллегорий и фигур речи.

Будучи молодым педагогом СПбДА, как и Феодор (Бухарев), он искал пути преодоления академической схоластики. Его увлечение философией<sup>1265</sup> и критическое отношение к методам академического богословия сказались на его лекциях, сведения о его новаторском подходе к изучению современных отрицательных течений<sup>1266</sup>, критическом изучении со студентами книги Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» (входила в разряд сочинений, замалчивавшихся в 1850 г. в академии),

<sup>1256</sup> Там же. С. 19.

<sup>1257</sup> Там же. С. 23.

<sup>1258</sup> Там же. С. 24–25.

<sup>1259</sup> Там же. С. 27–28.

<sup>1260</sup> *Воронцов А.* Метафизика высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского. 1899. С. 3.

<sup>1261</sup> Поучение на новый (1881) год // Поучения Никанора, епископа Уфимского и Мензелинского. Уфа, 1883. С. 17–27.

<sup>1262</sup> *Никанор [Бровкович], еп.* О классицизме в духовно-учебных заведениях // Странник. 1886. № 6–7. С. 287–310; *Он же.* О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия харьковского // Странник. 1890. № 4. С. 552–568.

<sup>1263</sup> *Никанор, еп. Херсонский.* Правда против хулы: по поводу посмертной клеветы на почившего в Бозе митрополита Антония, бывшего новгородского и С.-Петербургского // Странник. 1885. Июнь-июль. С. 300–317.

<sup>1264</sup> [*Никанор (Бровкович), архиеп.*]. Наша светская и духовная печать о духовенстве. Воспоминания бывшего альт-солиста. СПб., 1884.

<sup>1265</sup> *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 259–262.

<sup>1266</sup> Никанор (Бровкович) читал лекции, привлекая тексты из первоисточников, чтение которых не поощрялось, лекцию строил с использованием опроса мнений студентов по теме.

расходились по всему Санкт-Петербургу. На лекциях своего курса «Введение в православное богословие», – предмета, учрежденного ректором СПбДА, епископом Винницким (в 1879 г. митрополит Московский) Макарием (Булгаковым), архимандрит Никанор (Бровкович) критиковал<sup>1267</sup> курс догматики<sup>1268</sup> своего начальника. Как вспоминал впоследствии Никанор (Бровкович), его поддержали другие бакалавры<sup>1269</sup>. Методом Макария (Булгакова) (как и в последующем труде<sup>1270</sup>) было обширное цитирование святоотеческих сочинений. Свои лекции Никанор (Бровкович) построил с использованием философии А.А. Фишера<sup>1271</sup>, который привлекал критику Э. Кантом традиционных доказательств Бога<sup>1272</sup>. Все эти обстоятельства, вместе с привычкой молодого педагога на лекциях подробно излагать неправославные учения<sup>1273</sup> вызывали недовольство Макария (Булгакова), больше всего пораженного тем, что такие лекции читаются студентам начального курса, сохранявшим ту простую и крепкую народную веру, усвоенную с детства в семье и церковно-приходской школе<sup>1274</sup>. Однако студенты воспринимали новый подход с интересом, «у нас закипел дух критицизма»<sup>1275</sup>, вспоминал Никанор (Бровкович). Этому критическому направлению он оставался верен до ректорства в КазДА: «изучал всё критически-отрицательное и видел, что в нашей системе и то, и другое, и третье, с точки зрения... науки представляется далеко не ... прочно»<sup>1276</sup>. Его сомнения распространялись «до первых основ религии... до доказательств материальности и духовности мировой основы»<sup>1277</sup>.

В связи с открытием в академиях дисциплины о расколе, Никанор (Бровкович) был перемещен на кафедру обличительного богословия, а его лекции Макарий (Булгаков) приказал сжечь. Могли ли ранние взгляды Никанора (Бровковича) быть иными? Как он вспоминал позже, 1850 гг. были периодом распространения в России демократических идей, культа свободомыслия, в том числе и в политике. Герценовский «Колокол», откликавшийся на «революционные» поступки в семинарско-академической среде, читали все, в том числе князья и архиереи<sup>1278</sup>. Вопросы атеизма, материализма, коммунизма, свободы совести, открытых судов, будущего крестьянства, отмены

<sup>1267</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 259.

<sup>1268</sup> «Введение в православное богословие» (1847 г.) было основано на конспектах догматики для СПбДА, составленных на основании руководства свт. Димитрия Ростовского. За этот труд автор получил ученую степень доктора богословия.

<sup>1269</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 269.

<sup>1270</sup> Через два года началась публикация его пятитомного труда «Православно-догматическое богословие» (1849–1853), за который богослов был удостоен демидовской премии.

<sup>1271</sup> Фишер А.А. (1799–1861), профессор философии и педагогики в С.-Петербургском университете и СПбДА.

<sup>1272</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 259.

<sup>1273</sup> Будучи рекомендован еп. Макарием (Булгаковым) обер-прокурору П.А. Протасову, Никанор напряженно работал, готовя лекции о несторианстве, монофизитстве, «армянстве», католичестве, расколе.

<sup>1274</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 257.

<sup>1275</sup> Там же. С. 269.

<sup>1276</sup> Там же. С. 269. «В этом направлении душа моя болела до 60-х годов... Трудно описать те духовные страдания, которые я вынес...» Там же.

<sup>1277</sup> Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. С. 269.

<sup>1278</sup> Там же. С. 332.

телесных наказаний, – были в числе важнейших для его современников<sup>1279</sup>. Царила атмосфера бичевания недостатков в Отечестве<sup>1280</sup>, национального самообличения. По его позднему признанию, в литературе происходило «низведение авторитетов с пьедестала, отрицание, безбожие, матерьялизм, эгоизм, эмансипация женская»<sup>1281</sup>, по рукам ходили письма В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю. Даже в провинции появилась подпольная литература, спрос на неё был такой, что людей, привозивших эти книги из-за границы, знали в лицо<sup>1282</sup>. Молодое ученое монашество сталкивалось с кризисом веры, а студенты семинарий проникались революционными идеями<sup>1283</sup>, из этой среды впоследствии в народническое движение пришло много вдохновленных состраданием к народу юношей, «переносивших религию в материальную область политики» (Л. Тихомиров).

В 1856–1865 гг. архимандрит Никанор (Бровкович) последовательно назначался ректором Рижской, Саратовской и Витебской духовных семинарий, где был заботливым, рачительным начальником и строителем<sup>1284</sup>. Пройденная им школа деятельного служения, по его собственному признанию, значительно изменила его, но потрясение от обвинений в неправославии (так называемые «петербургские недоразумения»<sup>1285</sup>, едва не приведшие его к повторению поступка архимандрита Феодора (Бухарева) – снятию сана<sup>1286</sup>) сделало его на всю оставшуюся жизнь человеком замкнутым<sup>1287</sup>, ограничивавшим себя в творческой инициативе в любом виде публичной деятельности. Изучивший статьи В.Г. Белинского и разнообразных «естественно-научных изданий» (Никанор (Бровкович)), в «первом издании читавший сочинения Бюхнера, Ренана, Дарвина, Бокля и Штрауса, Герцена – всего»<sup>1288</sup>, он с тех пор читал свои лекции «по тетрадке»<sup>1289</sup>. За время ректорства в КазДА им была написана работа «Распространение идей неверия в России со времени Петра Великого» (1868 г.). В 1869 г. Никанору (Бровковичу) присвоили ученую степень доктора богословия за сочинение «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве».

Статьи 1880 гг. несут на себе отпечаток статуса архипастыря Русской Церкви. Никанор (Бровкович) в годы был резко настроен по отношению к западноевропейской философии, видел в

<sup>1279</sup> Там же. С. 333.

<sup>1280</sup> Там же. С. 332.

<sup>1281</sup> Там же.

<sup>1282</sup> Там же.

<sup>1283</sup> Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 147–149.

<sup>1284</sup> В сане епископа Уфимского и Мензелинского (хиротонисан в 1876 г.) построил мужское духовное училище, принял участие в устроении саратовском монастыря, где переделал три церкви, возвел две часовни и устроил монастырское кладбище.

<sup>1285</sup> Лекции 1852–1853 гг. в СПбДА привели к мнению о неправославии архимандрита Никанора. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 257–264.

<sup>1286</sup> Записки высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. М., 1907. С. 182.

<sup>1287</sup> *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 270. Движимый воспоминаниями, он описал то тяжелое психическое состояние, которое испытывало ученое монашество 2-й пол. XIX в., не находя выхода для своих научных изысканий. Там же. С. 172.

<sup>1288</sup> *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 270.

<sup>1289</sup> Там же.

ней «философию разрушения»<sup>1290</sup>. Он посвящал целую проповедь опровержению нигилизма и эволюционизма<sup>1291</sup>, и предупреждал, что с таким культурным сознанием Россия «несется в бездну с одуряющей быстротою»<sup>1292</sup>. В эти годы он руководствовался принципом: того, что «освящено народною верою, не трогай»; восставал против негативного изображения церковно-академической жизни в «Очерках бурсы» Н.Г. Помяловского. Первый сборник речей и поучений вышел в 1883 г., в период уфимского служения. Через год и в течение следующих трех лет выходили тома 2-го издания публицистических сочинений (1884–1887) Никанора (Бровковича), в 1890 г. они вышли в 5-ти томах, с журнальными публикациями предыдущих лет (из «Православного собеседника», «Странника»). В 1894 г. вышло 3-е издание сборника из восьми статей цикла «против графа Л. Толстого»<sup>1293</sup>, ранее, в 1880 гг. опубликованных в «Страннике». Собранные вместе, они показали архиепископа Херсонского Никанора (Бровковича) как высокообразованного культурного деятеля и религиозного публициста, ведущего борьбу с враждебными православию учениями и религиозными заблуждениями. На пространстве восьми бесед Никанор (Бровкович) очертил дестабилизацию религиозного сознания в России со 2-й пол. XVIII в.<sup>1294</sup>, в том числе, из-за влияния западноевропейской философии и процесса сменяющих друг друга научных теорий<sup>1295</sup>. Под общей рубрикой противотолстовских поучений, Никанор (Бровкович) заявил о вещах, на которые в те годы мало кто обращал внимание: а) *формирующуюся тенденцию разделять христианство и Церковь*, б) *умаление харизматического значения церковных таинств и догматов*, в) *переход к пропаганде представления о христианстве как о религии практической, истина которой исчерпывается её нравственно-этическим содержанием*. Так, в «Беседе IV» он отстаивал мысль, что нельзя (в т.ч., во имя каких-либо историко-археологических артефактов в пользу Евангелия или «истинно-божественного учения» Христа) отделять Иисуса Христа как Бога и главу Церкви, от тела Церкви<sup>1296</sup>, от пророков и апостолов<sup>1297</sup>, разделять нравственное учение Христа и проповеданное Им Откровение. Никанор (Бровкович) опроверг<sup>1298</sup> пришедшее из западного богословия «правило» противопоставлять три синоптические Евангелия – четвертому, и отдавать предпочтение в вопросе достоверности евангельской истории – синоптикам<sup>1299</sup>. Третья и четвертая «беседы» обращали внимание на перевод Л.Н. Толстым сущности христианской религии из

<sup>1290</sup> Поучение на новый (1882) год // Поучения Никанора епископа Уфимского и Мензелинского. Уфа, 1883. С. 86.

<sup>1291</sup> Там же. С. 28–46.

<sup>1292</sup> Там же. С. 45.

<sup>1293</sup> Восемь бесед высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Изд. 3-е. Одесса, 1894. Далее – Восемь бесед.

<sup>1294</sup> Там же. С. 6, 8–9, 10, 13–24.

<sup>1295</sup> Там же. С. 27.

<sup>1296</sup> Там же. С. 62.

<sup>1297</sup> Там же. С. 62–63.

<sup>1298</sup> Там же. С. 64–123.

<sup>1299</sup> Там же. С. 63.

сакральной области – в практическую<sup>1300</sup>. Никанор (Бровкович) показывал: Л.Н. Толстой является проводником<sup>1301</sup> социального христианства (произвел смешение «религиозного с социологическим»<sup>1302</sup>). Учение Христа, по Толстому, – «это протосоциология, – писал он. – <...> Л.Н. Граф Толстой во всех своих новейших произведениях есть прежде всего социолог»<sup>1303</sup>. Опасность заключается в том, отмечал архипастырь, что свое мировоззрение Л.Н. Толстой вкладывает и передает словами Богочеловека<sup>1304</sup>; мораль христианскую можно, отрешая от догматизма, «спустить в самую жизнь, сделать её пригодной даже в практическом обиходе; но это и будет мораль человеческая»<sup>1305</sup>.

Церковь, по Л.Н. Толстому, отмечал архиепископ Никанор, признает в христианстве один смысл – «догматический», в её догматах, постах и молитвах практической христианской истины писатель, по его признанию, не нашел. Никанор (Бровкович) утверждал принципиально *религиозное* значение догматов и опровергал мнение писателя об их *практической* непригодности, доказывал, что нравочения и практические выводы Л.Н. Толстого являются «плодами» догматов, и самый «жизненный дух» русского религиозного и народного сознания «из них развивается»<sup>1306</sup>.

Совершенно очевидно, что свои обобщения Никанор (Бровкович) делал не только на основе «учения» Л.Н. Толстого<sup>1307</sup>, но на и на том впечатлении, которое он вынес из чтения сочинений европейских мыслителей, перечисленных им в первой «беседе»<sup>1308</sup>. В 1860 гг. философские книги в переводах на русский язык ввозились в Россию («Сила и материя» Бюхнера; «Сущность христианства» Фейербаха), а потом в том или ином виде просачивались в светскую печать, например, при цитировании статей разночинцев<sup>1309</sup>. Позиция Л.Н. Толстого была для Никанора (Бровковича) отечественным вариантом европейского позитивизма<sup>1310</sup>.

Придавая большое значение литературе в формировании современника<sup>1311</sup>, архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович) обращался к творчеству А.С. Пушкина, рассматривая его как человека, исполнившего свой христианский долг<sup>1312</sup>, и считал возвращением несвоевременными

<sup>1300</sup> Против графа Л. Толстого // Странник. 1886. Октябрь. С. 337.

<sup>1301</sup> Там же. С. 338.

<sup>1302</sup> Там же. С. 327.

<sup>1303</sup> Там же. С. 335.

<sup>1304</sup> Там же. С. 340.

<sup>1305</sup> Там же. С. 342.

<sup>1306</sup> Беседа в день святого Апостола Андрея Первозванного о том, что ересеучение графа Льва Толстого разрушает самые основы не только православно-христианской, но и всей религии // Восемь бесед. С. 45.

<sup>1307</sup> Никанор [Бровкович], архиеп. Против графа Л. Толстого // Странник. 1886. Октябрь. С. 342.

<sup>1308</sup> Восемь бесед. С. 6–9.

<sup>1309</sup> Им упомянуты здесь: Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев, М.А. Антонович.

<sup>1310</sup> Восемь бесед. С. 9.

<sup>1311</sup> Беседа преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского в неделю Блудного сына, при поминовении раба Божия Александра (Пушкина), по истечении пятидесятилетия по смерти его. Изд. 2-е. М., 1889. С. 36.

<sup>1312</sup> Там же. С. 37.

произведения И.С. Тургенева, В.Г. Белинского, Л.Н. Толстого, предостерегал, что своими работами они «взывают к общественному перевороту»<sup>1313</sup>.

Опубликованная во 2-й пол. 1890 гг. «Памятная записка»<sup>1314</sup> была своего рода итогом размышлений Никанора (Бровковича) о столпе православной церковности, – русском монашестве. Здесь была дана характеристика русскому монашеству 2-й пол. XIX в., а критика его подкреплена психологическими портретами его представителей, обозначены объективные причины<sup>1315</sup> кризиса, переживавшегося монашеством в XIX в. «Чуткость совести, присущая монашеству всегда... – писал архиепископ Никанор, – в крепких натурах... начинает сказываться в роковом... “не могу двоиться... не хочу быть фарисеем”... на этой точке душевного расстройтва... остановился ... отец Феодор Бухарев»<sup>1316</sup>. Сам пройдя в молодости школу духовного кризиса, Никанор (Бровкович) искал выхода из обычая посвящения в монашеский сан юных, зачастую меланхолических студентов академий, когда те еще не имели возможности сопоставить с действительностью свои подлинные стремления и возможности<sup>1317</sup>. Другой причиной Никанор (Бровкович) считал цензурные стеснения в научной деятельности, риск быть обвиненным в неправославии. Он писал о Феодоре (Бухареве): «душа его почувствовала себя разбитою в самой дорогой привязанности – к умственному труду... [и без, – *И.В.*] счастья самозабвения в углублении в науку, в борьбу идей, в стремлении оказать посильное содействие победе верующего духа над современным отрицанием»<sup>1318</sup>. Бросается в глаза личное отношение Никанора (Бровковича) к проблеме архимандрита<sup>1319</sup>, «другие развиваются логичнее, идут дальше, падают в бездну зол глубже»<sup>1320</sup>, писал он. В концепции архимандрита Феодора (Бухарева) о взаимодействии Церкви с современностью, архиепископ Никанор видел творческое служение православной Церкви<sup>1321</sup>.

Сам он, еще будучи епископом Уфимским и Мензелинским, отмечал характерную симптоматику общественной жизни 2-й пол. XIX в. – веру в прогресс<sup>1322</sup>, декларацию на страницах журналов «служения прогрессу в науке и жизни» и «неутомимой борьбы против всего, что мешает... прогрессу»<sup>1323</sup>, и считал, что *христианство должно направить этот процесс*<sup>1324</sup>. Никанор (Бровкович) называл прогресс «идолом» своего времени и итогом распространения западного мышления («немецкое» и «химерическое учение»), не совместимого со «старым учением

<sup>1313</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>1314</sup> Опубл. в 1896 г. под заглавием «Из истории ученого монашества шестидесятых годов».

<sup>1315</sup> Памятная записка // *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. С. 170.

<sup>1316</sup> Там же. С. 166–168.

<sup>1317</sup> Там же. С. 129, 130, 139–140.

<sup>1318</sup> Там же. С. 170.

<sup>1319</sup> Там же. С. 168–169.

<sup>1320</sup> Там же. С. 170.

<sup>1321</sup> Там же. С. 172.

<sup>1322</sup> Поучение на новый (1860) год // Поучения Никанора епископа Уфимского и Мензелинского. Уфа, 1883. С. 11.

<sup>1323</sup> Там же. С. 4.

<sup>1324</sup> Там же. С. 11.

христианства» и верою православною<sup>1325</sup>, рост антропоцентризма<sup>1326</sup>, нивелирование личной духовности, отмену национальной православной традиции<sup>1327</sup>. За всем этим в будущем – падение роли православия в России и конец её как самобытного и самостоятельного государства. Эта симптоматика отразилась в большинстве сочинений Никанора (Бровковича).

Смена государственного курса и 10 лет преподавательской деятельности в МДА изменили протоиерея И.Д. Петропавловского. Приезд из провинции в Москву и занятия нравственным богословием в МДА, привели его к критике ценностей светского гуманизма в кругу ценностей религиозных. В 1898 г. вышло его критическое сочинение, в котором автор разделил «гуманизм» на исторический и светско-культурный («преобладающий»<sup>1328</sup>), и «гуманизм» религиозный, христианский, и систематизировал их черты. Позиция, занятая И.Д. Петропавловским, показывала, что и в России, в годы общественного движения, происходил процесс замещения гуманизмом ценностей традиционного православия. По духовному существу своему, писал И.Д. Петропавловский, нравственный закон христианства всецело отвечает задачам человеческой природы и смыслу его жизни»<sup>1329</sup>. Но христианской антропологии противопоставлен новейший европейский гуманизм, сущность которого, по И.Д. Петропавловскому, составляет то общее, что принадлежит «всем различным видам философского умозрения, достигшим господствующего положения в истории... и известным под именем деизма или натурализма, пантеизма и материализма»<sup>1330</sup>. Гуманизм отрешая человека от изучения христианской религии, уводит его от сущностно-человеческих же, заложенных в религии, основ, переориентируя его на изучение классической древности, литературы<sup>1331</sup>; ставит «человеческое развитие во всех его главнейшим обнаружениях на безусловно-самостоятельный путь»; гуманизм разделил Церковь и общекультурную жизнь христианских народов, и «нормальное ... развитие человеческого разума должно совершаться из него самого... [из, – *И.В.*] истории ... общественной жизни»<sup>1332</sup>. Человек нового времени в определении высших ценностей оставался в экзистенциальном одиночестве, должен был всецело полагаться только на собственный разум, пользоваться им и как «орудием», и как источником знания и руководящих принципов своей духовной природы, совести, и внутреннего нравственного закона.

И.Д. Петропавловский назвал гуманизм внехристианский – переходом к самообожению, религия же дает возможность анализировать личную нравственность, имея идеал вне человека и

<sup>1325</sup> Там же.

<sup>1326</sup> Там же. С. 8.

<sup>1327</sup> Там же. С. 10.

<sup>1328</sup> [*Петропавловский И.*] Взгляд на смысл и достоинство господствующего направления в новой культурной истории человечества. М., 1898. С. 9. Опул. под акронимом «П.И.П.» (протоиерей Иоанн Петропавловский).

<sup>1329</sup> Там же.

<sup>1330</sup> Там же. С. 9–10. О том же. С. 21.

<sup>1331</sup> Там же. С. 41.

<sup>1332</sup> Там же. С. 11.

свыше, высота идеала прямо пропорциональна продолжительности пути духовного совершенствования в стремлении к идеалу; замкнутость человека на себе лишает его развития. В этом, по И.Д. Петропавловскому, отличие религии от философии, также ставящей себе задачей познание абсолютной Первопричины жизни. Первопричина в философии – «механическая сила», сообщающая движение мировому бытию. Еще одну черту гуманизма, как отрицательную, И.Д. Петропавловский связал с отношением к догматам: отрицая греховность человека (и грехопадение), гуманизм отрицает и необходимость оздоровления духовно-телесной природы «силой и действием воплотившегося Христа»<sup>1333</sup>, его появление в истории становится излишним.

Таким образом, критика ряда церковных писателей состояния общественного сознания 1860-х и 1870–1880 гг. показывала тенденцию к значительным изменениям в понимании основ православной традиции. В 1890 г. среди церковных мыслителей, в 1860–1870 гг. занимавшихся поиском новых методов в теологии и освоивших жанр церковной и религиозной публицистики, началось обратное движение – к традиционализму.

*Архиепископ Харьковский Амвросий (А.И. Ключарев, 1820–1901)*<sup>1334</sup> стоит в стороне от рассмотренных нами выше церковных деятелей. Жизнь Алексея Ключарева, складывалась по-иному: он не принимал монашества в молодом возрасте и не попал в число тех, кто во 2-й пол. XIX в. был вынужден преодолевать личный духовный кризис. В ходе продолжительной жизни в Санкт-Петербурге, он имел богатый опыт приходского священника и устной проповеди (с амвона приходской, а еще ранее – семинарской церкви), непрерывно совершенствовал свое проповедническое мастерство, приравнивая его к поколению каждого десятилетия. Устная импровизация предполагала наличие у проповедника широкого кругозора, живого ума и точно подобранного слова. Блестящая проповедь<sup>1335</sup> в Кремлевском Успенском соборе на новогоднем богослужении 1864 г. послужила дополнительным поводом к возведению его в сан протоиерея.

В 1860 г. Алексей Иосифович Ключарев стал издавать журнал («Душеполезное чтение»), предназначенный для статей на популярные церковные темы. Статьи отличались разнообразием, краткостью и общедоступностью изложения. А.И. Ключарев редактировал журнал 6 лет, но из-за выбранного им направления, – соединять в одном издании статьи для образованной публики и для простого народа, – издание оказалось нежизнеспособно.

С 1864 г. проповеди протоиерея А.И. Ключарева начали публиковать светские периодические издания, в том числе «Московские ведомости», – явление по тем временам исключительное. Причиной было то, что в них затрагивались общественные проблемы, вместе с тем, А.И. Ключарев умело развил и применял стилистический метод, внесенный в церковную

<sup>1333</sup> Там же. С. 30.

<sup>1334</sup> Алексей Осипович Ключарев родился в семье священника 18 марта 1820 г., в г. Александрове Владимирской губернии; вторым учеником закончил Переяславльское духовное училище (1834), а в июле 1840 г. Вифанскую духовную семинарию, отправлен на учебу в МДА, в 1845 г. профессор духовной академии.

<sup>1335</sup> «О воспитании характеров».



публицистику Иоанном (Соколовым). А.И. Ключарев занимал активную позицию по отношению к политическим движениям и философским течениям своего времени, был увлечен перспективой государственных реформ. «Время господства всевозможных крайних... учений»<sup>1336</sup> для А.И. Ключарева прошло почти бесследно, настолько он оставался верен православной традиции; это вызвало похвалы всегда критичного В.И. Аскоченского<sup>1337</sup>. Восторженные отзывы<sup>1338</sup> снискал и первый сборник проповедей А.И. Ключарева, включавший 24 «слова»<sup>1339</sup>.

13 января 1878 г. состоялось наречение А.И. Ключарева в епископа Можайского, 15 января – прошла архиерейская хиротония, 6 апреля 1878 г. Амвросий (Ключарев) стал епископом Дмитровским, а 22 сентября 1882 г. был назначен архиепископом Харьковским и Ахтырским. На новом посту он преобразовал «Харьковские епархиальные ведомости», по его поручению ректор Харьковской духовной семинарии протоиерей Иоанн Кратиров подготовил проект богословско-философского журнала и 13 декабря 1883 г. было получено синодальное разрешение на его издание. Журнал «Вера и разум» начал выходить в январе 1884 г. и стал одним из лучших православных журналов России.

Стремление к закреплению публицистического элемента в проповеди наблюдается уже в первых сочинениях Амвросия (Ключарева). Новый жанр диктовал свои приемы и стилистику, выстраивал свой понятийный аппарат, ориентированный на образованный слой русского общества 2-й пол. XIX в. Творческую манеру архиепископа Амвросия отличало системное видение проблемы (события), выстраивание историко-политических связей, разносторонний и многосторонний подход к теме, с обязательным переводом ее из гражданско-общественной в религиозную и этическую плоскость. Своеобразие публицистики Амвросия (Ключарева) во все годы проявлялось в подробном разборе проблем, событий и нравственной жизни современного ему общества, тонком психологическом анализе острого и скептического ума проповедника. Так, в 1863 г., в проповеди, рассуждая о преобразовательной деятельности императора Александра II, протоиерей А.С. Ключарев особое внимание обратил на открытость и информативность начинаний и реформ императора<sup>1340</sup>, это, по мнению проповедника, обещало значительные перспективы. Его современник генерал и церковный деятель А.А. Киреев высоко оценил значение Амвросия (Ключарева) для 2-й пол. XIX в.<sup>1341</sup> С точки зрения кандидата богословия В.В. Богдановича, биографа архиепископа Амвросия (Ключарева), увлечение публицистикой послужило к «ущербу»

<sup>1336</sup>Буткевич Т.И., прот. Высокопреосвященный Амвросий, архиепископ Харьковский. Биографический очерк. Харьков, 1902. С. 42.

<sup>1337</sup> Там же. С. 41.

<sup>1338</sup>Барсов Н.И. Наши современные проповедники-публицисты // Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 420–438.

<sup>1339</sup>Несколько проповедей протоиерея А. Ключарева. М., 1873.

<sup>1340</sup> Там же. Т. 1. Харьков, 1902. С. 9.

<sup>1341</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 6. Л. 13.

его сочинений как произведений церковно-ораторского искусства<sup>1342</sup>. В какой-то мере, считал В.В. Богданович, причиной была обязанность ежедневной проповеди в бытность приходским священником, когда и митрополит Московский Филарет «побуждал его к возможно более ревностному проповедничеству»<sup>1343</sup>. Но вернее было бы говорить о проникновении в проповедь Амвросия (Ключарева) веяния времени – потребность священнослужителя в собственном мнении и гражданской позиции<sup>1344</sup>. Гражданский пафос провозглашенных народниками задач просвещения крестьянства, а затем накал общественного движения – в революционном народничестве 1870–1880 гг., с литературной мифологизацией террористов и идеализацией в обществе<sup>1345</sup> их «жертвенной» любви к народу, не мог не вызвать отклика. Установившийся благодаря тому же движению культ науки был по-своему осмыслен церковным деятелем, он высказался о необходимости пастырю, оценивая значение научного прогресса<sup>1346</sup>, учитывать, что христианство – это сила способная этот прогресс оживотворить<sup>1347</sup>.

Главным методом архиепископа Харьковского Амвросия (Ключарева) было обсуждение с паствой социально-политической жизни 2-й пол. XIX в. Амвросий (Ключарев) считал, что распространение в христианской среде социалистических учений требует изменений в характере проповеди: церковная проповедь должна взаимодействовать с живыми людьми, отвечать на их вопросы, удовлетворять их потребностям, сочувствовать их радостям и печалям. он рекомендовал пастырю вести разговор, встав на точку зрения современника. Необходимо – не руководить современником, а идти за временем и приноравливаться к нему<sup>1348</sup>, и даже соглашаться с современником в решении вопросов жизни, и это в методе архиепископа Амвросия являлось внешней стороной проповеди. Что касается внутренней, здесь метод имел свои особенности: важным было понять допустимую меру компромисса. Проповедник должен различать в себе человека со своим личным мнением, воззрением и сочувствием, и пастыря, говорящего слово Божие<sup>1349</sup>. Потребность заострить на этом внимание священников-проповедников была очевидным следствием общественного освободительного движения: священники, в большинстве своем сами вышедшие из бедных семей священно- и церковнослужителей, не могли не относиться сочувственно к народническим идеям, некоторые выпускники академий сами сознательно шли на сельские приходы, желая принести пользу крестьянству.

<sup>1342</sup>Богданович В. Указ. соч. С. 172.

<sup>1343</sup> Там же. С. 173.

<sup>1344</sup> Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Полное собрание проповедей: В 5 т. Т. 5. Доп. Харьков, 1903. С. 19, 20, 27, 156.

<sup>1345</sup> Сафонова Ю.А. Восприятие народовольческого террора в русском обществе. 1879–1881. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.: ЕУ, 2010. С. 17–18.

<sup>1346</sup> Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Полное собрание проповедей: В 5 т. Т. 5. Доп. Харьков, 1903. С. 176–177; т. 1. С. 85.

<sup>1347</sup> Там же. С. 82–93; там же. С. 162.

<sup>1348</sup> Там же. Т. 1. Харьков, 1902. С. 74, 75–79, 82.

<sup>1349</sup> Там же. С. 83–84.

Такие рекомендации видного церковного публициста 2-й пол. XIX в. говорят о факте расхождения в эти годы личных позиций священнослужителей – с официально-церковным взглядом на события и процессы эпохи Великих реформ. Вместе с тем, требование «различать» могло быть продиктовано и тем, что Амвросий (Ключарев) намеренно акцентировал то, что проповедник должен быть честен, называя свое мнение – своим, и указывать, что оно может не совпадать с мнением церковным. Православная Церковь не могла одобрить общественное освободительное движение, видя в нем противление государственному порядку, и уж тем более невозможным было одобрение терроризма. Примечательно, что современник революционного движения следующего века – В.В. Богданович – на основании такой рекомендации архиепископа Амвросия сделал вывод, что священнослужитель в своих сочинениях имеет право касаться всех вопросов современности, даже и не относящихся к вопросам веры и нравственности, и обсуждать их с пастырь с личной точки зрения, но сообщать при этом, что излагает – свое мнение. Подобный утилитаризм мог сослужить дурную службу и проповеднику, и пасомому, и имел определенные риски. То, что со стороны Амвросия (Ключарева) было методическим советом, для священника начала XX в. приобрело практическое значение (напр., социальной публицистикой занялся священник Г.С. Петров, получивший необычайную популярность и пришедший к социализации христианства в своих книгах. Так, и в 1906 г. духовенство, избранное во II Государственную думу самим фактом своего участия в политической жизни было поставлено перед выбором: личная гражданско-политическая позиция, или церковное послушание? Группа священников-депутатов выбрала личные убеждения.

Амвросий (Ключарев) отметил распространение новой для России 2-й пол. XIX в. тенденции – прежде всего быть «современным», знать последнюю «истину», первым иметь информацию о последних событиях. «Опасность» её в том, написал он, что закрепляется представление, что ценно *только новое и сегодняшнее* («это передовое, а то, что вчера – отжившее»<sup>1350</sup>). Возникла «некая соревновательность», писал он в 1868 г., это явление сопровождается «нравственным чувством ложного стыда от незнания», «грозное слово: “это не современно”... заставляет многих малодушных христиан отречься от убеждений священных, оставлять обычаи... ..делать то, что запрещает совесть, уставы Церкви, заповеди Божии»<sup>1351</sup>. Причиной того, что архиепископ Амвросий видел в этой тенденции путь к отречению от всего христианского, являлась едва ли не идентичность понятий «современный» и «новый» («новые люди») – увлечению социалистическими учениями и народнической идеологией, в которой утилитарность представлений о любви к народу «новых людей» замещала ее духовное понимание.

---

<sup>1350</sup> Там же. С. 156.

<sup>1351</sup> Там же. С. 157.

Критике общественного сознания во 2-й пол. XIX в. архиепископ Амвросий (Ключарев) посвятил 1880–1890 гг. несколько лекций<sup>1352</sup>. В первых двух лекциях говорилось о «религиозном индифферентизме», проникшем в общество, о духовной и умственной лени к построению православной философии. Амвросий (Ключарев) считал, что создание своей, отличной от западной, философии христианства может защитить умы современников от «заблуждений»<sup>1353</sup>. Русское общество оказалось не защищенным от проникновения протестантских и католических «ложных идей», чтобы здраво судить о них, нужна определенная эрудиция, которой, как писал архиепископ Амвросий, и образованная часть общества, в большинстве своем отпавшая от Церкви, не обладает<sup>1354</sup>. (С 1870 гг. он поддерживал необходимость восстановить преподавание философии и предлагал готовить студентов к усвоению её с гимназического курса<sup>1355</sup>). Амвросий (Ключарев) назвал наиболее распространенные «заблуждения», проникшие в Россию 2-й пол. XIX в.: а) европейский религиозный «индифферентизм» («все веры хороши, была бы добрая жизнь, и ...любовь к ближнему»<sup>1356</sup>) он назвал «ложной» идеологией<sup>1357</sup>; б) что все религии развиваются постепенно, с развитием народов<sup>1358</sup>.

Его третья лекция показывала, что в обществе менялось содержание понятия «свобода». Амвросий (Ключарев) подошел к этой проблеме через тему «свобода печати». Развитие светской печати, отмечал он, ведет к стремительному падению духовности<sup>1359</sup>, «наплыв эмпиризма, позитивизма, материализма... политических систем»<sup>1360</sup> меняет мышление современника, его образ жизни. Поставленные архиепископом Амвросием (Ключаревым) акценты говорили о проблеме разрушения единства русского общества и отсутствии в нем единого и цельного мировоззрения. Все его творчество отмечено критическим и точным определением тенденций, которые через 10–15 лет станут проблемами<sup>1361</sup>. «Весьма тяжелое впечатление на здравомыслящего христианина производит бродящее ныне в нашем светском обществе, – по наружности благовидное, но в сущности искаженное, – понятие о христианстве как религии любви»<sup>1362</sup>. Даже разговоры о строгости правосудия, писал он, заканчиваются словами: «ныне не то время... над всем должна господствовать любовь и всепрощение»<sup>1363</sup>. То, что христианство содержит учение о любви,

<sup>1352</sup> Три лекции 1883 и 1882 гг.: «Два публичных чтения о свободе печати с точки зрения Православной Церкви», «Ложные мысли, бродящие в нашем образованном обществе».

<sup>1353</sup> Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Ложные мысли, бродящие в нашем образованном обществе // Полное собрание проповедей. Т. 5. Доп. Харьков, 1903. С. 36, 37.

<sup>1354</sup> Там же. С. 49–50.

<sup>1355</sup> НИ ОР РГБ Ф. 126. Д. 6. Л. 30 об.

<sup>1356</sup> Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Полное собрание проповедей: В 5 т. Т. 5. Доп. Харьков, 1903. С. 41.

<sup>1357</sup> Там же. С. 42

<sup>1358</sup> Там же. С. 44.

<sup>1359</sup> Там же. С. 156.

<sup>1360</sup> Там же. С. 177.

<sup>1361</sup> Там же. С. 180–182, 187–188.

<sup>1362</sup> Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Слово в день святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова: О том, как должно смотреть на новое учение о христианстве, как религии любви // Там же. Т. 4. Харьков, 1903. С. 66.

<sup>1363</sup> Там же. С. 67.

известно с самого дня его основания, отмечал Амвросий (Ключарев), но распространяется новое понимание, когда утилитарный альтруизм подменяет христианское учение<sup>1364</sup>, «искажает и уничижает евангельское учение о любви христианской»<sup>1365</sup>, «и самая любовь» превращается в «попечение только о материальном благосостоянии людей»<sup>1366</sup>.

Что касается ставшей к 1890 гг. «модной» темы отношения к догматам<sup>1367</sup> Амвросий (Ключарев) занимал непримиримую позицию<sup>1368</sup>, отстаивал их неприкосновенность как части Откровения<sup>1369</sup> и отрицал их развитие и самую возможность рассматривать догматы в составе исторических и философских исследований и систем<sup>1370</sup>. Свой доказательный ряд Амвросий (Ключарев) строил не на научных доказательствах, а на цитатах из Нового Завета<sup>1371</sup>. Возможно потому, что в конце 1880-х и в 1890 гг. он ориентировался на читателя из народа, противопоставляя им образованный слой общества как вышедший из народа, но утративший веру и стремящийся заменить её наукою, и даже писал, что именно интеллигенция «запутывает религиозные понятия»<sup>1372</sup>. Был ли он настроен против уже заявлявшей о себе религиозной интеллигенции, неизвестно. Но, возможно, из-за подобного рода обвинений и поддержки аскетической традиции он начал терять образованную аудиторию; и к началу XX в. был настроен по отношению к интеллигенции весьма критически.

В конце XIX в. Амвросий (Ключарев) восстал и против тех, кто умалял значение аскетизма в духовной традиции православия («против аскетизма в настоящее время много распространено предубеждений. Его называют направлением противным человеческой природе и вредным для жизни общественной»<sup>1373</sup>, тогда как он есть «начало нравственности, противоположное современному» ее пониманию, а смотрящие на аскетизм как на «искажение» естественной природы, не потрудились вникнуть в смысл аскетизма<sup>1374</sup>) и констатировал «порабощенность чувственностью» современного ему светского общества<sup>1375</sup>. «Слово» об аскетизме архиепископа Амвросия было напечатано во время работы Петербургских религиозно-философских собраний, давших начало первому этапу движения за церковную модернизацию.

<sup>1364</sup> Там же. С. 67.

<sup>1365</sup> Там же. С. 78.

<sup>1366</sup> Там же. Согласно архиеп. Харьковскому Амвросию, в христианской духовной традиции, любовь проявляется в привлечении друг друга к вере, общей молитве, вере в высший источник духовных сил, необходимых для усовершенствования человека.

<sup>1367</sup> [Амвросий (Ключарев), архиеп.]. Слово преосвященного Амвросия, архиепископа Харьковского в день святителя и чудотворца Николая. О неприкосновенности священных догматов православной веры. Харьков, 1897. С. 1.

<sup>1368</sup> Там же. С. 12.

<sup>1369</sup> Там же. С. 4, 11.

<sup>1370</sup> Там же. С. 2–3, 9.

<sup>1371</sup> Там же. С. 13–14, 16–18).

<sup>1372</sup> Там же. С. 3.

<sup>1373</sup> Амвросий (Ключарев), архиеп. В день священного коронования благочестивейшаго государя императора Александра Николаевича (произнесена 26-го августа 1869 в московском Большом Успенском соборе) // Там же. Т. 1. Харьков, 1902. С. 54.

<sup>1374</sup> Там же. С. 57.

<sup>1375</sup> Там же. С. 58–59.

В отличие от архимандрита Феодора (Бухарева) и архиепископа Иоанна (Соколова), в 1860 гг. предполагавших, каждый по-своему, возможность синтеза религии и науки, архиепископ Амвросий (Ключарев), вначале допускал возможность сближения этих областей (для восполнения науки религией), в 1890 гг. изменил свое мнение (в том числе в плане изъяснений и доказательств догмата)<sup>1376</sup>, что говорит, что он утратил доверие к восстановлению унитарного религиозного сознания в русском обществе через построение этого синтеза.

В последние годы XIX в. архиепископ Харьковский и Ахтырский Амвросий (Ключарев) полностью перешел к жанру публицистики, обогащенные церковно-нравственной тематикой, его публицистические статьи анализировали секуляризацию общественного мышления<sup>1377</sup>. В связи с последним, он призывал православных людей организовываться в группы и кружки для изучения и распространения православия<sup>1378</sup>.

Наследием архиепископа Амвросия (Ключаревым) церковным публицистам следующих десятилетий стали его мысли о том, как сохранять *живое* взаимодействие Церкви с каждым новым поколением, приходящим в мир. Согласно архиепископу Амвросию, живое «творческое слово», как «возбуждающее и направляющее жизнь»<sup>1379</sup>, могло родиться только в христианстве, и церковный импровизатор имеет духовные обязательства зажигать сердца людей, вести их за собой<sup>1380</sup>. Амвросий (Ключарев) предложил методику поэтапного воспитания дара «слова», и более того – «устной импровизации» у детей, имеющих начала таланта, и с первых лет обучения до выпуска из духовной школы. Он призвал произвести по этому поводу научные изыскания и результаты их ввести в область практической педагогики<sup>1381</sup>.

Амвросий (Ключарев) от начала своей церковной деятельности представлял собой новый тип церковного культурного деятеля – проповедника и одновременно литератора-публициста, чье слово (стилистика, манера изложения, эмоциональный строй речи, семантическая и логическая живость её), не отрываясь от корней церковной традиции, стало во 2-й пол. XIX в. близким и понятным образованным околоцерковным людям, и столь же отвечало чаяниям средних и низших социальных слоев православных верующих. Он раздвинул границы церковной проповеди, введя её в журналистику, обращался с обличительной речью со страниц периодической печати к русской интеллигенции, и был ею услышан, привлек к мысли о возвращении в Церковь.

<sup>1376</sup> [Амвросий (Ключарев), архиеп.]. Слово преосвященного Амвросия, архиепископа Харьковского в день святителя и чудотворца Николая. О неприкосновенности священных догматов православной веры. Харьков, 1897. С. 9–10.

<sup>1377</sup> Амвросий (Ключарев), архиеп. О причинах отчуждения от Церкви нашего общества // Полное собрание проповедей: В 5т. Т. 5. Доп. Харьков, 1903. С. 196–224.

<sup>1378</sup> Амвросий (Ключарев), архиеп. О практической борьбе христиан с современными заблуждениями и пороками // Вера и Разум. 1901. № 10. Кн. 2. С. 613–614, 634.

<sup>1379</sup> Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Живое слово. Изд. 2-е. Харьков, 1903. С. 16.

<sup>1380</sup> Там же. С. 16–18.

<sup>1381</sup> Там же. С. 2, 4, 7, 9, 14.

**§ 5. Социальная тема в статьях 1880–1890-х гг. религиозного философа  
В.С. Соловьева и ее отражение в логистических центрах идеологии реформационного  
движения**

Значение В.С. Соловьева для реформационного движения религиозной интеллигенции и реформаторов начала XX в. в Российской империи сложно переоценить. «Русским Ньюманом»<sup>1382</sup> назвал В.С. Соловьева один из исследователей его творчества католический епископ М. Д’Орбиньи<sup>1383</sup>. Аспекты софиологии (гендерные, телеологические) и «религии Св. Духа» В.С. Соловьева, предпочтительная «тринитарность» в основе его схем (напр., строения теократического общества, «три главные власти в мире человеческом»<sup>1384</sup>) во многом определили структурную основу доктрины, которая будет разработана лидерами НРС в 1901–1904 гг.<sup>1385</sup> «Само понятие “нового религиозного сознания” идет от Вл. Соловьева, – как от него же идут и все другие лозунги и определения наших позднейших религиозных исканий», – признавал в 1911 г. участник движения В.И. Иванов<sup>1386</sup>. На философию В.С. Соловьева опирались и поддерживавшие идею движения «социальные христиане», с постоянной ссылкой на В.С. Соловьева рассуждало о внутрицерковных вопросах и общественных проблемах либеральное духовенство.

Влияние социальной философии В.С. Соловьева на «социальное христианство» прослеживается по работам, где взгляды философа на социальную проблему в христианстве изложены наиболее системно. Так, в 1877 г. им было издано публичное чтение «Три силы»<sup>1387</sup>, в котором прогресс человечества обрел *религиозный* статус «богочеловеческого процесса» с «безусловным содержанием» при обращенности его ведущих сил к Откровению и опоре на союз науки с теологией и философией<sup>1388</sup>. Если учесть, что некоторые начала учения об истории как «богочеловеческом процессе» отмечаются в христологии архимандрита Феодора (Бухарева), то в «Трех силах» шагом вперед была их научная, философская обработка, полновесное изложения темы. Это означало, что и круг внимания к проблеме стал шире, ею заинтересовались та часть интеллигенции, которая редко заглядывала в богословские книги, предпочитая прочитывать то

<sup>1382</sup>Herbigny M. Un Newman russe – Vladimir Soloviev // Etudes. №. 120. Paris, 1909. P. 767–786.

<sup>1383</sup> Епископ Илийский Мишель (1880–1957). Симпатизировал обновленческой Церкви.

<sup>1384</sup>Соловьев В. История и будущность теократии: исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. Т. I. Загреб, 1887. С. 381.

<sup>1385</sup> Тема неоднократно рассмотрена в научных работах, и потому автор не исследует её. Напр.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 327–406; Синельникова Л.А. Духовно-нравственные ориентиры в русской культуре серебряного века: социально-философские аспекты: Дис. ... канд. филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2015; Мазина Е.И. Тема Вечной Женственности в культурном пространстве Серебряного века: Дис. ... канд. культуролог. М. ГАСК, 2009; Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М: ПСТГУ, 2008. С. 16–17, 46–57.

<sup>1386</sup>Цит. по: Иванов В. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания. Доклад, прочитанный на торжественном заседании Религиозно-философского общества в Москве, посвященном памяти В. С. Соловьева, 10 февраля 1911 года // Библиотека «Вехи» [Эл. ресурс] <http://www.vehi.net/> (Дата обращения 06.12.2020)

<sup>1387</sup> Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева. М., 1877.

<sup>1388</sup> Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева // Соловьев В. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 25–29.

новое, что уже оказывалось «на слуху». Философ быстро стал популярным в культурных кругах России.

В.С. Соловьев год (1873) учился в МДА, где академическое сообщество еще помнило историю бывшего студента МДА А.М. Бухарева (†1871). Так или иначе, но у В.С. Соловьева угадываются многие бухаревские мотивы («истинная религия не может ограничиваться одним богопочитанием, а должна определять и проникать собою всю совокупность человеческого бытия» и «общественное строение»<sup>1389</sup>, принцип любви в общественных отношениях, «перенаправление» религиозной жизни от Христа к «общественным задачам»<sup>1390</sup>)<sup>1391</sup>, что говорит о том, что оба мыслителя почувствовали «нерв» эпохи и реагировали на его «колебания».

В 1878 г. вышли «Чтения о богочеловечестве», в которых социализм был представлен В.С. Соловьевым «силой, исторически оправданной»<sup>1392</sup>, но не осуществимой на «природных» основаниях<sup>1393</sup> из-за того, что социализм (как учение) не признавал действия в жизни безусловного нравственного начала<sup>1394</sup>, религии<sup>1395</sup>. По В.С. Соловьеву, христианская религия, учащая о вечном и безусловном значении человека, в том числе как двусоставного существа (материального и духовного), имеет в себе начала для осуществления социализма в истории человеческого общества. По В.С. Соловьеву, социализм не противоречил христианству с его признанием единого центра миробытия; а религия, или «воссоединение», и состоит в «приведении всех стихий человеческого бытия... [и, – *И.В.*] сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу»<sup>1396</sup>.

Признание задач социализма (как *нравственно-экономического* учения) не противоречащими христианству, было тем основанием, на котором возшла идеология «христианских социалистов» начала XX в. Конечно, в их идейном арсенале было социальное христианство Ф.Р. де Ламенне, Ф. Наумана и демократизм А. Леруа-Болье, но *религиозное* основание «социального христианства» в движении за церковную модернизацию, уже в работах 1904, а затем 1906 гг. С.Н. Булгакова, с достаточной степенью вероятности было интерполировано из религиозной философии В.С. Соловьева. В 1881 г. В.С. Соловьев рассматривал христианство как

<sup>1389</sup> Соловьев В. История и будущность теократии: Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. Т. I. Загреб, 1887. С. 213.

<sup>1390</sup> Там же. С. 213, 378–379.

<sup>1391</sup> Относительно начал софиологии у Феодора (Бухарева) есть конкретизирующие тему замечания В.И. Коцюбы (Прот. Ф.А. Голубинский и софиологическая традиция // Вопросы философии. 2012. № 11. С. 129–141) и наши (Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77).

<sup>1392</sup> Соловьев В. Чтения о богочеловечестве / Сост. и прим. А.Б. Муратова. СПб., 1994. С. 36.

<sup>1393</sup> Там же. С. 40.

<sup>1394</sup> Там же. С. 39, 40.

<sup>1395</sup> Там же. С. 40 и 41.

<sup>1396</sup> Там же. С. 41–42.



утверждение действительности «подлинного бытия»<sup>1397</sup>, как учение, учреждающее «царство правды через изменение субъекта в объективированном процессе перерождения»<sup>1398</sup>, «изменение», по сравнению с революцией, осуществленное *ненасильственным* путем. Экономический христианизированный социализм, как «царство правды, справедливости и истины», был идеалом «социальных христиан» (2-я пол. 1905– 1- пол. 1909 гг.).

Тогда же, в 1881 г., в статье «О духовной власти в России» В.С. Соловьев высказался о возможности и необходимости духовного обновления в Русской Церкви, но и о замене церковной власти в России – как образа силы гражданской – на силу духовную<sup>1399</sup>; о свободе Церкви от государства<sup>1400</sup>. Здесь философ обсуждал религиозную свободу, и поставил вопрос о кризисе церковной власти в русской истории. Причиной отсутствия в Русской Церкви общественного направления философ считал духовный кризис в среде иерархии<sup>1401</sup>. Иерархия – это разум Церкви, духовный кризис в этой среде означал бы капитуляцию исторической Церкви.

О духовном параличе Русской Церкви лидеры «нового религиозного сознания» заговорили вслед за В.С. Соловьевым и Ф.М. Достоевским, но не конкретизировали этот тезис, сведя его смысл к равнодушию Церкви ко всему, что находится вне нее. В.С. Соловьев говорил о кризисе *духовной любви* в православной Церкви (в этом смысле можно сказать, что и для него была важна морально-нравственная доминанта, характерная для 1870–1880-х гг.) «Любовь» в доктрине НРС 1901–1905 гг. была понятием метафизическим, и в этом качестве входила в концепты социального образа Святой Троицы и «нового аскетизма».

В 1882–1883 гг. в «Великом споре»<sup>1402</sup>, в контексте основной темы («католичество и православие, разделение Церквей и религиозная свобода»), философ сформулировал начала «христианской политики». Сочинение привлекло к себе всеобщее внимание, в том числе и за рубежом. В 1887 г. философ изложил свое видение основ теократического общества<sup>1403</sup>, что было своего рода трансляцией в религиозную область социальных идеалов. Изначальным посылом этого сочинения В.С. Соловьев назвал оправдание отеческой веры возведением ее на *новую* ступень разумного сознания. По В.С. Соловьеву, на пути к полноте общественной жизни («полноту», по В.С. Соловьеву, определяют мораль и свободный выбор добра как «усвоения божественной воли»), человечеством должно быть создано общество, основанное на нравственных принципах, структурный образ этого общества строился философом из трех ступеней власти: церковной

<sup>1397</sup> Соловьев В.С. Смысл современных событий // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 34–38.

<sup>1398</sup> Там же. С. 36.

<sup>1399</sup> Соловьев В.С. О духовной власти в России // Там же. С. 54–55.

<sup>1400</sup> Там же. С. 56.

<sup>1401</sup> Там же. С. 53, 57.

<sup>1402</sup> Там же. С. 59–167.

<sup>1403</sup> Соловьев В. История и будущее теократии: Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. Т. I. Загреб, 1887.

(власть «священническая, представляющая божеский элемент»), царской и пророков<sup>1404</sup>. Теократической природой (сочетание божественного и человеческого начала) такого общества должны определяться его политика и гражданская жизнь<sup>1405</sup>. Учение о теократическом обществе получило свое выражение в «новом религиозном сознании».

Соловьевская вертикаль религиозно-нравственной власти была нарушена «социальным христианством»: «царская» власть (Соловьев) заменена идеальной демократией; в «голгофском» варианте сохранялась сущность теократии как «*свободное* взаимодействие между Божеством и человечеством», но исключалась власть «церковная» в первосвященническом её варианте, как «центральной точке, в которой Божество непосредственно соприкасается с человеческим обществом... соединяется с целою сферою социального бытия»<sup>1406</sup>. Соглашаясь с тем, как В.С. Соловьев предрекал «бесплодность» социальной революции в том случае, если новое общество будет строить безрелигиозное будущее<sup>1407</sup>, «социальное христианство» начала XX в. попыталось представить спекулятивный синтез христианства и социализма, проводя «справедливость» в классово-экономические отношения и политику.

Статья В.С. Соловьева «О подделках в христианстве»<sup>1408</sup> обосновывала понятие «Царство Божие» как явление социальное, и как задачу. Учение о «Царстве Божием» для В.С. Соловьева – это «*центральная* идея христианства»<sup>1409</sup>, для религиозного движения «Царство Божие» – это центральной идея его идеологии. По В.С. Соловьеву, Царство Божие является извне и растет в человечестве и мире посредством объективного органического процесса<sup>1410</sup> (православная традиция признает и признавала, что «Царство Божие внутри вас есть»); и есть задача человека как существа социального; конечная же цель человечества состоит в устроении его «социальных судеб». По В.С. Соловьеву, человек «неиндивидуальный» находит Царство Божие не только в себе, но и в человеческой истории (воспринято НРС как постулат). Философ связывал с этим понятием начало волевого осуществления и венец решения человеком его жизненной задачи, и полагал их связь как обусловленную всеединством, и так замыкал процесс осуществления царства Божьего, – на человеке. Церкви в этой системе В.С. Соловьева отводилась роль учреждения, формализующего индивидуальные «воли» и реализующего то «вселенское целое», в котором эти воли участвуют<sup>1411</sup>. Философ в той же статье отказывал человеку, как существу *социальному*, – в полноте *личного* «соединения» с Божеством<sup>1412</sup> («истинное соединение с другим не может быть субъективным,

<sup>1404</sup> Там же. С. 259, 381.

<sup>1405</sup> Там же. С. 213.

<sup>1406</sup> Там же. С. 233, 263.

<sup>1407</sup> Соловьев В.С. О духовной власти в России // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 43–44.

<sup>1408</sup> Соловьев Вл. О подделках в христианстве // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. № 4. С. 149–163.

<sup>1409</sup> Там же. С. 153.

<sup>1410</sup> Там же. С. 154.

<sup>1411</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>1412</sup> Там же. С. 156–157.

соединение всего человека с Богом не может быть личным)), при этом он проводил мысль о полноте соединения всего мира с Богом, соединение это философ рассматривал как – начатый и осуществляющийся в истории процесс, писал, что участвовать в нем «самодеятельно и самосознательно» – «нравственно-социальная обязанность просвещенного христианина»<sup>1413</sup>.

«Социальное христианство» начала XX в. делало императивом волевое участие христианина в событиях социальной истории (в том числе, как в богочеловеческом процессе). Во второй части статьи В.С. Соловьев перенес обозначенный им акцент на «Царстве Божиим» – на внешнее коллективное созидание «Царства Божьего» как части единого богочеловеческого организма, придав тем самым социальному «Царству Божьему» метафизические основания.

В социальной философии В.С. Соловьева христианское представление о «царстве Божьем» как мире внутреннем и духовном, получило расширение на внешнюю (общественную и социально многоуровневую) среду человеческой жизни. Привлекавшая даже и международное внимание, его религиозная мысль фактически транслировала такой образ «Царства Божьего» в интеллектуальную среду XX в. и нет ничего неожиданного в том, что религиозное движение стало эксплуатировать этот образ, особенно после 1905 г.

То же «учение» о «Царстве Божиим» у В.С. Соловьева имело отношение к проблеме «христианской политики». Общество делится на христиан «смирненных», не признающих за собой права вмешиваться в «судьбы Царствия Божия», но заботящихся об устройении своих земных дел («псевдо-квиедисты»), и активных, но «проповедующих... христианство поддельное», т.е. «отрицающее прогресс в деле христианской религии»<sup>1414</sup>. Те, кто отнимает у христианства понимание становления Царства Божьего, погружают христиан в мир мещанской действительности, ничего общего с подлинным бытием не имеющей. Христиане «должны заботиться не о сохранении и укреплении, во что бы то ни стало, данных социальных групп, а... об их перерождении и преобразовании в христианском духе»<sup>1415</sup>. Традиционное православное убеждение о несовместимости политики и христианства, философ назвал «псевдохристианским индивидуализмом»<sup>1416</sup>. Если политические и социальные формы не соответствуют христианским началам, нужно вмешаться и совершенствовать эти формы<sup>1417</sup>. Философ осудил нежелание православных взаимодействовать с либеральными политическими деятелями («либералами»): гораздо опаснее, писал он, лицемеры, толкующие о «личной святости и личном спасении», они сводят христианство к отвлеченному догмату, отрицая его реализацию в политической и социальной жизни, и подлежат анафеме<sup>1418</sup>. В этом комплексе совершенно очевидная связь

<sup>1413</sup> Там же. Курсив мой.

<sup>1414</sup> Там же. С. 158–159.

<sup>1415</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>1416</sup> Там же. С. 161.

<sup>1417</sup> Там же. С. 162.

<sup>1418</sup> Там же. С. 163.

социальной мысли авторитетнейшего для религиозного движения философа с социальной и религиозной идеологией групп движения (см. Гл. 3. § 2 и § 5).

Статья «О подделках» примечательна и тем, что в ней подчеркнут дуализм в православном сознании конца XIX в. в воззрениях на сущность христианства. В.С. Соловьев констатирует распространение «отвлеченной морали» среди «умов, чуждых истинной религии»<sup>1419</sup>, и указывает другую крайность, которая с точки зрения философа, «гораздо вреднее», – это «ограничение христианства в рамках догматов, таинств и иерархии»<sup>1420</sup>. Обоим «подделкам» (Соловьев) философ противопоставлял «живую религию», «живое отношение» к христианству, считая, что «истинное неподдельное христианство», не исчерпывается «религиозными формами и учреждениями, образующими земную Церковь», «дух Христов» в них не осуществлен окончательно<sup>1421</sup>. Эта позиция философа по отношению к историческим формам христианства – «неосуществленность» в истории (в т.ч., в общественных формах жизни) и «неисчерпаемость» христианства историческими формами Церкви, в доктрине НРС получит свои аналоги; а церковные реформаторы будут стремиться «оживить» Церковь и веру через реформы «внешних форм», – уставного богослужения и внутрицерковных отношений и пастырскую работу с социумом.

Отношение В.С. Соловьева к вопросу свободы совести, бесспорно, еще один элемент, занявший место в идеологии религиозного движения 1901–1913 гг. Никто из рассмотренных нами представителей богословской и религиозной мысли 2-й пол. XIX в., как В.С. Соловьев, не поднимал вопроса об «упразднении принудительного православия... для возрождения истинного православия»<sup>1422</sup>, и в этом смысле весь «либерализм» «новых богословов» концентрировался на проблемах сближения теологии с наукой, и православия – с запросами социума 2-й пол. XIX в. А взгляд В.С. Соловьева был устремлен в преображенное христианство, в котором нет места индивидуальному спасению, разделению Церковей, и есть религиозная толерантность.

Церковный ученый игумен Вениамин (Новик) писал, что В.С. Соловьева с Русской Церковью развела концепция «христианского гуманизма», которая отделила философа от традиционного «типа духовности, жестко разделяющего мирское и церковное»<sup>1423</sup>.

В.С. Соловьев был мыслителем *своего* времени: так, его диссертация «Критика отвлеченных начал» (М., 1880) ставила задачу утверждать не восстановление традиционной теологии, а ввод «религиозной истины в форму свободно-разумного мышления» и реализацию ее в «данных опытной науки»; связь теологии с философией и наукой и организацию всех областей «истинного

<sup>1419</sup> Там же. С. 149.

<sup>1420</sup> Там же. С. 150.

<sup>1421</sup> Там же. С. 151.

<sup>1422</sup> Там же. С. 59.

<sup>1423</sup> Вениамин, игум. Владимир Соловьев: социальное измерение духовности: к 100-летию земной кончины В. С. Соловьева (1853–1900) // Библиотека «Вехи» [Эл. ресурс] <http://www.vehi.net/> (Дата обращения 26.12.2020)

знания в полную систему свободной и научной теософии»<sup>1424</sup>. Его философия стала сферическим зеркалом, сфокусировавшим в себе не только направления интеллектуального поиска предшествующим поколением мыслителей способов и методов восстановления религиозного единства в православной России, но и логистические центры идеологии начинавшего свою историю нового общественного движения, религиозного. Неподвижный монолит церковного христианства получил в социальной философии В.С. Соловьева многослойность и внутреннюю подвижность, в том числе, во взаимодействия вероучительных истин с реальным миром. Не случайно позднейшие поклонники философа (как в России, так и в католицизме) не принадлежали к лагерю церковных консерваторов. Русская Церковь не приняла религиозную философию В.С. Соловьева, хотя большая часть ее представителей изучила её, а студенты духовных академий включали философа в темы своих выпускных работ. Епископ Антоний (Храповицкий) в 1908 г. опубликовал полемичную статью с резкими и нелицеприятными отзывами о философе<sup>1425</sup>; в ней он перечислил его последователей и включил в этот перечень представителей всех трех направлений религиозного движения («неохристианина» В.В. Розанова, церковного реформатора Г.С. Петрова и христианского социалиста Михаила (Семенова)). С одной стороны, как и Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев «властительно обратил мысль» одних к вопросам веры, «питая... широкое и не иссякающее течение» «нового религиозного сознания»<sup>1426</sup>, других привел к размышлениям о модернизации православной Церкви. Но если Ф.М. Достоевский тронул души интеллигенции иррациональными переживаниями, то В.С. Соловьев дал НРС «внутренние формы» для религиозного синтеза, «социальное христианство» получило представление о «христианском гуманизме» и методе религиозного оформления социальных проблем<sup>1427</sup>, «церковно-освободительное движение» – посыл к водворению Царства Божьего на земле, как части богочеловеческого процесса.

## § 6. «Дисциплина любви» и опыт социального христианства Н.Н. Неплюева

Когда народническая идея, потерпев поражение в политическом поле, трансформировалась в другие формы, две из них, чрезвычайно близкие друг другу в истоках – толстовство и личная просветительско-организаторская деятельность оформились как идейные течения, впоследствии вступившие в борьбу с православной церковной традицией и самой Русской Церковью. Толстовство как религиозно-этическое учение стало известно с печатанием

<sup>1424</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 742.

<sup>1425</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Волынский. Ложный пророк // Волынские Епархиальные ведомости. 1908. № 12. (Ч. неоф.). С. 239–242.

<sup>1426</sup> Иванов В. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания. // Библиотека «Вехи» [Эл. ресурс] <http://www.vehi.net/> (Дата обращения 06.12.2020)

<sup>1427</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед. хр. 3. («Современные светские религиозные мыслители и их значение для пастыря-учителя: Д.С. Мережковский и Н.Н. Неплюев»). [До 1908]. Л. 92.

сочинений Л.Н. Толстого «Исповедь», «В чем моя вера», «О жизни». В первом писатель искренне описал историю своих духовных исканий и экзистенциальный кризис, который испытывает человек, утративший смысл жизни; он передал чувство метафизического одиночества человеческой души, лишенной веры, чувство. Это чувство испытали после 1881 г. многие из революционной молодежи. Л.Н. Толстой показал им путь веры, предложив в 1884 г. основы своего учения и изложив свое видение христианства в религиозно-философском трактате «В чем моя вера». Лев Николаевич, не принимавший сопротивления злу насилием и в то же время не одобрявший формального отношения к социальному злу зависимой от государства Русской Церкви, пришел к выводу, что он один по-настоящему понял Христа и Его учение. Он не был первым из современников, кто, изучив Евангелие, решил, что в нем нет учения о том, что Христос – Второе Лицо Святой Троицы и Бог, и кто не нашел доказательств, что Иисус Христос Сын Божий; французского эссеиста и католического модерниста А. Луази в те же годы мучили те же вопросы, и он искал научные методы апологии Бога. Лев Николаевич шел другим путем. Желание опростить взаимодействие человека с миром и одновременно устроить жизнь по евангельским заповедям, уйти от сложной церковной догматики к одному только Нагорному учению, показать сущностью христианства – мораль, а проповедь Христа о спасении в вере – этическим учением – привело Толстого к мысли, что учение Христа укладывается в пять заповедей нравственного качества. Однако так же, как и А. Луази, Толстой пришел к вере в одного только исторического Христа, человека. Он не верил Воскресение, критиковал аскетизм и был за свободный, без эксплуатации, физический труд. Учением Л.Н. Толстого увлеклась внецерковная и околоцерковная интеллигенция, – молодые люди, верившие в просвещение народа, не расставшиеся с религиозным чувством и вдохновленные идеей сближения с народом через веру. Они занялись устройством интеллигентских земледельческих общин, где занимались самоусовершенствованием. Путь оказался тупиковым, общины не существовали более 3 лет: толстовство обернулось *социальной практикой спасения*, подменявшей духовный путь попытками через особую трудовую жизнь слиться с образом народа, стержнем которого была вера.

Пример Л.Н. Толстого вызвал подражателей. Возвратившийся в Россию из Мюнхена, где он служил при императорском посольстве (до 1877 г.), помещик и Н.Н. Неплюев ((1851–1908), заметил, в России «нет достаточно церковного самосознания, что и выражается в крайней шаткости веры, умов и сердец»<sup>1428</sup>. Движимый любовью к народу и крестьянским детям, переписываясь с имевшим опыт школьной педагогикой С.А. Рачинским, он приступил к просвещению крестьянских детей. В 1881 г. открыл бесплатную школу для мальчиков, а в 1885 г. для девочек. Не имея педагогической подготовки (в 1875 г. окончил юридический факультет Санкт-Петербургского

<sup>1428</sup> Неплюев Н.Н. Всероссийское братство // Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. СПб. 1902. С. 142.

университета), но веря, что любовь подскажет ему правильный путь<sup>1429</sup>, он воспитал группу сирот и был им духовным наставником<sup>1430</sup>. В 1885 г. после утверждения устава и подписании договора с министерством государственных имуществ, детский приют Н.Н. Неплюева был преобразован в низшую сельскохозяйственную 1-го разряда школу в хуторе Воздвиженском. С выросшими воспитанниками он поделился мечтой о религиозном трудовом братстве<sup>1431</sup>, главным принципом которого было бы добровольное и каждодневное жертвование каждого собой (временем, трудом, заботой, любовью) ради всех, и всех ради каждого. Молодые воспитанники искренне приняли его установку, воплощение мечты Н.Н. Неплюева стало целью и смыслом их жизни. Так для воспитанников на принадлежавших ему землях Черниговской губернии в последнее десятилетие XIX в. Н.Н. Неплюев организовал Кресто-Воздвиженское трудовое общество, для чего прослушал курс сельскохозяйственной науки в Петровско-Разумовской академии. Личные религиозные взгляды Н.Н. Неплюева не выходили за пределы православия. Он считал, что формула «Бог есть Любовь» более всего выражает идею и смысл Откровения. Философия любви Н.Н. Неплюева испытала влияние толстовского учения о непротивлении, морально-этическая основа в ней также очевидна, как и в толстовском христианстве, однако в отличие от Л.Н. Толстого и его последователей, Н.Н. Неплюев принципиально оставался в лоне Церкви и приучал к этому своих воспитанников. К самой идее претворить эту формулу в жизнь, посетившей его при чтении отечественных и протестантских сочинений 2-й пол. XIX в., Неплюев отнесся как к личному духовному прозрению. Но затем всю жизнь стремился донести *свое* понимание – как «новое отношение» к религии, «новое отношение к вере Откровения»<sup>1432</sup>). Любовь и «совесть», как основа духовной жизни верующего, ставились им в пару с братолюбием<sup>1433</sup>. Христос для Н.Н. Неплюева был образом любви Бога, выразившейся в Голгофской жертве, и малым примером ее должен стать христианин через соблюдение «верховного закона Откровения», т.е. любви. Считая, что «строй жизни семейной, общественной и трудовой далеко не достаточно согласован с верою», Н.Н. Неплюев предпринял организацию трудовой общины христиан, соблюдающей «верховный закон» в добровольном выполнении «дисциплины любви».

«Дисциплина любви» (Неплюев). состояла в понуждении себя каждым членом общины к братолюбию, покаянию, каждодневному труду и молитве, общинно-семейной жизни, где нет личных желаний, но есть полное послушание старшим и высоконравственное поведение. Нравственной обязанностью была «преданность идее братства»<sup>1434</sup>. «Дисциплина любви»

<sup>1429</sup> [Фурсей А.]. Н.Н. Неплюев «подвижник земли русской». С. Посад, 1908. С. 5.

<sup>1430</sup> Там же. С. 8.

<sup>1431</sup> Там же. С. 16.

<sup>1432</sup> Н.Н. Неплюев. Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. СПб., 1908. С. 389–390. Содержание этого понятия было изложено им в лекциях, прочитанных в МДА (1907).

<sup>1433</sup> Неплюев Н. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. Изд. 2-е, испр. М., 2011. С. 352.

<sup>1434</sup> Там же. С. 358.

гарантировала *практическое*<sup>1435</sup> исполнение христианских заповедей. «Жизнь на началах братолюбия» была для Н.Н. Неплюева доказательством «высшей правды Откровения Бога Любви»<sup>1436</sup>.

Сочинения Н.Н. Неплюева вряд ли можно отнести к моральной апологии христианства, которая в конце XIX в. стала известна в западном христианстве как «новое» направление в апологетике. Он писал нравственно-назидательные сочинения и не занимался богословием, придерживался мнения об эволюции христианского сознания, его способности, по мере усовершенствования, понять и вместить в себя истину<sup>1437</sup>. Но Н.Н. Неплюева долгое время подозревали в неправославии. В III томе сочинений есть его «исповедание», в котором он писал, что считает себя сыном православной Церкви, признает её вероучение и неизменность её догматов. В основе его религиозного мировидения был идеал первых веков христианства; всякое знание для него имело цену постольку, поскольку оно соединялось с верой и нравственной чистотой; личную благотворительность он считал вредной: по представлению Н.Н. Неплюева, она неразборчива и может привести ко греху<sup>1438</sup>, благотворительность должна быть системной и организованной. Это мнение, видимо, выработалось у него под впечатлением посещения протестантских трудовых общин Англии и Германии. В политическом отношении Н.Н. Неплюев придерживался формулы «православие, самодержавие, народность»<sup>1439</sup> и считал, что православие в союзе с самодержавием в состоянии «гармонизировать» жизнь, и оба не враждебны истине и прогрессу, а борьба с внутригосударственными нестроениями должна осуществляться в «мирной гармонии церковно-государственной жизни»<sup>1440</sup>. Н.Н. Неплюев стоял на позиции активной роли мирян в общественно-исторической жизни<sup>1441</sup>, был за отмену отношения к ним Церкви как к «бессловесному стаду» (Неплюев).

Идея трудовой общины, духовная жизнь которой регулировалось не священнослужителем (назначался в общину для совершения богослужений), а «блюстителем» (Н.Н. Неплюевым), подверглась критике обер-прокурора К.П. Победоносцева<sup>1442</sup>. Он предлагал Н.Н. Неплюеву легитимизовать его деятельность, – построить монастырь, принять монашество и стать епископом. К.П. Победоносцев запретил издание сочинений Н.Н. Неплюева в России. Несколько лет Н.Н. Неплюев добивался утверждения устава Кресто-Воздвиженского трудового братства, в 1893 г. устав был утвержден, и в 1894 г. братство подчинено духовному ведомству. Посланный обер-

<sup>1435</sup> Там же. С. 324.

<sup>1436</sup> *Неплюев Н.Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. СПб., 1902. С. 346.

<sup>1437</sup> *Неплюев Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. СПб., 1908. С. 390.

<sup>1438</sup> *Панкратов А.С.* Ищущие Бога: очерки современных религиозных исканий и настроений: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 111.

<sup>1439</sup> *Неплюев Н.Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. СПб., 1902. С. 144.

<sup>1440</sup> Там же. С. 154–155.

<sup>1441</sup> *Неплюев Н.* Беседы о трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. Изд. 2-е, испр. М., 2011. С. 384–385.

<sup>1442</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 31–31 об.



прокурором для инспекции чиновник Св. Синода В.М. Скворцов признал: дело братства вполне православно<sup>1443</sup>, сам Н.Н. Неплюев считал, что работает на пользу Церкви. Благосклонное отношение к нему представителей монархических династий, – императрицы Марии Федоровны, графа Максимилиана Люттихау, великого герцога Саксен-Веймарского Карла-Александра, герцогини Ангальд-Бернбург способствовало тому, что в 1900 г. в Петербурге был издан труд Н.Н. Неплюева «Что есть истина?». До этого его книги выходили в Германии<sup>1444</sup>.

Н.Н. Неплюев в 1890 гг. посещал Германию<sup>1445</sup>, Швейцарию<sup>1446</sup> и Францию, познакомился с немецкими христианскими социалистами и французскими католическими демократами, увлекся идеями социального христианства в том понимании, как они были изложены аббатом-демократом П. Ноде<sup>1447</sup>. «Великим благом для западных церквей» назвал он встреченную им в Европе свободу совести и «полную религиозную терпимость»<sup>1448</sup>. Большое значение имело личное знакомство с главой немецких христианских социалистов пастором Ф. Науманом, автором программы немецких христианских социалистов, опубликованной в 1907 г. в России архимандритом Михаилом (Семеновым). Н.Н. Неплюев свои наработки о «дисциплине любви» и проведении её в жизнь в 1898 г. представил в виде «конкретной программы» (Неплюев) «Конгрессу единого человечества». Конгресс планировался католиками и протестантами для распространения «духа живой любви поверх всех духовных и материальных границ»<sup>1449</sup>. Программа Н.Н. Неплюева на конгрессе была одобрена и тогда же включена в его статью для лионского журнала «Вселенский мир» (№ 207); Н.Н. Неплюева избрали «почетным президентом конгресса»<sup>1450</sup>. Но впоследствии от его программы отказались, в практическом плане она ничего конкретного (кроме «дисциплины любви», «статистики практического братолюбия» в самом Кресто-Воздвиженском трудовом братстве и «великой манифестации вселенской любви»<sup>1451</sup>) не предлагала. На конгрессе Н.Н. Неплюев встречался с христианским социалистом А. Леруа-Болье, среди преобладавших на нем протестантов был либерал О. Сабатье; из католиков на параллельный, религиозный конгресс<sup>1452</sup> приехал библиист и наставник модернистов Л. Дюшен; Н.Н. Неплюев познакомился с моралистом П. Дежарденом<sup>1453</sup>, имевшим влияние на лидера модернистов А. Луази. По признанию самого Н.Н.

<sup>1443</sup> Панкратов А.С. Указ. соч. С. 113.

<sup>1444</sup> Христианское мировоззрение. Берлин, 1894; Трудовые братства. Могут ли долее обходиться без них церковь и христианское государство и как их осуществить. Лейпциг, 1893.

<sup>1445</sup> Недостатки и достоинства трудовых религиозных общин в Германии он описал в 1897 г. в книге «Религиозные движения на Западе».

<sup>1446</sup> В Женеве собеседниками Н.Н. Неплюева были швейцарский философ проф. Э. Навиль, христианский благотворитель Э. Фавль, гуманист П. Дежарден.

<sup>1447</sup> Выписка из книги аббата П. Ноде «На дороге к будущему» // *Неплюев Н.Н.* Полн. собр. соч.; В 5 т. Т. III. СПб., 1902. С. 348–351.

<sup>1448</sup> *Неплюев Н.Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. СПб., 1902. С. 330.

<sup>1449</sup> *Неплюев Н.Н.* Конгресс единого человечества. СПб., 1900. С. 6.

<sup>1450</sup> Там же. С. 10.

<sup>1451</sup> Там же.

<sup>1452</sup> В последний момент католики отказались собираться вместе с протестантами.

<sup>1453</sup> П. Дежарден в 1890 г. написал «Союз моральных действий».

Неплюева, ближе всего ему были протестанты<sup>1454</sup>. Посещение Парижа позволило Н.Н. Неплюеву наблюдать то временное взаимопонимание, которое установилось между Папой Римским Львом VIII и молодыми аббатами-демократами. Н.Н. Неплюев отозвался о последних, как о взявшихся «за дело организации жизни на началах братолюбия» и «полных самоотверженной любви»<sup>1455</sup>. «В результате для меня, – признавался Н.Н. Неплюев, – вполне выяснилась насущная потребность всего христианского мира немедленно приступить к проповеди первенствующего значения любви и стройной организации жизни на началах братолюбия»<sup>1456</sup>. Н.Н. Неплюев считал, что христиане более не могут закрывать глаза на «чудовищный разлад между верою в Бога-Любовь» и социальными отношениями. «Перед нами роковая дилемма, – писал он, – отказаться от христианства, как основы жизни, признав его несбыточной утопией... или стройно организовать жизнь на началах братолюбия»<sup>1457</sup>. Результатом этой и последующих поездок за рубеж (на разного рода экуменические и «общечеловеческие» конгрессы<sup>1458</sup>) было и то, что в начале XX в. к Н.Н. Неплюеву в его Кресто-Воздвиженское трудовое братство приезжали эмиссары Ф. Порталья, искавшего пути «оживления» католицизма, и поддерживавшего французских модернистов. Горячая убежденность Н.Н. Неплюева в «законе братолюбия», и факт воплощения его в неплюевском Братстве до глубины души поразили М. Грасье. Портальенцы А. Грасье и Ж. Вильбуа опубликовали доброжелательные статьи о Братстве<sup>1459</sup>.

Уже вскоре после организации Братства появились первые признаки стремления его членов к свободе. Пожизненно избранный блюстителем Н.Н. Неплюев определил эти прецеденты как «измены братству»<sup>1460</sup>. Внутренняя структура Братства была такова, что каждый предосудительный поступок, недоброжелательство, непослушание «старшим», уныние, провоцирование ссор и т.п., как и предложения по исправлению, – должны были заноситься в дневник средней ячейки братства – «семьи»<sup>1461</sup> (община из нескольких семейных людей или холостых членов Братства, живущих под одной крышей и осуществлявших схожую работу), а дневники читал блюститель. Он вызывал провинившихся на духовную беседу; на общих собраниях записи обсуждались, принимались решения по выправлению ситуации или провинившегося.

<sup>1454</sup> Неплюев Н.Н. Конгресс единого человечества. СПб., 1900. С. 8.

<sup>1455</sup> Неплюев Н.Н. Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. СПб., 1902. С. 345.

<sup>1456</sup> Там же. С. 345–346.

<sup>1457</sup> Там же. С. 346.

<sup>1458</sup> Там же. С. 347.

<sup>1459</sup> Wilbois J. La Confrère agricole de Vozdvijensk (Petite-Russie) // *Bibliothèque de la science sociale*. Sept., 1909. P. 19–127; Gratioux A. Nicolas Nicolaevitch Nepluyef // *Revue Catholique des Eglises*. 1908. №. 2. Fevr. P. 65–107.

<sup>1460</sup> Измена, по Н.Н. Неплюеву, – это отказ осуществлять идеалы Братства и нежелание покаяться в этом отказе.

<sup>1461</sup> Семья осуществляла надзор за подбором книг, напр., всего Гоголя молодежи читать не разрешалось, любимым поэтом был А.С. Хомяков. Посты были необязательны, кроме Великого, общими были молитва, братские беседы; община одобряла, или не одобряла выбор невесты.

«Старшие»<sup>1462</sup> отвечали за нравственные наставления «младшим». Братство принципиально отсекало тех, кто не соответствовал его требованиям и мог стать «губительной закваской» (Неплюев) для всего коллектива, но сохранялась возможность возвращения после покаяния. Хотя стремление к «умственному труду» порицалось (как «искание труда легкого» и «пожелание высшего положения»), в общине была своя «интеллигенция» (учителя школ), которая жила в большем материальном достатке, нежели другие трудовые «семьи» (напр., прачки). С момента основания (ок. 1893 г.) до 1897 г. из Братства ушло и было удалено 10 человек<sup>1463</sup> неспособных к «живой любви»<sup>1464</sup>. Посетивший Братство представитель старообрядческой Бело-Кринницкой общины, открыто сказал Н.Н. Неплюеву, что его трудовое братство «фикция, мечта богатого барина на горбе у мужика»<sup>1465</sup>: Н.Н. Неплюев передал почти все свое имение в хозяйственную деятельность Братства. Второй отчет (за период от 14 сентября 1897 г. по 14 сентября 1899 г.) показал, что в Братстве зрела смута, наблюдалось молчаливое противодействие блюстителю и «старшим». Согласно 3-му отчету (за период от 14 сентября 1899 по 11 сентября 1901 гг.), «нарыв» прорвался; на собрании были зачитаны «заявления» недовольных с перечнем ограничений их личной свободы<sup>1466</sup>, община вновь уменьшилась на покинувших её и удаленных. В эти годы в Братство вступали люди, привлеченные его материальным достатком<sup>1467</sup>, часто они не выдерживали «дисциплины любви», из их числа преимущественно и происходил отсев.

Священники, назначавшиеся епархиальным архиереем, в общине не задерживались, причиной могло быть то, что им приходилось делить духовную власть с Н.Н. Неплюевым, о чем свидетельствует открытое письмо Н.Н. Неплюева к ушедшему из Братства священнику, в образе которого он собрал всех трех, ушедших из трудовой общины пастырей, и суммировал их замечания и упреки. Согласно «открытому письму», священники не могли понять пределов своих полномочий и возможностей, были недовольны скрытностью братчиков на исповеди, неуважением к личности священника, «старчеством» блюстителя Братства. Н.Н. Неплюев со своей стороны упрекал священнослужителей в «гордыне ума», требовании «*догматической веры*» и несоблюдении «*верховенства любви*» в отношениях с прихожанами. Наконец, священником был

<sup>1462</sup> Старшинством наделялись лица, достигшие определенного возраста, их духовность определялась как способность постоянно относиться к братчикам с вниманием и любовью, пребывать в бескорыстном труде на благо общины; как правило это были люди, прошедшие школу братства, т.е., воспитанные Н.Н. Неплюевым с детства.

<sup>1463</sup> *Неплюев Н.Н.* Отчет блюстителя о религиозно-нравственной жизни Трудового братства от его основания по 22 июля 1897 г. // Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. СПб., 1908. С. 35–51.

<sup>1464</sup> Там же. С. 68.

<sup>1465</sup> Там же. С. 130.

<sup>1466</sup> Там же. С. 230–236.

<sup>1467</sup> Там же. Т. 3. С. 145. СПб., 1902. К 1911 г. община имела лесное хозяйство, винокуренный завод (принадлежал отцу Неплюева), женское и мужское училища, больницу, собиралась завести свое почтовое отделение, своего доктора и архитектора, купить квартиры в Москве для своих студентов.

поставлен член Кресто-Воздвиженской общины, Александр Секундов<sup>1468</sup>, который оставался в ней и после смерти Н.Н. Неплюева, до арестов в 1924 г. и выселения членов Братства. На вопрос о его «духовном старчестве» Н.Н. Неплюев отвечал, что для него это не принципиально, но он желал бы зарождения «духовного старчества» в Братстве<sup>1469</sup>. Н.Н. Неплюев не признавал традиционного православного старчества, подчинение старцу считал «неразумным» и вредным, как для самих старцев, так и их для их почитателей и послушников<sup>1470</sup>.

В начале XX в. Кресто-Воздвиженская трудовая община стала чрезвычайно популярна. Н.Н. Неплюеву симпатизировал ректор МДА епископ Волоколамский (будущий обновленческий митрополит) Евдоким (Мещерский). В 1907 г. МДА пригласила Н.Н. Неплюева прочесть лекции о Братстве и своей деятельности. Семь чтений прошли под бурное одобрение публики. Академия избрала его почетным членом, но Св. Синод избрание не утвердил. В том же году Н.Н. Неплюев прочел лекцию в Орловском женском епархиальном училище. В 1908 г. Н.Н. Неплюев скончался. Положительно отзывались о Братстве самые разные люди: не чуждые идее церковного обновления и бывавшие в общине профессор МДА М.М. Тареев («Живые лица») и профессор КДА В.И. Экземплярский; согласно Н.Н. Неплюеву, одобрил его деятельность и святой праведный Иоанн Кронштадтский. В 1908 г. кандидатском сочинении МДА<sup>1471</sup> Н.Н. Неплюев и Д.С. Мережковский – оба рассматривались на предмет деятельности по «водворению Царства Божьего на земле». Д.С. Мережковский с его «неохристианством» был показан чужим православной Церкви, а деятельность Н.Н. Неплюева выпускник МДА изучал в круге перспектив пастырской деятельности, что показывает: социальная проблематика укоренялась в представлении молодого священства как область «оживления» Церкви. Одним из последователей Н.Н. Неплюева был будущий епископ Череповецкий Николай (Опоцкий, 1872–1941); он неоднократно организовывал трудовые братства до 1917 г. и в советские годы; примкнул к обновленцам, но после покаялся и был принят в церковное общение.

Н.Н. Неплюев видел будущее развитие страны в организации христианских трудовых общин, предполагал принять участие в создании типовых профессиональных братств (земледельческих, торгово-промышленных, педагогических и т.п.), разбросанные по всей России<sup>1472</sup>, они должны были иметь свой орган управления и свой устав, подчиняться Св. Синоду и императору, в последние годы жизни Н.Н. Неплюев ездил по России и был занят воплощением

<sup>1468</sup> [Фурсей А.]. Н.Н. Неплюев «подвижник земли русской». С. Посад, 1908. С. 38. После разгона общины большевиками Александр Секундов сохранял связь с членами братства, несколько раз арестовывался, а 8 ноября 1938 г. был расстрелян.

<sup>1469</sup> Неплюев Н. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. Изд. 2-е, испр. М., 2011. С. 371.

<sup>1470</sup> Там же. С. 372.

<sup>1471</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед. хр. 3. («Современные светские религиозные мыслители и их значение для пастыря-учителя: Д.С. Мережковский и Н.Н. Неплюев»). [До 1908].

<sup>1472</sup> Неплюев Н.Н. Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. СПб., 1902. С. 145.

своего социального проекта. Была составлена и «программа», выдвигавшая «необходимость [выработки, – *И.В.*] логики любви и дисциплины любви», и осуществления «православно-русских идеалов» в обыденной жизни. Содержание «программы» соответствовало религиозным приоритетам Н.Н. Неплюева. Так, после «братской любви» на втором месте в ней стояла «гармония»<sup>1473</sup>, т.е. религиозно-нравственное и -этическое единство веры и жизни<sup>1474</sup>. По мнению Н.Н. Неплюева, в его время соборности не было и в самой Русской Церкви, он писал, что она сама разделена на духовенство, иерархию и на мирян<sup>1475</sup>. «Программа» была нацелена на восстановление соборности и «гармонии».

Программу возможно изложить в следующих пунктах: «1) Пробуждение церковного самосознания путем выяснения жизненной правды Православия, роли мирян в жизни Церкви поместной и прихода»; 2) пробуждение государственного самосознания путем «выяснения жизненной правды самодержавия», 3) пробуждение национального самосознания; 4) «первенствующее значение любви, как животворящего духа веры и жизни по вере», «необходимость [выработки, – *И.В.*] логики любви и дисциплины любви»; 5) разработка программы осуществления «православно-русских идеалов в жизни»; 6) создание печатного периодического издания для трудовых братств. По замыслу Н.Н. Неплюева, издание должно было выходить под одним названием «Вера и жизнь», и в трех вариантах – для интеллигенции, для народа, для детей; и с участием в нем православных иерархов<sup>1476</sup>.

Нет сомнений, что Н.Н. Неплюев расценивал свой опыт как праксис социального христианства<sup>1477</sup>. Убеждает в этом сделанная им выписка из книги главы французских христианских социалистов, редактора «*La Verite sociale*»<sup>1478</sup> («Социальная правда») и сторонника «христианской политики»<sup>1479</sup> аббата-демократа<sup>1480</sup> П. Ноде<sup>1481</sup>. Текст выписки представляет собой *литературный* аналог идеологии «социального христианства» 1905–1909 гг. Современный сторонник православного социализма В.Н. Авдасев считает, что прецедент Братства в том виде, каким оно было создано Н.Н. Неплюевым – это отражение попытки приблизить земное бытие и

<sup>1473</sup> Там же. С. 155.

<sup>1474</sup> Там же. С. 143.

<sup>1475</sup> Там же. С. 142.

<sup>1476</sup> Там же. С. 145.

<sup>1477</sup> *Неплюев Н.Н.* Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. СПб., 1908. С. 398.

<sup>1478</sup> Историк модернизма Ж. Ривьер и модернист А. Лелли приводят это («*La Verite sociale*») издание П. Ноде в числе промодернистских.

<sup>1479</sup> *Rivière J.* *Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine.* Paris, 1929. P. 88.

<sup>1480</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>1481</sup> П. Ноде придерживался «прогрессивных» идей, и в начале века публиковал в журнале статьи модернистов (напр., в 1905 г. – статью модерниста Леруа «Что такое догмат?») (*Qu'est-ce qu'un dogme?*), Э. Пула отмечал, что статьи журнала перекликались с модернистскими. (*Poulat E.* *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste.* Tournai, Casterman, 1962. P. 101).

хозяйствование к высшим христианским ценностям и претворить абсолютные нравственные ценности в практические формы<sup>1482</sup>.

А.С. Панкратов, изучивший жизнь неплюевского Братства в подробностях, не отнес его к исследованным им общинам «свободного христианства»<sup>1483</sup> начала XX в., но отметил толерантное отношение Н.Н. Неплюева ко всем религиям, подчеркивая, что догматические различия для Н.Н. Неплюева не имели значения. Для Н.Н. Неплюева определяющим было то, *насколько та или иная религия соответствует закону любви*: к Богу, к миру. Н.Н. Неплюев считал, что на Поместном Соборе Русская Церковь должна покаяться в историческом упущении «закона братолюбия». По издательским делам Н.Н. Неплюев в начале XX в. встречался с «социальными христианами» (и лидерами «церковно-освободительного движения»), но вопросов, поднимавшихся «социальными христианами», он не ставил. Очевидно, что Н.Н. Неплюев пробовал применить западно-христианский опыт, адаптируя его к условиям русской жизни и православию воспитательно-педагогическим методом, и считал выбранный им путь, де факто – «христианизации» через религиозно-трудовые братства, – лучшим для будущего России. Прецедент воплощения «дисциплины любви» в жизни одной, почти изолированной от мира трудовой общины, был логичным продолжением развития в России 2-й пол. XIX в. нравственно-этической доминанты в христианстве, ведущей к укреплению его социализации.

### Заключение

В начале 2-й пол. XIX в. в России, вследствие социально-демократической идеологии 1840–1850 гг., распространения нигилизма, а затем народнического движения 1870–1880 гг. наблюдалось общественное возбуждение, усиливавшее раскол между народом и просвещенным светским сообществом. На одной стороне была политико-экономическая неграмотность и тяжелые материальные условия жизни, на другой – погружение в социально-экономические и политические теории развития государств и народов, «вера в человечество, в социальные формы, в социальный прогресс и будущий земной рай материализма»<sup>1484</sup>. Устремившаяся просвещать народ разночинная интеллигенция, не смогла найти отклик в народной верующей душе, не понимая сама, что в своем социальном пафосе относилась «к общественным формам не как к делу житейскому, а как к религиозному; мы прилагали, – писал бывший народоволец Л.А. Тихомиров, – к ним (общественным формам, – *И.В.*) те стремления, которые подсказывались духовной природой нашей». Остроту проблемы не могла не видеть и не понимать церковная интеллигенция. Чтобы

<sup>1482</sup>Авдасев В. Трудовое братство Н.Н. Неплюева, его история и наследие. [Эл. ресурс] [http://krotov.info/libr\\_min/01\\_a/vd/asev.htm](http://krotov.info/libr_min/01_a/vd/asev.htm) (Дата обращения 15.02.2022)

<sup>1483</sup> Общины толстовского типа, «свободные» от Церкви.

<sup>1484</sup> Тихомиров Л. Начала и концы. Либералы и «террористы». М., 1890. С. 23.

помочь народникам найти взаимопонимание с объектом их любви и скрепить русское общество, надлежало вернуть разночинную и нигилистическую интеллигенцию к вере, показать приоритеты религиозных ценностей и миропонимания, не разрушая их веры в преобразование «общественных форм».

Оставаясь и в XIX в. государственной и пассивной, Русская Церковь не имела своих механизмов проблемного реагирования. Работа церковных просветительских обществ ограничивалась публичными чтениями религиозной тематики, православно-католических дискуссий<sup>1485</sup>. Делами Церкви занимался государственный чиновник; принимаемые обер-прокуратурой меры были скрыто-запретительного характера они мало способствовали развитию взаимодействия Церкви с обществом<sup>1486</sup>, не встречали одобрения со стороны светских культурных кругов, а в среде духовенства формировали прослойку церковной интеллигенции, видевшей насущную задачу просветительской деятельности в *светской* среде, и не только с церковного амвона, но и со страниц периодических изданий. Быстрое распространение нигилизма заставляло поднимать проблему социальных и культурных запросов современности. В пастырскую проповедь с 1850-х гг. понемногу проникал элемент публицистичности, и следующее двадцатилетие было отмечено становлением нового жанра – церковной публицистики, он в значительной мере сформировался в творчестве архимандрита Феодора (Бухарева), епископов Иоанна (Соколова) и Амвросия (Ключарева), архиепископа Никанора (Бровковича). Вместе с началом великих реформ возник запрос русского общества на граждански активного священнослужителя. Обсуждением ответа на этот запрос и самих возможностей духовенства включиться в каждодневность общественной жизни во 2-й пол. 1870 – начале 1880 гг. активно занимались издатель «Церковно-общественного вестника» А.И. Поповицкий и церковный публицист И.С. Беллюстин, они же продвигали в печати тему улучшения материального положения русского духовенства.

Начало государственных реформ вызвало и рост периодических изданий: появились и новые церковные журналы, совмещавшие духовно-назидательные статьи со статьями светской тематики, академические издания помимо святоотеческой литературы стали публиковать научно-исследовательские материалы, создавая заинтересованность читателя в богословской тематике. На этом культурном пространстве 1860–1880 гг. происходило сближение светского образованного общества и представителей Русской Церкви, к которым в среде помещиков и дворян сохранялся оттенок уничижения.

<sup>1485</sup> Чтения в обществе любителей духовного просвещения. С.-Посад, 1865. Кн. 1–2.

<sup>1486</sup> К истории проповедей и сочинений Иннокентия, епископа Херсонского и Смоленского / [Предисл. Н. Барсова, и письма к Иннокентию Ф.А. Голубинского, Иоанна (Соколова), епископа Смоленского и протоиереев И.С. Кочетова, Г.П. Павского и Феофила Новицкого]. СПб., 1886. С. 15–17. С. 26; *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894. С. 356.

Расширение достижений истории и археологии, сопровождавшееся всплеском интереса к христианству первых веков<sup>1487</sup>, придало значительный импульс научным, академическим и частным историческим исследованиям, неизбежно повышая общий уровень знаний и разнообразие методов научной работы, что сокращало интеллектуальный разрыв между церковными и светскими учеными, давало надежду на диалог представителей Церкви с образованной, увлечённой социализмом молодёжью. Положение усугублялось тем, что не было достаточного числа специальной духовной литературы, разъясняющей суть православие<sup>1488</sup>; печатание Библии на русском языке было встречено волной запросов на толковательную литературу, Библия (на русском языке), по сути, в 1850–1860 гг. была многими в России прочитана заново. Ряд церковных мыслителей обратились к поиску синтеза науки и религии, к построению православных философских систем, что предполагало ассимиляцию западноевропейской науки. Архимандрит Феодор (Бухарев), епископ Смоленский Иоанн (Соколов), архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович), протоиерей И.Д. Петропавловский каждый по-своему пытались содействовать преодолению образованной частью русского общества кризиса доверия Русской Церкви христианству. Архимандрит Феодор (Бухарев) предложил принципы христианизации обыденной жизни, политики и культуры, епископ Смоленский Иоанн (Соколов) в своей публицистичной проповеди связал проблемы и реформы 2-й пол. XIX в. с необходимостью наблюдать и решать их с позиции веры, архиепископ Никанор создал свою философскую систему единства чувственного и сверхчувственного бытия. Протоиерей И.Д. Петропавловский использовал исторический метод, чтобы доказать близость современнику Богочеловека Христа. Ими была обозначена сопредельность и имманентность сферы религии – социальной сфере, духа – бытию. Их творчество привнесло элементы динамизма в религиозное мышление социума. Элементы «нового богословия» проникали в общественное сознание через религиозную и церковную публицистику «новых богословов»; рост периодических изданий и тенденция к размещению в светских изданиях талантливо написанных проповедей с элементами злободневности, способствовали распространению запроса на синтез религии и науки, включение церковного пастыря в решение проблем текущей жизни.

В конце 1870–1880-х гг., когда народническим движением, де факто, были поставлены социально-этические вопросы, на первый план в церковной литературе выдвинулась христианская этика. К концу XIX в. в образованных слоях русского общества сложилось представление о том, что содержание христианства – это его нравственно-этическое учение. Это не могло не влиять на отношение к догмату: прежде воспринимавшийся как богооткровенная истина, он перешел в разряд практической истины нравственного плана, а на религию в 1890 гг.

<sup>1487</sup> В 1884 и 1886 гг. К.Д. Поповым и священником Н. Соловьевым были сделаны «Учения 12 апостолов» переводы; в 1896 г. в Москве вышла книга: *Карашев А.* О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов».

<sup>1488</sup> *Тихомиров Л.* Начала и концы. Либералы и «террористы». М., 1890. С. 21.



стали смотреть как на прагматический элемент общественной жизни. Роль Русской Церкви в обществе стала предметом осмысления и критики. Православное миропонимание, бывшее для национального мышления в течение веков единственно верным, обрело статус одного из многих, религия стала восприниматься как элемент историко-культурного развития этноса. Обращение к философии и изучение работ либерального протестантизма, вывело православную мысль из схемы традиционного, духовного решения вопроса, сократилось обращение к источникам святоотеческой литературы.

Акцент на нравственно-этическую сущность христианства привел к его морализации, а попытки противостоять социалистической идеологии – к началу его социальной адаптации. Вкупе с распространением толстовства это сказалось на появлении православных трудовых общин. Трудовая община Кресто-Воздвиженского братства надолго привлекла внимание к социальной педагогике Н.Н. Неплюева, потому что подавалась как удачный и перспективный социально-религиозный эксперимент. Его «дисциплина любви» стала вариантом проведения в жизнь заявленной в 1860 гг. Феодором (Бухаревым), и по-своему поддержанной Н.Н. Неплюевым, идеи христианизации социально-хозяйственной деятельности человека.

К концу XIX в. в российском государстве сложились интеллектуальные и социально-политические предпосылки для выдвижения идеи религиозного движения. Общественное движение, руководствовавшееся идеей перестроить жизнь страны и народа согласно требованиям социальной справедливости и аргументировавшее свою правоту научным прогрессом и социально-экономическими законами, немало способствовало тому, что в конце 1880-х–1890 гг. русская интеллигенция почувствовала духовное «обмеление» жизни и утрату ее смысла. Утилитаризм народнического движения привел интеллигенцию к мысли, что будущее России связано с ее *религиозным* возрождением, и начала его лежат в лишенной догматизма и потому склонной к религиозному «творчеству» народной вере. В кругу формировавшейся русской интеллигенции возникла идея противопоставить идеологии народнического движения новое общественное движение, религиозное, руководствующееся принципами церковного обновления.

### Гл. 3. РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ (1901–1913): ИСТОРИЯ, СТРУКТУРНОЕ ЕДИНСТВО И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ

В последние годы XIX в. в среде русской интеллигенции начался процесс возвращения к религиозному мировоззрению. Пытаясь определиться со своим миропониманием, религиозной идентичностью и отношением к православной Русской Церкви, интеллигенция начала движение, согласно профессору МДА А.Л. Катанскому, давно ожидавшееся в православной России<sup>1489</sup>.

В 1865 г. А.Л. Катанский опубликовал статью, где написал, что религиозный вопрос стоит в очереди проблем, требующих решения, и приближается время «религиозных сомнений, колебаний, анализа, исследований духовного наследия русского народа, время различных религиозных толков и направлений»<sup>1490</sup>, после которого начнется религиозное возрождение России. В 1892 г. бывший революционер-народоволец Л.А. Тихомиров уже заявил о *проблеме* «религиозного движения общества», имея в виду, что часть населения уходит в секты, другая, «не ища руководства Церкви», выражает стремление «сверху и донизу её переделать»<sup>1491</sup>. А в 1893 г. также проф. МДА Н.А. Заозерский в «Богословском вестнике» (№ 4, 9) указал на «действующую» в русском обществе «силу» – «ищущую религиозную истину»<sup>1492</sup> интеллигенцию (писатели и художники). Л.А. Тихомиров назвал черты отмеченного им «религиозного движения» (Тихомиров): размытая религиозность, антагонизм с духовенством, субъективистская духовность<sup>1493</sup>, отличные от православной ментальности осмысление жизни и язык (Церковь мыслит религиозно и говорит на «религиозном» языке, интеллигенция – на языке философов Гегеля, Фихте и Канта<sup>1494</sup>). Миссионерами и учителями в этом движении, писал он, являются «журналисты, романисты». Речь шла о тех частных кружках и собраниях, в которых в 1890-х гг. собиралось «образованное общество» (Тихомиров), находившееся под влиянием «светского богословия» славянофилов (А.С. Хомякова), а также философии Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьева<sup>1495</sup>, и обсуждало состояние религиозного вопроса в России; оно обвиняло духовенство в «косности», «кастовой замкнутости», «неумении понять запросы общества»<sup>1496</sup>. Л.А. Тихомиров, как позднее и А.А. Киреев, был удивлен пассивной реакцией Церкви на «религиозное движение»: в Церкви достаточно много духовно-опытных и образованных людей, отчего же духовенство учит «отдельных людей», а «целое движение для

<sup>1489</sup> К-ий А. [Катанский А. Л.] О движении религиозной мысли образованного класса в России. С. 4–9.

<sup>1490</sup> Там же. С. 8.

<sup>1491</sup> Тихомиров Л. Духовенство и общество в современном религиозном движении. С. 4.

<sup>1492</sup> О возрождении Русской Церкви. Сб. ст. Вышний Волочек, 1905. С. 36.

<sup>1493</sup> Тихомиров Л. Духовенство и общество в современном религиозном движении. С. 4.

<sup>1494</sup> Там же. С. 5.

<sup>1495</sup> Там же. С. 4–5.

<sup>1496</sup> Там же. С. 5.

них как бы не существует»?<sup>1497</sup> В XX в. появление движения с собственной философией реформ прокомментировал один из выпускников МДА<sup>1498</sup>: он считал, что оно было показателем «еще более обширного пробуждения религиозной мысли России», чем это наблюдалось в XIX в., и «свидетельством стремления русской души примирить небо и землю»<sup>1499</sup>.

Согласно Л.А. Тихомирову, наблюдавшееся им «движение» содействовало «религиозному пробуждению общества», но его религиозность сильно отличалась от церковной: «проповедь» светских миссионеров, писал он, переносит центр тяжести забот и помышлений в область «чисто мирских, земных интересов<sup>1500</sup>», их «религия» – «орудие земного благоустройства»<sup>1501</sup>. Православие движение показывает не с его существенной стороны («как истины самодовлеющий, и как пути спасения души»<sup>1502</sup>), а с практической (значение для судеб государства и общественного строя), или «в виде... вариаций на мечты евреев о пришествии Мессии» и «космополитических социальных мечтаний»<sup>1503</sup>. В том же контексте он обратил внимание на укоренявшийся аспект «двух типов гуманизма» (Петропавловский) – церковно-православного и светского: религиозное движение «хлопотало» о «благоустройстве социальном, Церковь ... о... духовной выработке человека»<sup>1504</sup>.

По сути, Л.А. Тихомиров в 1892 г. отметил начальные черты, которые проявятся в 1-м десятилетии XX в. и сделают группы заинтересованных в церковной реформе единым движением<sup>1505</sup>. По Л.А. Тихомирову, Россия подошла к XX в. в обстановке, когда «везде и всюду [был, – И.В.] интерес земной и временный, заслоняя собой интерес религиозный и вечный»<sup>1506</sup>, а в среду духовно-религиозную «вступали» «новые люди из слоев светского знания», внося воззрения, приемы, действия и привычки, выработанные на почве «западноевропейского иноверия»<sup>1507</sup>. Появление нового движения, с философией, по мнению современника, утратившей «развитие религиозной идеи» XIX в.<sup>1508</sup>, приостановило процесс построения православных теистических систем цельного мирозерцания, открылось новое религиозное сознание, приковавшее к себе внимание литераторов, богословов, юристов, философов, академических профессоров, клириков Русской Церкви.

<sup>1497</sup> Там же. С. 4. Курсив Л.А. Тихомирова.

<sup>1498</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед. хр. 3. Л. 31–31 об. (Выпускное кандидатское сочинение).

<sup>1499</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед. хр. 3. Л. 31 об. О том же. Л. 29 об.

<sup>1500</sup> Курсив мой.

<sup>1501</sup> Тихомиров Л. Духовенство и общество в современном религиозном движении. С. 8.

<sup>1502</sup> Там же.

<sup>1503</sup> Там же.

<sup>1504</sup> Там же. С. 9. Курсив Тихомирова.

<sup>1505</sup> Карташев А. Привет движению. С. 4.

<sup>1506</sup> Тихомиров Л. Указ. соч. С. 8.

<sup>1507</sup> Там же.

<sup>1508</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 447. Ед. хр. 3. («Современные светские религиозные мыслители и их значение для пастыря-учителя: Д.С. Мережковский и Н.Н. Неплюев»). [До 1908]. Л. 31–31 об.

## § 1. Символизм как культурная область формирования «нового религиозного сознания»

Протогруппа, обозначившая в 1890 г. намерение начать новое общественное движение, состояла из литераторов. Соответственно, поиск трансцендентального был начат литераторами в близкой им области. В России набирал популярность французский символизм. Интересы «символизма»<sup>1509</sup> как художественной школы были сосредоточены на поиске нового метода достоверной передачи<sup>1510</sup> идей, явлений, предметов. Французские поэты, в творчестве которых в 1871–1873 гг. были заложены основы «символизма» (П. Верлен, А. Рембо, С. Малларме) не хотели просто копировать явления и действительность, признавая, что существуют непознаваемая «вещь в себе»; они считали, что поэзии под силу достоверно передать «высшую» реальность, таинственный мир, лежащий за пределами познания. Предтеча французского «символизма», поэт Ш. Бодлер, создал так называемое «учение о соответствиях», согласно которому, поэтическое творчество есть поиск сложных рядов соответствий между явлениями видимого мира, внутренними переживаниями поэта и сверхчувственным миром<sup>1511</sup>. По Ш. Бодлеру, образы, как таковые, не рождаются из ничего, они существуют в природе, они – символы вещей, связанные друг с другом сверхприродной сущностью. Каждая из сущностей содержит в себе идею мира иного, и если сам «мир иной» недоступен человеку, то символ (в его соответствии объективному бытию и субъективному значению) человек способен постичь. Поэт же способен выразить сущность на языке символов, и открыть скрытую реальность.

Символисты видели соответствия миров – в слове, запахе, звуке, цвете. Слово, как знак, близкий обозначаемому им предмету, позволял сокровенному смыслу предмета *перейти* в символ, *с сохранением идеи*, выраженной в предмете. Символизм создавал иллюзию глубокого проникновения в реальное и идеальное и взаимодействие с ним, последнее предполагало отношение к поэту или художнику как *пророку*, священнодействующему «жрецу». Молодое поколение символистов – Э. Верхарн, П. Валери, А. Жид, П. Клодель в 1880 г. развило эти принципы в искусстве, в 1886 г. Ж. Мореас опубликовал «Манифест символизма». К середине 1890 г. западноевропейский «символизм» в его первоначальном виде перестал существовать, в то время как в России «символизм» открыл литераторам новые возможности – сначала в эстетическом, а затем и в религиозном плане.

Обоснование символизма, как способа мышления, было разработано французским католиком, предтечей модернизма<sup>1512</sup> Марселем Эбером (Marcel Hébert), по-своему развито

<sup>1509</sup> В кавычках – при значении «художественное направление».

<sup>1510</sup> Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 163.

<sup>1511</sup> Там же. С. 12.

<sup>1512</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 150.

вождями модернизма (1890–1910) во Франции, и, почти тогда же, – в России<sup>1513</sup>. Сближение М. Эбера с идеологом модернизма А. Луази привело его к восстанию против личного Бога с последующим выходом за пределы христианства, сближению с социалистами и интенсивному сотрудничеству в партийной прессе «на благо человечества, вдыхая в пролетарские массы... немного религиозного чувства»<sup>1514</sup>. Основатель русского литературного «символизма», писатель Д.С. Мережковский, искавший свою мировоззренческую позицию, в лекции 1892 г. (вошла в русский «манифест» «символизма» 1893 г.<sup>1515</sup>) заявил о трансцендентальной культуре символизма, когда противопоставил идеализм утилитаризму народничества. Первые строки его статьи «Начала нового идеализма» в сборнике 1893 г. показывают хорошее знакомство поэта с логикой и эстетикой символа в работах М. Эбера 1886–1890 гг. Е. Лундберг справедливо отмечал, что «философия Мережковского построена на ... *нигде у него не обоснованном* допущении, что мир, который принято называть реальным, есть символ... Этот догмат не выдвигается [им, – *И.В.*] ... он утверждается»<sup>1516</sup>. Символизм стал для Д.С. Мережковского, как и для самого М. Эбера, трамплином к преодолению церковной традиции.

В том же году Д.С. Мережковский опубликовал статью с «Мистическое движение нашего века»<sup>1517</sup>, в которой, отмечая «небывалое развитие опытных знаний», признавал, что общество слишком увлеклось «материальной стороной культуры, могуществом техники, довольно подозрительными дарами цивилизации», рассуждал о близости культуры и религии («cultus» – почитание богов, подчеркнул он), и писал о скрытом в культуре «новом религиозном культе», который дает основание для «установления новой связи человеческого сердца с божественным началом мира»<sup>1518</sup>. Примерами расцвета в XIX в. «художественного мистицизма, неутомимой потребности новых религиозных идеалов»<sup>1519</sup> для писателя были протестанты.

Д.С. Мережковский поставил вопрос: как донести до понимания каждого точки соприкосновения «земного» с «небесным». Символ причастен тому, *что* он обозначает, символ для Д.С. Мережковского был трансцендентален, и касание к «мирам иным» через символ было реальностью<sup>1520</sup>. Подобно тому, как архимандрит Феодор (Бухарев) в 1848 г. начал строить свою «систему», оттолкнувшись от способности литературы преображать действительность, формирование учения о «новом религиозном сознании» началось с культа символистской

<sup>1513</sup> Подробно: *Воронцова И.В.* Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // *Философия и культура*. 2013. № 6. С. 976–805.

<sup>1514</sup> *Rivière J.* Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. Paris, 1929. P. 150.

<sup>1515</sup> *Мережковский Д.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы, СПб., 1893.

<sup>1516</sup> *Лундберг Е.* Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914. С. 81–82. Курсив мой.

<sup>1517</sup> *Мережковский Д.* Мистическое движение нашего века // *Труд*. 1893. Т. XVIII. № 4. С. 33–40.

<sup>1518</sup> Там же. С. 34.

<sup>1519</sup> Там же. С. 37.

<sup>1520</sup> *Лундберг Е.* Указ. соч. С. 78–87.

литературы<sup>1521</sup>. В 1892 г. вышла поэтическая книга Д.С. Мережковского «Символы», в 1894 г. – первое издание сборника «Русские символисты». Из литераторов-символистов вышли вожди первого этапа (1901–1904) религиозного движения, «богоискатели» Д.С. Мережковский, Н.М. Минский, З.Н. Гиппиус, А. Белый; к ним примкнули журналисты Д.В. Философов, И.Ф. Романов, В.В. Розанов, преподаватели академии В.В. Успенский, А.В. Карташев. Символизм, как принцип и сущность литературы и культуры нового, «апокалиптического» века, стал в 1901 г. первым их аргументом необходимости воцерковить культуру.

Преодолевая западный эстетизм, «символизм» в России сохранил задачу первых символистов – преобразовывать действительность. Символ, обращенный одной стороной к сакральному, другой касался эмпирического<sup>1522</sup>, принадлежал человеческому сознанию, рождался в человеческом сознании, был ему адекватен, служил человеку, одухотворяя его мышление. В человеке религиозном, в его творчестве, через символ происходило соединение земного и небесного. На пути этого «соединения» стоял христианский аскетизм, как знак традиционной духовности. Мысль В.С. Соловьева о том, что «восточные аскеты» превратили христианство в дуализм, отрицающий материальную природу как злое начало<sup>1523</sup>, через символизм получала свое решение в НРС. К 1901 г. будущие вожди НРС уже знали о бухаревской концепции «телесности» через В.В. Розанова, сблизившегося с последователем архимандрита Феодора (Бухарева) священником А.П. Устьянским. В 1901 г. в книге «Лев Толстой и Достоевский» Д.С. Мережковский указал на преодоление, с его точки зрения, «дуализма» в главном церковном таинстве Плоти и Крови, и поставил вопрос: «разгадана ли в истории христианства тайна соединения Духа и Слова с плотью и кровью?» Ответ на этот вопрос станет основой метафизики «нового религиозного сознания». Роль Церкви Д.С. Мережковскому виделась в том, что, *развиваясь*, она может *раскрыть* символизм рождения и воплощения Бога Слова, и воскресения плоти<sup>1524</sup>. Представление о том, что «тайна соединения» в истории христианства еще не раскрыта, или раскрыта неправильно, привела единомышленников Д.С. Мережковского к решению высказать это церковным ученым и иерархии на Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903).

Учредив в 1901 г. Петербургские религиозно-философские собрания (ПРФС), в начале 1902 г. Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, Н.М. Минский и В.В. Розанов вынесли ряд тезисов НРС на обсуждение с Церковью, чтобы указать ей на «исправимые» метафизические «ошибки» (по НРС, плоть мира «свята» в воплощении Бога Слова, историческое христианство свя-

<sup>1521</sup> Символист А. Белый, напр., считал символизм особым историческим мышлением и «религией свободного человека». *Белый А.* Настоящее и будущее русской литературы // Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 92.

<sup>1522</sup> *Иванов В.И.* Мысли о символизме // Труды и дни. М., 1912. № 1. С. 3–10.

<sup>1523</sup> «Об упадке средневекового мирозерцания: Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года».

<sup>1524</sup> *Мережковский Д.* Лев Толстой и Достоевский: Религия. Т. 2. 1901. С. 8, 9.

тость духа трактовало в ущерб «святости» плоти; в догматике «умерщвление» возобладало над воскресением; язычество, искавшее «святой плоти», было впитано историческим христианством, но частью его не стало; дух есть «непрерывное движение», связанное с «плотью»; единство духа и «святой плоти» имеет место в тайне Рождества, Воплощения, таинстве Приобщения и Воскресения). Поддержавшая их интеллигенция, заговорила об обновлении Русской Церкви.

По Д.С. Мережковскому, древним язычникам в искусстве была открыта «святость всякого тела, духовность всякой плоти»<sup>1525</sup>, надо дать место язычеству в христианстве (В.В. Розанов), эсхатологический характер наступающей эпохи отменит христианское умерщвление плоти и вместо «умирания, начнется оживание, воскрешение», а пока «живая реальная плоть... культура, искусство, наука, общественность» остается нехристианской и погибает в грубости и греховности; в связи с чем, необходимо дальнейшее развитие исторического христианства и раскрытие тайн<sup>1526</sup>. С этой «программой», завершающей «символический» этап в реформистском НРС, группа Д.С. Мережковского начала взаимодействие с той частью русского общества, которая приняла мысль о необходимости России принять религиозное сознание нового времени. «Символисты» были услышаны (в том числе молодыми клириками. Так, в 1902 г., на собрании ПРФС будущий участник «церковно-освободительного движения» священник И.И. Филевский назвал формулу «святой плоти» Д.С. Мережковского «образчиком мистического символизма»<sup>1527</sup>).

Литература (как область применения символа) была возведена «символистами» почти на уровень религии. И тезис об освящения светской культуры, как одного из элементов «плоти» мира, первый вошел в программный комплекс религиозного движения.

## **§ 2. Доктрина «нового религиозного сознания» и богословие архимандрита Феодора (Бухарева)**

Идейный комплекс «нового религиозного сознания», предложенный для модернизации православной Церкви в России, в целом ряде аспектов сближался с учением о «христианизации современности» архимандрита Феодора (Бухарева). Прямых признаний о заимствованиях лидеры НРС не делали, Д.С. Мережковский не раздумывая включал в свою «религию» сентенции и идеи разных религиозных, культурных и церковных деятелей<sup>1528</sup>, не признаваясь в этом. Близкий кругу Д.С. Мережковского В.В. Розанов почти три года обсуждал с последователем Феодора (Бухарева) священником А.П. Устьянским наследие архимандрита. А.П. Устьянский видел в Феодоре

<sup>1525</sup> Там же. Т. 1. С. 152–153.

<sup>1526</sup> Там же. Т. 2. С. 9.

<sup>1527</sup> Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. М., 2005. С. 194.

<sup>1528</sup> Напр., Ф. Ницше, Ф.М. Достоевского, Розанова, В.С. Соловьева. Его идея эпохи Св. Духа во многом схожа с учением католического монаха И. Флорского, а теория «святой плоти» имеет интеллектуальные отсылы к «телесности» Феодора (Бухарева).

(Бухарева) *предтечу* НРС<sup>1529</sup> и в 1898 г. настоял на знакомстве В.В. Розанова с его творчеством. В переписке В.В. Розанова и А.П. Устьянского фигурировал и Д.С. Мережковский: священник передавал ему иконы, комментарии, советы относительно его «религии», и нельзя исключить, что главный теоретик «неохристианства», по рекомендации В.В. Розанова прислушивавшийся к А.П. Устьянскому<sup>1530</sup>, ознакомился с бухаревским концептом «телесности». Учение о «плоти мира» появляется у Д.С. Мережковского не ранее 1901 г.

В 1896–1897 гг. В.В. Розанов начал разрабатывать свою «религию пола» и растерял прежних собеседников и корреспондентов: на письма В.В. Розанова о религиозном значении перестал отвечать давний его наставник С.А. Рачинский, возникло непонимание между В.В. Розановым и В.С. Соловьевым. Вскоре умерли его друзья Н.Н. Страхов, Ю.Н. Говоруха-Отрок, Ф.Э. Шперк; к тому же В.В. Розанов стал чувствовать себя «идеалистом», чуждым «почвенникам» и «славянофилам». Новыми доверительными собеседниками стали: в 1897 г. Д.С. Мережковский, в 1898 г. священник А.П. Устьянский. Учитывая интеллектуальную близость и влияние В.В. Розанова на Д.С. Мережковского в 1897<sup>1531</sup>–1902 гг.<sup>1532</sup>, можно утверждать, что в 1898–1900 гг. В.В. Розанов вполне мог играть роль ретранслятора наследия архимандрита Феодора (Бухарева) в ближайшем кругу Д.С. Мережковского.

Первые письма А.П. Устьянского с упоминанием имени Феодора (Бухарева) (и пересылкой В.В. Розанову его биографии) датируются январем 1898 г. А.П. Устьянский писал о сходстве взгляда обоих мыслителей на «плоть». К такому выводу А.П. Устьянского привела статья В.В. Розанова «Смысл аскетизма» в № 7846 «Нового времени» за 1897 г. В ней писатель вел речь о религиозном значении пола и попытался связать влечение к монашеству с чувственно-эмоциональным началом человеческой природы<sup>1533</sup>. Весть о том, что у него был единомышленник в церковной среде, заинтересовала писателя. Проблема пола («полового размножения») у архимандрита Феодора (Бухарева) исчерпывалась мыслью о «размножении образа Божьего», с чем он связывал благословение свыше, Воплощение и домостроительство спасения. «Телесность» же фигурировала у церковного мыслителя – как оставленная вне внимания и заботы человека «греховная плоть»<sup>1534</sup>. В.В. Розанов интересовался «плотью» в контексте своей узкой темы, рассматривая «плоть» как *не нашедшую религиозного оправдания* (в частности физиологии, брака, пола) в историческом христианстве. И в том, и в другом случае тема была связана с аскетизмом: у

<sup>1529</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5–7 об., 15; Л. 66 об.; НИ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 8. Л. 25 об. Автографы.

<sup>1530</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 81. (Машинописные копии).

<sup>1531</sup> РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 252. 1897. [сент-окт.] Л. 1–2 об.

<sup>1532</sup> Бердяев Н. Новое христианство: Д. Мережковский // Типы религиозной мысли в России. Собр. соч. УМСА-PRESS, 1989. Т. 3. С. 488; Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 17–18, 113–119.

<sup>1533</sup> Розанов В.В. Смысл аскетизма // Религия и культура. Сб. ст. СПб., 1899.

<sup>1534</sup> Феодор, архим. О миротворении. СПб., 1962. С. 80–81.



В.В. Розанова аскетизм и монашество были «врагами» плоти, Феодор (Бухарев) в этом плане монашество не затрагивал.

В.В. Розанов в 1898–1899 гг. познакомился со статьями архимандрита Феодора (Бухарева), предлагал издать полное собрание его сочинений<sup>1535</sup>. 27 марта 1898 г. В.В. Розанов писал, что настолько заинтересовался Феодором (Бухаревым), что хотел бы иметь о нем фактические сведения, просил А.П. Устьянского прислать «брошюру» о нем и что-нибудь из его «глубоко-мистических трудов»<sup>1536</sup>. Так, 8 мая 1898 г. В.В. Розанов писал: «Как мне важно было бы знать, хотя бы в 5 строках, что есть особенного в воззрениях Бухарева»<sup>1537</sup>, 23 мая 1898 г. отмечал: «*Очень нужно* все, что Вы мне сообщили, т.е. и о Бухареве...»<sup>1538</sup> 8 ноября в его письме встречаем: «В “Миротворении” Бухарева – мысль как у меня, но только ужасно смутно выраженная, как догадка... перстом указанное, а не ... развитая мысль»<sup>1539</sup>; в январе 1899 г. В.В. Розанов читал и при помощи писательницы О.А. Фрибес<sup>1540</sup> разбирался в содержании «О миротворении»<sup>1541</sup>.

В этом экзегетическом труде было выражено бухаревское видение гендерного вопроса в христианстве: «Творческое благословение» (т.е. Творца) «размножайтесь и населяйте землю» имело у богослова прямое отношение к святости единожды воплотившегося в истории Сына Божия. Вместе с тем, по архимандриту Феодору, это благословение «не успело открыться», поскольку и само «чадорожение» началось после грехопадения. Он строил свое «учение» в прямом соответствии с православным учением о грехопадении, признавая духовность, достигаемую лично в богообщении и аскетизме<sup>1542</sup>. Принявшие доктрину НРС не учитывали ни того, ни другого, предлагая все психофизическое естество человека признать святым. Этот акт, согласно НРС, имел за собой перспективу экономического и культурного укрепления России: верующий трудится из религиозных побуждений.

В феврале 1899 г. писатель сообщал, что *один экземпляр* присланной А.П. Устьянским брошюры о Феодоре (Бухареве) он передал другу и единомышленнику – журналисту И.Ф. Романову. Это означало, что А.П. Устьянский выслал несколько экземпляров, которые, вероятно, пошли по адресам других единомышленников писателя. С помощью статей Феодора (Бухарева) и И.Ф. Романова («Рцы») В.В. Розанов начал писать по вопросу о женатом епископате, и сообщал, что начат «великий процесс [борьбы, – *И.В.*] с аскетизмом»<sup>1543</sup>. В 1900 г. писатель хлопотал об издании собрания сочинений Феодора (Бухарева): помешало отсутствие сведений о правах

<sup>1535</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 2. Л. 4.

<sup>1536</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5–6. (Неопубликованные автографы).

<sup>1537</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 7.

<sup>1538</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 8. Курсив мой.

<sup>1539</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 13. Подчеркнуто Розановым. – И.В.

<sup>1540</sup> Фрибес Ольга Александровна (псевд. И. А. Данилов, [1861]–1922), православная писательница.

<sup>1541</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 16.

<sup>1542</sup> *Феодор, архим.* О миротворении. СПб., 1962. С. 78–84.

<sup>1543</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 21 об.

собственности на его труды. В.В. Розанов предполагал сам написать о Феодоре (Бухареве), но договорились, что за недостатком времени напишет А.П. Устьянский. В 1901 г. о Феодоре (Бухареве) А.П. Устьянский и В.В. Розанов заговорили публично<sup>1544</sup>. В декабре 1901 г. писатель сообщил А.П. Устьянскому, что его статья о богослове не пропущена А.С. Сувориным, и В.В. Розанов намерен «пристроить» её в «Ежемесячных сочинениях», «Журнале для всех» или в «Санкт-Петербургских ведомостях»<sup>1545</sup>. А.П. Устьянский перечислил в письмах В.В. Розанову главные работы Феодора (Бухарева). В группу инициаторов движения входил кандидат богословия Владимир Васильевич Успенский, вместе с братом приват-доцентом Василием Владимировичем Успенским они посещали ПРФС, бывали у Д.С. Мережковского, подробности о «случае» Феодора (Бухарева) в истории Русской Церкви «неохристиане» могли узнать от них. Тот факт, что Д.С. Мережковский в 1903 г. ходил к знакомому ему по ПРФС архиепископу Сергию (Страгородскому) лично просить о снисхождении к попавшему под духовный суд А.П. Устьянскому, говорит о том, что последователь Феодора (Бухарева) выполнял свою роль в НРС.

Новость о разрешении К.П. Победоносцевым ПРФС была сообщена В.В. Розановым А.П. Устьянскому<sup>1546</sup> как весть о первой *общей победе* в начатой ими кампании по борьбе с аскетизмом. На заседания ПРФС А.П. Устьянский приглашался неоднократно, но не сохранилось свидетельств о том, что он приезжал из Новгорода специально для участия в Собраниях.

Концептуальная мысль архимандрита Феодора (Бухарева) вполне согласуется с тем «багажом», который был интерполирован «неохристианами» из философии В.С. Соловьева (о «лжехристианском спиритуализме», «мнимом» христианстве, «отречении» от Духа Христова в «исключительном догматизме», о средневековом индивидуализме, как отказе от христианизации общества и общественного спасения<sup>1547</sup>). О том, что бухаревский концепт «телесности» вполне мог быть в 1898–1900 гг. переработан Д.С. Мережковским в учение о «плоти», одинаково значимой с «духом», говорит его реплика 29 ноября 1901 г.<sup>1548</sup> Никто со стороны религиозной интеллигенции не оспорил его сентенцию, как и заявление, что выяснение *тождественности* двух «идеалов» – «земного» и «небесного» – задача дальнейших собраний. Это говорит о том, что тема религиозной интеллигенции известна, и в своем кругу обсуждалась. В 1901 г. положение НРС о «духе и плоти в христианстве» еще не была достаточно ясно сформулировано (не было привычного для НРС отсыла к Халкидонскому догмату).

<sup>1544</sup> Сущность брака. Сб. / Собр., отред. изд. С. Шараповым. С. 58–65, 79.

<sup>1545</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 77.

<sup>1546</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 77.

<sup>1547</sup> «Об упадке средневекового миросозерцания: Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года».

<sup>1548</sup> Лидер НРС сказал, что «плоть» имеет «самостоятельное значение, а не подчиненное по отношению к духу». (Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901 – 1903) / Под общ. ред. С.М. Половинкина. М., 2005. С. 27).

Во многом НРС, можно сказать, выросло из социально-религиозных концептов Феодора (Бухарева), если бы не очевидное влияние В.С. Соловьева, но «догмат» НРС о *святости* плоти в его социальной привязке не мог быть заимствован из его философии. И выдвинутое Д.С. Мережковским учение о «Третьем Завете Св. Духа» к «религии Св. Духа» В.С. Соловьева отношения не имело. Концепты архимандрита Феодора (Бухарева) в НРС получили во многом субъективные формы, но были довольно схожи, как, например, «учение» НРС о спасении и Боговоплощении. «Плоть мира» в НРС включала в себя не только практическую деятельность человека, но и его эмоционально-чувственную жизнь, творчество, половые отношения. У Феодора (Бухарева) человек «вводится в общение страстей Христовых... во всем, и в гражданстве, и в науке, и во всяком роде жизни»<sup>1549</sup>. Утверждение о том, что «верующий... и помимо своей воли... вводится в общение страстей Христовых»<sup>1550</sup> имеет у Феодора (Бухарева) важное значение: «духом Христовым» охвачен весь мир, в том числе язычники, в силу природной предрасположенности человека (как «образа Божьего») к благодати. Согласно доктрине НРС, язычник свят априори, так как в мире произошло воплощение Бога.

«Неохристиане» предложили Русской Церкви признать положение о «святости» плоти как вероучительное определение. Феодор (Бухарев) не называл «телесность» святой. Бывший студент профессора КазДА Феодора (Бухарева) П.В. Знаменский утверждал, что там, где мыслитель учил о «телесности» как о *физическом* естестве, он подчеркивал, что имел в виду естество первозданного человека<sup>1551</sup>, «телесность» греховного, исторического человека он предлагал христианизировать.

Архимандрит Феодор (Бухарев) называл фактическое, историческое бытие «фальшиво-человеческим»<sup>1552</sup>. Внимательное прочтение сочинений Феодора (Бухарева) позволяет утверждать, что в его сотериологии «телесность» была освящена дважды<sup>1553</sup>: при Сотворении и при Распятии. Доктрина «неохристиан» усваивала «плоть мира» Христу *напрямую* (в воплощении), «механически» считая святой. Феодор (Бухарев) подчеркивал «родство “телесности”... с Богочеловечеством»<sup>1554</sup> Христа, и призывал не смотреть на «телесность», как на «чуждую благородства».

Таким образом, в 1901 г. НРС заявило о «проблеме» в «историческом христианстве»: Церковь допустила ошибку: неверно прочла Евангелие и оставила без внимания плотскую жизнь человека, который из-за этого упущения увлекся материалистическими учениями, обещавшими

<sup>1549</sup> Феодор (Бухарев), архим. Письма к А.А. Лебедеву. С. 445–446.

<sup>1550</sup> Там же. С. 446.

<sup>1551</sup> Знаменский П.[В.] Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни // Православный собеседник. 1902. Сентябрь. С. 339.

<sup>1552</sup> Феодор (Бухарев), архим. Письма к А.А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. (1 пагин). С. 440. Далее – Феодор (Бухарев), архим. Письма к А.А. Лебедеву.

<sup>1553</sup> А) проспективно, при сотворении мира в образ грядущего домостроительства, и б) в историческом времени, после грехопадения, через очищение *страданиями* Христа (через страдания освящена *ее причастностью* телесности Богочеловека).

<sup>1554</sup> Феодор (Бухарев), архим. Письма к А.А. Лебедеву. С. 442. С. 445.

благоустроить его земную жизнь: марксизмом, социализмом. Православная Русская Церковь должна утвердить равновесие (духа и плоти), от которого зависит и духовное, и социально-экономическое возрождение России. Примечательно, что и Феодор (Бухарев) приоритетную роль во всех предлагавшихся им мерах (сближении с современностью, христианизацией хозяйства, политики и культуры) отдавал Церкви.

Помимо метафизических соответствий, в доктрине НРС были рецепции вторичного плана. «Неохристиане» считали, что христианство вместо *общественного* спасения породило религиозный *эгоизм*<sup>1555</sup>. З.Н. Гиппиус поясняла этот «неохристианский» императив почти по бухаревски, и только Н.А. Бердяев отстаивал личный путь синергии. Неизвестно, как философ относился к богословию архимандрита Феодора в 1904–1913 гг., но в 1932 г. в эмиграции Н.А. Бердяев высказался о том, в системе архимандрита Феодора «есть все проблемы нового религиозного сознания» – «новое отношение христианства к миру, преобразование христианством всей полноты жизни», продолжение Боговоплощения в истории, и «преодоление того понимания православия, для которого христианство исчерпывается аскетической религией индивидуального спасения».

Но Феодор (Бухарев) не противопоставлял «индивидуальный» путь – коллективному спасению, и не связывал этот путь с преодолением аскетизма. Мысль о христианизации у Феодора (Бухарева) была обращена к общественному спасению, но через частное, *личное духовное совершенствование* каждого. Подход к институту монашества (как выразителю аскетизма) также различался: у архимандрита Феодора он был этического, у «неохристиан» – метафизического плана. Феодор (Бухарев) считал, что монах не должен пренебрегать проповедью в миру. Д.С. Мережковский и его окружение порицали монашество за аскетизм, подчиняющий плоть духу; В.В. Розанов видел в аскетизме «надругательство» над естеством человека, над плотью.

Мережковцы рассматривали «соборность» как единство общественности, объединенной «новым религиозным сознанием» в новую христианскую Церковь. Феодор (Бухарев) отстаивал восстановление единства в обществе через возврат к православию, через *христианизацию* Церковью общественной, индивидуальной и государственной деятельности. Соборное единство, по Феодору (Бухареву), опиралось на нравственное основание – личность Христа; подражание основателю христианства через осмысление каждым своего дела с точки зрения Христа (т.е. жертвенной любви к миру). Соборное единство «неохристиан» опиралось на безусловное принятие каждым «нового религиозного сознания» как новой метафизики христианства. Членов будущей церкви НРС должны были сплотить единомыслие и «любовь» (по образу единства Ипостасей Святой Троицы), в реальности это должно было проявиться – в *социальном* единстве. И о своей

---

<sup>1555</sup> Догмат о Церкви (как о спасаемой «религиозной общественности») Д.С. Мережковский считал незавершенным в историческом христианстве.

«новой церкви» реформисты говорили как о «церкви ап. Иоанна», апостола любви, но одновременно считали ее «Церковью Софии Премудрости, Церковью Троицы Единой»<sup>1556</sup>.

В нравственном учении Феодора (Бухарева) залогом подлинно религиозной жизни (в т.ч. в коллективе) являлась полнота духовного и практического следования «духу Христову», любви к миру и его культуре. Это расхождение было подчеркнуто А.П. Устьянским, написавшим о «непонимании» Феодором (Бухаревым) «подлинного»<sup>1557</sup> значения образа Святой Троицы и «остановившимся» в своем богословии на Христе<sup>1558</sup>. Можно сказать, акцент богослова на важнейшем значении в его «системе» Второй Ипостаси был преодолен в НРС, где Искупление на Кресте теряло свое значение.

НРС видело в церковном *освящении культуры* акт её христианизации в контексте освящения всей жизни человека. Со своей стороны, Феодор (Бухарев) считал большой ошибкой Церкви отказ от активной христианизации мирской жизни, культуры и науки, философии. В письмах диакону А.А. Лебедеву встречаем уверенность архимандрита Феодора (Бухарева) в безусловной правоте своего тезиса о христианизации<sup>1559</sup>, замечание о фарисейском «следовании букве» в этом вопросе клириков и архиереев<sup>1560</sup>.

Признанием понятий «историческое христианство», «историческая Церковь», НРС вслед за Д.С. Мережковским<sup>1561</sup>, разделило церковное христианство и его основателя, что было совершенно чуждо богословию Феодора (Бухарева).

В 1905 г. доктрина НРС начала меняться, но обмен мнениями о Феодоре (Бухареве) не закончился. В.В. Розанов и его корреспондент (А.П. Устьянский) называли архимандрита Феодора (Бухарева) «первой ласточкой» религиозного возрождения в «духовном сословии»<sup>1562</sup>. Формировавшаяся доктрина в 1905 г. в основных её положениях соответствовала самой сердцевине бухаревской «системы»<sup>1563</sup>, и трем концепциям богослова: о всеединстве, о «телесности», и историософской концепции. В.В. Розанов, разрабатывавший вопрос о новом, религиозном подходе к полу и браку в христианстве, находил, что начала его собственного подхода обозначены в богословии Феодора (Бухарева).

И все-таки, мысль Феодора (Бухарева) была значительно ближе к церковной традиции, тогда как НРС преодолевало ее. Не была востребована в НРС эпистемологическая концепция

<sup>1556</sup> *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. Munchen, 1972. P. 714–718; *Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 360–362.

<sup>1557</sup> Социального. – *И.В.*

<sup>1558</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 13. Л. 25 об.

<sup>1559</sup> *Феодор (Бухарев), архим.* Письма к А.А. Лебедеву. С. 430, 431, 432, 455.

<sup>1560</sup> Там же. С. 441, 432.

<sup>1561</sup> Проведено в книгах Д.С. Мережковского «Не мир, но меч», «Тихий омут», статье «Последний святой».

<sup>1562</sup> Ф. 419. Ед. хр. 315. Оп. 1. Л. 166.

<sup>1563</sup> *Воронцова И.В.* Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве». На материале писем к диакону А.А. Лебедеву // Вестник ПСТГУ (II): История. 2013. № 2. С. 7–21.

Феодора (Бухарева), так как она в значительной степени была связана у него с вопросом о месте науки и естествознания<sup>1564</sup> в христианстве, эта тема была не интересна интеллигенции НРС.

Системный вид доктрине НРС придавала идея теократического устройства будущей России. Теократия Д.С. Мережковского отличалась от теократии В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Она выросла из идеи Третьего Завета, в котором над унитарным религиозным обществом стояла Церковь, и которое (общество) само было этой Церковью, – «телом святым», вдохновляемым Святым Духом. В теории Д.С. Мережковского о теократии существовала одна – единая вселенская Церковь, появляющаяся не из объединения существующих Церквей, но на основе христианских конфессий. Архимандрит Феодор (Бухарев) оставался приверженцем Русской Церкви. По вопросу о государственной политике он придерживался соблюдения христианских принципов братолюбия<sup>1565</sup>.

Прочность теократической структуре у Д.С. Мережковского обеспечивал «догмат» о «святой плоти»: по которому государственная, культурная, общественная жизнь (*политическая, экономическая, хозяйственная*) получали «освящение» и встраивались в церковь Третьего Завета. П.П. Гайдено писала, что Д.С. Мережковскому в теократической теме близки социалистические теории бакунинцев и марксистов<sup>1566</sup>.

Таким образом, при существовавших различиях, компоненты концептов «нового богословия» архимандрита Феодора (Бухарева) присутствовали, а в иных случаях и определяли преимущество его мысли в «новом религиозном сознании» начала XX в. Темы, волновавшие архимандрита Феодора (Бухарева), – Церковь и современность, и христианизация общественной и социально-политической жизни в 1905–1909 гг. стали частью идеологии и двух других направлений разворачивавшегося религиозного движения.

### **§ 3. Русская Церковь в 1905–1906 годах: либерализация в среде духовенства. Предсоборное присутствие о религиозном движении в обществе**

Накануне революционного 1905 г. внутривластная обстановка в России была нестабильна: в декабре 1904 г. начались студенческие волнения<sup>1567</sup>; а в начале 1905 г. общественное напряжение резко возросло после расстрела 9 января правительственными войсками мирной рабочей демонстрации. В январе из-за забастовок студентов закрылись Московский и

<sup>1564</sup>Воронцова И.В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77.

<sup>1565</sup> Этот принцип ляжет в основу «социального христианства».

<sup>1566</sup>Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 350.

<sup>1567</sup>Веселая Г.А. Массовые общественные выступления московского студенчества в конце XIX – начале XX вв. 1896–1904 гг. М., 1974; Гусятников П.С. Революционное студенческое движение в России. М., 1971. С. 119–138; Завадский Н.Г. П.Б. Струве, журнал «Освобождение» о студенческом движении в России в 1902–1904 гг. // Личность и власть в истории России XIX–XX вв. СПб., 1997. С. 85–90; События 5–6 декабря 1904 г. М., 1904.

Санкт-Петербургский, Киевский, Варшавский, Харьковский и Казанский университеты, происходили бойкоты занятий в средних учебных заведениях Курска и Польском крае<sup>1568</sup>. Забастовочные эксцессы распространились на семинарии и духовные академии.

Со стороны светского общества в январе 1905 г. посыпался шквал упреков в адрес Русской Церкви за невмешательство церковного руководства в ход событий накануне, и 9 января. «Санкт-Петербургские ведомости» обвиняли архипастырей в том, что, зная о готовящейся демонстрации рабочих под руководством священника Г.А. Гапона<sup>1569</sup>, они не предотвратили кровопролития, журнал «Гражданин» критиковал духовенство за то, что оно вовремя ничего не противопоставило проповедям Г.А. Гапона<sup>1570</sup>. Всех возмущал факт того, что о будущем шествии рабочих было заранее известно<sup>1571</sup>. Насколько усилилось противостояние общества и Церкви в этот месяц показывает то, что на одной странице с «Обращением» Синода к народу, в соседней колонке, редакция *правительственной* газеты («С.-Петербургских ведомостей») поместила заметку с резкой критикой в адрес столичного духовенства и Санкт-Петербургского митрополита Антония<sup>1572</sup>.

В ответе на критику (за подписью секретаря митрополита Антония (Вадковского) П.В. Тихомирова) опровергалось сложившееся в обществе мнение о том, что Г.А. Гапон получил от Санкт-Петербургского митрополита благословение и поощрение на руководство «Собранием русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга»; указывалось, что председательство в «Собрании» ему было запрещено. Вслед за известием, что Г.А. Гапон примет участие в манифестации, последовало распоряжение митрополита Антония (Вадковского) потребовать от Г.А. Гапона объяснения, но на вызов к митрополиту 7 января 1905 г. Г.А. Гапон не явился. В ответе намекали на то, что духовную власть в сфере политических и социальных движений никто из государственных чиновников не считает нужным посвящать<sup>1573</sup>. Через несколько дней «Санкт-Петербургские ведомости» продолжили критику духовенства, поместив статью «Печальное недоразумение»<sup>1574</sup>. Не подписавшийся автор иронизировал по поводу слов П.В. Тихомирова, что духовенство в воскресенье 9 января было занято церковным богослужением. Общественное мнение не переменилось, когда «Дневник кн. Мещерского»<sup>1575</sup> раскрыл историю создания «Собрания русских фабрично-заводских рабочих г. Санкт-Петербурга» при содействии министра внутренних дел В.К. Плеве.

<sup>1568</sup> Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. 1903–1905. Т. 3. М.: ПСТГУ, 2015. С. 32.

<sup>1569</sup> Среди газет и журналов // Санкт-Петербургские ведомости. 1905. № 9. 17 янв. С. 1.

<sup>1570</sup> Дневник князя [В.П.] Мещерского // Гражданин. 1905. № 3–5. Январь. С. 39.

<sup>1571</sup> Печальное недоразумение // Санкт-Петербургские ведомости. 1905. № 12. 20 янв. С. 1.

<sup>1572</sup> Среди газет и журналов // Санкт-Петербургские ведомости. 1905. № 9. 17 янв. С. 1.

<sup>1573</sup> Среди газет и журналов. Письмо в редакцию // Новое время. 1905. № 10371. 19 янв. С. 4.

<sup>1574</sup> Печальное недоразумение // Санкт-Петербургские ведомости. 1905. № 12. 20 янв. С. 1.

<sup>1575</sup> Дневник кн. [В.П.] Мещерского // Гражданин. 1905. № 3–5. С. 37–38.

В «Обращении к возлюбленным чадам святой Православной Всероссийской Церкви» и «Послании» по поводу беспорядков<sup>1576</sup>, опубликованных 14 и 20 января 1905 г. Св. Синод и архипастыри порицали общественные столкновения в трудное для России военное время и характеризовали их участников как действующих «против законной власти»<sup>1577</sup>. Такие официальные выступления Церкви только подливали масла в огонь, проправительственная позиция не разрешила ситуацию, но создала напряжение между Церковью и обществом. Молодые клирики не хотели принимать обвинений, выдвинутых в сторону Русской Церкви (в социальном и пастырском бездействии) на свой счет<sup>1578</sup>. «Церковный вестник» писал, что хотя Г.А. Гапон «социалист» и «демократ», но он «своей организаторской деятельностью... показал какую громадную силу притяжения имеет для религиозной в массе народно-рабочей среды церковный авторитет, и какую гигантскую решающую силою в сфере социально-экономических затруднений могла бы быть Церковь, если бы она нашла секрет, как деятельно участвовать ей в этих вопросах без противоречия своим принципам»<sup>1579</sup>. Уже весной 1905 г. в стране появился новый тип священника, видевшего свои задачи не только в духовном воспитании паствы, но в социально-политическом наставничестве (ему соответствовали В.И. Востоков<sup>1580</sup>, К.М. Аггеев<sup>1581</sup>, И.И. Филевский<sup>1582</sup>, Г.С. Петров, а также архимандрит Михаил (Семенов)). Забастовочному движению сочувствовали петербургские пастыри, которых еще недавно, в 1904 г. полиция разгоняла за самостоятельно инициированные пастырские собрания<sup>1583</sup>. Традиционные чтения для рабочих, проводившиеся клириками в Епархиальном доме, приняли в 1905 г. столь свободное направление, что газета «Слово» написала о необходимости, «в виду крайнего вреда, который приносят публичные чтения, устраиваемые в Епархиальном доме», возбудить через городского главу «ходатайство» об их прекращении<sup>1584</sup>.

В конце января 1905 г. в МДА возникло забастовочное движение, объявленное студентами в знак солидарности с бастовавшими студентами Петербургской и Казанской духовных академий. 5 февраля 150 студентов МДА потребовали коренных реформ в академической жизни, в том числе распространения на духовные академии временных правил 27 августа 1905 г. об университетской

<sup>1576</sup> Послание Св. Синода по поводу беспорядков // Церковный вестник. 1905. № 3. 20 янв. С. 85–87.

<sup>1577</sup> Святейший Правительствующий Синод возлюбленным чадам святой Православной Всероссийской Церкви // Санкт-Петербургские ведомости. 1905. № 9. 14 янв. С. 1.

<sup>1578</sup> Церковная реформа. Сб. ст. духовной и светской печати по вопросу о реформе / Сост. И.В. Преображенский. СПб., 1905. С. 3–4, 16.

<sup>1579</sup> Б.А. Русская церковь в 1905 г. // Церковный вестник. 1906. № 1. 5 янв. С. 6.

<sup>1580</sup> Несмотря на замечания церковного начальства, руководил коллективом рабочих, территориально не входивших в его приход.

<sup>1581</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П. П. Кудрявцеву. Приложение. С. 363.

<sup>1582</sup> Организовал в духовно-нравственные чтения для железнодорожных рабочих г. Харькова.

<sup>1583</sup> Петров Г., свящ. Камо грядеши? С. 63–64.

<sup>1584</sup> Из Москвы: По телефону // Слово. 1905. № 76. 23 февр. С. 3.



автономии<sup>1585</sup>. Ряд профессоров академии (В.А. Соколов, Н.Ф. Каптерев, С.С. Глаголев, П.В. Тихомиров) сочувственно отнеслись к забастовке, события были осложнены личными конфликтами преподавателей с ректором академии Евдокимом (Мещерским)<sup>1586</sup> и расколом во мнениях относительно автономии МДА. Епископ Волынский Антоний (Храповицкий) писал Киевскому митрополиту Флавиану (Городецкому) 20 октября 1905 г.: «Киевские академисты подписывали петицию<sup>1587</sup> не дружно, а многие... только потому, что заранее обещали подчиниться давлению большинства. Совет Казанской академии... отнесся честнее других: “Мы не имеем права обсуждать и требовать автономии”»<sup>1588</sup>. Учебные заведения духовной школы материально и самим статусом их были связаны с Русской Церковью. Синод отверг требования студентов, но 30 ноября 1905 г. принял основания, согласно которым академии получили значительную автономию. Послабления не способствовали стабилизации, – забастовки продолжались, занятия возобновились только в начале следующего года и при низкой посещаемости.

Влияние забастовочного движения распространялось быстро, захватывая и «благонамеренных» юношей<sup>1589</sup>. Так, студент СПбДА В. Щеглов в письме Псковскому епископу Арсению (Стадницкому) 29 января 1905 г., описывая сходку студентов 25 января 1905 г. и принятые на ней резолюции<sup>1590</sup>, признался, что настолько сочувствует «освободительному» движению, что намерен уйти из академии. В семинариях тоже происходило брожение, при этом большинство из семинаристов толком не знали, *что* им требовать. Епископ Арсений (Стадницкий) записал 9 февраля 1905 г. в дневнике: «Вызывал я к себе депутатов... Серьезных мотивов просьбы своей отложить занятия до 2-й недели поста они не могли представить»<sup>1591</sup>. Даже ученицы Псковского женского епархиального училища решили присоединиться к забастовочному движению<sup>1592</sup>. Центром семинарского забастовочного движения был г. Владимир. От имени владимирских семинаристов по духовным семинариям было разослано послание, призывавшее к подготовке общей семинарской петиции в Св. Синод и министру народного просвещения с требованием разрешить доступ выпускников духовных семинарий во все светские высшие учебные

<sup>1585</sup> В 1901 г. были приняты временные правила для университетов, которые дали студентам свободу собраний, избрания старост и студенческих объединений.

<sup>1586</sup> Голубцов С., *протод.* Московская Духовная Академия в революционную эпоху: Академия в социальном движении и служении в начале XX века. М., 1999. С. 9–10.

<sup>1587</sup> О предоставлении автономии духовным академиям. – *И.В.*

<sup>1588</sup> В церковных кругах перед революцией: Из писем архиепископа Антония Волынского к митрополиту Киевскому Флавиану // Красный архив. М.-Л., 1928. Т. 6 (31). С. 208.

<sup>1589</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 19, 19 об.: *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1903–1905. Т. 3. М.: ПСТГУ, 2015. С. 27–28.

<sup>1590</sup> Протест против насильственных действий правительства; порицание послания Св. Синода по поводу событий 9 января 1905 г.; требование созыва учредительного собрания народных представителей, избранных на основании всеобщего, прямого, равного и тайного голосования; прекращение занятий в СПбДА в знак солидарности с передовой частью общества.

<sup>1591</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 21: *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1903–1905. Т. 3. М.: ПСТГУ, 2015. С. 31.

<sup>1592</sup> Там же.

заведения. 14 февраля 1905 г. произошли беспорядки в Минской духовной семинарии: накануне семинарию посещал революционный агитатор и проводил беседы с воспитанниками; из Владимирской духовной семинарии было получено послание, призывавшее семинаристов к борьбе против существующих порядков в духовной школе. В минском бунте участвовало 100 семинаристов. Вызванные инспектором городовые и полиция не смогли проникнуть в запертое изнутри здание. Воспитанники разгромили канцелярию, помещения, квартиры инспектора и ректора семинарии. Были случаи покушений на жизнь ректоров и инспекторов семинарий<sup>1593</sup>.

Февраль 1905 г. был месяцем промышленного забастовочного движения<sup>1594</sup>, вызвавшего всеобщее внимание к вопросу о сочувствии пролетариату, студенты прятали в аудиториях оружие, принесенное рабочими, предоставляли помещения для предзабастовочных собраний рабочих.

Рост реформаторских настроений в церковной среде в 1-й пол. 1905 г. вызвала публикация «записки» петербургского священства с перечислением реформ, требуемых в Русской Церкви; на волне революционных событий возникло церковное движение к Собору: реформаторское и официально-церковное. Во 2-м полугодии в периодической печати появились сведения о церковном движении к реформам, при этом, как правило, речь шла о группе «32-х» петербургских священников (Союзе ревнителей церковного обновления) и «70-ти»<sup>1595</sup> московских, восставших против митрополита Московского Владимира (Богоявленского) и входивших в Московское общество любителей духовного просвещения. Декабрьское вооруженное восстание (20–31 декабря 1905 г.) вызвало новые упреки светской печати в адрес духовенства в «бездействии». Даже «Церковный голос» в первом же выпуске опубликовал статью по следам декабрьского восстания, в которой автор, кандидат богословия и законоучитель Московской духовной семинарии Н.П. Розанов, свидетельствовал, что московское духовенство «уклонилось от всякого участия в усмирении... революции», укрываясь в домах, тогда как «обманутые агитаторами рабочие» подставляли себя под выстрелы<sup>1596</sup>. Он считал, что священство должно открыто выступать на митингах и фабриках со словом увещевания, но при этом признавал, что в обществе образовалось непредвиденное «течение», против которого действовать очень сложно, – эти люди более не доверяют религиозным ценностям и не уважают священство. Отечественные религиозные философы допустили возможность для христиан поднимать, защищая свои права, оружие, и священников теперь выгоняют с рабочих собраний, писал он. Таким образом, 1905 г. сразу

<sup>1593</sup> *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 1. (1880–1901) / Подг. и ред. Н.О. Ефремовой. М.: ПСТГУ, 2006. С. 372.

<sup>1594</sup> 17 февраля 1905 г. прекратились работы на Балтийском судостроительном заводе, 19 февраля 1905 г. остановился Путиловский завод, им последовали рабочие Санкт-Петербургского оружейного арсенала, механического завода Сан-Гали, маслобойного завода Жукова, меднопрокатного завода Розенкранца, машиностроительного завода Леснера. (Петербург, 20 февраля // Московские ведомости. 1905. № 52, 21 февраля. С. 2).

<sup>1595</sup> Не являлась стабильной группой.

<sup>1596</sup> *Московский Н. [Розанов Н.П.]*. Московские письма // Церковный голос 1906. № 1. С. 29, 30.

поставил перед церковными реформаторами вопрос отношения к освободительному движению, революции и ее жертвам.

В марте и мае 1905 г. группа «32-х» петербургских священников обнародовала свои «записки» о переменах, с их точки зрения, необходимых в Русской Церкви, в том числе о созыве Поместного собора, и в таком его составе, который гарантировал бы в последующем силу и обязательность к исполнению каждым решений Собора. Первая из записок<sup>1597</sup>, опубликованная с разрешения митрополита Антония (Вадковского), и «дельная», по замечанию члена Синода епископа Арсения (Стадницкого), в гранках была зачитана в Синоде перед епископами Ямбургским Сергием (Страгородским), Псковским и Порховским Арсением, Волынским Антонием (Храповицким), Гурийско-Мингрельским Димитрием (Абашидзе)<sup>1598</sup>. В апреле была опубликована соответствующая «записке» обширная и подробно проработавшая вопрос реформ статья участника ПРФС, профессора КДА по кафедре гражданской истории В.З. Завитневича<sup>1599</sup>. В ходе этих публикаций, де факто, был широко обнародован «список» реформ, и не обсуждать вопрос церковной реформы официально не имело смысла.

Первые две записки, как было сказано, принадлежали группе петербургского духовенства, получившей разрешение встретиться с Санкт-Петербургским митрополитом Антонием (Вадковским). Беседа состоялась 14 февраля 1905 г., в ней участвовал 21 священник<sup>1600</sup>, по плану, заготовленному группой заранее, беседа началась с благодарности митрополиту за содействие введению свободы совести<sup>1601</sup>. Далее члены группы заявили, что Церковь должна «встать на ноги», заняться самоуправлением и внутренними реформами (эту часть беседы вел священник М.П. Чельцов)<sup>1602</sup>, освободиться от подчинения обер-прокуратуре (поручена священнику И.П. Слободскому)<sup>1603</sup>, восстановить принцип соборности, в том числе, в отношениях между архиереями и мирянами, устранить причины обвинений Церкви «во лжи» (взял на себя лидер группы священник К.М. Аггеев)<sup>1604</sup>. К.М. Аггеев назвал «ложным положение» Русской Церкви из-за того, что «самодержавие у нас<sup>1605</sup> возведено на степень религиозной догмы»<sup>1606</sup>, и связь

<sup>1597</sup> О необходимости перемен в русском церковном управлении // Церковный вестник. 1905. № 11. 17 марта. С. 321–325.

<sup>1598</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 33. «По поводу этой статьи мы – четыре епископа – очень оживленно беседовали о современном состоянии церковных дел и о предполагаемой реформе церковного управления». *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1903–1905. Т. 2. М.: ПСТГУ, 2015. С. 53.

<sup>1599</sup> *Завитневич В.* О восстановлении соборности в Русской Церкви // Церковный вестник. 1905. № 14. 7 апр. Прочитана как доклад в киевском собрании Ревнителеев просвещения в духе православной Церкви.

<sup>1600</sup> Известно о присутствии К.М. Аггеева, М.П. Чельцова, И.П. Слободского, П.Н. Лахостского, И.Ф. Егорова, архимандрита Михаила (Семенова).

<sup>1601</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 298.

<sup>1602</sup> Там же.

<sup>1603</sup> Там же. С. 299, 300.

<sup>1604</sup> Там же. С. 299.

<sup>1605</sup> Курсив мой.

<sup>1606</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 299.

самодержавия и православия постулируется как «неразрывная святыня»<sup>1607</sup>. Члены группы просили созвать всецерковный Собор по образу соборов древней Церкви, и высказали отрицательное отношение к посланию Св. Синода от 14 января 1905 г. с позицией Церкви по рабочему вопросу<sup>1608</sup>. Рабочий вопрос в этой беседе был запланирован посетителями отдельным пунктом, они надеялись, что митрополит Антоний вместе с ними поедет по фабрикам и проведет ряд разъясняющих собеседований. Но Антоний (Вадковский) остался при мнении, высказанном в посланиях Св. Синода; поблагодарил священников за участие в церковных проблемах и просил собираться у него раз в месяц для откровенных бесед. Группа получила от него разрешение на собрания в своем кругу, для обсуждения насущных тем церковной жизни.

Правомерен вопрос о степени взаимного доверия между священством и высшей церковной иерархией в 1905 г. Тот факт, что записка «32-х» прошла в печать говорит о расположении митрополита к начинаниям группы. Однако по пересказу беседы К.М. Аггеевым видно, что священники сразу противопоставили *свое* видение роли и места Церкви в государстве, – архипастырскому («у вас»). С марта по май 1905 г. Антоний (Вадковский) явно покровительствовал группе петербургского духовенства: дав разрешение собираться, и наградив часть священников камилавками, а К.М. Аггеева – нагрудным крестом. Однако со стороны членов группы такого расположения к Антонию (Вадковскому) не находим. К.М. Аггеев написал в письме от 22 марта о своем (и группы) недоверии митрополиту<sup>1609</sup>.

Известно, что примерно в то же время, когда состоялась встреча митрополита Антония с группой петербургского духовенства, в феврале, председатель Комитета министров С.Ю. Витте обратился к митрополиту Антонию (Вадковскому) с предложением составить письменный перечень вопросов, которые, с точки зрения церковной иерархии, требуют обсуждения. Перечень был представлен в записке («Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви»). Согласно профессору СПбДА В.М. Мышцыну, составлена она была «наличным составом канонистов и профессоров церковной истории и гомилетики Петербургской Духовной Академии»<sup>1610</sup>. Согласно Арсению (Стадницкому), текст записки составляли<sup>1611</sup> vikarий С.-Петербургской епархии Сергей (Страгородский) и его постриженник иеромонах Михаил

<sup>1607</sup> Там же. Тезис НРС.

<sup>1608</sup> Св. Синод призвал население к повиновению властям, пастырей к усилению проповеди любви, власть имущих и богатых – к благотворительности, и пояснял, что забастовки проплачиваются из-за границы, воюющей с Россией Японией. (Послание Св. Синода от 14 января // Церковный вестник. 1905. № 3. 20 янв. С. 85–87).

<sup>1609</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 302, 313.

<sup>1610</sup> Мышцын В.Н. Из периодической печати: К истории церковно-преобразовательного движения // Богословский вестник. 1905. № 5–6. С. 361.

<sup>1611</sup> О том, что Антоний (Вадковский) не был единственным автором записки упомянул и С.Ю. Витте. *Vitte С.Ю.* По поводу соображений статс-секретаря Победоносцева по вопросам о желательных преобразованиях в постановке у нас православной Церкви // Историческая переписка о судьбах Православной Церкви / Подг., сост. А.Р.М., 1912. С. 52.

(Семенов), который вместе с К.М. Аггеевым<sup>1612</sup> определял работу петербургской группы<sup>1613</sup>. Уже готовую записку отредактировал член Св. Синода епископ Арсений (Стадницкий)<sup>1614</sup>. В записке митрополита Антония обосновывалась необходимость церковной автономии, децентрализации церковной жизни, предоставления юридических прав для приходов, права владения собственностью для церковных организаций, а священнослужителям – быть членами общественно-государственных учреждений, высшей иерархии – участвовать в заседаниях Государственного совета и Комитета министров. Указали и на необходимость пересмотреть некоторые стороны церковного управления, напр., церковного суда, прав и полномочий епархиальных съездов, участия в них мирян как представителей приходов<sup>1615</sup>. Документ ставил принципиальный вопрос: не настал ли момент для ослабления контроля светской власти над Церковью? Известно, что С.Ю. Витте, нашел записку митрополита Антония не вполне разъяснявшей то, как должна измениться жизнь Церкви, и представил свою записку, главным в ней был акцент на том, что Русская Церковь испытывает трудности в управлении из-за изгнания принципа соборности из церковной жизни. Он отметил, что духовенство не в силах вернуть себе доверие образованной части общества из-за недостаточной подготовленности пастырей к борьбе с неблагоприятными течениями общественной мысли, поставил проблему незамедлительного, в виду накопившегося социального напряжения, созыва Поместного собора; успех реформ в Церкви у него напрямую зависел от общей реформы высшего церковного управления<sup>1616</sup>.

К.П. Победоносцев 2 марта написал императору Николаю II о намечающейся Комитетом министров кампании по обсуждению церковных реформ<sup>1617</sup>. Он представил Николаю II через товарища обер-прокурора В.К. Саблера свою деловую записку<sup>1618</sup>, в которой рекомендовал изъять вопрос из Комитета министров и передать его в Св. Синод. 13 марта 1905 г. С.Ю. Витте получил от обер-прокурора письмо, которое извещало, что Николай II согласился с передачей дела в Синод<sup>1619</sup>. 15 марта текст записки «32-х» «О необходимости перемен в русском церковном управлении» поступил митрополиту Антонию (Вадковскому). 16 марта было запланировано в *Комитете министров* (при участии членов Синода) обсуждение вопроса о реформе церковного управления.

<sup>1612</sup> Один из учредителей Братства ревнителей церковного обновления и ПРФО, председатель Учебного комитета при Св. Синоде, в последующие годы – член Предсоборного Совещания (1912) и Поместного Собора (1917–1918). Расстрелян при взятии большевиками Крыма.

<sup>1613</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 302.

<sup>1614</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 30 об.: *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1903–1905. Т. III. М.: ПСТГУ, 2015. С. 47.

<sup>1615</sup> [Антоний, митр.]. Вопросы о желательных преобразованиях у нас Православной Церкви // Историческая переписка о судьбах Православной Церкви / Предисл., сост. А.Р.М., 1912. С. 26–31.

<sup>1616</sup> Витте С.Ю. О современном положении Православной Церкви // Историческая переписка о судьбах Православной Церкви / Предисл., сост. А.Р.М., 1912. С. 7–25;

<sup>1617</sup> Из писем К.П. Победоносцева к Николаю II (1898–1905) // Религии мира. 1983. С. 183–184.

<sup>1618</sup> Победоносцев К.П. Соображения статс-секретаря Победоносцева по вопросам о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви // Историческая переписка о судьбах Православной Церкви / Предисл., сост. А.Р.М., С. 32–48.

<sup>1619</sup> Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 161.

Записка «32-х» была опубликована (в газете, контролировавшейся членом Синода епископом Сергием (Страгородским)) в день совещания Св. Синода по вопросу о реформах в Русской Церкви – 17 марта. Синод заседал 17 марта и решил ходатайствовать перед императором о созыве Поместного собора. Таким образом, церковное стремление к созыву Собора было единым порывом и высшего церковного руководства, и священства.

19 марта 1905 г. К.П. Победоносцев в докладной записке императору признал, что весть о церковной реформе распространилась по отдаленным уголкам России, но выступил против созыва Поместного Собора и в защиту обер-прокуратуры<sup>1620</sup>. Он противопоставил по совокупности – Антонию (Вадковскому)<sup>1621</sup>, группе «32-х», «профессорам» и «гапоновцам», – народ, и вполне резонно предупредил, что существующая, благодаря союзу Церкви и государства, система воспитательных учреждений и церковно-приходских и учительских школ может рухнуть в одночасье. Письмом от 30 марта обер-прокурор добился отрицательной резолюции императора; 31 марта 1905 г. вышел указ с резолюцией Николая II в формулировке К.П. Победоносцева о невозможности созыва Поместного Собора в смутное время<sup>1622</sup>.

Эта цепь событий, которую последовательно комментировала пресса, вызвала необычайно бурную реакцию русского общества, выплеснувшуюся в периодическую печать, и она показала, что церковной реформы ожидали все, кроме обер-прокурора, видевшего за ней крушение православного самодержавного государства. Волею обстоятельств, в 1-м полугодии 1905 г. Санкт-Петербургский митрополит и священники из группы «32-х» были союзниками в вопросе необходимости проведения в Русской Церкви реформ.

Действительно, первые две записки петербургского духовенства были благосклонно восприняты митрополитом Антонием (Вадковским)<sup>1623</sup>. Историк Д.В. Поспеловский отмечал, что записка «32-х», опубликованная в марте, не представляла по тому времени крайне левого направления<sup>1624</sup>, и высказывания членов группы, ставшей «Союзом ревнителей церковного обновления», отличались от остальных мнений о реформе (в т.ч., попавших в «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе») лишь негативным отношением к епископату. Однако это не совсем так. Священник К.М. Аггеев в письме от 14 февраля 1905 г. пересказал беседу с митрополитом Антонием, когда была поднята тема возведения в «религиозную догму» представления народа о «неразрывной святыне самодержавия и православия»<sup>1625</sup>. В подаче священника И.П. Слободского, это прозвучало в беседе с митрополитом как напоминание о том,

<sup>1620</sup> Там же. С. 185–186.

<sup>1621</sup> Там же.

<sup>1622</sup> Высочайшие повеления: По всеподданнейшему докладу Святейшего Синода о созвании собора епархиальных епископов // Церковные ведомости. 1905. № 14. 2 апр. С. 99.

<sup>1623</sup> *Поспеловский В.Д.* Обновленчество. Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник РХД. 1993. № 168. С. 201.

<sup>1624</sup> Там же.

<sup>1625</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 299.

что Церковь должна стоять выше политических партий и потому – отказаться от поддержки самодержавия. Но отказ от поддержки в революционный год означал именно занятие политической позиции. Уже в этом моменте были начала отличия от умеренных – либеральных реформаторов, настроенных (ради повышения в обществе авторитета Церкви) на расторжение связи Русской Церкви с самодержавием. К «Отзывам епархиальных архиереев» либерал-реформаторы тоже отнеслось критично, считая, что отзывы могут не совпасть с мнением паствы<sup>1626</sup>, аналогично было и позднейшее отношение тех и других к работе Предсоборного присутствия<sup>1627</sup>. В отличие от либералов, умеренные реформаторы были настроены лояльно к работе Предсоборного присутствия, и в вопросе реформ целиком полагались на всецерковный Собор и каноны.

Вторая записка «32-х» была подана Санкт-Петербургскому митрополиту в мае 1905 г. и отстаивала присутствие на предполагавшемся Соборе, помимо архиереев, выборных от духовенства и мирян<sup>1628</sup>; за присутствие и голосование мирян выступали и умеренные реформаторы. Записки петербургских священников вызвали реакцию светской и церковной интеллигенции<sup>1629</sup>, в редакцию «Церковного вестника»<sup>1630</sup> поступили письма священников из провинции. Круг священнослужителей и мирян, настроенных на деятельность в пользу церковных реформ, стал разрастаться. В Санкт-Петербурге к группе «32-х» присоединялись лица самых разных политических взглядов, лидер группы К.М. Агеев уже планировал прежде присоединения новых членов к «Союзу ревнителей церковного обновления» предлагать вступающим подписывать составленные им «тезисы»<sup>1631</sup>. В сентябре 1906 г. группа стала именоваться «Братством ревнителей церковного обновления»<sup>1632</sup>.

Сказать, что Русская Церковь бездействовала в революционной ситуации, нельзя. Она вела разъяснительно-воспитательную работу в обществе, но проповеди пастырей и архипастырей были плохо слышны в обстановке общегражданской смуты. Церковно-просветительские общества устраивали беседы и публичные чтения и для рабочих и служащих, и для интеллигенции. На улицах и в рабочих коллективах проповедников встречало непонимание, раздражение, иногда насилие. Так случилось с проповедью епископа Антония (Храповицкого): несколько слов, сказанные им по адресу интеллигенции<sup>1633</sup>, вызвали одностороннюю реакцию. Вследствие поучения, которое составил епископ Волынский Антоний, писал Арсений (Стадницкий), было возмущение народа

<sup>1626</sup> Перед церковным Собором. М., 1906. С. 279.

<sup>1627</sup> *Поспеловский В.Д.* Указ. соч. С. 357.

<sup>1628</sup> О составе Церковного собора // *Церковный вестник*. 1905. № 21. 26 мая. С. 646.

<sup>1629</sup> *Розанов В.* Тревожный слух // *Новое время*. 1905. № 10431. 20 мая. С. 3; *Он же.* Центр вопроса о реформах церковного управления // *Новое время*. 1905. № 10441. С. 3; *Никольский Н.К.* К вопросу о церковной реформе // *Христианское чтение*. 1906. № 2. С. 203, 199.

<sup>1630</sup> ОР РНБ. Ф. 832. Д. 597. Л. 1–2 об.

<sup>1631</sup> Письма свящ. Константина Агеева П.П. Кудрявцеву. С. 303.

<sup>1632</sup> Устав Братства ревнителей церковного обновления в г. С.-Петербурге // *Церковный вестник*. 1906. № 38. 21 сент. С. 1241–1243.

<sup>1633</sup> ? Слово о Страшном суде и современных событиях // *Московские ведомости*. 1905. № 60. 2 марта. С. 1–2. О том же: *Антоний (Вадковский), митр.* Настоящее горе России // *Новое время*. СПб. 1905. № 10416. 5 марта. С. 2.

против интеллигенции<sup>1634</sup>. Увещания провоцировали новые недовольства. Практика чтения в храмах поучений с осуждением участников революционных действий вызывала у настоятелей опасение: прихожане, угадывавшие себя в «волках», отделенных от «овец», реагировали драками. Потасовка произошла вследствие распоряжения<sup>1635</sup> настоятелям московских храмов митрополита Московского Владимира (Богоявленского, 1848–1918), что привело к конфронтации между ним и инициативной группой «70-ти священников» (епископ Арсений (Стадницкий) писал о «80-ти»). 20 ноября 1905 г. группа опубликовала в «Русском слове» протест против своего непосредственного начальства, из-за его распоряжения о чтении в храмах «Поучения» об умирении смуты. Распоряжение касалось прошений, вводимых на великой и сугубой ектеньях во время литургии, поучения, написанного епископом Вологодским Никоном (Рождественским) («Что нам делать в эти тревожные дни?») и специально составленной молитвы. В поучении содержался призыв к сынам Церкви защитить русскую землю от революционной смуты, и указывались виновные в ней. Частью московского духовенства<sup>1636</sup> указ о чтении поучения был проигнорирован. Те настоятели, что выполнили распоряжение, были вынуждены 16 октября 1905 г. вызвать полицию для прекращения потасовок в храмах. Инцидент вызвал протестное выступление<sup>1637</sup>, ставшее предметом обсуждения в Государственной думе. Митрополит Владимир был вынужден отвечать<sup>1638</sup>, но умиротворения его ответ, где было высказано сочувствие и «освободительному движению», не принес. Епископ Псковский Арсений (Стадницкий) записал, что Синод вынес постановление, направленное против поступка Владимира (Богоявленского)<sup>1639</sup>, как спровоцировавшего драки. А после жалоб интеллигенции Синод высказался 16 марта 1906 г. за «братское прещение» старейшему иерарху Русской Церкви<sup>1640</sup>.

Вместе с тем, после 17 января 1905 г. Св. Синод долго не делал таких публичных заявлений, которые опровергли бы саму возможность сочетания силовой борьбы за гражданские права с приверженностью нормам христианской этики. Выступавших в этом духе решительно переводили подальше от центров революционных событий (напр., Никон (Рождественский) был назначен на Нижегородскую кафедру, и позиция митрополита Владимира встретила негативное отношение

<sup>1634</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 30 об.: *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1903–1905. Т. 3. М.: ПСТГУ, 2015. С. 47.

<sup>1635</sup> По распоряжению высшей Московской епархиальной власти // Московские ведомости. 1905. № 275. 16 окт. С. 1–2.

<sup>1636</sup> К сведению духовенства // Московские ведомости. 1905. № 274. 15 окт. С. 1.

<sup>1637</sup> *Боголюбовский Н., Добролюбов Н., Славский В. и др. свящ.* Протест московских пастырей // Русское слово. 1905. № 274. 19 окт. С. 2.

<sup>1638</sup> Ответ митрополита Владимира // Московские ведомости. 1905. № 282. 24 окт. С. 1.

<sup>1639</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 6.

<sup>1640</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 51.



членов Синода<sup>1641</sup>), возможно из-за этого иерархи предпочитали отмолчаться, или свести число своих выступлений к минимуму<sup>1642</sup>.

Для клириков это был период разномыслия даже в порядке исполнения их обязанностей: служить ли панихиды по убитым революционерам? Панихида по лейтенанту П.П. Шмидту в МДА, которая была разрешена из опасения студенческого бунта<sup>1643</sup>, писал Арсений (Стадницкий) стала «соблазном» для верующих Москвы, а с другой стороны – тот факт, что она состоялась, побуждал «революционеров обращаться к священникам за служением таких панихид<sup>1644</sup>, что по-своему расшатывало церковное сознание. Высшая церковная власть в лице Св. Синода тогда об этом не высказалась, викарии не знали, «как поступать в случае обращения к ним священников с просьбой о панихиде»<sup>1645</sup>, и Антоний (Вадковский) не хотел выносить по этому делу какого-либо конкретного решения<sup>1646</sup>. Синодальное управление Церковью не могло вовремя реагировать, или не хотело брать ответственность за принятие решений в острые моменты общественной жизни, когда «все ...взвинчены и наэлектризованы»<sup>1647</sup>. В этой ситуации священнослужители были вынуждены принимать решение, руководствуясь пастырским долгом и человечностью, состраданием, или просто страхом за свою жизнь. И служение, и отказ в совершении панихиды одинаково становились в глазах общественности политическим поступком. Умеренные церковные реформаторы поднимали эту проблему в прессе в публикациях «с мест», как правило, анонимно, за подписью «сельский священник».

Когда вопрос о панихиде по жертвам революции был поднят на заседании Св. Синода, только Псковский епископ Арсений (Стадницкий) высказался за необходимость четкого определения<sup>1648</sup>. Но определение так и не было вынесено, совершивший панихиду ректор СПбДА Сергей (Тихомиров) получил «вразумление» от Санкт-Петербургского митрополита.

Состояние умов было таково, что сложно было различать «зерна» и «плевелы», плодами ситуации пользовались религиозные реформисты, подмечавшие полезный им идеологический материал. Так, проповедь о прекращении кровопролития, произнесенная в церкви студентом МДА П.А. Флоренским<sup>1649</sup> в день казни лейтенанта П.П. Шмидта, привлекла внимание Д.С. Мережковского и его окружения. Они стали искать пути подхода<sup>1650</sup> к П.А. Флоренскому. Супруги

<sup>1641</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 59–60, 75 об.

<sup>1642</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 32 об.

<sup>1643</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 55.

<sup>1644</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 53 об.

<sup>1645</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 53 об.

<sup>1646</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 54 об.

<sup>1647</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 54 об.

<sup>1648</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 54 об.

<sup>1649</sup> *Флоренский П.* Слово в неделю Крестопоклонную. Сказано в храме Московской духовной академии за литургией 12 марта 1873 г. от Р[ождства] Хр[истова]. М., 1906.

<sup>1650</sup> Заочно лидеры «неохристианства» были знакомы с П.А. Флоренским по статье «О суеверии» (Новый путь. 1903. № 8), очное состоялось в 1905 г., сближения не произошло.

Д.С. и З.Н. Мережковские после ареста студента, в мае 1906 г. просили С.Н. Булгакова снестись с П.А. Флоренским, чтобы тот описал свои переживания в тюрьме, а в июле просили А. Блока, чтобы он убедил П.А. Флоренского написать воззвание к народу в духе той проповеди, за которую его арестовали. Газета «христианских социалистов» «Народ» опубликовала реакцию на проповедь некоего студента, разглядевшего в прецеденте панихиды – столкновение «истинной Церкви» с государственной, «отпавшей от Христа»<sup>1651</sup>. Настроение общества было растерянным. Сельское и уездное священство слало письма в Синод и в газету умеренных реформаторов «Церковный голос» с просьбой помочь им определиться с пастырской позицией. Нерешительность Русской Церкви дать четкий вероучительный ответ приводила к новым инцидентам, в 1906 г. история с проповедью П.А. Флоренского («Вопль крови») закончилась публичным выступлением студенчества (петицию подписали 121 человек) против позиции невмешательства, занятой Русской Церковью в общественно-политической жизни<sup>1652</sup>. Но и Церкви сложно было определить степень реагирования на внутреннюю политику государства, для этого ей надо было быть независимой.

Значительную роль в процессе закрепления представлений общественности о Русской Церкви как Церкви *официальной* и «служанки» самодержавия, сыграло появление «социального христианства». Всем хотелось Церкви «истинной», и многие были уверены, что наличная церковная организация ей не соответствовала. Усвоением идей «христианского социализма» и «христианской политики» возможно объяснить активность левого думского духовенства<sup>1653</sup> (священников Тихвинского, Огнева, Колокольцева). На материале книг С.Н. Булгакова («Неотложная задача», «Церковь и государство», сборник «От марксизма к идеализму») основывались выводы, что Церковь и духовенство должны – *для мирного пути реформ* – переоценить «общественную социологию» и свое к ней отношение<sup>1654</sup>. Для самого «христианского социалиста» С.Н. Булгакова, бывшего в эти годы высоким авторитетом и для умеренных, и для либеральных реформаторов, участие в работе II Государственной думы (1906) привело к отказу заниматься политикой.

Разрешив духовенству избираться в Государственную Думу, Св. Синод создал прецедент для стремления священнослужителей работать в государственно-общественных учреждениях; церковные каноны запрещали совмещать священнослужение с работой на мирских должностях. В I–III Думах в умеренно-правых и левых коалициях находились священники Г.С. Петров, А. Попов

<sup>1651</sup> Троице-Сергиевская лавра // Народ. 1906. № 2. 5 апр. С. 3.

<sup>1652</sup> Открытое обращение к архипастырям Русской Церкви // Путь (газ.). 1906. № 24. 6 апр. Обращение подписали 121 студент (70 члвк в № 24 и 51 члвк в № 34 за 16 апр.).

<sup>1653</sup> *Карташев А.В.* Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. (Париж). 1951. Вып. VIII. С. 52.

<sup>1654</sup> *Боголюбов Д.И.* Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия. СПб., 1909. С. 29, 33–35.

(в 1920-х гг. обновленец, протоиерей Вятского кафедрального собора), И.В. Титов<sup>1655</sup>, П.И. Исполатов, Н.В. Огнев, А.В. Архипов, Ф.В. Тихвинский, К.И. Афанасьев, А.В. Концевич<sup>1656</sup>, А.В. Поярков, В.И. Гума<sup>1657</sup>, К.А. Колоколов<sup>1658</sup>; в III Думу были избраны и работали в *правой* фракции епископы Холмский Евлогий (Георгиевский), Чигиринский Платон (Рождественский) и Могилевский Митрофан (Краснопольский) (Комиссия по борьбе с пьянством).

### **Предсоборное присутствие о религиозном движении**

В 1905–1906 гг. жизнь Русской Церкви приобрела динамичность. Государственной властью с начала первой русской революции было принято 24 закона и указа по религиозному вопросу<sup>1659</sup>, причем 13 из них – в период наивысшего общественного подъема. В их числе – закон 17 апреля об укреплении начал веротерпимости<sup>1660</sup>. Проекты указов 17 апреля и утвержденное под тем же названием более подробное «Положение Комитета министров» были выработаны на заседаниях Особого совещания Комитета министров (25 января, 1, 8 февраля и 15 марта) под председательством и при участии митрополита Антония (Вадковского)<sup>1661</sup>. Санкт-Петербургский митрополит не мог не понимать, что положение Русской Церкви оставляет желать лучшего, реформа в её управлении необходима. 27 июля 1905 г. К.П. Победоносцев разослал епархиальным архиереям опросник относительно реформ в Церкви. Почти все архиереи высказались за реформы, направленные на освобождение Церкви от опеки государства. Большинство предлагало восстановление патриаршества или ограничение власти обер-прокурора. По вопросу о составе Поместных соборов часть архиереев были решительно против участия приходского духовенства и мирян, часть – за Соборы епископов, приходского духовенства и мирян с равными правами голоса. Другие предлагали разные формы ограниченного участия белого духовенства и мирян. Предполагалось восстановить самоуправляющийся приход как юридическое лицо, расширить участие Церкви в общественной жизни страны, реформировать церковный суд, повысить уровень богословского образования. Некоторые выражали беспокойство по поводу того, что миряне не понимают богослужений и предлагали литургические реформы, но были и те, что опасались за результаты Собора из-за возможного участия в нем «псевдолибералов, проповедующих... о

<sup>1655</sup> Члены Государственной Думы: Портреты и биографии. Третий Созыв. 1907–1912 гг. / Сост. М.М. Боиович. Изд. 5-е. М., 1904. С. 234.

<sup>1656</sup> Краткие биографии членов Государственной Думы. СПб., 1906. С. 9, 11, 12.

<sup>1657</sup> Первая российская государственная Дума / Под ред. Н. Пружанского. СПб., 1906. С. 133, 143, 171.

<sup>1658</sup> Юбилей обновления. 12 мая. 1925 г. (Из мемуаров) // Церковное обновление. 1925. № 9. 25 мая. С. 69. Работавшим в Думе последнего созыва здесь назван священник Д.Я. Попов, которому автор статьи присвоил титул почетного родоначальника обновленческого движения. (Там же). Сегодня известно о 44 священнослужителях в Думе 3-го созыва.

<sup>1659</sup> Законодательные акты переходного времени 1904–1908 гг. СПб., 1909.

<sup>1660</sup> Высочайше утвержденные 17-го апреля 1905 г., положения Комитета Министров об укреплении начал веротерпимости // Церковные ведомости. 1905. № 18. 30 апр. С. 129–134.

<sup>1661</sup> За первый год вероисповедной свободы в России. СПб., 1907. С. 10.

женатых епископах, второбрачных священниках»<sup>1662</sup> и реформу канонов, и считали, что проведение церковной реформы вполне возможно и допустимо в компетенции Синода, расширенного за счет привлечения епархиальных архиереев, викариев, пресвитеров и начальников духовно-учебных заведений. Как правило, это были архиереи поставления 2-й пол. XIX в., имевшие возможность наблюдать начало социализации идеалов христианства. Так, епископ Екатеринбургский и Ирбитский Владимир (Соколовский-Автономов) писал: «В семидесятих годах прошлого столетия читал я статью... А.Н. Муравьева в журнале “Русский архив” о неприложении к жизни нашим церковно-государственным управлением канонов Вселенских и поместных соборов... Сознаюсь, что религиозное сознание мое пришло тогда в ужас от несоответствия идеала церковности с действительностью»<sup>1663</sup>. «Дело обмирщения Церкви так зашло далеко, что осталась лишь слабая надежда на то, что восстановление соборности дарует христианской жизни оживление, а может быть и большее влияние на общество»<sup>1664</sup>, – писал епископ Екатеринбургский, и горячо протестовал против приглашения на Собор мирян, «либеральных иереев» и «профессоров-разрушителей, вроде глашатаев церковной ломки... в “Церковном” и “Богословском Вестниках”, “Миссионерском обозрении”, революционном “Русском Слове”»<sup>1665</sup>. При этом он был за более понятный язык церковных служб и введение для мирян книжек, читаемых за богослужением.

После выхода Манифеста об усовершенствовании государственного порядка 17 октября 1905 г.<sup>1666</sup>, введившего гражданские свободы, в том числе, свободу собраний, появились различные общества и союзы, от узкопрофессиональных, до групп с социально-политическими задачами<sup>1667</sup>. Консерваторы пытались предотвратить последствия подобной активности<sup>1668</sup>. Свою роль сыграла отставка (после Манифеста 17 октября) с поста обер-прокурора и члена Кабинета министров К.П. Победоносцева. С приходом нового обер-прокурора у церковно-общественных деятелей появилась надежда на созыв Поместного Собора Русской Церкви и скорое проведение в ней административных реформ.

Надежды возлагались и на созыв Предсоборного присутствия, которое должно было подготовить рабочие вопросы для Поместного собора. 8 марта 1906 г. Предсоборное присутствие было открыто в зале заседаний Св. Синода<sup>1669</sup>. После приветственной речи митрополита Санкт-Петербургского Антония, обер-прокурор А.Д. Оболенский обратился к собранию с речью, в которой прочитывалась *проблема религиозного движения в России*. А.Д. Оболенский был близок к

<sup>1662</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 4. Ед. хр. 3. Л. 13. (Отзыв епископа Смоленского и Дорогобужского Петра (Дугова).

<sup>1663</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 4. Ед. хр. 3. Л. 1–1 об.

<sup>1664</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 4. Ед. хр. 3. Л. 4.

<sup>1665</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 4. Ед. хр. 3. Л. 5 об.

<sup>1666</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. Т. XXV, отд. 1. № 26 656.

<sup>1667</sup> Луч света. 1908. № 1. С. 3. Автор Е. Белков, будущий активист обновленческой Церкви.

<sup>1668</sup> Письма от 20 октября и 7 ноября 1905 г. (В церковных кругах перед революцией: Из писем архиепископа Антония волынского к митрополиту Киевскому Флавиану //Красный архив. М.-Л., 1928. Т. 6 (31). С. 207, 208).

<sup>1669</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 515. Л. 46 об.

З.Н. и Д.С. Мережковским, возлагавшим на Собор большие надежды, входил в список действительных членов ПРФО<sup>1670</sup>, и было бы странно, если бы он не попытался поднять эту тему. А.Д. Оболенский в речи определил ближайшую цель Предсоборного присутствия – подготовить вопросы для Поместного собора, и конечную цель, которая, по А.Д. Оболенскому, – есть «дело... спасения»<sup>1671</sup>. Предсоборному присутствию предстояло определить, в каком состоянии «ныне находится... религиозная мысль, религиозное сознание на Руси»<sup>1672</sup>. Если в народе есть понимание веры, то в средних и высших слоях общества наблюдается «великое разнообразие течений религиозной мысли», каждое из которых выдает себя за единственно верное<sup>1673</sup>. «Обновительные начала» высочайших указов, по А.Д. Оболенскому, содействовали тому, что в религиозном сознании, появилась «особая острота... чуждая истинной церковности»<sup>1674</sup>. Сказанное, подчеркнул он, суть «характеристика, относящаяся к состоянию *религиозного движения*»<sup>1675</sup>. Необходимо «сгладить... разномыслия, взгляды и настроения, и ... разнообразия течений религиозной и богословской мысли, которое ... раздирает религиозное сознание»<sup>1676</sup>. Обер-прокурор выразил надежду, что после занятий Предсоборного присутствия восторжествует единомыслие.

Приветственная речь нового обер-прокурора подчеркнула раскол в религиозном сознании общества и наличие общественного религиозного движения, состоявшего из ряда религиозных «разномыслий», но проблема религиозного движения не заинтересовала собрание. Обычно внимательный к мелочам, Псковский епископ Арсений (Стадницкий) отметил в дневнике «красноречивость» обер-прокурора о «величии предстоящего дела»<sup>1677</sup>, но не обращение оратора к разномыслию в религиозном сознании общества. Этот факт мог бы свидетельствовать о том, что проблема религиозного движения была в 1905–1906 гг. очевидна, однако прения в отделах Предсоборного присутствия показывают, что Церковь эта проблема интересовала меньше всего. Только митрополит Антоний (Вадковский) в своей речи резонансно предложил выяснить причины того, почему так происходит, что произведения В.С. Соловьева охотно читаются светским обществом, а проповеди и духовная литература «находятся в небрежении»<sup>1678</sup>. И отметил, что необходимо разработать вопрос о том, «как сделать доступными обществу богословскую мысль и науку»<sup>1679</sup>. Еще раз проблема религиозного сознания, призывов создать «христианскую

<sup>1670</sup> Воронцова И.В. Русский христианский модернизм в контексте церковного реформирования: Дис. ... канд.ист. наук. М.: МГОУ. 2009. Прил. 4.

<sup>1671</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. Т. 1. С. VIII.

<sup>1672</sup> Там же.

<sup>1673</sup> Там же.

<sup>1674</sup> Там же.

<sup>1675</sup> Там же. Курсив мой.

<sup>1676</sup> Там же. С. X.

<sup>1677</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 46 об.

<sup>1678</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. Т. 1. С. XIII.

<sup>1679</sup> Там же.

общественность» и ориентации на «вселенское христианство»<sup>1680</sup> была озвучена в I отделе Присутствия профессором КДА С.Т. Голубевым.

С.Т. Голубев заявил, что Предсоборное присутствие должно «констатировать» не подлежащим сомнению наличие в обществе «*противоправославного направления*»<sup>1681</sup>, давно появившегося в литературе, но в последние годы обнаружившего себя как *общественное*, – и это движение протестантствующее<sup>1682</sup>, сказал он. Движение это, говорил С.Т. Голубев, развилось как бы параллельно с движением политическим. Критикуя несовершенства жизни общественной, оно заявило, что «устой государственные сгнили. Нужно заменить их новыми». Указывая на недостатки в жизни церковной, участники движения «объяснили их подгнившими подпорами православия, причем последние смешивали иногда с самими *устоями*». И это «противоправославное направление» проникает и в церковную академическую среду<sup>1683</sup>. С.Т. Голубев указал на газету «Народ», зовущую своих читателей «преклонить колена пред чудною девушкой Спиридоновой, убийцею, и ... тем не менее, приравниваемою к древним мученицам христианства»<sup>1684</sup>, и на «Церковный вестник», где помимо прочих, С.Т. Голубев отметил статью «К большому вопросу», автор которой боролся с «воспрещением» второбрачия священников<sup>1685</sup>. «Народ» был газетой «христианских социалистов» и недолгое время органом «социального христианства», а большинство материалов «Церковного вестника» в 1906 г. готовили «неохристианин» А.В. Карташев и реформатор К.М. Аггеев. Профессору С.Т. Голубеву за свои слова позже пришлось извиниться, потому что член группы «32-х» протоиерей А.П. Рождественский возмутился его обвинениями в протестантизме<sup>1686</sup>.

Заслуживает внимания сообщение архиепископа Волынского «О свободе вероисповеданий». Председатель VI отдела Предсоборного присутствия архиепископ Антоний (Храповицкий) отмечал, что равноправие религий в России желательно для некоторых партий Государственной думы, но от «пожеланий до вывода о равноправии религий в России еще далеко»<sup>1687</sup>. Он был уверен, что народ не попустит разрешения инославия; равноправие религий он связал с «религиозным равнодушием» в странах, «где люди всецело увлечены борьбой за земное благополучие»<sup>1688</sup>.

Запросам современности отвечали доклады в I отделе профессора Н.С. Суворова о церковно-государственных отношениях и специалиста по церковному праву Н.Д. Кузнецова о

<sup>1680</sup> Там же. С. 146.

<sup>1681</sup> Там же. С. 145.

<sup>1682</sup> Там же. Курсив источника.

<sup>1683</sup> Там же. Курсив источника.

<sup>1684</sup> Там же. С. 146.

<sup>1685</sup> Там же.

<sup>1686</sup> К.М. Аггеев тоже был возмущен обвинениями. (Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 377–378).

<sup>1687</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. Т. 1. С. 312.

<sup>1688</sup> Там же. С. 313–314.

правах и звании первого епископа Русской Церкви. Н.Д. Кузнецов провел мысль, что учреждение патриаршества не является необходимым<sup>1689</sup>. Первые заседания ведущего, I отдела<sup>1690</sup> выясняли вопрос о том, к какому собору осуществляется подготовка – к «чрезвычайному» (т.е. собору на основах существующего управления в Церкви) или «периодическому», – т.е. о «высшей канонической власти в Русской Церкви»<sup>1691</sup> (и на канонических основаниях). Вместе с решением последнего вопроса<sup>1692</sup>, на 2-м заседании разбирали вопрос о составе Собора (по богословским сочинениям и истории Вселенской церкви), на 3–4 заседаниях рассматривались способы избрания делегатов от клира и мирян (отметили опасность наблюдавшегося *«раздвоения между мирянами и Церковью, которое... усиливается»*<sup>1693</sup>). На 5-м заседании председателем отдела архиепископом Херсонским Димитрием (Ковальницким) было обращено внимание на то, что уже ни для кого не являлось секретом – в Русской Церкви «началось новое опасное течение: борьба пресвитерства с епископством, точнее сказать ... восстание»<sup>1694</sup>. 6-е заседание прошло по вопросу последовательности рассмотрения дел на предстоящем Соборе, и открытости его заседаний. С 7-го заседания отдел занимался вопросами церковного управления, существенной в ходе прений была убежденность в том, что сначала необходимо установить более тесное общение между духовенством и мирянами через правильное устройство приходской и епархиальной жизни. Церковный историк и канонист А.И. Алмазов подчеркнул, что из современной общественной жизни с её постоянно меняющимся политическим движением следует, что «изменение в каком-либо отношении государственного строя по существу не должно влиять на строй Церкви»<sup>1695</sup>. 30 мая, уже на 20-м заседании А.А. Киреев вновь предложил обсудить вопрос Церкви и государства («Церковь неизменна, государство же изменяется. Нам нужно подумать об отношениях Церкви к изменившемуся в своем строе государству»: с введением конституции Церковь «должна определиться с вступившей в конфликт с царем и Церковью неправославной Думой»<sup>1696</sup>). Но ограничились докладом профессора И.С. Бердникова об отношениях Церкви к государству во всемирной истории и в западноевропейском христианстве. Прения участников I отдела показали общую устремленность к скорейшему осуществлению смены формы церковной власти и обретению православной Русской Церковью независимости.

В V отделе обсуждали положение дел с проектами реформы духовной школы, дебатировался вопрос о разделении её на общеобразовательную и отдельную богословско-

<sup>1689</sup> Там же. С. 206–209.

<sup>1690</sup> В составе отдела были, помимо председателя, два священнослужителя, профессора академий, канонист Н.П. Аксаков и генерал-лейтенант А.А. Киреев.

<sup>1691</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. Т. 1. С. 2.

<sup>1692</sup> Там же. С. 3–4.

<sup>1693</sup> Там же. С. 55.

<sup>1694</sup> Там же. С. 69.

<sup>1695</sup> Там же. С. 144.

<sup>1696</sup> Там же. С. 296.

пастырскую школу. В речи, открывшей заседания отдела, епископ Псковский Арсений отмечал: «мы переживаем... реформационное движение, направленное к переоценке ценностей. Сравнивая его с подобным же движением 60-х годов, мы замечаем, что тогда это движение было не настолько широко и глубоко, так как оно было направлено только к устранению недостатков жизни того времени. Теперь хотят изменить строй церковной ... жизни в самом корне»<sup>1697</sup>.

В семи отделах Предсоборного присутствия в целом были обсуждены и вынесены суждения по следующим, волновавшим Русскую Церковь, вопросам: о составе Поместного собора, о порядке распространения и решения дел на Соборе и преобразовании центрального церковного управления, о разделении России на церковные округа и организация их, о преобразовании местного церковного управления, об организации церковного суда и пересмотре законов его по делам брачным вообще и о смешанных браках в частности, о благоустройении прихода, церковной школы, порядке приобретения церковной собственности, епархиальных съездах и участии священнослужителей в общественных и сословных учреждениях, о преобразовании духовно-учебных заведений; по делам веры рассуждали: о единоверии, старообрядчестве и других вопросах веры, о мерах к ограждению православной веры и христианского благочестия (в т.ч., в печати) от неправых учений и толкований в виду укрепления начал веротерпимости в России.

Из тем, соприкасавшихся с религиозными настроениями в обществе, был вопрос о поминовении инославных, поднятый 13 мая 1906 г. на совместном заседании VI и VII отделов. Возникли два мнения по вопросу об участии священника в этих молитвах. Протоиереи Т.И. Буткевич составил записку против такого участия и поминовения, а А.П. Мальцев напомнил, что Константинопольская и Александровская Церкви имеют для погребения инославных особый чин<sup>1698</sup>. Также VII отделом были составлены «Правила по ограждению веры и благочестия», которые ставили под духовный контроль Церкви публичную, издательскую и этическую деятельность православных союзов (кружков, братств и обществ) клириков и мирян, независимо от «их религиозно- и церковно-практического дела»<sup>1699</sup>, желавших действовать во имя православной Церкви и находиться под ее духовным покровительством. Правила предполагали закрытие такого «союза» как «церковного учреждения», если в направлении его деятельности будет усмотрено что-либо противное правилам православно-христианской веры и «церковного благочиния» и, если после вынесенного предупреждения союз откажется подчиниться указанию епархиального архиерея. После закрытия союза клирики и миряне, не подчинившиеся решению высшей церковной инстанции<sup>1700</sup>, подлежали церковному суду. «Правила, определяющие отношения церковной власти к союзам внецерковным и к общественно-политической и литературной

<sup>1697</sup> Там же. Т. 2. С. 4.

<sup>1698</sup> Там же. С. 298.

<sup>1699</sup> Там же. С. 391.

<sup>1700</sup> В месячный срок союзы имели право апеллировать к высшей церковной инстанции. Там же.



деятельности церковных должностных лиц» обязали всех церковных лиц сообразовывать свою публичную деятельность с учением и правилами православной Церкви, запрещали членство в политических партиях, но разрешали избираться в Государственную Думу, или Совет, не проводя при этом выборной агитации<sup>1701</sup>. В случае усмотрения в деятельности внецерковного союза или собрания противного «учению и правилам православной Церкви, или ей враждебное и вредное», церковная власть могла «предлагать» духовным и должностным лицам выйти из одного союза. «Правила» учитывали гражданские права духовенства. Лицо, носящее церковный сан, не имело права издавать газеты или журнала без церковного благословения, но «Правила» ограничивали и права стоявшей над издателем церковной власти – высшей или епархиального архиерея: он не мог запретить издание, если в его программе и направлении не было ничего явно угрожавшего Церкви. То есть, отказ в благословении не мог влиять на решение гражданской власти, он только делал «ослушника» подлежащим церковной ответственности, увещеваниями внушениям, прописанных в «Правилах». Печатная продукция, содержащая противное учению Церкви, по «Правилам», подлежала осуждению, а распространявший её – в случае упорства – извержению из сана. Во всех случаях осуждаемый мог представлять церковной власти свои объяснения и апеллировать от низшей власти к высшей. Были составлены и подробные «Правила церковного наблюдения за произведениями печати», уточненные как «общее наблюдение ... в целях ограждения православной веры от неправых мнений и толкований»<sup>1702</sup>. Они определяли понятие «официальное изложение церковной веры» (учебники, руководства, книги богослужебные и Священного Писания – должны были издаваться по благословию высшей церковной власти); создание «церковно-наблюдательных органов» и Наблюдательного Комитета, который рассматривал бы тексты переводов Священного Писания, богослужебных и символических книг, перепечатка прежде изданных книг отводилась под ответственность местного архиерея. В оградительных целях предполагалось неодобрение духовных изданий, где православное учение излагалось недостаточно четко, или содержались мнения о нем, хотя и не осужденные, но «еще не общепринятые в Церкви»<sup>1703</sup>. Было введено понятие «сомнительное издание», им могло быть духовное или светское издание, не сознательно искажавшее вероучение, или вредное в нравственном отношении. Априори осуждались издания еретические, или «наполненные глумлением над православной Церковью, её учением, обрядами и уклоняющиеся к подрыву её авторитета»<sup>1704</sup>, но не прописывалась форма ответственности светского автора, опубликовавшего такое произведение, поэтому мера «осуждения» в таком случае могла иметь лишь рекомендательный характер и по-прежнему не могла влиять на появление и распространение такой продукции. Некоторой мерой

<sup>1701</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. Т. 2. С. 392.

<sup>1702</sup> Там же. С. 393.

<sup>1703</sup> Там же. С. 394.

<sup>1704</sup> Там же.

воздействия на этот фактор являлся пункт о направлении Церковью «представителей богословского знания» в состав светских органов по надзору за печатью. «Объяснительная записка к вышеозначенным правилам» показывала, что правительство, узаконившее свободу вероисповедания и запретившее преследование отпавших от православия, «усугубило задачи» Церкви в подборе мер духовной борьбы<sup>1705</sup>.

Таким образом, «Правила», которые должны были и могли в перспективе повлиять на религиозное движение, на выпускавшиеся либерал-реформаторами книги и газеты, но они выходили и осуждению подверглась в годы движения только газета Г.С. Петрова «Правда Божия».

«Правила» были рассчитаны на то, что на грядущем Соборе Русская Церковь будет в большей мере свободна от государства, но не предполагалась её полная независимость, как это могло быть в случае отделения Церкви от государства. Русская Церковь, устрожая правила печати и деятельности церковно-общественных союзов, по-прежнему оставляла за собой роль регулятора религиозно-нравственного климата, но прения и вынесенные суждения и «правила» показывали ощущение Церковью – своей беспомощности в случае формирования её негативного образа в печати, ибо далее церковного осуждения её компетенция не распространялась. Между тем, одним из лидеров религиозного движения, профессором А.В. Карташевым была поставлена проблема религиозной свободы как общественного права: религиозная свобода должна выражаться в праве «религиозных союзов» к расширению своего состава и сферы влияния путем создания программ, союзов и собраний с «символическим и деятельным воплощением» своих начал и свободной открытой проповеди, т.е., «свободы культа»<sup>1706</sup>. Такая трактовка религиозной свободы, выходила за рамки вероисповедной свободы (традиционных религий) и открывала дорогу сектантству.

Предсоборное присутствие осуществляло работу в атмосфере недоверия образованной общественности и занималось преимущественно вопросами школы и административного плана, что позволило интеллигенции отнестись к Присутствию как к совещанию бюрократическому и узкоцерковному. Влияло и то, что состав лиц, приглашенных в Присутствие, не был согласован с русским обществом, некоторое обсуждение кандидатур проходило в печати, но на практике не влияло на состав участников. Стенограммы Присутствия публиковались, но это не привело к общественному доверию: не все понимали, что реформа церковной жизни – процесс долгий, методичный и кропотливый; накал гражданского настроения не соответствовал неторопливым академичным рассуждениям членов Предсоборного присутствия, понимавшим свою ответственность перед историей. Но для «церковно-освободительного движения» Предсоборное присутствие имело значение – оно определило как *насущенные*, те проблемы, которые были «программными» и для реформаторов: необходимость определиться относительно статуса Церкви

<sup>1705</sup> Там же. С. 395–396.

<sup>1706</sup> *Карташев А.* К вопросу о религиозной свободе // Страна. 1906. № 117. 6 (19) июля. С. 1.

в меняющейся политической ситуации, обозначить конфронтацию между белым и черным духовенством, преодолеть разобщенность пастырей и паствы, обозначить проблемы – «устаревших» канонов, усовершенствования духовной школы, просвещения паствы, роли в Церкви интеллигенции. Состав участников Предсоборного присутствия, где фигурировало мнение мирян, показал расширение доверия Церкви к компетенции светского исторического и философского образования и их профессиональной деятельности, но налицо был раскол в прежде едином конфессионально-унитарном сознании. (Так, V отдел Присутствия по поднятому в нем вопросам никак не мог прийти, и не пришел к внутреннему согласию). 1905 – 1906 гг. фактически разделили православное церковное сообщество на белое и черное духовенство и церковную интеллигенцию, внесли недоверие ученого монашества к академическим профессорам («пиджачникам»), как поддерживавшим автономию духовных академий, а иногда и сочувственно относившимся к забастовочному движению студентов.

В 1905–1906 гг. иерархией Русской Церкви была недовольна и консервативная часть общества, ожидавшая от Синода с «40-тысячным духовенством» «твердого отпора», «изобличения» социал-демократов и революционеров<sup>1707</sup>. «Записка» киевских монархистов 1907 г.<sup>1708</sup>, которую подписали 8 партий, обвиняла высшее духовенство в потакании священнику-«социалисту» Г.С. Петрову и либерализации духовных журналов, и предупреждала, что при таком развитии событий неизбежен «раскол» народа с Синодом и духовенством<sup>1709</sup>. Монархисты-консерваторы осудили и определение Св. Синода<sup>1710</sup>, связанное с прецедентом «поучения» митрополита Московского Владимира (Богоявленского), сам Синод воспринимался этой частью общества как *ведомый приходским* духовенством и «не разбирающийся» в вопросах политических.

12 мая 1907 г., после запроса Св. Синода в Думу об отсутствии на заседании 7 мая священников-депутатов (Дума должна была высказаться по отношению к террору), было вынесено определение о выходе священников-депутатов из левых политических партий. На ответ, что священники состоят во фракциях, а не в партиях, 14 мая митрополит Антоний (Вадковский) призвал их до 18 мая выйти из левых фракций<sup>1711</sup>) и перейти в правые. Священники-депутаты К.И. Афанасьев<sup>1712</sup>, Н.П. Васильев, Н.В. Огнев<sup>1713</sup>, Ф.В. Тихвинский<sup>1714</sup> были призваны к покаянию под угрозой лишения сана. 15 мая 1907 г. опубликовал письмо-отказ К.И. Афанасьев. Трудовики посвятили вопросу два заседания, одобрили отказ К.И. Афанасьева выйти из фракции

<sup>1707</sup> Записка, составленная по постановлению объединенного собрания Советов и Комитетов Киевских монархических партий и союзов. [Без тит. и вых. дан. (1907)]. С. 2.

<sup>1708</sup> Там же. С. 2–3.

<sup>1709</sup> Там же. С. 5–6.

<sup>1710</sup> Определение Святейшего Синода от 22 октября 1905 года за № 150, по поводу прискорбных событий 16 октября в нескольких храмах города Москвы // Церковные ведомости. 1905. № 44. 29 окт. С. 499.

<sup>1711</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 515. Л. 132 об.

<sup>1712</sup> Член партии народной свободы, подписал «Выборгское воззвание» 9 июля 1906 г.

<sup>1713</sup> Кадет, подписал «Выборгское воззвание», получил трехмесячный срок заключения.

<sup>1714</sup> От Крестьянского союза, трудовик.

трудовиков<sup>1715</sup>. Присланные в редакции газет и опубликованные письма священников-депутатов к Санкт-Петербургскому митрополиту содержали признания в верности императору и народу, и отказы в три дня переменить убеждения. «Написано сильно», отмечал епископ Псковский Арсений, а Синод, писал он, попал в сложную ситуацию, связав себя постановлением о предании их суду, предварительно не выслушав их объяснений<sup>1716</sup>. 17 мая в ситуацию вмешался С.Н. Булгаков, опубликовав статью о разграничении полномочий Церкви и государства по отношению к депутатам из числа духовенства.

15 мая «Биржевые ведомости» заговорили о том, что указ Св. Синода выявил проблему двойной несвободы – «рабства» белого духовенства у черного, и Церкви (как подавляющей свободу по указанию правительства) – у государства. Статья ставила проблему депутатского иммунитета духовенства от епархиальных властей, в противном случае это грозило лишением пассивного избирательного права, что, по мнению автора статьи, немислимо при большом числе православного духовенства и роли этого сословия в обществе и истории государства. Указ 12 мая в «Правительственном вестнике», писала газета, произвел «тяжелое впечатление... призывом к лицемерию»: «много ли стоят убеждения, которые мы исповедуем по приказу»<sup>1717</sup>, и призывала Государственный совет вмешаться. Либеральное «Русское слово» тогда же поместило материал, развивавший идею депутатской неприкосновенности и одновременно предупреждавший о реакционной природе прецедента делегирования священнослужителей в Думу. В «практике государственного управления», писала газета, выдвигается новая и «внушительная сила», «чуждая всему строю светского управления», газета была против того, чтобы дать этой «силе» возможность «развернуться»<sup>1718</sup>). Такой расклад событий говорил об утрате в 1905–1907 гг. высшей церковной властью доверия самых разных слоев русского общества. Умеренное церковное реформаторство иногда проявляло критичность по отношению к движению к Собору, особенно когда это касалось двух болезненных вопросов: богослужебной реформы и того, *как по-христиански* следует относиться к «освободительному» движению<sup>1719</sup>.

#### **§ 4. Радикалы «церковно-освободительного движения» 1904–1908 гг. и умеренные реформаторы**

После введения закона 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», Русская Церковь попала в едва ли не худшее положение, чем до закона, легализовавшего деятельность других вероисповеданий. К тому же над ней установилось многоначалие. Св. Синод, хотя и

<sup>1715</sup> Среди трудовиков // Биржевые ведомости. 1907. № 9901. 18 мая. С. 2.

<sup>1716</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 515. Л. 132 об.

<sup>1717</sup> О священниках – левых депутатах // Биржевые ведомости. 1907. № 19895. 15 мая. С. 1.

<sup>1718</sup> Священники-депутаты // Русское слово. 1907. № 110. 15 мая. С. 1.

<sup>1719</sup> Дроздов Н., прот. Ревнителю церковной уставности // Церковный голос. 1906. № 46. С. 1249–1250; Богомолов Д. Божья заповедь и человеческое лицемерие // Там же. № 49. С. 1358–1364.

получил возможность участвовать в работе Государственной думы и Государственного совета, остался в подчинении у обер-прокурора, который стал равноправным членом правительства, из-за чего и Церковь стала зависеть от председателя Совета министров. Это не могло не влиять на самоопределение священнослужителей, понимавших, что главенствующая Русская Церковь в правовом отношении бесправна. В такой ситуации естественным было стремление вывести Церковь из-под государственной опеки, одновременно освободив ее от несвойственных ее религиозной природе функций. Приходило и понимание того, что некоторая свобода, данная Русской Церкви, определена политической злободневностью момента, и сегодняшняя «автономия» может быть завтра преуменьшена в политически выгодных для государства пределах. Правительство не уяснило себе границ той свободы, которую оно было готово дать Русской Церкви, Церковь же не хотела, чтобы её судьбу решали атеисты и иноверцы. Союзниками в такой ситуации становились те, кто делал попытки выяснить принципиальные основы церковно-государственных отношений и определить их природу, – религиозная интеллигенция. После неудавшейся попытки Синода созвать Поместный Собор, в 1906–1907 гг. представители политической элиты (депутаты III Думы) кадеты П.Н. Милоков, бывший народоволец В.А. Караулов и председатель Совета министров П.А. Столыпин предпринимали попытки содействовать самостоятельности Русской Церкви. Но реформационная политика П.А. Столыпина, принявшего к сведению постановку церковного вопроса Конституционно-демократической партией (равные права всех исповеданий, гражданское равенство представителей разных религий, в том числе атеистов) и применившего их в разработках своего министерства, понравилась не всем. В том числе самой православной Русской Церкви, в тех положениях, где говорилось о праве каждого заявлять свою веру и пропагандировать ее, создавать религиозные объединения и собираться для отправления религиозных обрядов, праве беспрепятственного перехода из одной религии в другую и др. Это означало возможность увеличения числа граждан с внерелигиозным статусом. Русской Церкви в этом комплексе доставалось невмешательство государства в духовные отношения и отсутствие ограничений гражданских и политических прав частных лиц. Вопрос свободы совести рассматривался П.А. Столыпиным как безусловно связанный с общими реформами в государстве. Вероисповедные проекты П.А. Столыпина были представлены во II Думе, с акцентом на многовековую связь Церкви с государством, и на обязательства государства при введении закона о свободе совести придерживаться правил христианского государства, в котором христианская же Церковь, не ущемляя прав других религий, сохраняет господствующее положение и находится под защитой, и сохраняет самоопределение и собственное управление. Это был путь компромиссов. И ни один из 7 проектов<sup>1720</sup> вероисповедного закона обсудить не удалось,

---

<sup>1720</sup> «Об инославных и иноверных обществах», «О решении свершения инославных и иноверных богослужений и богомолений и сооружений и устройства, возобновления и починки инославных и иноверных молитвенных зданий»,

в III Думе приступили к рассмотрению смены вероисповеданий, к вопросу расширения прав старообрядческих общин и гражданскому статусу тех, кто снимал с себя священный сан. П.А. Столыпина критиковали и «справа», и «слева», но стремления модернизировать вероисповедную политику государства «сверху», как и ставшее явным 22 мая 1909 г. в речи премьер-министра намерение юридически закрепить первенствующее значение Русской Церкви, способствовали кризису в религиозном движении, пришедшему на весну 1909 г.; было снято внутреннее напряжение между консерваторами и либералами, подчеркнуто стремление правительства сохранить самодержавие.

Религиозная интеллигенция, поднявшая в 1901 г. в ПРФС проблему свободы совести, а в 1906 г. – широкой религиозной свободы и церковной автономии, представлялась церковным реформаторам дружественной по ряду аспектов: она выступала за усиление влияния религии в обществе и требовала включения Церкви в социально-культурную жизнь, декларировала свое желание вернуться в Церковь, занималась изучением природы и истории зависимости Русской Церкви от государства, призывала к Поместному собору, который мог официальным порядком открыть эпоху церковных реформ, она пошла на встречи с представителями Церкви в ПРФС, а после закрытия Собраний (1903) настойчиво поддерживала общение со священниками и иерархией, – всё это органично делало её союзником в глазах того духовенства, которое желало *освобождения* Русской Церкви, как от чиновничьей зависимости, так и от исторического застоя. До 1905 г. интеллигенцию надеялись воцерковить через чтение богословских лекций, они были организованы «Обществом религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» и «Обществом любителей духовного просвещения» в С.-Петербурге, Москве, Киеве, Воронеже и других крупных городах. Чтения (1904–1906) эти религиозная интеллигенция не посещала, зато ее частное общение со священнослужителями<sup>1721</sup> привело к тому, что среди духовенства объявились реформаторы, прислушавшиеся к ряду тезисов НРС.

История либерал-реформаторства началась в 1904 г., когда петербургские священники, в большинстве своем<sup>1722</sup> принимавшие участие в заседаниях ПРФС (1901–1903)<sup>1723</sup>, в 1904 г.

«Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям», Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое», «О римско-католических монастырях», «О вызываемых провозглашением Высочайшим Манифестом 17 октября 1905 года свободы совести изменениях в области семейственных прав», «Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений, политических и гражданских, находящихся в зависимости от принадлежности к инославным и иноверческим исповеданиям, а в том числе и к старообрядчеству и к отделившимся от православия сектам, а равно законоположений, допускающих вмешательство гражданской власти в духовные отношения частных лиц».

<sup>1721</sup> *Ермичёв А.А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 21. Далее – *Ермичёв*.

<sup>1722</sup> Архимандрит Михаил (Семенов), священники Г.С. Петров, П.В. Раевский, К.М. Аггеев, И.П. Слободской, И.Ф. Егоров, Н.В. Цветков, В.Я. Колачев, М.М. Лисицын, Я.И. Медведь, Н.Д. Всехсвятский, Д.Ф. Гидаспов, М.П. Чельцов, А.П. Рождественский, протоиереи П.М. Кремлевский, М.И. Горчаков, П.Н. Лахостский, единовец С.И. Шлеёв (*Ореханов Г.*, иер. На пути к Собору. М.: ПСТБИ, 2002. С. 94, 95; *Воронцова И. В.* Русский христианский модернизм в контексте церковного реформирования: Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГОУ, 2009. С. 82, прилож. 3, 4).

организовались в группу<sup>1724</sup> законоучителей, собиравшуюся для обсуждения новых методов церковной педагогики, внутрицерковных проблем. В Киеве (не позднее 1902 г.) также существовала некоторая инициативная группа<sup>1725</sup>, согласно письмам причастного ей и переселившегося в Москву К.М. Агеева, действовавшая в направлении реформы преподавания Закона Божия. Можно предположить, что несколько человек из нее примкнули к легализовавшемуся в 1908 г. Киевскому религиозно-философскому обществу, лидер КРФО в 1908–1909 гг. профессор МДА П.В. Тихомиров сблизился с К.М. Агеевым не позднее 1906 г. Участие представителей петербургской группы в 1904 г. в реферативных собраниях «Христианского содружества учащейся молодежи» при «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» показывали, что в 1904 г. группа К.М. Агеева поддерживала идею религиозного развития. «Христианское содружество учащейся молодежи» официально возникло в 1903 г., «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» так взяло под свое руководство студенческий кружок, чтобы противодействовать увлечению молодежи идеями социализма и защитить ее от пропаганды протестантского молодежного движения. Реферативные публичные собрания «Содружества» устраивались в расчете на расширенную аудиторию, готовились высокими специалистами, и по волновавшим интеллигентное сообщество вопросам. Здесь в 1904 г. лидеры группы К.М. Агеев, И.П. Слободской, В.Я. Колачев выступили со своими радикальными мнениями относительно реформирования института старчества в православии; отдельно В.Я. Колачев подготовил продолжительное и аргументированное выступление с опровержением неизменяемости догматов.

Реферат П.П. Аникиева «О старчестве», подчеркивал свойственные старчеству «дух традиционализма» и «чистую духовность»<sup>1726</sup>, и вызвал горячие прения о сущности старчества и принадлежавших ему средствах духовного воспитания, о применимости старчества в общественной жизни и современности. Ход обсуждения разделил старчество на монастырское монашеское (получившее негативные характеристики священников К.М. Агеева и И.П. Слободского и В.Я. Колачева<sup>1727</sup>) и старчество благодатное, пребывающее в народе и для народа. В.Я. Колачев нашел монастырское старчество «печальным следствием мертвенности духовенства»<sup>1728</sup> и отрицал его ценность и жизнеспособность как духовного института, а К.М. Агеев и И.П. Слободской – противоречащим духу христианства, провозгласившего свободу. Не было принято во внимание, что старцем назначался (в монастыре) умудренный духовным

<sup>1723</sup> Петров Г. «Почему 32» // Русское слово. 1905. 31 марта. С. 1; Розанов В. По поводу статьи проф. Н. К. Никольского // Новое время. 1905. № 10439. 28 марта. С. 4.

<sup>1724</sup> Петров Г., *свящ.* Камо грядеши? С. 63.

<sup>1725</sup> Письма свящ. Константина Агеева П.П. Кудрявцеву. С. 326.

<sup>1726</sup> Христианское содружество учащейся молодежи в осеннем полугодии 1904 года. С. 161.

<sup>1727</sup> Здесь Калачев.

<sup>1728</sup> Христианское содружество учащейся молодежи в осеннем полугодии 1904 года. С. 162.

подвигом монах, способный отличать свободу от своеволия<sup>1729</sup>. Не прозвучало в собрании и то, что путь монашества – путь отречения, послушания и обетов, что само по себе накладывало определенные обязательства. Монастырский обычай открытия старцу помыслов при существовании в Церкви таинства Исповеди был признан лидерами группы лишним. Все это расходилось с православной традицией.

Аналогичная позиция была занята 30 ноября 1904 г. при обсуждении доклада профессора Санкт-Петербургского университета Б.М. Мелиоранского «Догмат о Св. Троице». В.Я. Колачев углубился в тезис профессора о задаче переформулировать догмат, и доказывал, что учение о догмате, как самостоятельном элементе спасения, односторонне и неправильно, и есть причина мертвенности и схоластичности богословской школы. Он предложил новое определение: «догмат есть понимание Церковью исторического откровения, на котором зиждется христианство», при таком понимании, согласно В.Я. Колачеву, не могло быть сомнений относительно законности попыток переформулировать догмат, и того, что «относительность» церковной формулы должна стать общепризнанным положением; В.Я. Колачев считал, что догмат «прогрессирует», когда выражается в формах научно-философского мышления исторического времени<sup>1730</sup>. В.Я. Колачев подчеркнул, что не смешивает и не разделяет догмат и его формулу. Факт поддержки идеи догматического развития делает понятным идеологический напор на либерал-реформаторов А.В. Карташева, и С.Н. Булгакова в 1906 г., прямо или иносказательно указывавших на обязательность разработки либерал-реформаторами «религиозного зерна»<sup>1731</sup>. Новое понятие о догмате, возможно, поддерживал близкий (с 1904 г.) группе К.М. Аггеева священник Г.С. Петров, книги которого православные миссионеры в 1902–1903 гг. критиковали за отсутствие в них обращения к догматике.

В 1905 г. часть группы К.М. Аггеева вошла в число петербургских священников, подписавших записку «32-х», затем ими был создан «Союз ревнителей церковного обновления». Публикация устава «Союза» показала, что члены его отрицали обязательность епископата из монашества, исключительную ценность аскетизма в православной традиции, декларировали ответственность Русской Церкви за состояние текущей общественной жизни, необходимость освящения культуры и науки как неотъемлемых элементов Царства Божьего и как средств обновления Церковью мира земного. Большинство из «32-х» были завсегдатаями ПРФС 1901–1903 гг., а некоторые, в том числе и из умеренных реформаторов, посещали открывшееся (осенью 1907 г.) ПРФО. Например, К.М. Аггеев (один из инициаторов возрождения ПРФО), П.В. Раевский<sup>1732</sup>,

<sup>1729</sup> Там же. С. 162–163

<sup>1730</sup> Там же. С. 171.

<sup>1731</sup> *Карташев А.* К полемике с Философовым // Век. 1906. № 7. С. 86; *Булгаков С.* Временное и вечное // Век. 1906. № 7. С. 78.

<sup>1732</sup> Один из лидеров обновленчества 1920-х гг.



П.С. Аксенов<sup>1733</sup>, Я.И. Медведь<sup>1734</sup>, В.Я. Колачев, И.Ф. Егоров<sup>1735</sup>, Д.Ф. Гидаспов, редактор и издатель «Церковной газеты» И.И. Филевский<sup>1736</sup>, И.Д. Холопов, И.Ф. Альбов<sup>1737</sup>, А.С. Смирнов и бывший священник Н.В. Огнев<sup>1738</sup>, протоиереи С.А. Соллертинский, Н.Р. Антонов<sup>1739</sup>, С.А. Ледовский<sup>1740</sup>; а также архимандрит Михаил (Семенов) и толстовец, организовавший общину «свободных христиан», И.М. Трегубов<sup>1741</sup>. Многие из умеренных приходили в ПРФО поспорить. К 1906 г. движение церковных реформаторов вышло на всероссийский масштаб<sup>1742</sup>.

До 2-й пол. 1905 г. и либералы, и умеренные реформаторы выступали со статьями в одних и тех же журналах. Одним из них было издание петербургского «Общества религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» «Православно-русское слово», в котором публиковались и москвичи. В последнем выпуске редакция сообщила, что издание изжило себя и закрывается. Умеренные перешли в «Церковный голос», а либерал-реформаторы на полтора года сумели сделать своей площадкой «Церковный вестник», который был открыт для них с момента разрешения печатать записку «32-х». Умеренные реформаторы и в новом издании обсуждали необходимость церковных реформ, но не были сторонниками НРС<sup>1743</sup> и не стали единомышленниками религиозного движения, положительные отзывы можно было встретить лишь у Е. Поселянина (писатель Е.Н. Погожин) по адресу В.В. Розанова, и как литератора. Интеллигенция воспринималась ими как общественная религиозная, но не церковная сила, проповедующая возрождение России на религиозной, но не православной почве<sup>1744</sup>. Не все из умеренных признавали возможность возвращения религиозной интеллигенции в Церковь<sup>1745</sup>. Сотрудники «Церковного голоса» публично дистанцировались от радикалов, указывая, что никакого отношения ни к «32-м», ни к «Братству ревнителей церковного обновления» отношения не имели и не имеют<sup>1746</sup>. Тема «освободительного движения» поднималась ими в контексте острой

<sup>1733</sup> Единорец. Действительный член по сводному списку на 1913 г. (Ермичев. С. 296).

<sup>1734</sup> Действительный член ПРФО по свободному списку на 1913 г. (Ермичев. С. 298).

<sup>1735</sup> Состоял в группе «32-х», Союзе демократического духовенства и мирян (1917 г.), лидер обновленческой группы «Религия в сочетании с жизнью». Публиковался в «Всероссийском церковно-общественном вестнике» 1918 г. Б.В. Титлинова.

<sup>1736</sup> Примкнул к обновленцам, поддержал самосвяство на Украине.

<sup>1737</sup> Основатель С.-Петербургского Иоанно-Предтеченского братства трезвости, корреспондент В.В. Розанова.

<sup>1738</sup> Кадет, депутат I Думы, автор брошюры «На пороге реформ русской церкви и духовенства» (СПб., 1907).

<sup>1739</sup> Участвовал в прениях в ПРФС. Принят как «член-соревнователь 8 ноября 1907 г. (Ермичев. С. 23, 230).

<sup>1740</sup> Примкнул к обновленцам.

<sup>1741</sup> Действительный член ПРФО по сводному списку на 1913 г. (Ермичев. С. 299). Примкнул к обновленцам. (Церковное обновление. (Рязань). 1924. № 7–8. С. 33).

<sup>1742</sup> В уездных городах создавались пастырские кружки, декларировавшие «обновление церковно-приходской жизни, согласно духу и требованиям времени на началах Евангелия и заветах Вселенской Церкви // Церковный голос. 1906. № 19. С. 1266).

<sup>1743</sup> Московский Н. Лекция // Православно-русское слово. 1905. № 10. С. 846–850; Он же. Мнимый проповедник Христа в безрелигиозном собрании // Там же. № 16–17. С. 579–586.

<sup>1744</sup> Об идеях и идеалах интеллигенции. СПб., 1904. (Рец.) // Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С. 141.

<sup>1745</sup> Дискуссия по этому вопросу состоялась 15 и 29 марта 1905 г. (Православно-русское слово. 1905. № 16–17. С. 680–687).

<sup>1746</sup> «Обновленческое братство» // Церковный голос. 1906. № 48. С. 1342–1343; Левитов М., свящ. Справедливы ли укоры // Там же. С. 1313–1317; Полемиические приемы «Колокола» // Там же. 1907. № 2. С. 63.

необходимости мобилизоваться и организовать всероссийское духовное братство пастырей, которое занялось бы выработкой единообразного «истинного понимания Евангельского учения» в применении его к исторической действительности и «точное и ясное самоопределение» в отношении к движению общества за политико-экономические реформы<sup>1747</sup>. Предполагалось, что братство пастырей займется пропагандой примирения и просветительской деятельностью, в т.ч. среди уездных священнослужителей. Факт проекта такого братства и жалоб на отсутствие единой церковной позиции, говорил о потере доверия пастырей к реальным возможностям официальной Церкви, имевшей для той же деятельности многолетние церковно-просветительские общества.

Лидер либерал-реформаторов К.М. Аггеев<sup>1748</sup>, в 1906 г. напечатавший свой вариант православного катихизиса, раскритикованного «Церковным голосом», пользовался особым доверием совета ПРФО: 5 ноября 1907 г. Совет Общества разрешил допускать на рефераты в ПРФО слушателей<sup>1749</sup> «специального курса» К.М. Аггеева о «богоискательстве»<sup>1750</sup>; его доклад «Индивидуализм в христианстве» открывал Христианскую секцию в ПРФО. «Союз церковного обновления» (1905–1906), летом 1906 г. ставший «Братством ревнителей церковного обновления»<sup>1751</sup>, поддержанный религиозной интеллигенцией, развернул активную общественно-политическую деятельность, популяризируя идеи своей организации и в провинции. Его программа содержала положения внутрицерковной реформы, в основу которых было положено «свободное всестороннее церковное творчество», «установление полного и живого единства», – от «малых общин» до «христианских Церквей», восстановление начал соборности и выборности, в том числе епископата, уничтожение сословных и групповых привилегий в Церкви, устранение «неразрывности епископской власти и монашества», преобразование духовно-учебных заведений в общеобразовательные, дающие воспитанникам право свободного выбора по завершению курса обучения<sup>1752</sup>. Либерал-реформаторы составили ядро «Братства ревнителей церковного обновления». Список священнослужителей-членов Братства составлялся В.Я. Колачевым, и очевидно, на основе списка «32-х» 1905 г., почему и включал тех священнослужителей, чьи умеренно-реформаторские статьи заполняли страницы «Православно-русского слова», а затем – «Церковного голоса», в 1906 г. отмежевавшегося от Братства. Из 45 лиц священного сана членов Братства многие не поддерживали радикализм законоучителей из группы К.М. Аггеева (напр., П.Н. Лахостский, Ленорский, И.Ф. Альбов, Н.Р. Антонов, А.А. Дернов, П.Н. Левашев, Д.И. Боголюбов, Фокко, Н.С. Аксенов), а некоторые вообще не писали по церковной реформе.

<sup>1747</sup> *Сельский священник*. К вопросу об организации духовенства // Церковный голос. 1906. № 51–52. С. 1444.

<sup>1748</sup> Действительный член ПРФО по сводному списку на 1913 г. (*Ермичёв*. С. 296).

<sup>1749</sup> *Ермичёв А.А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 23.

<sup>1750</sup> К.М. Аггеев собирался прочесть курсы: «Бессознательные искатели Бога (Ницше и др.)», «Толстой», «Достоевский и Соловьев», «Новое религиозное сознание», о чем писал В.Ф. Эрну. Взыскующие града. С. 150.

<sup>1751</sup> Далее также – Братство.

<sup>1752</sup> Программа союза церковного обновления // Колокол. 1906. № 5. С. 2.

В 1905 г. церковными реформаторами обсуждалась идея несовместимости монашества и архиерейского сана. Умеренные отстаивали деятельное служение монастырей<sup>1753</sup>, а либерал-реформаторы преследовали задачу устранить монашество от работы в миру, с церковных административных должностей. Проблема черного и белого духовенства заинтересовала и академические круги: группа преподавателей МДА во главе с ректором Евдокимом (Мещерским) наводила справки о статусе епископов у греческих иноков и ректоров греческой духовной школы. Особенно отличился профессор МДА Н.Ф. Каптерев<sup>1754</sup>. Такого рода совпадение интереса к одному и тому же вопросу у разного уровня церковных деятелей говорило об активации задачи, поставленной «неохристианином» В.В. Розановым и А.П. Устьянским в конце XIX в.<sup>1755</sup>.

В 1905 г. в академическом журнале вышла статья профессора МДА М.М. Тареева «Дух и плоть»<sup>1756</sup>, где он фактически поддержал наличие проблемы «плоти и духа» в христианстве. «С евангельской точки зрения, – писал М.М. Тареев, – плотской жизни должна быть предоставлена полная свобода. Христианство, или Евангелие, не может определять плотской жизни»<sup>1757</sup>. Тезис поддерживали либерал-реформаторы, умеренные дистанцировались от него, предпочитая обсуждать в этой плоскости нравственные задачи культурного творчества в миру.

Культура и искусство были широко востребованы в проповеднической деятельности с 1903 г. Благодаря применению литературного метода<sup>1758</sup> в 1902–1906 гг. в светских кругах был необычайно популярен петербургский священник, церковный писатель и беллетрист Г.С. Петров. А.А. Киреев отмечал в дневнике, что неоднократно слушал лекции Г.С. Петрова, которые собирали до 300 слушателей и слушательниц<sup>1759</sup>. Священник привлекал художественные образы<sup>1760</sup>, и его проповедь была весьма необычна (Киреев). Этим методом охотно пользовались в 1903–1908 гг. проповедники из «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». Член Общества архимандрит Михаил (Семенов), благодаря новой методике, стал очень популярен, только за 1903–1904 гг. им было издано свыше 10 религиозно-нравственных книжек для народа, они повторяли его лекции в Обществе. С 1905 г. в тематику его книг вошел христианский социализм<sup>1761</sup>.

<sup>1753</sup>Несправедливые привилегии // Церковный голос. 1906. № 4. С. 97–100; *Поселянин Е.* К вопросу о монашестве // Там же. № 13–14. С. 404–408.

<sup>1754</sup>*Громцев Н.* Из дневника студента-экскурсанта на восток // Ставропольские епархиальные ведомости. 1906. 10 мая. С. 619.

<sup>1755</sup>РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 21–21 об.

<sup>1756</sup>*Тареев М.М.* Дух и плоть // Богословский вестник. 1905. № 1. С. 1–45; № 2. С. 201–217; № 3. С. 435–452.

<sup>1757</sup>Там же. № 1. С. 22–27.

<sup>1758</sup>НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 168.

<sup>1759</sup>НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 261.

<sup>1760</sup>НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 261.

<sup>1761</sup>*Михаил А.* [Михаил (Семенов), архим.] Проклятые вопросы и христианство. СПб., 1906; *Он же.* Пророк христианской свободы и свободного христианства (Ламенэ и его «Слова верующего»). СПб., 1906; *Он же.* Как я стал народным социалистом. М., 1907.

В 1905 г. духом «освободительства» было охвачено и «Московское общество любителей духовного просвещения», до тех пор придерживавшееся духовно-просветительских начал, заложенных его основателем митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). 22 марта, на пятый день после публикации записки «32-х», Общество постановило «высказаться» по ее поводу, поручило своим сотрудникам подготовить исторические справки<sup>1762</sup>, оно решило «протянуть руку... интеллигенции... серьезно интересующейся делами Церкви»<sup>1763</sup>. Митрополит Московский Владимир (Богоявленский) предупреждал совет Общества, «что духовенство не должно потакать неверующим интеллигентам»<sup>1764</sup>, однако тема осталась актуальной: за привлечение интеллигенции к преобразованию церковно-приходской жизни выступил на закрытом пастырском собрании, организованном Обществом 7 декабря 1905 г., протоирей Н.В. Цветков<sup>1765</sup>, а также профессор В. Соколов<sup>1766</sup>. В Общество входили лучшие представители православной Церкви, протоиереи: кандидат богословия Д.И. Боголюбский, магистр богословия И.А. Артоболевский и законоучитель Александровского военного училища Н.П. Добронравов, священник Н.П. Попов, редактор изданий Общества И.И. Соловьев, И.И. Кедров, Н.В. Цветков, приват-доцент А.И. Покровский, миряне профессор МДА И.М. Громогласов, П.М. Минин, преподаватель МДА А.В. Зверев, библиотекарь Епархиальной библиотеки Н.П. Попов<sup>1767</sup>. На чтениях в Обществе бывали священники П.П. Поспелов, Н.(А.) Романский, Н.Д. Всехсвятский, А.М. Пятикрестовский, Ф. Горбаневский, В. Славский, И.Г. Соколов, Д. Холмогоров, диакон А. Смирнов, старообрядческий священник А. Бородин<sup>1768</sup>; миряне П.И. Астров, И.В. Попов, профессора М.Д. Муретов, Н.Ф. Каптерев, Н.Д. Кузнецов, В.А. Соколов, секретарем Общества был Н.П. Розанов.

6 октября в Обществе был прочитан доклад «Об отношении пастыря Церкви к современному общественному движению». Негодование по докладу выразил многолетний член Общества архиепископ Никон (Рождественский)<sup>1769</sup>. Новый совет Общества пошел на конфронтацию с ним и Московским митрополитом, рассматривая себя как московский центр священнического движения<sup>1770</sup>. Для инициации церковных реформ было решено перевести под свою юрисдикцию печатное издание Общества и опубликовать в нем план предполагаемых действий; провести съезд московского духовенства, связаться с частными кружками, где

<sup>1762</sup> Зосима (Давыдов), игумен. *Московская церковная революция, или деятельность Московского общества любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг.* // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. М., 2005. С. 400.

<sup>1763</sup> Цит. по: Там же. С. 401. Курсив мой.

<sup>1764</sup> Зосима (Давыдов), игумен. «Московская церковная революция», или деятельность Московского общества любителей духовного просвещения в 1905 – 1908 гг. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. М., 2005. С. 400–401.

<sup>1765</sup> Цветков, Н., прот. О приходе. СПб., 1907. С. 10. (Приложение к журналу «Век»).

<sup>1766</sup> Соколов В., проф. Собор, как представительство всей Церкви // Перед церковным собором. С. 45, 46–47.

<sup>1767</sup> Там же. С. 400–401. И.А. Артоболевский, Н.П. Добронравов, Н.П. Попов, И.М. Громогласов, пострадавшие в ходе гонений на Церковь, прославлены как священномученики.

<sup>1768</sup> В 1908 г. баллотировался в Государственную думу по кадетскому списку.

<sup>1769</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 206. Д. 14. Л. 124–124 об.

<sup>1770</sup> 25 лет назад. Из дневников Л.А. Тихомирова // Красный архив. М.-Л., 1930. Т. 3 (40). С. 53.

обсуждаются те же вопросы; запросить протоколы и резолюции съездов из других епархий; обсуждавшиеся вопросы донести и до светской печати<sup>1771</sup>. Общество поддержало проблему автономии духовных академий и идею политических преобразований в государстве. «Общество любителей духовного просвещения» хотело само решать насущные проблемы Русской Церкви. Так, 10 ноября священник И.И. Кедров сделал доклад, в котором предложил просить власть назначить время созыва Поместного Собора, ходатайствовать перед Св. Синодом о разрешении епархиальных съездов для подготовки к Собору, образовать предсоборную комиссию, куда будут поступать материалы с епархиальных съездов, и комиссию для «обстоятельного разбора напечатанной в “Церковных ведомостях” программы Собора»<sup>1772</sup>. 15 ноября 1905 г. в собрании Общества обсуждали состав Поместного собора, и решили ходатайствовать перед Св. Синодом об образовании особой предсоборной комиссии, которая решала бы разногласия<sup>1773</sup>.

С одной стороны, митрополит Владимир (Богоявленский), в силу преклонного возраста, не мог в полной мере реагировать на меняющуюся действительность революционного 1905 г., но и «реформы» Общества начались с неповиновения своему прямому начальству и желания взять под свой контроль жизнь епархии. Когда стало известно, что митрополит Владимир послал свое мнение о церковных реформах, не посоветовавшись с московским духовенством, среди «либерального крыла» Общества созрела мысль о необходимости *собственной* предсоборной комиссии<sup>1774</sup>. Составили комиссию из членов Общества: протоиерея Н.П. Добронравова, священников Н.П. Попова, И.И. Кедрова и А.И. Покровского. 22 ноября П.Н. Минин и Н.П. Добронравов прочитали намеченные комиссией рефераты: «О соборном начале в Церкви и его догматическом основании» и «Об участии клира и мирян» в работе Собора. Программа имела церковную часть: ставила целью «раскрытие истинного значения» и смысла церковного принципа «соборности», ее «догматически-канонических» основ, была за реформу (на началах соборности) епархиального и высшего церковного управления, обязательного участия во всецерковном Соборе мирян, обсуждение и устранение «недостатков» в подготовке предстоящего Собора, реформу церковного управления, восстановление «истинно-церковного прихода» и сосредоточение в нем «благотворительной и посвятительной деятельности», хозяйственной самостоятельности. Москвичи поддерживали выборное начало в применении его к низшему и высшему духовенству, перестройку духовного образования, реформу в вопросе материального обеспечения духовенства, печатали листовки с разъяснением дарованных Манифестом 17 октября свобод. Их программа имела особый раздел («вопросы веры и жизни»), некоторые пункты которого перекликались с тезисами НРС:

<sup>1771</sup> Зосима (Давыдов), игумен. «Московская церковная революция», или деятельность Московского общества любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг.: Доклад // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы. М., 2005. С. 403.

<sup>1772</sup> Вместо предисловия // Перед церковным собором. С. VI.

<sup>1773</sup> Там же. С. VII.

<sup>1774</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Д. 5. Ед. хр. 60. Л. 87.

постулировалась «истинная» и «гармоничная красота христианства, как всеобъемлющей *религии духа и плоти*», предполагался разбор «*одностороннего, ложно-аскетического понимания христианства*» и крайностей обрядоверия, изучение возможности осуществления «*евангелия Царства Божия*» в условиях земной жизни<sup>1775</sup>. Н.П. Розанов вспоминал, что образованное московское духовенство имело политическую ориентацию на Партию народной свободы (конституционно-демократических реформ). Споры раскололи Общество, от прежнего состава в нем осталось 17 человек. Чтобы привлечь побольше участников, в том числе из светской интеллигенции, ими было решено устраивать регулярные собрания с допуском всех желающих. В марте 1906 г. «Комиссия» перешла под крыло политической партии «Союз 17 октября» и заявила о схожести программ<sup>1776</sup>. Эта «*московская церковная революция, в то время ее руководителями скромно называлась освободительным движением*»<sup>1777</sup>.

Архивные документы переписки епископа Серпуховского Никона (Рождественского) с новым советом Общества<sup>1778</sup> и его письмо к протоиерею И.Ф. Мансветову<sup>1779</sup>, подтверждают радикальный настрой этих лет в среде московского духовенства<sup>1780</sup>. Но и в высшей церковной среде не все было однозначно. Епископ Арсений (Стадницкий) записал в дневнике как непросто далось принятие, казалось бы, чисто дисциплинарного решения о переподчинении Общества Московскому митрополиту Владимиру (Богоявленскому). Вопрос о «преобразовании Московского Общества, ввиду вредного направления, принятого им», был поднят 9 марта 1906 г. на заседании Св. Синода, и предполагал изменение устава Общества. Обер-прокурор А.Д. Оболенский и митрополит Санкт-Петербургский Антоний не пришли к согласию, протопресвитер И.Л. Янышев на заседании 9 марта также уклонился от предложения поставить Общество под начальственное подчинение Московскому митрополиту<sup>1781</sup>, но, упомянув, что сам является давнишним его членом, стал отстаивать свободу Общества от «всякого начальственного, бюрократического воздействия»<sup>1782</sup>. И митрополит Антоний (Вадковский), и протоиерей И.Л. Янышев видели во Владимире (Богоявленском) архиерея прошлого века, не способного гибко реагировать на революционные события и новые тенденции в духовной среде. В итоге была принята формула об

<sup>1775</sup> Перед церковным собором. Сб. ст. М., 1906. С. XII–XIII.

<sup>1776</sup> 31 марта в прессе писали, что общая программа «Комиссии» аналогична политическим программам конституционно-монархических партий. Московский еженедельник. 1906. № 4. С. 117.

<sup>1777</sup> *Розанов Н.П.* Второе сословие: Мои воспоминания о жизни московского духовенства в последнее десятилетие перед революцией // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 151.

<sup>1778</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Д. 10. Ед. хр. 93; д. 13. Ед. хр. 28.

<sup>1779</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 765. Д. 5. Ед. хр. 60. Л. 32–33 об.

<sup>1780</sup> *Воронцова И.В.* К истории «Московской церковной революции» в Обществе любителей духовного просвещения // Церковь и время. 2007. № 2(30).

<sup>1781</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 47.

<sup>1782</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 47.

«архипастырском попечении» над Обществом Московского митрополита<sup>1783</sup>. И течение жизни Общества стабилизировалась, был образовано его новое ядро.

Все церковные реформаторы поддерживали (имевшую место в религиозном движении) идею реформы православного богослужения. 16 июня 1905 г. о таком проекте московского духовенства сообщали «Санкт-Петербургские ведомости». По проекту, богослужение должно отличаться скромностью и простотой, было предложено сокращение частых повторных молений «о властях гражданских и духовных»<sup>1784</sup>. В 1906–1907 гг. в «Церковном голосе» прошел ряд статей о необходимости модернизировать церковное богослужение за счет творческого подхода к его совершенению и включения новых молитвенных песнопений, учета непонятности церковнославянского языка и устарелой «формулы» выражения богослужебной истины<sup>1785</sup>. Священник Н. Попов, автор статей, выдержки из которых опубликовали «Колокол» (№ 5–6) и «Голос истины», писал, что упростить богослужение надо как можно скорее. Разочарование умеренных реформаторов подходом традиционалистов к этому вопросу на пастырских собраниях в ноябре 1906 г. показало, что тема модернизации богослужений была для пастырей животрепещущей<sup>1786</sup>. Здесь умеренные и либералы были близки, но по-разному понимали творчество в Церкви.

Умеренные пробовали влиять на выборы в Государственную думу, создав общество «Соборная Россия» (председатель А. В. Васильев, члены совета И.П. Аксаков, И.Ф. Катович, П.А. Голубин, П.И. Калинин, священники П.С. Аксенов, С.К. Верховский, А.И. Петров).

Если умеренные декларировали реформу как обновление Церкви, то либерал-реформаторы выдвигали тему освобождения Церкви от всего исторического, как привнесенного и чуждого христианству: государства, «византизма», самодержавия, аскетического отстранения от нужд плоти как части социума. Идеалом было «вселенское христианство». Направленность либерал-реформаторов стали называть «церковно-освободительным движением». В вопросе насущных реформ «церковно-освободительное движение» придерживалось усиления влияния православия на жизнь современника через прямое и личное участие клириков в гражданско-правовой, культурной и политической жизни, воцерковление культуры и пересмотр аскетической традиции для мирян, отстаивало демократизацию отношений между священством и епископатом, созыв всецерковного Поместного собора, новый подход к браку в христианстве (в том числе количество браков), в том числе для вдовых священнослужителей, перевод на русский язык и сокращение богослужебных чинов, оживление проповеди. Реформаторский «религиозный вопрос» проявился в 1907–1908 гг.

<sup>1783</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 47.

<sup>1784</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1905. № 145. С. 3.

<sup>1785</sup> Археология или жизнь // Церковный голос. 1906. № 27. С. 745; Богослужение и учительство // Там же. № 13–14. С. 397–402; 425–428; О церковном творчестве // Там же. № 31. С. 841–844; К вопросу о реформе богослужения // Там же. 1907. № 3. С. 65–69; К реформе богослужения // Там же. С. 1094–1099.

<sup>1786</sup> Второе пастырское собрание столичного духовенства с представителями от мирян по вопросу о богослужении // Церковный голос. 1906. № 47. С. 1304–1307.

как проект новой формулы спасения. Либерал-реформаторы поддерживали идею НРС о неполном прочтении Церковью Евангелия, придерживались учения Феодора (Бухарева) о христианизации<sup>1787</sup>. Если «неохристиане» писали об идеале «вселенской Церкви», то либерал-реформаторы придерживались идеала «вселенского христианства», постулирование которого означало только то, что наличное, историческое христианство (термин НРС) их не вполне устраивало.

Связь православной Русской Церкви с государством более всего была камнем преткновения для либерал-реформаторов, различавших «синодскую», историческую и пастырско-народную церкви. И если для лидеров НРС историческая и синодальная Церковь были одним и тем же, то для либерал-реформаторов синодальная отличалась от исторической, которую можно и нужно было обновить, а синодальная была синонимом косности и «ретроградности» епископата. Тесно сотрудничавший с «христианскими социалистами» (Булгаковым, Эрном, Свенцицким, Петровым) К.М. Аггеев, не без ходатайства С.Н. Булгакова, поместил в «Полярной звезде» П.Б. Струве статью «Церковь и государство»<sup>1788</sup>. Она показывала, что вопрос о независимости Русской Церкви для либерал-реформаторов перешел на уровень, допускавший *борьбу* христиан, в том числе, за свои *политические* права. Здесь была проведена мысль о «псевдоаскетизме»<sup>1789</sup> (т.е., аскетизме традиционном), она соединялась с «проповедью» о достоинстве искупленного Христом, но поработанного государством, христианина, который по праву своей искупленности сам вправе определять «ценность той или другой формы государственного строения»<sup>1790</sup>. В статье было заметно и стремление *религиозно* обосновать независимость Русской Церкви от государства и от православного самодержавия. За год до статьи тезис о разрушении «сакральной связи» православия и самодержавия был сформулирован Д.С. Мережковским<sup>1791</sup>.

Государство, писал, ссылаясь на С.Н. Булгакова и профессора МДА М.М. Тареева, К.М. Аггеев, есть только договорная форма общежития, и в этом смысле погрешает против первой заповеди Декалога (и даже «предает» Христа) тот, кто признает неразрывность «православия, самодержавия, народности»<sup>1792</sup>. Признающие «неразделенность» православия и самодержавия, писал он, сеют «наихудший вид атеизма»<sup>1793</sup>. Это была, конечно, политическая позиция, занятая в условиях 1905–1906 гг., но для политической позиции искали религиозное основание; автор

<sup>1787</sup> Там же. С. 74.

<sup>1788</sup> Аггеев А., *свящ.* Церковь и государство // Полярная звезда. 1906. № 6. 19 янв. С. 433–437.

<sup>1789</sup> Там же.

<sup>1790</sup> Там же. С. 434.

<sup>1791</sup> Повторен в книге «Царь и революция».

<sup>1792</sup> Аггеев А., *свящ.* Церковь и государство // Полярная звезда. 1906. № 6. 19 янв. С. 435.

<sup>1793</sup> Там же. С. 437



приводил примеры, которые демонстрировали читателю, что можно быть христианином и не признавать государственную Церковь<sup>1794</sup>.

Интерес к одним и тем же вопросам сблизил в 1902–1906 гг. церковную интеллигенцию и «неохристиан». Так, профессор СПбДА Н.Н. Глубоковский и писатель В.В. Розанов не только обсуждали в письмах, но и готовили вместе публикации. Вначале по вопросам духовной школы (Н.Н. Глубоковский был за вывод духовной школы из-под контроля церковной иерархии и за богословские факультеты при университетах). В 1905 г. Н.Н. Глубоковский стал членом епархиальной комиссии, участвовавшей в подготовительных работах к Поместному Собору, и подал две записки о состоянии духовного образования в России («Об основе духовно-учебной реформы и о желательных штатах духовно-богословских школ» и «К вопросу о постановке высшего богословского учения в России»). В 1907 г. В.В. Розанов поддержал в печати книгу Н.Н. Глубоковского «По вопросам духовной школы (средней, высшей) и об учебном комитете при Святейшем Синоде» (СПб., 1907), встретившую резкую критику со стороны церковных иерархов. Также в их многолетней переписке (1905–1916)<sup>1795</sup> осуществлялись обсуждение и подготовка статей по темам «брак в христианстве»<sup>1796</sup>, «женатый епископат», «институт патриаршества». В.В. Розанов настаивал на изменениях таинства брака. Оба были уверены в канонической необоснованности в России патриаршества и черного (неженатого) епископата. Н.Н. Глубоковский, как и многих, волновало то, что белое духовенство оттеснено от управления Церковью, он был критически настроен по отношению к монашеству<sup>1797</sup>; доходчиво разъяснял писателю, почему *не следует* желать патриаршества, и присылал В.В. Розанову документы для подтверждения этой точки зрения. Тезисы ученого становились аргументами в статьях В.В. Розанова<sup>1798</sup>. Писатель прибегал к публикации писем Н.Н. Глубоковского в виде заметок и статей<sup>1799</sup>. Профессор наставлял его<sup>1800</sup> по прошлой и текущей церковной истории<sup>1801</sup>. Некоторые из писем говорят о руководстве В.В. Розановым со стороны Н.Н. Глубоковского по части тех церковных вопросов, которые необходимо затронуть в печати<sup>1802</sup>. Близость Н.Н. Глубоковского к архиерейской среде использовалась В.В. Розановым для уточнения и его собственных впечатлений об отдельных церковных деятелях. После работы в Предсоборном присутствии Н.Н. Глубоковский изменил свое мнение о патриаршестве.

<sup>1794</sup> Согласно К.М. Аггееву, все «зло» проистекает от этой формулы «неразделенности». *Аггеев А., свящ.* Церковь и государство // Полярная звезда. 1906. № 6. 19 янв. С. 435–436.

<sup>1795</sup> Переписка опубликована: *Воронцова И.В.* Религиозно-философская мысль начала XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 154–172.

<sup>1796</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4198. Ед. хр. 2. Л. 8–9.

<sup>1797</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4198. Ед. хр. 2. Л. 5, Ед. хр. 5. Л. 29.

<sup>1798</sup> Напр.: *Розанов В.* К характеристике нашей духовной цензуры // Новое время. 1905. 26 марта.

<sup>1799</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4198. Ед. хр. 3. Л. 19.

<sup>1800</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4198. Ед. хр. 10. Л. 69.

<sup>1801</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4198. Ед. хр. 11. Л. 74.

<sup>1802</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4198. Ед. хр. 1. 1902. Л. 1.

В.В. Розанов вел оживленную переписку с М.М. Тареевым<sup>1803</sup>, епископом Нарвским Антонином (Грановским) и кругом монашествующих из числа тех, кто интересовался статьями писателя о воспитании, о «поле и браке в христианстве»; с ним обсуждали проблемы Церкви (иногда и личные) приват-доцент Харьковского университета И.И. Филевский, Г.С. Петров, архимандрит Михаил (Лузин), сохранились записки к писателю архимандрита Михаила (Семенова). Корреспонденция всех этих деятелей говорит об атмосфере общего критического настроения русского общества по отношению к состоянию дел в господствующей Русской Церкви.

Эпистолярные документы В.В. Розанова подтвердили<sup>1804</sup>, что в 1905–1907 гг. между ним и духовенством, академпрофессурой, монашествующими обсуждались доктринальные положения «неохристианства». Большинство монашествующих их не принимало<sup>1805</sup>, но отдельным лицам была интересна розановская трактовка «плоти» и брака. Большинство корреспондентов вскоре прекращали переписку с писателем, напр., митрополит Антоний (Вадковский), архиепископ Никон (Рождественский) (корреспонденция 1895–1910 гг.<sup>1806</sup>), инокиня Нина (1914–1915)<sup>1807</sup>. Толки об аскетизме, «лжи монашества» и «святости плоти» были настолько у всех «на слуху»<sup>1808</sup>, писал современник, что только ленивый бы не воспользовался ими<sup>1809</sup>. А.А. Киреев уже в 1902 г. был возмущен, что «Церковь молчит»<sup>1810</sup> по поводу распространения таких тем для обсуждений.

Проблема брака в христианстве стала популярна, том числе, из-за сотрудничества в печати по этой теме В.В. Розанова и священника А.П. Устьянского. Схема постановки проблемы была изложена А.П. Устьянским писателю в корреспонденции 1898 г.<sup>1811</sup>, а обоснование церковного развода – в письме 1899 г.<sup>1812</sup> В.В. Розанов, при помощи А.П. Устьянского, нескольких лет излагал в печати свое видение темы<sup>1813</sup>, вопрос второбрачия клириков обрел свою аудиторию; в 1906 г. второбрачие для вдовых священников обсуждали в «Церковном вестнике». Сотрудничество

<sup>1803</sup> Проанализирована и частично опубликована: *Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 146–154.

<sup>1804</sup> *Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 113–175.

<sup>1805</sup> Иеромонах Серапион (Машкин), архимандрит Василий (Лузин), архимандрит Вениамин (Федченков), руководитель Общества «Первая российская школа трезвости» Сергиевой пустыни иеромонах Павел (Горшков), монахиня Нина.

<sup>1806</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4214. Ед. хр. 12.

<sup>1807</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. М. 4214. Ед. хр. 13.

<sup>1808</sup> *Стеллецкий Н.* Слово в престольный праздник Антониевской церкви Императорского Харьковского университета, 17 января 1910 года: О значении аскетизма или христианского подвижничества // *Вера и разум.* 1910. С. 141–144. Протоиерей Н. Стеллецкий признал остроту проблемы аскетизма для начала XX в.

<sup>1809</sup> *Галич Л.* Религиозно-философское обновление // *Речь.* 1907. № 253. С. 1.

<sup>1810</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 172 об. Запись 9 октября 1902 г.

<sup>1811</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 1.

<sup>1812</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 2. Л. 32 – 33.

<sup>1813</sup> *Воронцова И. В.* Протоиерей Александр Устьянский и «реформатор» Василий Розанов. История духовного суда над протоиереем Александром Устьянским, изложенная в переписке 1903 г.

писателя и священника по теме «пол, брак, семья в “историческом” христианстве» растянулось на полтора десятка лет<sup>1814</sup>.

С началом собраний ПРФО «неохристиане» привлекли А.П. Устьянского как союзника<sup>1815</sup>. Он проникся идеей Третьего Завета, опубликовал, не без помощи В.В. Розанова, статью в поддержку этой идеи, и сам предложил «неохристианам» свою концепцию двух типов религиозного сознания в России – старого московского и нарождающегося петербургского<sup>1816</sup>. Он по-своему развил социальную трактовку Д.С. Мережковским учения о Святой Троице. А.П. Устьянского можно назвать *религиозным* реформатором из числа священнослужителей Русской Церкви. Он полностью принял метафизику НРС, несмотря на духовный суд над А.П. Устьянским в 1902–1903 гг.<sup>1817</sup> Будучи последователем Феодора (Бухарева)<sup>1818</sup>, А.П. Устьянский считал, что В.В. Розанов продолжает дело опального богослова, и настоял, чтобы писатель ознакомился с основными сочинениями архимандрита Феодора (Бухарева).

Свои предложения по реформе православной Церкви А.П. Устьянский в 1906 г. использовал для своей программы («Тезисы»)<sup>1819</sup> Поместного собора. А.П. Устьянский стал авторитетом для некоторых либерал-реформаторов, участвовавших в собраниях ПРФО (1907–1917 гг.) (напр., П.В. Раевского, Н. Романского и И.И. Филевского); после Февральской революции 1917 г. непродолжительное время его фамилия возглавляла список учредителей новгородского «Братства ревнителей церковного обновления»<sup>1820</sup>, поднявшего мятеж против Новгородского архиепископа (1910) Арсения (Стадницкого). После Февральской революции 1917 г. А.П. Устьянский опубликовал «Тезисы» отдельной брошюрой. Последняя публикация А.П. Устьянского относится к 1920 г., когда престарелый протоиерей в украинской газете приветствовал самосвятское рукоположение украинских автокефалистов<sup>1821</sup>.

В 1906 г. либерал-реформаторы сблизились с «социальными христианами», выступали с «неохристианами» и «христианскими социалистами» на страницах одних и тех же, часто ими же самими формируемых изданий, но того радикализма, какой наблюдался у «неохристиан», или в «социальном христианстве», в их позиции не было. Показательно, что «неохристиане» разделяли

<sup>1814</sup> *Воронцова И. В.* Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьянского (1898–1901); *Она же.* Протоиерей Александр Устьянский и «неохристианство». Путь от реформаторства к расколу (на материале переписки с В. В. Розановым 1907–1919 гг.).

<sup>1815</sup> А.П. Устьянский регулярно отслеживал в публикации, связанные с ПРФС, Д.С. Мережковским, Розановым и «неохристианством».

<sup>1816</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 1. Л. 16.

<sup>1817</sup> РГАЛИ Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 1–4. Устьянский Александр Петрович. Объяснительная записка в [Консисторию], о его переписке с В.В. Розановым о христианском браке. [1902].

<sup>1818</sup> РГАЛИ Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 2. 1899 г.; Л. 2, 4, 11.

<sup>1819</sup> «Тезисы» опубликованы: *Воронцова И. В.* Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьянского (1898–1901).

<sup>1820</sup> Новгородские епархиальные ведомости. 1917. № 7. С. 330.

<sup>1821</sup> *Воронцова И. В.* Протоиерей Александр Устьянский и «неохристианство». Путь от «реформаторства» к расколу (на материале переписки с В. В. Розановым 1907–1919 гг.).

своих союзников – «христианских социалистов» (как более радикальный «христианский союз») и церковных либерал-реформаторов<sup>1822</sup>. Д.В. Философов противопоставлял последним С.Н. Булгакова и ХББ. Д.В. Философов критиковал реформаторов а) как представителей *старого* религиозного сознания, то есть как не решавшихся решительно пересмотреть всю старую метафизику христианства<sup>1823</sup>; б) за то, что, будучи «ревнителями церковного обновления», они спешат присоединиться к «освободительному движению», мирясь и с Синодом, и с бюрократией. И в этом отношении остаются верными старому церковному правилу приспособления. «Реформа православной церкви не только практически, но и метафизически невозможна»<sup>1824</sup>, писал он и ссылаясь на Реформацию в католичестве и комментировал узость *религиозного* творчества в модернизме<sup>1825</sup>. Он предлагал идти по пути людей «нового религиозного сознания»<sup>1826</sup>; по своей программе Братство примыкает к требованиям социализма<sup>1827</sup>, констатировал он, но метафизика православия настолько «противоречит идее освободительного движения, что членам Церкви или надо уйти из нее, или честно принять те выводы, которые вытекают из церковной метафизики»<sup>1828</sup>.

Либерал-реформаторы во многом были ближе к С.Н. Булгакову и ХББ потому, что бывший легальный марксист в своей социальной философии 1904–1906 гг. настаивая на христианизации политики и экономики, не касался темы новой метафизики, а вместо безликой *религиозной* общественности, искомой НРС, оперировал идеей *церковной* общественности нового типа, религиозность которой состояла бы в кооптации духовных ценностей христианства с их социальными аналогами. К 1907 г. общественное мнение России разделило духовенство на «прогрессивное» (либеральное) и реакционное – «проправительственное»<sup>1829</sup>. Либерал-реформаторов относили к «прогрессивному», задумывавшемуся над решением социальных проблем путем их воцерковления.

Не способствовала определенности во внутрицерковных и церковно-государственных, и церковно-общественных отношениях частая смена обер-прокуроров: она не прибавляла авторитета обер-прокурорской власти ни в Синоде, ни в обществе, и сама по себе являлась в XX в. показателем неустойчивого и не принципиального отношения государства к Русской Церкви в вопросах ее общественного авторитета. Должность обер-прокурора (после К.П. Победоносцева) вернулась на степень чиновника среднего звена, выполнявшего функцию обмена официальными бумагами между правительством и Синодом. Политика К.П. Победоносцева и В.К. Саблера после 1906 г.

<sup>1822</sup> Философов Д. Церковь и освободительное движение. (Слова и жизнь) // Загадки русской культуры / Сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 176.

<sup>1823</sup> К.М. Агеев указал на эти упреки в статье: Агеев К. То же фарисейство // Век. 1906. № 6. С. 66.

<sup>1824</sup> Там же. С. 172.

<sup>1825</sup> Там же. С. 173, 134–135.

<sup>1826</sup> Там же. С. 173.

<sup>1827</sup> Агеев К. То же фарисейство // Век. 1906. № 6. С. 66.

<sup>1828</sup> Там же. С. 175.

<sup>1829</sup> НИОР РГБ. Ф. 172. Д. 384. Ед. хр. 7.

многими уже расценивалась как «“усмотрение” людей великих... имеющих определенные и широкие горизонты»<sup>1830</sup>.

«Неохристиане» в 1905–1908 гг. помогали либерал-реформаторам – поддержкой их требований, написанием и редактированием воззваний и программ, рассматривали<sup>1831</sup> реформаторское движение как подспорье для *своей* популярности в православной среде, считая, вместе с тем, что их движение не выработало ничего *«религиозного, специфически реформационного, обновляющего саму догму...»* Это движение политическое по существу и сословно-бытовое по объекту своего приложения»<sup>1832</sup>, а цель его – в «оживлении... христианства путем его *внутренней эволюции»*<sup>1833</sup>, писали они. «Неохристианин» Н.А. Бердяев считал либеральное реформаторство «одной из форм общественно-религиозного движения»<sup>1834</sup>, «службой» которого он хотел быть, а С.Н. Булгаков – что деятельность реформаторов «становится движением религиозным»<sup>1835</sup>. При этом, он соглашался в 1906 г., что «церковно-освободительное движение еще слишком робко» и не сознало себя, сложно быть уверенным, что оно содержит «религиозное зерно», но преждевременно также и «отрицать его наличность»<sup>1836</sup>. Либерал-реформаторы опасались открыто выражать свои религиозные взгляды в печати, отсылы к ним можно было встретить только в статьях полемического плана. Требования членов «Братства ревнителей церковного обновления» с течением времени «начали приобретать неканонический характер»<sup>1837</sup>.

В революционные 1905–1906 гг., в ходе общественной активности церковных реформаторов, проблемы социальные и политические вошли в круг профессиональных задач священнослужителей, они были готовы «христианизировать» современность. К концу 1905 г. церковное реформаторство разделилось на радикальное и умеренное. Умеренное смотрело на проведение реформ под условием соотнесения их с церковными канонами, однако, считало, что каноны нужно привести в соответствие с историческими условиями гражданской жизни, что влекло перемены<sup>1838</sup> в церковных уложениях. Помимо церковных реформ, умеренные выступали за «правильные» (Д. Боголюбов) общественные отношения. Радикальное же (либерал-реформаторы), помимо общих с умеренными требований, прислушивалось к вопросам, поставленным НРС и «социальным христианством», предусматривая при этом и свою профессиональную задачу – коррекцию крайностей религиозного учения «неохристианства». Совместное критико-

<sup>1830</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 137.

<sup>1831</sup> *Философов Д.* Бунтующие институтки // Товарищ. 1906. № 134. С. 2.

<sup>1832</sup> *Карташев А.* Близорукость церковников // Страна. 1906. № 183. 11 окт. С. 5. Курсив мой.

<sup>1833</sup> Там же.

<sup>1834</sup> *Бердяев Н.* К вопросу об отношении христианства к общественности // Век. 1907. № 24. С. 374.

<sup>1835</sup> *Булгаков С.* Временное и вечное // Век. 1906. № 7. С. 78

<sup>1836</sup> Там же.

<sup>1837</sup> *Ореханов Г., иер.* На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002. С. 95.

<sup>1838</sup> *Преображенский И.В.* Периодическая печать: О церковной реформе вообще и о реформе высшего церковного управления. СПб., 1908. С. 223, 236, 150; *Никольский Н.К.* Почему 32? // Миссионерское обозрение. 1906. Апр. С. 821–822; *Глаголев С.С.* Задачи русской богословской школы // Богословский вестник 1905. Т. 3. № 11. С. 415, 427, 442; *Киятский М.К.* К вопросу о духе церковных уставов // Церковно-общественный вестник. 1914. № 23. С. 5.

аналитическое обсуждение касавшихся церковной модернизации понятий («реформа или реформация», «новая или историческая Церковь», «созыв всецерковного Собора», «свобода совести или религиозная свобода») способствовало образованию многослойной реформистско-реформаторской идеологии, которая через печать продвигалась в массы.

### **§ 5. «Социальное христианство»: основные деятели, группы и программы направления**

«Социальное христианство» (1905 – 1-я пол. 1909 гг.<sup>1839</sup>) имело в дореволюционной России свою историю, уходящую в предыдущий период ее историко-культурного развития. Истоки его, с одной стороны, связаны с либерально-демократической идеологией 1840–1850-х гг. и народничеством 2-й пол. XIX в., с другой обусловлены отказом религиозной интеллигенции от революционных методов борьбы за социальную справедливость. Начала идеологии «социального христианства» можно отыскать в «христианизации» обыденной жизни архимандрита Феодора (Бухарева), в социальной философии В.С. Соловьева; в начале XX в. проблема христианских социализма, политики и экономики была выразительно сформулирована вышедшим из марксизма С.Н. Булгаковым и поддержана Н.А. Бердяевым.

В 1902 г., когда НРС вошло со своими предложениями на ПРФС, 12 философов сборника «Проблемы идеализма» объявили о течении «идеализма», ряд марксистов – П.И. Новгородцев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, – независимо от литераторов-«символистов», заговорили о метафизике. Сборник разрушал позитивистское основание социального мировоззрения, как неспособное содействовать становлению идеи личности и её свободы; поднимал вопросы экономического материализма, христианских экономики и политики. «Проблемы идеализма», сразу востребованные в образованном слое общества, в течение трех-четырёх лет были прочитаны и большинством духовенства.

В социально напряженный 1905 г. образовалась группа «христианских социалистов», а идеи «социального христианства» стали распространяться среди рабочих крупных городов и клириков низшего и среднего звена; поддерживавшие их объединялись в кружки и религиозно-трудовые общины. Некоторые православные пастыри стали соединять духовное воспитание паствы с участием в борьбе за права рабочих и беднейших слоев городского населения (в Москве и С.-Петербурге это были известные многим Г. Гапон, Г. Петров, В. Востоков).

---

<sup>1839</sup> Нижняя граница совместной деятельности христианских социалистов» иногда указывает на 1910 г: РГАЛИ. Ф. 419. Оп. Ед. хр. 482. Л. 17.

### Священник и публицист Г.С. Петров и его «дело»

Ярким выразителем «социального» пастырства был священник Г.С. Петров<sup>1840</sup>. Вышедший из семьи мелкого торговца и не знавший при поступлении в семинарию православного катехизиса, он показал достаточный уровень личного понимания православия и его приняли; Г.С. Петров закончил ее в 1886 г.; в 1891 г. окончил СПбДА, защитив кандидатскую работу, близкую к литературной области («Похвальные слова святым в древнерусской письменности»). Научным руководителем Г.С. Петрова был Н.К. Никольский, на 3 года раньше Г.С. Петрова окончивший семинарский курс, и в 1887-м – академический. В 1891–1895 гг. Г.С. Петров преподавал в 5-й Петербургской гимназии, с 1893 г. преподавал в Михайловском Артиллерийском училище и артиллерийской академии, с 1903 – в Александровском лицее и Политехническом институте (должность «профессор»). Церковный проповедник «трезвого образа жизни, писатель и публицист Г.С. Петров имел в начале века значительный авторитет у читающей публики. Как религиозного публициста его поддерживали «неохристиане», коллеги по кружку «32-х» и группы московского духовенства, а как христианского социалиста – политические деятели (кадеты). Г.С. Петров с 1899 г. сотрудничал в «Русском слове», в 1900–1901 гг. – в журнале «Вестник трезвости», в 1906 г. издавал газету «Правда Божия», читал публичные лекции. Он писал книги религиозно-нравственного содержания, придерживаясь двух направлений: для народа и ориентированные на интеллигенцию. Его наиболее известные произведения выдержали 20 и более переизданий<sup>1841</sup>. Исследовавший путь христианского социализма в России В.П. Сидоров высказался о нем как о «пионере русского христианского социализма»<sup>1842</sup>. Г.С. Петров часто занимался переложением книг зарубежных авторов применительно к православному мировоззрению<sup>1843</sup>. Морализация христианства, увлечение политикой и конфронтация с Св. Синодом привели его к потере веры<sup>1844</sup>.

Г.С. Петров относил себя к последователям церковной публицистики 2-й пол. XIX в.<sup>1845</sup>, де факто своим творчеством он развил проблему истории социума и христианской традиции. Как проповедника, его причисляли к «вновь нарождающейся школе», которая, «отбросив... семинарскую риторику и скучную схоластику, обратилась ... к жизни и свету Христовой любви и

<sup>1840</sup> Григорий Спиридонович Петров (1866–1925) окончил С.-Петербургскую духовную академию в 1891 г., тогда же был рукоположен в священники, назначен законоучителем С.-Петербургской 5-й гимназии, в 1893 г. стал настоятелем церкви Св. блг. кн. Александра Невского при Михайловской артиллерийской академии и училище и законоучителем Михайловского артиллерийского училища; спустя 10 лет – церковный писатель и публицист, читал лекции в Императорском Александровском лицее, в Пажеском корпусе, с открытием Политехникума был приглашен в качестве профессора богословия. (Зд[анев]ич, М.В. Священник Г.С. Петров, как проповедник и писатель. Критический очерк. СПб., 1903. С. 8–9).

<sup>1841</sup> «Евангелие как основа жизни» (1898), «Божьи работники», «По стопам Христа», «У пустого колодца», и для народа – сборники статей «Зерна добра», «К свету», «Долой пьянство!», «Христос воскрес» и др.

<sup>1842</sup> Сидоров В.П. Христианский социализм в России в конце XIX – начале XX века. Философско-религиоведческий очерк. Череповец, 1995. С. 66.

<sup>1843</sup> Напр., «По стопам Христа» было переработкой с английского романа Шельдона. (Зд[анев]ич, М.В. Священник Г.С. Петров, как проповедник и писатель. Критический очерк. СПб., 1903. С. 15).

<sup>1844</sup> РГАЛИ. Ф. 1132. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 1 об.

<sup>1845</sup> Об этом говорит направление его газеты «Друг трезвости» (1901. № 1, 15, 18, 21).

правды, озаряет все закоулки жизни: и науку, и искусство, и промышленность, и личные, семейные, общественные, государственные и международные отношения»<sup>1846</sup>. Но со стороны православных традиционалистов и консерваторов его деятельность вызывала негативную реакцию<sup>1847</sup>, отмечалось, что Г.С. Петров стоит в стороне от святоотеческой традиции, у него нет ни одной книги догматического содержания и ссылок на церковный авторитет, он игнорирует Церковь и её историю.

Как церковный проповедник, Г.С. Петров действительно не касался догматов православного вероучения, так как считал, что богословов, оставивших без внимания «христианскую политику, и христианскую экономику, и христианскую социологию»<sup>1848</sup> и без него довольно, потому со студенческой скамьи решил избрать иное, близкое ему, поприще. В 1900–1901 гг. Г.С. Петров выпускал журнал «Друг трезвости», материалы которого в значительной степени писал сам проповедник, а наряду с этим он сотрудничал в журнале «Вестник трезвости», помещая доходчиво написанные статьи и рассказы о пользе трезвого образа жизни и о практическом значении Евангелия. Как о церковном оппозиционере он заявил о себе в 1901 г., когда признал недопустимым церковный акт об отпадении Л.Н. Толстого от православной Церкви. В 1902–1904 гг. в «Миссионерском обозрении» прошла выплеснувшаяся и в другие издания дискуссия о нетрадиционной проповеди Г.С. Петрова. Обвинения касались отсутствия в книгах Григория Петрова обращений к догматам, и переноса им акцента с духовной жизни на материальное благополучие, подмену стремлений к Царству Небесному – жаждой счастливого царства земного. Продолжилась дискуссия в «Церковном вестнике», «Санкт-Петербургских ведомостях» и в книгах церковных и светских авторов (В. Соколова, В. Сенатова, Г. Филя, П. Спасского).

«Миссионерское обозрение» было изданием, специализирующемся на разборе учений сектантов, здесь также писали по вопросам раскола, христианской апологетики и проблемам церковно-общественной жизни, печатали записки и дневники, хроникальные материалы, поднимали проблему воцерковления интеллигенции, это было консервативное, но не замкнувшееся на схоластику церковное издание. Редактором его был содействовавший разрешению Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903) В.М. Скворцов. Обзор дискуссии 1902–1903 гг. сделал миссионер Е.Н. Воронец. «В полемике приняли участие несколько священников, несколько богословов мирян ... женщин и еще несколько мирян»<sup>1849</sup>, писал он. Так, И.В. Преображенский

<sup>1846</sup>Руманов А.В. Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. С. 28.

<sup>1847</sup>Преображенский И.В. Новый и традиционный духовные ораторы, оо. Григорий Петров и Иоанн Сергиев (Кронштадтский): Критический этюд. М., 1902. С. 4–15; Воронец Е. Итоги полемики по поводу проповедничества священника Г. Петрова и историческая справка // Миссионерское обозрение. 1903. № 3. С. 315–331; Александр, иером. О литературной проповеди священника Григория Петрова: По поводу книги «Зерна добра» // Там же. 1903. № 6. С. 753–769; Козицкий П. О литературной проповеди священника Григория Петрова. По поводу сочинения «Евангелие, как основа жизни» // Там же. 1903. № 7. С. 936–955.

<sup>1848</sup>Руманов А.В. Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. С. 28.

<sup>1849</sup>Воронец Е. Указ соч. С. 315–322.



отмечал, что увлекаясь стремлением сделать беседу занимательной, Григорий Петров развивал свои идеи, основываясь на личных наблюдениях, исторических фактах, авторитете языческих мыслителей, доказательствах из русской и иностранной литературы и газетных сообщений, а в одной из брошюр извратил отношение Церкви к Иуде<sup>1850</sup>. И.В. Преображенского поддержал профессор А.А. Бронзов, а Г.С. Петрова – священник, подписавшийся «В.К.», которому ответил мирянин П. Поляков: «В последнее время стали нам все чаще и чаще рекомендовать новый путь в деле святого благовестия»<sup>1851</sup>, этот новый путь, выстроенный ради «воссоединения интеллигенции с Церковью», предлагаемый, и новыми пастырями уже и практикуемый, «по меньшей мере путь фальшивый»<sup>1852</sup>. Протоиерей Н.Г. Дроздов увидел в методе Г.С. Петрова – апостольский метод (ап. Павла), писательница Н.А. Лухманова, которую Е.Н. Воронец назвал «лучшей церковной наставницей», писала о сумбурности и заумности лекций Г.С. Петрова<sup>1853</sup>. «Миссионерское обозрение» отметило раскол в церковном кругу по критерию «приспособляемости» проповеди к вкусам слушателей. Poleмика вызвала другую дискуссию, 1902–1903 гг. на тему «Можно и нужно ли адогматизировать христианство». В брошюре «Новейшее антихристианство» (1903) В.Г. Сенатов предостерегал, что нравственно-этическое направление, педалируемое Г.С. Петровым, показывает, что формируется некое «антихристианское явление», которое в итоге разрушит веру и уничтожит христианство<sup>1854</sup>. В «учении о Петрова», писал он, грядет новый человек, способный личным *волевым* усилием воспитать в себе любовь, чувство равенства и братства, усовершенствовать себя до святости Бога<sup>1855</sup>; «даже Ницше слишком груб и наивен», рядом с будущим человеком – «“истинным христианином” Г.С. Петрова»<sup>1856</sup>.

Большинство сочинений священника Григория Петрова, – это беллетристика, т.е., жанр, который не предусматривает непременно обращения к догмату. Если бы те же книги написал светский православный литератор, на них мало кто обратил бы внимание. Но автором книг был православный священник, строивший проповедь по-новому, эмоционально и эстетически привлекательно, и с опорой на философию и художественную литературу. Однако, эмоциональный подъем вещь ненадежная; как отмечал в начале восхитившийся богословской лекцией и рекомендовавший Г.С. Петрова императору Николаю II С.Ю. Витте, после чтения его «талантливых статей» (в «Русском слове») нечего было вспомнить<sup>1857</sup>. Трактровка Г.С. Петровым правды Божией включала политический аспект: вопрос «кому принадлежит земля»; и в этом случае «правда Божия», по Г.С. Петрову, была в том, что вся земля принадлежит народу, и хозяином

<sup>1850</sup>В литературе начала XX в. был популярен образ Иуды как «соратника» Иисуса Христа в деле спасения.

<sup>1851</sup>Цит. по: *Воронец Е.* Указ. соч. С. 319.

<sup>1852</sup>Цит. по: Там же. С. 320

<sup>1853</sup>*Лухманова Н.* Хлеб или камень? // Биржевые ведомости. 1902. № 322. 25 нояб. Цит. по: Там же. С. 325.

<sup>1854</sup>Цит. по: *Сенатов В.Г.* Христианин ли священник Г. Петров? М., 1907. С. 7.

<sup>1855</sup>Там же. С. 17.

<sup>1856</sup>Там же.

<sup>1857</sup>*Витте С.Ю.* Воспоминания. Т. 2. М., 1960. С. 82, 83.

государства является народ, а правительство – слуга народа; испокон веков, писал он, это не соблюдалось, но «Дух Божий не переставал носиться над бесправными, пригнетёнными и отупелыми людьми», и с выходом Манифеста 17 октября наступил срок освобождения и возможность жизни «по-Божески»<sup>1858</sup>.

В 1903 г. Г.С. Петров не прислушался к митрополиту Антонию (Вадковскому), в личной беседе посоветовавшего ему прекратить публичную деятельность, как сеявшую сомнения в православном сообществе. В это время у Г.С. Петрова было много сторонников и поклонников в культурных, политических кругах и в высшем свете (А.А. Киреев, М. Горький, В.В. Розанов, С.Ю. Витте, П.Б. Струве). В газетах можно было встретить его фотографию (напр., в апрельском номере «Нового времени» (1903) ее поместили в центре газетной полосы); портрет Г.С. Петрова кисти И.Е. Репина был выставлен в «Галерее современных деятелей». 10 октября 1903 г., согласно прошению Г.С. Петрова, он был уволен за штат (№ 3242), а 17–20 ноября 1903 г. приписан, согласно его желанию, к Троицкому собору на Петербургской стороне, с подчинением общему надзору со стороны благочинного<sup>1859</sup>. В 1904 г. сблизился с группой К.М. Аггеева. В 1905 г. он начал критиковать официальную Церковь, но не был оригинален в выборе тем для критики: отсутствие взаимопонимания между Церковью и интеллигенцией (причина, по Г.С. Петрову, в тесном союзе Русской Церкви с государством<sup>1860</sup>), «постыдная»<sup>1861</sup> связь Церкви с государством, «византизм», перешедший в «цезарепапизм», повсеместное управление Русской Церковью черным духовенством). Вместе с тем, он поднимал и насущные проблемы: как повысить культурный уровень жизни народа, кардинально изменить систему преподавания в общеобразовательной школе. Политические свободы 1905 г. не столько радикализировали его взгляды, сколько способствовали их легитимизации. Г.С. Петров активно включился в «церковно-освободительное движение»<sup>1862</sup>, участвовал в составлении первой записки «32-х», затем состоял в «Союзе ревнителей церковного обновления». 25 марта 1905 г. был поднят вопрос о его праве «законоучительствовать», в мае 1905 г. его обязали представлять свои публичные чтения для духовной цензуры, что означало для Г.С. Петрова отказ от публичных лекций<sup>1863</sup>, и он сократил их число, а потом и вовсе отказался от них. С января 1906 г. взгляды Г.С. Петрова на страницах его газеты «Правда Божия» привлекли внимание воцерковленного читателя. 7 февраля 1906 г. на пастырском собрании в Москве обратили внимание на то, что «под видом христианского учения» Г.С. Петров сеет «явно противохристианские социалистические понятия», и посредством своей

<sup>1858</sup> Петров Г., *свящ.* Для чего нужна свобода? // Русское слово. 1905. № 280. 25 окт. С. 1.

<sup>1859</sup> ЦГИА. Ф. 19 Оп. 98. Д. 21. Л. 4 об.

<sup>1860</sup> Петров Г., *свящ.* Камо грядеши? С. 124.

<sup>1861</sup> Там же. С. 6.

<sup>1862</sup> Публиковался также под псевдонимом «Credens».

<sup>1863</sup> Из-за невозможности представлять в цензуру свыше 40 листов устных лекций в письменной форме еженедельно. (Высотский Н.Г. «Дело» священника о. Григория Петрова М., 1907. С. 42).

газеты возбуждает в массах политическое брожение, «медленно отравляя ядом социализма и презрения к святой православной церкви»<sup>1864</sup>. Письма о неправославном содержании газеты Г.С. Петрова<sup>1865</sup> пришли Никону (Рождественскому) от миссионера Х.К. Максимова и от трех vikариев Московского митрополита Владимира, а также ему было направлено заявление «Всенародного русского союза». 23 февраля 1906 г. митрополит Московский Владимир (Богоявленский) по ходатайству своих vikариев епископов Вологодского Никона (Рождественского), Дмитровского Трифона (Туркестанова) и Можайского Серафима (Голубятникова)) обратился в Св. Синод с предложением обратить внимание на газету Г.С. Петрова «Правда Божия» (приостановлена администрацией Москвы в июне 1906 г.). Св. Синод рассмотрел (8 марта 1906) жалобы на газету «Правда Божия», но решил не устраивать Г.С. Петрову рекламы<sup>1866</sup>; против публичного порицания были митрополит Антоний (Вадковский) и архиепископ Сергей (Страгородский). 28 марта 1906 г. в Москву поступил Указ Св. Синода № 3734 епархиальному начальству, к которому были присоединены доклад трех vikариев от 15 февраля 1906 г. (№ 482<sup>1867</sup>) о «вредной публицистической деятельности» проживающего в Москве заштатного священника Санкт-Петербургской епархии Г.С. Петрова и заявление «Всенародного русского союза» с просьбой обратить внимание на деятельность петербургского священника Г.С. Петрова в г. Москве, где он явно находился без разрешения местной епархиальной власти. Заявление также просило обратить внимание на номера 3, 6, 7, 9, 10, 13 газеты Г.С. Петрова за 1906 г. и ходатайствовало о прекращении издания, «направленного против коренных основ Русского государства и церкви»<sup>1868</sup>. Этот набор документов, вместе с копией телеграммы в Св. Синод председателя «Всесословного Народного союза в Екатеринбурге» В. Козицына с ходатайством о лишения газеты Г.С. Петрова названия, компрометирующего понятие «правда Божия» и копией другого письма с неразборчивой подписью, был направлен с предписанием востребовать от Г.С. Петрова объяснений. Благочинный протоиерей А. Каминский 31 мая отрапортовал (№ 307)<sup>1869</sup>, что дважды обращался к Г.С. Петрову с просьбой явиться к нему, или сообщить, где с ним самим возможно встретиться; послал 2 заказных письма на его городскую квартиру и на дачу, но ответа не добился. При обращении А. Каминского в Консисторию выяснилось, что Г.С. Петров 10 мая 1906 г. «уволен в отпуск» для поездки на лечение за границу до 1 сентября. Обмен посланиями между Московской и Санкт-Петербургской Консисториями о месте пребывания священника выявил, что Г.С. Петров находится в Москве нелегально (отношение от 10 июля № 6793, запрос 24 июня 1906 № 4289)<sup>1870</sup>, без

<sup>1864</sup> *Высотский Н.Г.* «Дело» священника о. Григория Петрова. М., 1907. С. 4–5.

<sup>1865</sup> НИОР РГБ. Ф. 765. К. 9. Ед. хр. 86. Максимов Христофор, протоиерей. Прощение к Никону (Рождественскому). Л. 2–4.

<sup>1866</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 47.

<sup>1867</sup> ЦГИА Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Оп. 98 Л. 3.

<sup>1868</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Л. 4.

<sup>1869</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Л. 3 об.

<sup>1870</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. 4 об.

предоставления увольнительного документа. Здесь он вел пропаганду среди «средних слоев» общества и среди духовенства, занимался печатанием своей публицистики в газете «Правда Божия», о чем и написали московские викарии, обозначив в своей записке, что пропаганда эта имела целью «искажение православного учения и распространение ложных противообщественных и противохристианских учений»<sup>1871</sup>. Возможно ли, что викарии таким образом хотели отвести от московской Духовной консистории подозрения в бездеятельности и равнодушию к тому, что происходило в ведомстве Московского митрополита? Элемент такого допущения есть, и его можно было бы учесть, если бы кампания не была начата письмами миссионера Х.К. Максимова. Консистория, согласно документу от 19 июля 1906 г., (№ 796)<sup>1872</sup> посчитала целесообразным получить доказательства «неблагонадежности» Г.С. Петрова и запросила «все фактические данные... о деятельности священника... в разных московских обществах, с указанием имен свидетелей» его деятельности и пропаганды в Москве. Была назначена особая Комиссия из членов Санкт-Петербургского цензурного комитета и преподавателей СПбДА для составления отзыва о том, действительно ли публицистическая деятельность Г.С. Петрова имела «революционный разрушительный характер по отношению к Церкви и государству»<sup>1873</sup>. Третьим пунктом было: вызвать после расследования в Московскую Духовную консисторию и Г.С. Петрова, и свидетелей, чтобы получить от него «обстоятельное разъяснение», и на основании разъяснения и материалов из Санкт-Петербурга вынести решение по этому делу<sup>1874</sup>. Как видим, никакого специального акта политического рода Консистория не планировала, а собиралась обстоятельно разобраться в «деле» Г.С. Петрова, учтя все возможные «за» и «против». Так как Г.С. Петров вернулся из отпуска почти на полтора месяца позже положенного срока, и не ответил обстоятельно на присланные ему благочинным бумаги, не вернул Консистории документы с обвинениями, а в газеты разослал письма со своими комментариями по открытому над ним «делу» и встречными обвинениями в адрес Консистории, в начале следующего года (9 января 1907 г.) консисторская комиссия вынесла решение (№ 96) направить Г.С. Петрова в Черемнецкий монастырь и затребовать у него обязательства не предпринимать «литературных занятий» до распоряжения епархиального начальства. Г.С. Петров подал в Синод апелляцию, и 31 января, 3 и 5 февраля 1907 г. состоялось обсуждение, расколовшее его участников на два лагеря: сторонников немедленного лишения Г.С. петрова священного сана<sup>1875</sup>, и тех, кто вместе с обер-прокурором не нашли к тому «юридических оснований», среди последних были Санкт-Петербургский митрополит Антоний и архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский)<sup>1876</sup>. В ходе дебатов было поддержано решение Консистории

<sup>1871</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Л. 4 об.

<sup>1872</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Л. 3.

<sup>1873</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Л. 5.

<sup>1874</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Л. 5.

<sup>1875</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 515. Л. 87 об., 88, 89.

<sup>1876</sup> ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 515. Л. 86

направить священника на трехмесячное покаяние в монастырь, а в случае непослушания – лишить его сана.

Де факто Г.С. Петрова судили за распространении воззрений, не согласных с учением православной Церкви и пренебрежительное отношение к власти (последнее подразумевало листовку 1905 г. с его статьей «Для чего нужна свобода?» и либеральное содержание апрельских и майских номеров газеты «Правда Божия», где христианские образы и понятия были политизированы). Согласно выводам комиссии из академических профессоров, исследовавших его книги, в документе Консistorии указывалось, что священнослужитель «не уберется от усвоения модных теорий устройства общественной жизни», высказывая «суждения чисто социалистического характера», а «одностороннее уяснение христианских истин привело его к «заимствованиям из источников протестантско-пиетического характера»<sup>1877</sup>.

После направления на 3-месячное пребывание в монастыре, с протестом выступила «группа московского духовенства», заявившая о политической подоплеке «дела» и своей непричастности к «доносам» на Г.С. Петрова<sup>1878</sup>. 10 февраля 1907 г. о своей поддержке Г.С. Петрова заявили «архиереи и пастыри» Самарской епархии, с принципиальным прошением разрешить Г.С. Петрову не представлять его сочинений в духовную цензуру, они мотивировали просьбу тем, что им нужна «чистая правда», «не затемненная духовной цензурой»<sup>1879</sup>. В газеты посыпались письма от студентов семинарий и духовных академий, частных лиц, писателей<sup>1880</sup>; священник лично получал письма сочувствия и поддержки<sup>1881</sup>. В этой значительной и явно не организованной (если не считать популяризации газетами образа Г.С. Петрова как гонимого церковного «прогрессиста») акции просматривается главное: православное сообщество в России начала XX в. не помнило, не знало, или уже не придавало значения каноническому запрету Вселенских соборов ( пр. 4, 81, 83, 3 VI и VII Всел. соб.) на общественную занятость, *отвлекающую* священника от его прямого дела, на которое он был поставлен при рукоположении<sup>1882</sup>, и не обратила внимание на пропротестантский характер его проповедей.

В начале 1907 г. в преддверии выборов во II Государственную думу председатель партии кадетов П.Н. Милюков в конце своей лекции (в Тенишевском училище, на тему «Итоги избирательной кампании») предложил присоединить Г.С. Петрова к «славным именам пастырей

<sup>1877</sup> Там же. С. 31. (Пункты обвинений № 1–4).

<sup>1878</sup> Письмо опубликовано: *Руманов А.В.* Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. С. 85; *Высотский Н.Г.* Дело священника о. Григория Петрова. М., 1907. С. 6–9.

<sup>1879</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>1880</sup> Там же. С. 85. С. 90–109.

<sup>1881</sup> РГАЛИ. Ф. 1132. Оп. 1. Ед. хр. 8, 9; ЦГАЛИ. Ф. 19. оп. 98. Д. 21. Л. 7.

<sup>1882</sup> Правила IV Вселенского собора [Эл. ресурс] <https://drevo-info.ru/articles/2953.html>\_(Дата обращения 10.04.2021); Седьмой Вселенский собор – Никейский. [Эл. ресурс] <http://www.agioskanon.ru/vsobor/007.htm>\_(Дата обращения 21.04.2021);\_Никодим (Милаш), еп. Толкования на правила святого Собора Константинопольского, во храме святых апостол бывшего, глаголемого Двукратного. [Эл. ресурс] <http://lib.pravmir.ru/>\_(Дата обращения 18.12.2020)

первой Думы – оо. Огневу, Пояркову и Афанасьеву»<sup>1883</sup>. Ранее Г.С. Петров заявлял о своей «аполитичности», причиной которой называл несоответствие имевшихся в наличии партий *его представлению* о партийной тактике и стратегии. 16 февраля 1907 г. на выборах депутатов в Думу Г.С. Петров получил 144 голоса<sup>1884</sup>, и Св. Синод затребовал у него подписи в подчинении постановлению Синода. Несмотря на ожидания выдвинувших его кадетов, Г.С. Петров дал подписку и согласился уехать в Черемнецкий монастырь. При открытии II Думы имя Г.С. Петрова было зачитано, газеты написали о странной ситуации (его отсутствия в Думе), а 20 февраля на заседании фракции «партии народной свободы» обсуждался вопрос о возвращении Г.С. Петрова из монастыря. 21 февраля член фракции (и Совета ПРФО) П.Б. Струве и думская делегация обратились к митрополиту Антонию (Вадковскому) с угрозами и предложениями по «делу» Г.С. Петрова. Св. Синод нашел возможным разрешить Г.С. Петрову участвовать в работе Думы, но по окончании её возвратиться в монастырь; в пересмотре самого дела было отказано (25 февраля 1907 г.). К Г.С. Петрову были отправлены депутаты, но он в письме на имя председателя Думы Ф.А. Головина, сообщил, что намерен остаться в монастыре до конца назначенного ему срока, находя, что его «заточение» будет «самой сильной речью» его, как депутата<sup>1885</sup>. В монастырь началось «паломничество»: приезжали студенты Михайловского училища, приходили окрестные крестьяне и горожане из г. Пскова. Г.С. Петров вначале тяготился монастырской жизнью и богослужением, но через полгода его духовное состояние начало меняться, о чем он написал В.В. Розанову<sup>1886</sup>. В феврале 1907 г. на вокзале его встречала с цветами толпа поклонников и члены думской фракции.

Г.С. Петров направил письмо-манифест Санкт-Петербургскому митрополиту Антонию (Вадковскому). Письмо излагало его религиозные и политические воззрения, включало набор тезисов, характерных для религиозного движения («синодальная историческая и истинная Церковь», «Церковь Христа и Церковь самодержавия», «практическое христианство и обескровленная византийщина», «аскетичность православия и христианизация социальной жизни», «монашеское отречение и необходимость творчества в Церкви»<sup>1887</sup>). 15 июня 1907 г. Св. Синод, принимая во внимание «противоцерковный и революционный» характер его книг, постановил лишить Г.С. Петрова священного сана, исключить из духовного звания. Религиозная интеллигенция выступила против, заявив, что «православная Церковь, в её современном историческом правительстве... [есть, – *И.В.*] ожесточенный враг свободы и установления лучших форм общежития», Церкви припомнили и отложенные Собор и церковные реформы<sup>1888</sup>.

<sup>1883</sup> Руманов А.В. Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. С. 110.

<sup>1884</sup> Там же. С. 115.

<sup>1885</sup> Там же. С. 126.

<sup>1886</sup> НИОР РГБ. Ф. 249. Д. 4209. Ед. хр. 4. Л. 48–50, 57, 69.

<sup>1887</sup> Петров Г.С. Письмо священника Петрова митрополиту Антонию. СПб., 1908.

<sup>1888</sup> Руманов А.В. Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. С. 84–85.

В 1906–1907 гг. вышли несколько брошюр, авторы которых предприняли попытку разъяснить, чем опасен метод проповедника Г.С. Петрова. Содержание этих немногочисленных изданий вызывает вопрос, почему не все книги Г.С. Петрова подлежали в них рассмотрению? Выбор книг сконцентрирован на наиболее популярных, а важнейшая из них была написана в XIX в. В. Соколов<sup>1889</sup>, суммировавший ранние высказывания православных деятелей о Г.С. Петрове, и ссылавшийся на постановления апостолов и церковных Соборов, напомнил, что первые замечания по тому, как Г.С. Петров трактует христианское вероучение и меняет традиционный подход к обрядовой стороне церковной деятельности, были сделаны еще в 1903 г. Тогда миссионер П.А. Козицкий разобрал популярные и переиздававшиеся книги Г.С. Петрова «Евангелие, как основа веры» и «Божий путь», и указал на отсутствие в первой отсылок и опоры на православные догматы<sup>1890</sup>. Миссионер отмечал, что понятие «Царство Божье» Г.С. Петров основывает на нравственности, а не на её Источнике<sup>1891</sup>. Книга «Божий путь» (1904) была охарактеризована им как «несомненно добрая», призванная вести «серый люд, коснеющий в невежестве и пьянстве, к свету», но рассказы её – как лишённые религиозной основы. П.А. Козицкий также написал в «Миссионерском обозрении», что в книгах Г.С. Петрова нет места Церкви, её *учительному началу*, а толкование новозаветного учения основано преимущественно на одной Нагорной проповеди; о том, что Г.С. Петров рекомендовал читателям вести самостоятельный розыск «руководящего начала» в Евангелии, и призывал к нравственному возрождению, не подчеркивая первостепенность *религиозного* источника возрождения. В. Соколову книги Г.С. Петрова напомнили «пресно-слащавые» издания 1870-х гг.<sup>1892</sup> В. Соколов упрекал Г.С. Петрова в том, что после критики «Миссионерского обозрения» он не посчитал нужным отредактировать «Евангелие как основа жизни», тогда как его предостерегли, что польза от его книг «сомнительна, а ...вред несомненный»<sup>1893</sup>. Брошюра В. Соколова также содержала и критику в адрес газеты «Правда Божия»<sup>1894</sup>, которая была заявлена Г.С. Петровым как «политическая, общественная, экономическая и литературная», и, несмотря на название, по В. Соколову, не помещала «ни слова о религии и нравственности»<sup>1895</sup>. Книгу «Зерна добра» в 1905 г. анализировал старший цензор Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета иеромонах Александр<sup>1896</sup>. Профессор СПбДА Е.А. Аквилонов в 1905 г. в «Церковном вестнике» (№ 35) в статье «Панихиды над единоверцами»

<sup>1889</sup> Отчество установить не удалось. Возможно, Василий Александрович Соколов (1851–1918), профессор МДА.

<sup>1890</sup> Изложено по: Соколов В. Священник Григорий Петров, как пастырь Христовой Церкви в своих брошюрах и газетных статьях. М., 1906. С. 7–8.

<sup>1891</sup> Козицкий П.А. Миссионерское обозрение. 1903. Апр. С. 943. Цит. по: Соколов В. Священник Григорий Петров, как пастырь Христовой Церкви в своих брошюрах и газетных статьях. М., 1906. С. 11–12.

<sup>1892</sup> Соколов В. Священник Григорий Петров, как пастырь Христовой Церкви в своих брошюрах и газетных статьях. М., 1906. С. 16–17.

<sup>1893</sup> П.А. Козицкий. Миссионерское обозрение. 1903. Апрель. С. 954. Цит. по: Там же. С. 12.

<sup>1894</sup> Соколов В. Указ. соч. С. 42–43.

<sup>1895</sup> Там же. С. 43.

<sup>1896</sup> Архимандрит (с 1905) Александр (Н.М. Григорьев), 1974–1938.

пояснял каноническую беспочвенность церковных панихид над инославными, Г.С. Петров тогда выступил в «Московских ведомостях» по вопросу о похоронах члена РСДРП революционера Н.Э. Баумана. Цензор нашел, что книги православного священника Г.С. Петрова ничем не отличаются от толстовства, и написал, что статьи сборника лишены церковного характера, в них нет ни слова о Церкви, святых отцах и учителях Церкви, о христианском подвижничестве, мысли статей «сухи и безжизненны». Г.С. Петров не уделял внимания церковным таинствам, и трактовка им христианского покаяния, по мнению цензора иеромонаха Александра, была схожа с пониманием покаяния у штундистов<sup>1897</sup>.

Самая известная книга Г.С. Петрова «Евангелие, как основа жизни» написана в жанре религиозной публицистики. Автор выступал с позиций апологета христианства и религии вообще, и придерживался задачи доказать, что современная ему отрицающая религию культура, всецело выросла на христианских ценностях (Евангелии), а гуманисты, противостоящие религии, обязаны происхождением гуманизма Евангелию. Еще один тезис книги – непротиворечивость науки и религии (обе области имеют дело с одним и тем же миром и человеком, считал Г.С. Петров). Наступление Царства Божьего на земле Г.С. Петров ставил в прямую зависимость от «воспитания воли в духе евангельской любви и правды». Он развивал свои взгляды на «науку о воспитании воли» (которая, по Петрову, должна быть в христианстве), прибегая к Эпиктету, А. Шопенгауэру, английскому сатирику Дж. Свифту и немецкому моралисту К. Гильти, французскому психологу Ж. Пэйю, философии И. Фихте, доводам Г. Спенсера, всемирной истории и естественному откровению, перемежая доводы мыслителей ссылками на евангельские сюжеты, но не предлагал обратиться к святоотеческим трудам, как традиционной апологетике. Вместе с тем, книга вполне соответствовала тому времени, в которое она была написана, – т.е. концу XIX в., когда главным для религиозного публициста был баланс между интересом к «откровениям» науки и откровением Священного Писания, и задача перейти от схоластики к доверительной беседе с образованным современником, в соответствии с его интеллектуальным уровнем. Ошибкой Г.С. Петрова было пренебрежение к критике его книг в 1903–1904 гг. XX век уже требовал новой катехизации бывших позитивистов и новых культурных деятелей, а Г.С. Петров все переиздавал текст христианской книги конца XIX в., популярной из-за её нравственно-этической доминанты. Манера, в которой была написана «Евангелие как основа жизни», в XX в. стала главенствующей при написании Г.С. Петровым последующих книг. Священник Г.С. Петров считал себя учеником церковного публициста Амвросия (Ключарева), но то, что критиковал архиепископ Амвросий (выдвижение на первое место нравственного учения) в современном ему проповедничестве, стало профессиональным «кредо» Г.С. Петрова.

---

<sup>1897</sup> Козицкий П.А. Миссионерское обозрение. 1903. Март. С. 766. Цит. по: Соколов В. Указ. соч. С. 15.



Горячей апологией деятельности Г.С. Петрова стала книга А. Филь, рекомендованная читателю «Церковным вестником»<sup>1898</sup>. А. Филь обвинил всех представителей Русской Церкви – за исключением группы «32-х» и архимандрита Михаила (Семенова) – в косности, деморализованности и бездействии, а причинами заявлений в Консисторию назвал вражду и злобу. По мнению А. Филь, Церковь не поняла Г.С. Петрова, а причина его осуждения в «ненормальных» церковно-государственных отношениях, А. Филь был уверен, что суд истории ответит Г.С. Петрову почетное место в будущей культуре<sup>1899</sup>. Примечательно, что дореволюционные апологеты Г.С. Петрова рассматривали, и сегодняшние исследователи рассматривают<sup>1900</sup> его работы – вне его статуса священника, что вряд ли корректно без учета его обязательств по отношению к православной Русской Церкви.

Большинство иерархов старались соблюсти законность при вынесении решения о «деле» Г.С. Петрова. Епископ Антонин (Грановский) на первом же заседании предупредил Комиссию, что узаконения по духовному ведомству не предусматривают наказания за публицистическую деятельность<sup>1901</sup>, а архиепископ Арсений (Стадницкий) признал постановление Консистории «легкомысленным», и для обер-прокурора было очевидно, что «допущены юридические несообразности»<sup>1902</sup>. В 1906 г. митрополит Антоний вначале отказывался от подписи под решением консисторской Комиссии о лишении Г.С. Петрова священного сана, считая требование недостаточно мотивированным<sup>1903</sup>. По той же причине отказался ставить подпись под тем же консисторским решением архиепископ Сергей (Страгородский), в итоге подписавший акт об осуждении и ссылке Г.С. Петрова после настояния митрополита Антония (Вадковского). Но и для Г.С. Петрова, кроме публичного унижения фактом преследования и назначения на клиросное послушание, ничего необычного в трехмесячном пребывании священника в монастыре не было. 13 января 1908 г. после дерзкого письма митрополиту Антонию он был лишен священного сана, и в том же году прислал протопресвитеру И.Л. Янышеву письмо, о том, что не верит в Бога; оно было зачитано на собрании духовенства в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». В 1911 г. Г.С. Петров в личном письме признался, что относится к религии, как к миру иллюзорному, которому отдал годы жизни, и считает необходимым убедить и других людей в иллюзорности религиозной веры<sup>1904</sup>. В последующем,

<sup>1898</sup> Филь А. Виновен ли священник Петров? // Церковный вестник. 1907. № 34. С. 1106–1107.

<sup>1899</sup> Там же. С. 1106.

<sup>1900</sup> Витухновская М. Григорий Перов: «Будьте строителями жизни» // Родина. 2002. № 2. С. 58–63; Костромин К., *прот.* Слово – оружие литератора: священник Григорий Петров. [Эл. ресурс] [http://spbda.ru/publications/kostromin-k-a-slovo-orujie-literatora-svyaschennik-grigoriy-petrov/#\\_ftnref10](http://spbda.ru/publications/kostromin-k-a-slovo-orujie-literatora-svyaschennik-grigoriy-petrov/#_ftnref10) (Дата обращения 04.10.2019).

<sup>1901</sup> Там же. С. 50, 53.

<sup>1902</sup> ГА РФ Ф. 550. Д 515. Л. 86.

<sup>1903</sup> Руманов А.В. Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. С. 52.

<sup>1904</sup> РГАЛИ. Ф. 1132. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 1 об. (Письмо было обращено к «Казимиру Станиславовичу»).

после запрета жить в Москве и Санкт-Петербурге, Г.С. Петров продолжил лекционную деятельность по стране, но уже без ограничений духовной цензуры.

Социальное христианство Г.С. Петрова имело узкий характер, его публицистическая деятельность была органична идейному настрою эпохи, когда происходила актуализация гражданской позиции христианина, а на первое место выходил «герой», который руководствовался нравственной задачей строить лучшее будущее для России. Тот факт, что Г.С. Петров в его сочинениях почти не обращался к догматам<sup>1905</sup>, показывает его как наследника тенденции социализации христианских ценностей во 2-й пол. XIX в. Никакого религиозного «учения» у Г.С. Петрова не было, но религия стала в его миссионерско-проповеднической и писательской деятельности прикладным инструментом для решения социальных проблем. Его оппозиционность официальной Церкви исчерпывалась его общественно-политической позицией и участием в общественном религиозном движении, итогом чего стала кардинальная смена мировоззрения в 1907–1911 гг.

#### «Социальное христианство»

В 1907 г. в России вышла книга известного ученого экономиста, профессора Московского университета И.Х. Озерова, писавшего о христианском социализме и христианской политике, и предложившего своего рода социальную программу для Русской Церкви. В 1901 г. И.Х. Озеров защитил докторскую диссертацию<sup>1906</sup>, начал просветительскую деятельность среди московских рабочих (в «Обществе взаимопомощи рабочих механического производства») и читал им лекции до лета 1907 г. Религию профессор рассматривал как инструмент при построении нового, экономически совершенного общества. Такое общество своим религиозно-этическим и экономическим совершенством должно было, по его мнению, прийти к расцвету религиозного творчества и просвещению рабочего, – задавленном тяжким трудом и «изуродованного» (на фабриках) образа Божьего<sup>1907</sup>.

Книга делила историю христианства на «до» и «после». «До» – это все, что было традиционно: аскетизм, принципы христианского «самосовершенствования», представление о Царстве Божьем как «недостижимом духовном царстве». «После» – это начало политико-экономической модернизации России в начале XX в. Согласно, И.Х. Озерову, христианская традиция для «осуществления Царства Божия на земле... при известной системе хозяйства» предусмотрела систему личного усовершенствования<sup>1908</sup>, которая основывалась на аскетизме, но аскетизм, с точки зрения профессора, был и остается делом аристократии. Для рабочих, которые преобразуют мир, путь аскетизма не пригоден, должны быть применены новые средства.

<sup>1905</sup> *Высотский Н.Г.* «Дело» священника о Григория Петрова. М., 1907. С. 16.

<sup>1906</sup> «Главнейшие течения в развитии прямого обложения в Германии» (1900).

<sup>1907</sup> *Озеров И., проф.* Религия и общественность. С. 3.

<sup>1908</sup> Там же. С. 8.

Религиозность, «громкая сила, которую надо уметь использовать. Это... грандиозный рычаг, посредством которого легко можно приводить в движение миллионы голов и сердец, и нельзя игнорировать эту силу»<sup>1909</sup>. Религиозность, по И.Х. Озерову, можно и должно использовать для водворения «широкой общественностью» на земле Царства Божьего как царства социальной справедливости. И.Х. Озеров предлагал использовать опыт Франции и Англии, прошедших в 1840-х гг. через «духовный социализм»<sup>1910</sup>. Церковь, считал он, могла бы сыграть крупную роль в *мирном* перенаправлении России на путь новой жизни. Для этого она сама должна обновиться, а духовенство – «подняться до великих задач нашего времени... пропитаться социальными идеями... момента, и ...занять определенное положение для защиты интересов труда и трудящихся»<sup>1911</sup>. Для самой Церкви это возможность «вдохнуть» новую жизнь.

Вторая статья<sup>1912</sup> предлагала использовать опыт английских «церквей труда» (Oзеров (Labour Churches)), потому что в них «интересам трудящихся отводится много места»<sup>1913</sup>. В основе лейбористских церквей И.Х. Озеров назвал следующие установки: «1) рабочее движение – религиозное движение, 2) религия рабочего движения не ... классовая религия... она соединяет членов всех классов в борьбе за уничтожение экономического рабства; 3) религия рабочего движения не носит догматического или сектантского характера, она предоставляет каждому человеку свободно определять свое отношение к той силе, которая вызвала его к жизни; 4) освобождение труда может быть осуществлено только в той степени, в какой люди усвоят себе экономические и нравственные законы Бога; 5) развитие личного характера и улучшение социальных отношений одинаково важны для освобождения человека от морального и социального рабства»<sup>1914</sup>. И.Х. Озеров выдвинул предложение «воспользоваться» сильным «религиозным настроением» в обществе, чтобы с «наименьшими жертвами перестроить социальное здание», духовенство в этой перестройке, считал он, может смягчить «предстоящую борьбу», содействовать взаимопониманию между классами<sup>1915</sup>. И.Х. Озеров не был участником религиозного движения, но сборник экономиста не случайно вышел в 1907 г., это был год высшей активности «социального христианства», и содержание работы И.Х. Озерова вполне поддерживало это направление.

Интеллектуальное обоснование «социального христианства» в России начала XX в. в значительной мере было сформулировано бывшим марксистом С.Н. Булгаковым и поддержано его другом Н.А. Бердяевым; свой личный вклад внес и архимандрит Михаил (Семенов). С 1900 г.,

---

<sup>1909</sup> Там же. С. 9.

<sup>1910</sup> Там же.

<sup>1911</sup> Там же. С. 10. Курсив мой.

<sup>1912</sup> Там же. С. 10–15.

<sup>1913</sup> Видимо, И.Х. Озеров имел в виду результаты движения методистов (XVIII в.) в Англии.

<sup>1914</sup> Озеров И., проф. Религия и общественность. С. 14–15.

<sup>1915</sup> Там же. С. 10.

сблизившись с «Союзом освобождения», С.Н. Булгаков собирал вокруг себя единомышленников, публиковался в журнале бывшего социал-демократа П.Б. Струве «Освобождение»; в 1903 г. С.Н. Булгаков высказался об органичной связи между идеализмом, как типом мировоззрения, и социальными движениями<sup>1916</sup>. «Проблемы идеализма» (1902) продемонстрировали всем, что среди политически ориентированных русских «идеалистов» возник интерес к метафизике. На сборник отреагировали «неохристиане»: «Проблемы идеализма» – это философское оправдание религии<sup>1917</sup>, без «действенного религиозного начала», написал Д.В. Философов.

Появление в 1903 г. сборника «От марксизма к идеализму» показало критическое переосмысление С.Н. Булгаковым экономического учения К. Маркса. Его волновал вопрос бездуховности марксизма и задача *научного* построения такого мирозерцания, которое обосновывало бы социальную и политическую активность, общественный прогресс, он пришел к выводу, что искомая им «научная теория» прогресса включает ряд проблем, которые в опытной науке не ставятся, и даже не находятся в её компетенции<sup>1918</sup>. С.Н. Булгаков признал, что вопрос «социального идеала» всё яснее встает перед ним как «*религиозно-метафизическая проблема*»<sup>1919</sup>.

Н.А. Бердяев, философии которого всегда был свойственен антропоцентризм, выступал в начале века – одновременно и тематически параллельно с С.Н. Булгаковым, в 1904 г. он смотрел на «идеализм» С.Н. Булгакова сквозь призму проблемы «личности» и её внутренней и внешней свободы<sup>1920</sup>. Он по-своему обосновал «идеалистическое течение» в русском марксизме, высказался о том, что, начавшееся как единообразное и отрицательное отношение к ограниченности позитивизма<sup>1921</sup>, оно вскоре определилось фракционно: одна «фракция» «решительно метафизическая, с тяготением к религии трансцендентного», другая – «этико-гносеологическая, плывущая в русле кантовского трансцендентального идеализма»<sup>1922</sup>. При этом он показал нечеткость проведенного им разделения (на фракции) и связал «идеализм» в среде марксистов с социальностью русской интеллигенции<sup>1923</sup>. Разобрав понятие «бытие» с позиций позитивизма, критицизма, рационализма, философ пришел к выводу, что возможности последних для гносеологии и метафизики исчерпаны; Н.А. Бердяев назвал «неопровержимыми» *метафизический* характер прогресса человечества и нравственную направленность истории и миропорядка<sup>1924</sup>, что

<sup>1916</sup> Идеализм, по С.Н. Булгакову, «стремится выполнить относительно социального идеала» ту же службу, которую в марксизме исполняет экономический материализм, т.е. является фундаментальным идеологическим основанием, «подведенным под старое здание». *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. VI.

<sup>1917</sup> *Философов Д.В.* Проповедь идеализма: Сборник «Проблемы идеализма». М., 1903. (Слова и жизнь) // Загадки русской культуры / Сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 156–157.

<sup>1918</sup> От автора // *Булгаков С.* От марксизма к идеализму. Сб. ст. (1896–1903). С. XV–XVI.

<sup>1919</sup> Там же. С. XVI.

<sup>1920</sup> *Бердяев Н.* О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. V. С. 700–701.

<sup>1921</sup> Там же. С. 684.

<sup>1922</sup> Там же.

<sup>1923</sup> Там же. С. 693.

<sup>1924</sup> Там же. С. 710.

позволило ему сделать частью прогресса «все духовные субстанции мира»<sup>1925</sup> и творчество, потому что, по Н.А. Бердяеву, и сам прогресс в указанном контексте есть «вечное творчество и совершенствование», в котором индивидуальная человеческая судьба «соприкасалась и перекрещивалась» с «универсальной судьбой человечества и мира»<sup>1926</sup>. И вся эта «множественность» находила «полноту утверждения» в Едином<sup>1927</sup>. Освобождение индивидуального происходило, по Н.А. Бердяеву, по образу абсолютной свободы Единого, в процессе человеческой истории, которая вся наполнена «знаками» и «символами», и смысл этого «метафизического освобождения» – «религиозный»<sup>1928</sup>. На этом этапе свобода «социально-политическая» у Н.А. Бердяева была неразрывно связана со свободой «метафизической». Таким образом, статья, по сути, предлагала решение синтеза христианства и социально-политических задач. Борьбаться за свободу, жаждать свободы, писал Н.А. Бердяев, может только существо, имеющее понятие о ней из Абсолютного источника («с величайшей потенцией свободы»<sup>1929</sup>), и это было признание в 1904 г. бывшим легальным марксистом сверхъестественного Начала.

Таким образом, можно сказать, что С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев в 1904 г. интеллектуально и психологически были готовы к вступлению в ряды интеллигенции, начавшей религиозное движение. В январе 1905 г. С.Н. Булгаков сблизился с Д.С. Мережковским как один из редакторов журнала «неохристиан» «Новый путь». Редактируя журнал (стал «Вопросами жизни»), С.Н. Булгаков «всецело принял» «по сути, религиозно-философскую программу-формулу перехода от позитивистской общественности к религиозной» и признал, что «философия должна искать Бога»<sup>1930</sup>; он стал требовать от коллег и союзников «конфессиональной определенности»<sup>1931</sup>. И тогда же С.Н. Булгаков пришел к идее необходимости «нового языка» как такой «формы мысли», которая делала бы учение о Богочеловечестве *понятным* современнику<sup>1932</sup>.

Корреспонденция С.Н. Булгакова 1905–1907 гг. говорит о недоверчиво-настороженном отношении философа к основателям НРС (Д.С. и З.Н. Мережковским и Д.В. Filosoфoвy). Между тем, статьи С.Н. Булгакова этих лет о «социальности» христианства свидетельствуют, что общие точки между ним и кружком Д.С. Мережковского были. Прежде всего – это так называемый «вопрос о земле», или устройство на ней Царства Божьего как социально справедливой жизни, имеющей *духовные* корни. В 1905 г. С.Н. Булгаков приглашал всех троих к сотрудничеству в его

<sup>1925</sup> Там же. С. 713.

<sup>1926</sup> Там же.

<sup>1927</sup> Там же.

<sup>1928</sup> Там же. С. 720.

<sup>1929</sup> Там же. С. 722.

<sup>1930</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 98–99.

<sup>1931</sup> Там же. С. 102.

<sup>1932</sup> Там же. С. 100.

газете «Народ» (на что они охотно согласились)<sup>1933</sup>, что также говорит о том, что С.Н. Булгаков в 1905 г. имел общий круг интересов с Д.С. и З.Н. Мережковскими<sup>1934</sup> и с поддерживавшим их А.В. Карташевым (с удовлетворением оставившим должность преподавателя в МДА<sup>1935</sup>), с которым в августе 1905 г. собирался сотрудничать на почве издания «церковно-реформационного журнала»<sup>1936</sup> (А.В. Карташев предполагал стать его «официальным редактором»<sup>1937</sup>). Примечательно, что на этом этапе «неохристианина» А.В. Карташева и «христианского социалиста» С.Н. Булгакова разделяло отношение к «церковно-освободительному движению». Так, С.Н. Булгаков рассчитывал и планировал в конце августа 1905 г. устроить в Санкт-Петербурге религиозно-философское собрание духовенства с чтением своего доклада<sup>1938</sup>, надеясь привлечь либеральных петербургских клириков к участию в его новом издании, но А.В. Карташев был настроен против «наплыва» в издание «узко-бытового, епархиально-либерального материала»<sup>1939</sup>. Сближало «неохристиан» и бывших легальных марксистов в 1905 г. неверие в официальную Церковь как союзницу<sup>1940</sup> церковной модернизации, и проблема новой религиозной общественности. Расхождение между ними начиналось тогда, когда вопрос касался *практической* деятельности: С.Н. Булгаков считал, что НРС должно быть «насквозь пропитано общественностью... органически связано с общественно-историческими задачами времени»<sup>1941</sup>. «Неохристиане» предпочитали теоретизировать и (с 1906 г.) вовлекать в свой круг практиков извне – революционеров, а «социальным христианам» советовали углубиться в теорию.

В 1905–1907 гг. С.Н. Булгаков рассматривал социально-политическое напряжение в стране – сквозь призму христианства, и, аргументируя тем, что Церковь не связана ни с каким политическим идеалом и формой государства<sup>1942</sup>, настаивал на необходимости христианам включиться в революционное движение, организуясь тем самым в новую общественную силу. В 1905 г. он предпринимал попытки создать партию христианских социалистов, и писал, что, отрицая политику («средство внешнего устроения человечества»<sup>1943</sup>) и общественность, христианин отрицает историю, которая есть богочеловеческий процесс. В социализме, по С.Н. Булгакову, идет борьба между Христом и антихристом. Такого рода аргументация не могла не воздействовать на обыденное общественное сознание, и православное самодержавие переходило в разряд одной из многих исторически преходящих форм государственности. Философ в эти годы усваивал учение о

<sup>1933</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 253. Л. 5.

<sup>1934</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 4 об. – 5.

<sup>1935</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 2 об.

<sup>1936</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 1.

<sup>1937</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 1.

<sup>1938</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 2 об.

<sup>1939</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 2.

<sup>1940</sup> Булгаков С. Неотложная задача: О союзе христианской политики. М., 1906. С. 7–8, 14–15, 17.

<sup>1941</sup> Цит. по: Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 103.

<sup>1942</sup> Булгаков С.Н. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 76, 94.

<sup>1943</sup> Булгаков С.Н. Неотложная задача: О союзе христианской политики. М., 1906. С. 13.

Царстве Божьем социалистическому движению, и одну из работ пафосно завершил строками из молитвы «Отче наш»<sup>1944</sup>.

В сборнике, собравшем работы разных лет, в статье 1906 г., адаптируя социалистическое учение к сознанию христиан, С.Н. Булгаков разделил «социализм» на научный и экономический, и подвел к мысли, что «конкретные формы» социализма могут сильно различаться по своему «духовному содержанию и этической ценности», воодушевляться религиозным энтузиазмом, потому что социализм «ищет... справедливости и любви в общественных отношениях»<sup>1945</sup>. К. Маркс наложил на рабочее движение свою религиозно-философскую печать, превратив социализм в средство борьбы с религией<sup>1946</sup>; доктрина К. Маркса, по С.Н. Булгакову, была направлена на огрубление и «оземление» социалистического движения<sup>1947</sup>. Тема синтеза христианства с передовыми областями общественной мысли – политической экономией, юриспруденцией, политикой и другими «общественными науками», тогда же прозвучала в статье С.Н. Булгакова в *академическом журнале* «Богословский вестник». Церковь, писал он, не осуществляла того, к чему она призвана, не заботилась о выработке норм общественной жизни, в ней «не раздалась проповеди свободы, равенства и братства во имя Христа», они остались вне религиозной жизни<sup>1948</sup>. Статья также проводила мысль о введении общественных наук в программу духовной школы<sup>1949</sup>, и не столько из-за того, что это повысило бы образовательный уровень пастырей, сколько для того, чтобы ослабить влияние безрелигиозного «экономического материализма» и «политической экономии». Если в Церкви не пробудится историческое сознание и ответственность, и она не примет на себя обязанность изучать общественную жизнь, она растеряет паству, писал С.Н. Булгаков; Церкви, необходимо «признать свой грех и свою обязанность и выступить на новое служение», «создать общественную науку, проникнутую началами христианской веры»<sup>1950</sup>. Де факто это был призыв к Церкви приступить к широкой социальной работе.

Когда в 1905 г. у С.Н. Булгакова возникла идея создания «Союза христианской политики», была опубликована статья, посвященная этому проекту и христианской политике<sup>1951</sup>, а в 1906 г. на её основе выпущена брошюра<sup>1952</sup>. В совокупности они представили социально-политическую программу нового движения. С.Н. Булгаков в этих работах (и позднейшей статье «Церковь и государство») перенес ряд традиционных для православного миропонимания понятий в область

<sup>1944</sup>Булгаков С. К. Маркс как религиозный тип // Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 104. Впервые напечатано в 1906 г. в «Московском еженедельнике».

<sup>1945</sup> Там же. С. 102.

<sup>1946</sup> Там же. С. 87, 91, 102.

<sup>1947</sup> Там же. С. 103.

<sup>1948</sup>Булгаков С. О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы // Богословский вестник. 1906. Т. I. Февраль. С. 351.

<sup>1949</sup> Там же. С. 355, 349.

<sup>1950</sup> Там же. С. 352.

<sup>1951</sup>Булгаков С. Политическое освобождение и церковная реформа // Вопросы жизни. 1905. Апрель-май. С. 491–522.

<sup>1952</sup>Булгаков С. Неотложная задача: О союзе христианской политики. М., 1906.

социальной этики<sup>1953</sup>, определил общие основания христианства и социализма (а. природа социалистического движения – религиозная, б. каждый верующий лично определяет свое отношение к государству и его политике, в. политическое раскрепощение и введение демократических свобод, г. устранение «неправды» капитализма, е. всеобщая обязанность трудиться). По С.Н. Булгакову, вопрос об антисоциальности и противообщественности церковного христианства, должен был стать «христианской совести настолько своим, настолько привычным, чтобы самоопределение в этом отношении являлось естественным»<sup>1954</sup>.

Девизом «Союза христианской политики» была формула «Бог и народ». В «Союз» могли входить и единомышленники, и сочувствовавшие его задачам лица, проживавшие в Москве и Петербурге. Начало работе «Союза» должен был положить учредительный съезд, утверждавший его структуру (из кружков и союзов смешанного или профессионального состава) по уездам и губерниям, а также определение расписаний проповедей, лекций и бесед христианского характера, организация издательств, создание товарищеских и профессиональных коопераций, которые со временем должны были стать очагами «христианской общественности». Культурный уровень таких товариществ и кружков должен был поддерживаться просветительскими чтениями и занятиями (музыкальными, философскими, литературными), предполагались финансовые отчисления в стачечный фонд, учитывалась и допускалась связь кружков и товариществ с социал-демократическими организациями. Программа «Союза» имела политическую часть (где гарантировались политические права и свобода личности, отмена смертной казни, превращение тюрем в воспитательные заведения и приюты, независимость суда, освобождение Церкви от союза с государством, выборы законодательного органа, которые предполагалось проводить всеобщим прямым и тайным голосованием) и экономическую (содержала финансово-кредитные, налоговые и земельные положения, меры по борьбе с алкоголизмом). Освещались рабочий (устранение эксплуатации и смена капиталистического строя социалистическим, законодательная охрана труда, мирные забастовки, организованные профсоюзами) и аграрный вопросы (передача земли тем, кто на ней работает при постепенном отчуждении государственных и монастырских земель, выкуп частных владений государством); предусматривалось введение бесплатного образования, обязательное преподавание Закона Божия *исключалось*, планировалось реформирование духовной школы. Для придерживавшихся программы и платформы «Союза христианской политики» допускались личные политические предпочтения (относительно других политических партий). Таким образом, связь «Союза» с христианством была только в области христианской этики.

<sup>1953</sup> Например, заповедь любви к ближнему стала одним из фундаментальных положений «христианской политики», верность христианина его вероисповеданию рассматривалась в контексте гражданского долга для проведения в жизнь «христианской политики». (Булгаков С.Н. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 71–72, 73–75, *Он же*. Православие и самодержавие // Освобождение. 1902. № 5–7).

<sup>1954</sup> Там же.



Задачи христианской политики для С.Н. Булгакова в 1905–1906 гг. определялись отношениями Церкви к самодержавию. Статья философа в сборнике «Вопросы религии» (1906) разделила Церковь и православие, православие и самодержавие, С.Н. Булгаков отделил понятие «государство» от ряда характеристик, привнесенных русским православием. По С.Н. Булгакову, государство не абсолютно, является лишь техническим образованием для поддержания естественной жизни человека в разные исторические эпохи. В этом контексте Церковь вполне свободна от государства; православие представало как априори никак не связанное с самодержавием, которое показывалось как нехристианская форма правления (нехристианская, во-первых, потому, что царь жестоко относится к своему народу (9 января), во-вторых, потому что он – неканоничный глава Русской Церкви). Для обыденного религиозного сознания начала XX в., фактически выходявшего из средневекового религиозного мышления, мысли, сконцентрированные в трудах известного политического деятеля, вызвали переворот. К С.Н. Булгакову прислушивались, на него ссылались, его философию изучали, в том числе проповедники «Общества религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». В 1907 г. С.Н. Булгаков написал статью о церковной власти в обществе<sup>1955</sup>. На материале истории Римско-Католической Церкви он обсуждал вопросы – о природе церковной власти, отношении Церкви и государства – их борьбе за власть, и место аскетизма в этой системе взаимоотношений. Так, С.Н. Булгаков не оспаривал мнение, что аскетизм – мироотрицающее мировоззрение и усиление аскетизма служит усилению власти Церкви<sup>1956</sup>. Русский философ считал, что отрицание мира стало началом омирщения Церкви<sup>1957</sup>. Аскетизм, по С.Н. Булгакову, влиял и на отношение к культуре, как средству для достижения целей Церкви, Новое время, с его свободой личности, отрицает средневековое мировоззрение как устаревший тип. Гуманизм и возрождение культуры были протестом против религиозного аскетического мировоззрения Средневековья. Вместе с тем, гуманизм множественен и раздроблен, отмечал С.Н. Булгаков, у него нет единого духовного центра: можно видеть «духовную раздробленность во всем»: в науке, которая превращается в отдельные «специальности», в крайнем личном индивидуализме, в философии, где существуют отрицающие друг друга направления. Наблюдаемое мыслителем «смутное стремление к единству»<sup>1958</sup> было для него показателем *поиска религиозного центра*, божественного начала. Полной истины для С.Н. Булгакова нет ни в Средневековье, ни в эпохе гуманизма. Новая религиозная общественность, или «внутреннее единство в проявленной множественности – вот тот плод, который зреет в истории. Синтез Средневековья и Нового времени даст возрождение Церкви,

<sup>1955</sup>Булгаков С. Средневековый идеал и новейшая культура: По поводу книги Гейнриха Эйкена «История и система средневекового мировоззрения // Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 150.

<sup>1956</sup> Там же. 154–156.

<sup>1957</sup> Там же. С. 158.

<sup>1958</sup> Там же. С. 176.

писал философ. Статья была переслана «неокатолику» М.Э. Здзеховскому, с которым у него началась переписка.

Таким образом, в сочинениях С.Н. Булгакова 1905–1907 гг. встречается тот основной набор доминант, который был присущ движению 1901–1913 гг. за церковную модернизацию в России. У философа они соединены с религиозным осмыслением этических начал в *экономической* деятельности<sup>1959</sup>. Так, связь религии и экономической деятельности у него приурочена «не только к определенной догматике, но и еще более к практическим выводам религии»<sup>1960</sup>. Большое значение он придавал *положению* религии в обществе и государстве: если она преследуема, у её представителей вырабатывается «стойкость», в том числе и в экономической области, это перспективно для экономики. И в этом заметна известная доля рационализма во взгляде философа на сущность религии и ее значение. Религия развивает личность и способна влиять на развитие хозяйства, и потому, согласно С.Н. Булгакову, относится к числу «важных факторов развития народного хозяйства»<sup>1961</sup>. С.Н. Булгаков считал, что историческое исследование способно освободить мысль от предубеждения, выяснить и показать «экономическое значение тех религиозных основ, которыми живая человеческая душа определяется»<sup>1962</sup>. Логично было бы заняться синтезом христианства и социального движения; на этом пути будет созидаться духовная атмосфера для развития производства и реформ в сфере распределения социальных благ. Впоследствии он написал большую работу «Философия хозяйства» (1912), где подвел метафизические основания под всю хозяйственную деятельность человека.

И «христианские социалисты», и «неохристиане» апеллировали к философии В.С. Соловьева (уже в 1903 г. в предисловии к сборнику «От марксизма к идеализму», С.Н. Булгаков писал о задаче построения органического синтеза философии В.С. Соловьева с принципами практической политики<sup>1963</sup>). С.Н. Булгаков в 1903–1908 гг. де-факто придерживался тех же взглядов, что и «неохристиане» – на теократию, на свободу Церкви от самодержавия, освящение культуры, религиозную общественность<sup>1964</sup>, использовал понятия НРС: «историческое христианство» и «догматическое развитие»<sup>1965</sup>.

Как человек незаурядных дарований, заинтересовавшись религией, С.Н. Булгаков не мог остановиться в духовном развитии и вскоре стал пересматривать свои взгляды, двигаясь в сторону

<sup>1959</sup> Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Два Града: Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 199, 201, 203.

<sup>1960</sup> Там же. С. 205.

<sup>1961</sup> Там же. С. 205.

<sup>1962</sup> Там же. С. 204.

<sup>1963</sup> Начала «христианской политики» С.Н. Булгакова и ХББ имеют точки исхода в сочинениях В.С. Соловьева «Великий спор и христианская политика», и «христианской», или, по НРС – «религиозной общественности – в «Об упадке средневекового мирозерцания».

<sup>1964</sup> Булгаков С.Н. Церковь и культура // Вопросы религии. М., 1906. С. 48, 51.

<sup>1965</sup> Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. XVI; Он же. Церковь и культура. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 45.

православия<sup>1966</sup>, он сблизился с Самаринско-Новоселовским кружком, стал посещать для бесед оптинских старцев. Однако это не меняет значения его статей 1904–1907 гг. для его современников, и распространения представлений о христианском социализме, допускавших отношение к социализму, как к расширявшему границы «естественного откровения»<sup>1967</sup>. Политическая деятельность декларировалась в них как религиозная, как «необходимое жизненное осуществление заветов Христа»<sup>1968</sup>, православное, аполитичное сознание приобретало таким образом новые представления о политических возможностях для христиан. Необходимая церковная реформа и не менее необходимая, согласно философу, христианская политика (для осуществления христианского социализма) С.Н. Булгаковым были указаны как «линии», которые при определенных обстоятельствах должны пересечься, а бездействие христиан при наличном социальном движении названо «преступным»<sup>1969</sup>.

Пока остается вопрос о степени влияния на философа богословия архимандрита Феодора (Бухарева). С.Н. Булгаков испытал влияние его сочинений, они были восприняты им как «музыка-молитва»<sup>1970</sup>. Более того, философ дал архимандриту Феодору высокую оценку. Феодор (Бухарев), писал он, «по своему относительному размаху был для своего времени ничуть не уже, чем наш размах, пока бессильный. ...Для меня, для моей души (а не головы) он дал по-своему также много, как Соловьев и Достоевский. Этим, я понимаю, как много сказано, и, однако, говорю. Когда-нибудь православная Церковь канонизирует трех неравнозначных, хотя и равнозначительных, “отцов и учителей”: Александра (Бухарева), Феодора (Достоевского) и Владимира (Соловьева)»<sup>1971</sup>). В статьях С.Н. Булгакова о христианской политике и общественности встречаются и не прямые отсылы к мысли архимандрита Феодора (Бухарева). В 1907 г. С.Н. Булгаков интересовался его рукописью «Исследование Апокалипсиса».

С идеалами «социального христианства» С.Н. Булгаков, по его собственному признанию, не расстался и в 1909 г., – в феврале он прочел в Москве публичную лекцию, которая была напечатана («Первохристианство и новейший социализм»). Важное замечание делает о «христианском социализме» С.Н. Булгакова Ю.В. Шерер. Она подчеркнула, что социализм не был для философа «религией», но оставался именно экономической системой; «от социализма атеистического он явно отмежевывался», пишет она, и «определял “христианский социализм” как “социализм во имя Богочеловечества”, в отличие от марксизма как “социализма во имя религии человекобожества”»<sup>1972</sup>.

<sup>1966</sup>Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Вып. III. Париж, 1951. С. 47.

<sup>1967</sup>Булгаков С.Н. Церковь и культура. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 51.

<sup>1968</sup>Булгаков С. Неотложная задача: О Союзе христианской политики. М., 1906. С. 12.

<sup>1969</sup>Там же. С. 10, 12.

<sup>1970</sup>С.Н. Булгаков – А.С. Глинке П. 39 // Взыскующие града. С. 102.

<sup>1971</sup>Там же.

<sup>1972</sup>Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 124.

Таким образом, в 1904–1908 гг. «христианский социалист» С.Н. Булгаков был ориентирован на адаптацию идеи о социальном содержании христианства<sup>1973</sup>, в том числе, для того, чтобы показать «каноническую» неправомерность союза православия с «антихристианским», из-за его насильственных действий, самодержавием; признавал духовный «паралич» Церкви. Для проведения и обоснования идеологии «социального христианства» С.Н. Булгаков считал необходимым пересмотреть, или сформулировать заново содержание понятий, устоявшихся, и ставших, с его точки зрения, «мучительными» вопросами для православного сознания, – христианское государство, каноничность союза Церкви с государством, православный Государь, абсолютный характер связи православия и самодержавия, подчинение в общественной деятельности священнослужителя голосу Церкви. В статьях «Церковь и культура» и «Церковь и государство» он, по сути, подтвердил деление («неохристианами») православной Церкви на историческую «реакционную» и грядущую модернизированную, понятие «православный самодержец» было признано им не каноничным, и преступной – передача Русской Церковью власти над нею (на земле) православному самодержцу. Определение «христианский государь» было переведено им в этическую плоскость и поставлено в зависимость от личных качеств занявшего престол самодержца, в той же степени и государство признавалось *христианским* не по официальной его религии и количеству христиан, а по нравственно-этическим качествам его населения. Русская Церковь в этом комплексе была точкой практического приложения вопроса. И если Д.С. Мережковский, поднявший в начале XX в. проблему «цезарепапизма»<sup>1974</sup>, для проблемы «Церковь и власть» выбрал разрыв союза православия с самодержавием через некоторое метафизическое действие «размазания» (акт «развенчания» царя с Церковью), то С.Н. Булгаков считал достаточным и освободительным (для самой Церкви) проведение на Поместном соборе акции признания не каноничности возглавления царем России Русской Церкви. Это позволяло «социальным христианам» («христианский социалист» В.П. Свенцицкий писал, что самодержавие гипотетически антихрист<sup>1975</sup>), в отличие от «неохристиан», *не призывать своих последователей к выходу из Церкви для участия в борьбе с самодержавием*. Тем самым, в отличие от «неохристиан», звавших к новой церкви, «социальные христиане» имели большую поддержку среди верующих. С одной стороны, православный верующий у «социальных христиан» был по вере своей политически «обязанным», с другой – он ни в чем не изменял церковной этике. В статье «Св. Синод и Государственная Дума»<sup>1976</sup> С.Н. Булгаков провел мысль о свободе личного политического выбора священнослужителя-депутата, и о разных компетенциях Церкви и государства. Обязанный

<sup>1973</sup> Булгаков С.Н. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 53.

<sup>1974</sup> [Мережковский Д.] Предисловие // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция. М., 1999. С. 59.

<sup>1975</sup> Свенцицкий В.П. Собрание сочинений: В 2-х т. Т. 2. Письма ко всем. обращения к народу. 1905–1908 / Сост., послесл., комм. С.В. Черткова. М., 2010. С. 24.

<sup>1976</sup> Булгаков С. Св. Синод и Государственная Дума // Речь. 1907. № 114. 17 мая. С. 2.

подчиняться церковной власти духовно, священник-депутат, писал он, свободен в своем личном понимании политической или экономической проблемы; сами вопросы по аграрной реформе, или парламентской системе, по мнению С.Н. Булгакова, адресованные Церкви, «нелепы». Единственное, чем обязан руководствоваться такой депутат, – религиозной совестью, а не указаниями и советами Церкви, в т.ч., в какую партию вступать, считал он. (В 1907 г. священники-депутаты (под угрозой лишения сана) отказались выйти из левых фракций). Для церковных реформаторов – и умеренных, и либералов – было очевидно, что содружеством «христианских социалистов» «дебатировались вопросы о христианском мирозерцании, возрожденной Церкви как основе политической реформы»<sup>1977</sup>, при этом, и те, и другие обращались к его авторитету философа и социолога, ставили его имя в одной строке и контексте с В.С. Соловьевым, приобретшим необычайную популярность в церковных кругах в первое десятилетие XX в.

Лично для С.Н. Булгакова период увлечения «христианской политикой» и создания «христианской общественности» стал переходным этапом на пути к воцерковлению. Будучи в 1907 г. избран во II Государственную Думу, он принял участие в комиссии по религиозным делам и занимался вопросом свободы совести, после чего потерял прежний интерес к политике и революции. В 1917 г. С.Н. Булгаков уже с осторожностью относился к мысли о воцерковлении общественно-политической жизни. В речи, произнесенной на Всероссийском съезде духовенства и мирян (1917), он отрицал, что в церковную жизнь можно внести демократию, утверждал принцип иерархичности и подчеркивал, что при всей народности православной Церкви в России, демократия не есть соборность. Он признал, что такого рода замещения связаны «с затемнением церковного сознания и изменой высшим и безусловным ценностям ради относительных и условных»<sup>1978</sup>. Он не отказался от своего неприятия «цезарепапизма», по-прежнему считая «церковным соблазном» «неразрывную формулу: “православие и самодержавие”», указывал на абсолютную свободу Церкви. В обстоятельствах, когда в епархиальных церковных собраниях господствовала революционная власть большинства, он подчеркнул разноприродность и священность церковного, и тривиальность и профанность земного («практическая целесообразность демократии нисколько не утверждает за ней священного или мистического авторитета, на который она притязает», отверг ориентацию на равенство и братство в «коммуне» первых христиан, убеждая и других, что в первохристианстве «отсутствуют... смешение двух различных стихий: демократии и церковности»<sup>1979</sup>. С.Н. Булгаков был участником Всероссийского Поместного Собора (1917–1918), и в трудный для Церкви год принял священнический сан. Но в процессе его стремительной личной

<sup>1977</sup> N.N. Неудачи пропагандистов христианской социализации общества // Церковный голос. 1906. № 46. С. 1272.

<sup>1978</sup> Булгаков С. Св. Синод и Государственная Дума // Речь. 1907. № 114. 17 мая. С. 3.

<sup>1979</sup> Булгаков С.Н. Церковь и демократия: Речь, произнесенная на первом всероссийском съезде духовенства и мирян 2-го июня 1917 года в Москве. 1997. С. 3, 4, 9, 12.

духовной эволюции в начале XX в. им были написаны работы, масштаб которых для идеологии религиозного движения в России начала XX в. трудно переоценить.

*Н.А. Бердяев*, несмотря на имевшиеся личные разногласия с триумvirатом, с 1906 г. оставался в общении с З.Н. и Д.С. Мережковскими<sup>1980</sup>, что делает его религиозную мысль связующим звеном между прагматичным «социальным христианством» и оторванным от реальности метафизическим НРС. В 1907 г., он посвятил теме «христианство и социализм» две главы («Социализм как религия» и «Правда социализма») в книге «Новое религиозное сознание и общественность», соединив тем самым вопрос о социальности христианства и идею НРС. Философ отнес начало социального вопроса в России к XIX в. и написал, что «внутренняя связь» социализма с религией «не подлежит сомнению»<sup>1981</sup>. Бывший марксист Н.А. Бердяев, как и С.Н. Булгаков, отделил социализм экономический (религиозно «нейтральный») от социализма, проявляющего себя как религия. «Нейтральный социализм», по Н.А. Бердяеву, это «человеческая правда», «человеческий процесс», «преодоление первобытного зверства», «первобытной власти природы», и в этом смысле он «заключает в себе божественную правду... и над ним есть благословение Бога...»<sup>1982</sup>. Социалистический вопрос для философа связан с религиозной темой: «вокруг социализма вращаются все вопросы общественности, и с ним связаны все проблемы культуры... в социализме чувствуется религиозный размах... особенно в самой совершенной форме... в социал-демократии»<sup>1983</sup>. Социализм-религия атеистичен, обоготворяет социалистическое человечество. «Социал-демократия... есть ...законченная форма ... социализма религиозного», в социализме как религии есть свое, «социалистическое, жизнепонимание и жизнеощущение... социалистический мир есть мир преображенный», а социалистическое общество есть начало «сверхисторического процесса»<sup>1984</sup>. Подобно тому, как в прежние века в экономической жизни человечества «труд был связан с религией», писал Н.А. Бердяев, и «освящался религиозно», так материалисты устанавливают связь между формами труда и религией народа, в которых их религия зависима от экономических отношений<sup>1985</sup>. Н.А. Бердяев обрушивался на социализм «религиозный», обвиняя его в ложной свободе совести и ненависти к религиям, борьбе против Бога и замене личности на коллективную «серость», которая и сама потом станет только средством для некоторого сверхчеловечества, как рода. Такой тип социализма, по Н.А. Бердяеву, тоже содержит много «религиозно-нейтральных элементов», «готовых подчиниться высшему началу»<sup>1986</sup> (8-часовой рабочий день, фабричное законодательство, муниципальный социализм, кооперативное движение,

<sup>1980</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 7.

<sup>1981</sup> *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 127.

<sup>1982</sup> Там же. С. 128.

<sup>1983</sup> Там же. Ср.: С. 129.

<sup>1984</sup> Там же. С. 129–130. Курсив мой.

<sup>1985</sup> Там же. С. 127.

<sup>1986</sup> Там же. С. 131.

ослабление экономической эксплуатации, общественно-целесообразная организация производства). Оставаясь «нейтральным», все это, по Н.А. Бердяеву может «подчиниться религиозной истине»<sup>1987</sup>. Однако душа социализма – это ожидание социальной революции, которая не принималась философом, как «зло» и «насилие»<sup>1988</sup>, как «социальная катастрофа», в своей парадигме он рассматривал это как хилиазм социализма-религии, противоположный хилиазму христианскому<sup>1989</sup>. Социализм останется «демоническим и насильственным до тех пор, пока не подчинится религиозному началу, не превратится в функцию религиозной жизни» и не свяжет своего дела с подчинением воле сверхчеловеческой<sup>1990</sup>, писал он. По сути, Н.А. Бердяев признавал в этом вопросе некоторый вариант протестантизма для нового религиозного сознания в России, предполагал, что выход из революционной ситуации – в соединении воли участвующих в ней – с волей «Отца Небесного» (Бердяев), завоевание «богатства полевых лилий» *любовью* к ближнему и к Богу.

Социальная среда расценивалась им как арена борьбы двух противоположностей (Бога и дьявола): необходимо христианизировать труд и всю физическую деятельность человека, и тем остановить эту борьбу и «религиозную» инициативу материалистов. Н.А. Бердяев относил требования социальных движений к явлениям «религиозно-нейтральным», («нейтральному социализму»), в его понимании такое движение оправдано религиозным смыслом жизни, и этот «нейтральный» вид социализма требует религиозного освобождения человечества от экономического и политического гнета.

Нейтральный социальный процесс, по Н.А. Бердяеву, в России не имел привязки к религиозному сознанию, и философ считал, что «новое религиозное движение будет жизненно и плодотворно», если «подчинит своему религиозному смыслу человеческую правду» и свяжет «правду нейтрального социализма» (экономического) со сверхчеловеческой целью жизни<sup>1991</sup>. По Н.А. Бердяеву, «нейтральный» социализм и политически приемлем для будущего России, потому что соединим с разными политическими формами – монархией и республикой, политическое завершение которых, возможно во вселенском церковном союзе и в теократии<sup>1992</sup>.

Глава о «правде социализма» основывалась им на утверждении, что движение к социализму есть экономическая неизбежность, социализация есть нейтрально-человеческий процесс «освобождения от власти вещей», и он может быть соединен с религией и подчинен её задачам<sup>1993</sup>. Дух Божий не живет в классовом обществе, над таким обществом, где есть угнетение одних

---

<sup>1987</sup> Там же.

<sup>1988</sup> Там же. С. 141.

<sup>1989</sup> Там же. С. 137–139.

<sup>1990</sup> Там же. С. 143.

<sup>1991</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 175.

<sup>1992</sup> Там же. С. 185.

<sup>1993</sup> Там же. С. 159–160.

другими – нет благословения<sup>1994</sup>, и встает проблема освящения культуры, психической и физической деятельности, «религиозного освящения труда как предназначенного для высшей цели. ... Трудовая общественность должна стать теократической»<sup>1995</sup>, писал он. По Н.А. Бердяеву, физический труд в христианстве – проклятие, «материя... оторванная от духа, [он, – *И.В.*] ждет благословения свыше. Светская, безрелигиозная культура, оставляет материальные основы жизни неосвященными... Но и христианство... в историческом своем проявлении, не осватило материальную культуру... оставило на произвол “князя мира сего” и потому не решило проблемы хлеба насущного»<sup>1996</sup>. Так в социальной философии мыслителя, поддерживавшего доктрину НРС, был выражен и вариант проекта «церковно-освободительного движения» о «христианизации труда»<sup>1997</sup>, которому в 1907–1908 гг. либерал-реформаторы надеялись найти религиозное основание.

Н.А. Бердяев писал, что «старые... дохристианские религии благословляли по-своему материальную основу жизни, придавали труду религиозный характер»<sup>1998</sup>, христианство же привело к «страшному дуализму», сделавшему возможным «безбожное... капиталистическое хозяйство», «появление в мире социализма есть кризис этого дуализма»<sup>1999</sup>. Н.А. Бердяев, де факто, вернулся к бухаревской идее христианизации труда: «хозяйственная... сторона общественного бытия не может оставаться оторванной от высшего центра, должна быть... освящена...»<sup>2000</sup>.

Вторая глава книги Н.А. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность» определяла в чем «человеческая правда» социализма, и поддерживала мысль С.Н. Булгакова о «христианском социализме», дополняя её рассуждением о необходимости включить в область «освящаемого» и психическую, творческую жизнь<sup>2001</sup>. Несмотря на то, что в Евангелии «нет еще положительного откровения о хлебе земном», писал Н.А. Бердяев, следует работать в этом направлении<sup>2002</sup>, *христианину сейчас нельзя не быть социалистом*. И в ближайшее время, на почве разочарования в революции как насильственном методе<sup>2003</sup>, следует ожидать перехода к «*новой религиозной вере*» (Бердяев).

Н.А. Бердяев принял общую для реформационного движения в России мысль о «новой религиозной общественности», и возможно, как носительнице новой веры. С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев писали об этой «общественности» в одни и те же (1906–1907) годы, но первый использовал

---

<sup>1994</sup> Там же. С. 166.

<sup>1995</sup> Там же. С. 169.

<sup>1996</sup> Там же.

<sup>1997</sup> В параграфе «Дискуссия в Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви и приоритеты церковных реформаторов».

<sup>1998</sup> *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 169–170.

<sup>1999</sup> Там же. С. 170.

<sup>2000</sup> Там же.

<sup>2001</sup> Там же. С. 167.

<sup>2002</sup> Там же. С. 172.

<sup>2003</sup> Там же. С. 186.



понятие «церковная общественность» (иногда «христианская общественность»), а у Н.А. Бердяева это всегда была «религиозная общественность», – понятие, родившееся в «неохристианстве» и употреблявшееся лидерами НРС и имевшее свое содержание.

В 1908 г. Н.А. Бердяев участвовал в сборнике «христианских социалистов» «Вопросы религии». Здесь, он поддержал мысли С.Н. Булгакова, что Россия – нехристианское государство<sup>2004</sup> («христианского государства никогда не было и никогда не будет, а государство выдает себя за христианское, а христианство сделали государственным»<sup>2005</sup>). Как и В.Ф. Эрн, он был согласен с тем, что Поместный собор не способен возродить «омертвевшую религиозную жизнь», «религиозное же сознание прогрессивной части духовенства и православных мирян, участвующих в освободительном движении... не в силах победить иерархический принцип, духовно опрокинуть власть. Для религиозной победы над принципом иерархического авторитета ... необходима не религиозная реформация даже, – писал Н.А. Бердяев, – а религиозная революция»<sup>2006</sup>.

Как видно по этим высказываниям, в 1908 г. философ оставался в интеллектуальном поле «неохристианства». И позиция Н.А. Бердяева была в эти годы антимонархической. Религиозная революция создает религиозную общественность, в ней состоят все – революционеры, миряне, действующие в освободительном движении, церковные реформаторы, «священники-обновленцы», «освободители-атеисты», просто христиане<sup>2007</sup>. Безусловно, это не «церковная общественность» С.Н. Булгакова и ХББ. Религиозная революция, вполне по-мережковски, сопрягалась у Н.А. Бердяева с актом политическим, как-то – «отнять у русского царизма религиозную санкцию, значит уничтожить последнюю опору в народном сознании... изблечить не только исторические грехи власти, но и исторические грехи церковной иерархии»<sup>2008</sup>. Вместе с тем, он разделял критику иерархии и критику православной Церкви, определял *отделение* Русской Церкви от государства как прецедент процесса апокалиптического порядка, как прообраз «окончательного отделения в мире тех, что станут на сторону Агнца, от врагов Его»<sup>2009</sup>.

Н.А. Бердяев стоял за «революционное религиозное сознание», «новое» и «освобождающее, которое будет заключать в себе самобытный религиозный... идеал общества, Града Божьего», «подлинного царства Божия на земле, а не царства папы и ... царя»<sup>2010</sup>. «Подогревание старой религиозности», писал Н.А. Бердяев, создает «трагическое бессилие... прогрессивного духовенства, беспомощность нашего обновленческого движения, духовную немощь и трусость», поэтому освобождение Церкви может совершиться только путем «религиозного переворота»<sup>2011</sup>.

<sup>2004</sup> Бердяев Н.А. Распря Церкви и государства // Вопросы религии. М., 1908. С. 115.

<sup>2005</sup> Там же. С. 108.

<sup>2006</sup> Там же. С. 114.

<sup>2007</sup> Там же.

<sup>2008</sup> Там же. С. 118–119.

<sup>2009</sup> Там же. С. 117.

<sup>2010</sup> Там же. С. 120.

<sup>2011</sup> Там же. С. 119.

«Только новое религиозное сознание и новое религиозное действие может вывести из состояния немощности»<sup>2012</sup>, считал он. Это, своего рода «исповедание» Н.А. Бердяева, и позволяет рассматривать его творческую деятельность 1907–1911 гг. как элемент показательный и созидающий идеологию общественного религиозного движения.

В «церковно-освободительном движении» Н.А. Бердяев видел «столкновение лучших священников с Синодом», к его перспективам относил решение проблемы «цезарепапизма», «разрыв Церкви и государства», начало «освобождения» Церкви от «человеческой иерархии, выдававшей себя за божескую»<sup>2013</sup>. Он надеялся, что это реформаторское движение может закончиться «созданием новой Церкви», «сверхисторической», «подлинно-православной», но перспектива, по его мнению, зависела от радикальности церковных реформаторов.

Н.А. Бердяев высказывался о перспективах применения научных методов и новых направлений в теологии: для него они были связаны с антропологией: нужны, писал он, «подлинная религиозная антропология, религиозное учение о человеке и человечестве»<sup>2014</sup>. Подобно богословам-модернистам в католицизме, философ считал, что христианство скрыто под «исторической накипью»<sup>2015</sup>, но не конкретизировал, и не предлагал (помимо устранения схоластики) научных способов устранения этого. В его книге проблема решалась в пределах НРС: Церковь в мире не сказала своего слова о земной правде, и потому не «утолит жажду взыскующих Града Божьего», как и не «утолит муку религиозных революционеров, [не, – *И.В.*] прекратит распрю старого и нового религиозного сознания», пока не «выработает догмат о Богочеловечестве на земле»<sup>2016</sup>. Однако, при всей политической ангажированности идеи «религиозной революции», Н.А. Бердяев, как «неохристиане», не привязывал ее к революции социальной, видя ее «религиозным переворотом» в космическом масштабе<sup>2017</sup>.

Два слова следует сказать об отношении Н.А. Бердяева к христианской благотворительности, принцип которой пересматривался лидерами реформационного движения. Философ назвал традиционную (личную) благотворительность «банальной», считал, что искренность христиан «превратилась во что-то омерзительное, подачками» богатые христиане хотят «откупиться» от «тяготеющего над ними проклятия»<sup>2018</sup>, не учитывая того, что согласно Евангелию, Христос не осудил богатых, а указал для них выход: «приобретайте себе друзей богатством неправедным» (Лк. 16: 9), т.е., отдавайте именование тем, кто может за вас помолиться. Н.А.

---

<sup>2012</sup> Там же.

<sup>2013</sup> Там же.

<sup>2014</sup> Там же.

<sup>2015</sup> Там же. С. 115.

<sup>2016</sup> Там же. С. 121. Курсив мой.

<sup>2017</sup> Там же. С. 122.

<sup>2018</sup> *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 170.

Бердяев, как участник движения за церковную реформу в России начала XX в., находился в русле идеологии религиозных реформистов и «социальных христиан».

### Социальное христианство «Христианского братства борьбы» (1905–1909 гг.)

«Христианское братство борьбы» (ХББ) было основано в феврале 1905 г. в Москве на собрании христианской интеллигенции обеих столиц. Организовали<sup>2019</sup> его В.Ф. Эрн (1881–1917)<sup>2020</sup> и В.П. Свенцицкий (1881–1931)<sup>2021</sup>, считавшие себя (1905) «христианскими социалистами». Идеи «этой радикальной христианской группы»<sup>2022</sup> поддерживали их друзья и сокурсники: студент МДА П.А. Флоренский и А.В. Ельчанинов. Ангажированность и религиозно-политический энтузиазм ХББ Ю.В. Шерер охарактеризовала как «прелюдию к религиозному возрождению апокалиптических размеров»<sup>2023</sup>. Историки считают, что ХББ было первой попыткой создать в России христианскую политическую организацию. Например, М.А. Колеров написал, что для ХББ освобождение Церкви от государственного диктата и «достижение свободы совести были и целями свободы политической»<sup>2024</sup>, и что это была «лаборатория “христианской политики”» С.Н. Булгакова, хотя «инициатива их развивалась под стать... церковно-историческим событиям»<sup>2025</sup> с их главнейшими вопросами церковной реформы. В политической и экономической части значились характерные для 1905 г. гражданские свободы, в т.ч.: свобода совести, переход земли в собственность трудящихся, восьмичасовой рабочий день. Ю.В. Шерер назвала программу ХББ «социал-христианской программой»<sup>2026</sup> и удивилась, что отзыв на эту программу ленинской газеты «Вперед»<sup>2027</sup>, как на программу *политической* партии, никем из современников не был прокомментирован. С нашей точки зрения, причина последнего в том, что содержание программы (и «Воззвания», перепечатанного той же газетой) плохо отличалось от политических разделов «программ» разного рода разрешенных «прогрессивных» кружков 1905 г. На обороте титула изданной программы ХББ есть разрешение цензуры, датированное 27 августа 1905 г., это означает, что цензор не отличил ее текст от других, похожих. «Христианское братство борьбы и его программа» дважды запрещалась цензурой, но выходило и в 1906, и 1907 гг., а в 1911 г. была приговорена к сожжению. ХББ в 1905 г. было намерено бороться с самодержавием, разослало 4000

<sup>2019</sup> Кейдан В. На путях ко граду земному // Взыскующие града. С. 12.

<sup>2020</sup> Владимир Францевич Эрн, религиозный философ, окончил историко-филологический факультет Императорского Московского университета, последователь философа С.Н. Трубецкого, активный член Московского религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева, участник издательства «Путь». К 1910 г. утратил интерес к идее церковной модернизации.

<sup>2021</sup> Валентин Павлович Свенцицкий, религиозный публицист, в 1903–1907 гг. учился на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета, после 1917 г. священнослужитель Православной Российской Церкви, активный критик обновленчества 1920-х гг., с 1926 г. настоятель московского храма Свт. Николая Чудотворца на Ильинке. Арестовывался, участвовал в иосифлянском движении (1927).

<sup>2022</sup> Кейдан В. На путях ко граду земному // Взыскующие града. С. 12.

<sup>2023</sup> Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 103

<sup>2024</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 144.

<sup>2025</sup> Там же. С. 104; Свенцицкий В.В. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 3–4.

<sup>2026</sup> Шерер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 100.

<sup>2027</sup> Новая партия // Вперед (Женева). 1905. № 11. 10/23 марта. С. 3–4.

экземпляров обращений к войскам с призывом не подчиняться приказам о расстрелах крестьян и рабочих, а также к самим рабочим и крестьянам, и часть прокламаций – архиереям. «Церковные ведомости» писали об этих прокламациях, как о «дышащих непримиримо... злобой против самодержавия»<sup>2028</sup>.

Инициатива ХББ в основе своей имела религиозную задачу, а его протестная политическая позиция была проявлением личной реакции В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрн на накал революционных событий. Оба лидера были людьми религиозного мировоззрения, христианство воспринималось ими, в основном, в его морально-нравственном комплексе, невозможность в полную меру осуществить принципы христианской этики в социальной среде привела их на путь «борьбы», главным показателем которой была неопределенность средств, целей и принципов. Ряд положений были заимствованы у НРС<sup>2029</sup>, но не содержали «неохристианской» метафизики. Братство признавало необходимость создания новой, свободной, христианской общественности<sup>2030</sup> «для учреждения в России нового конституционного и демократического строя»<sup>2031</sup>, демократизации и радикальной реформы в Русской Церкви, но с сохранением её исторической богослужебной традиции (таинств, богослужебного уклада). При создании ХББ сразу были запланированы ряд задач: опровергнуть мнение Св. Синода об участниках рабочей манифестации 9-го января как об изменниках Отечеству и пособниках японцев<sup>2032</sup>; заняться проведением «начал вселенского христианства» в общественные отношения. Вышли программа ХББ и её обширная часть с раскрытием «самой сущности христианского учения», – «правды о земле»<sup>2033</sup>.

Введение «Правды о земле» (изд. 1906) разбирало понятие «христианский прогресс» (заклучался в преображении «мертвых» сил природы), постулировало необходимость (для всех) послужить осуществлению Царства Божьего на земле. Часть 2 утверждала, что всякое человеческое учение, действие или переживание, в котором содержится «хотя крупица истины», должны быть воплощены в Церкви как хранильнице «полноты истины», и то, что намечается или содержится в самых крайних запросах и требованиях различных направлений, партий и отдельных людей, и даже «правда» анархистов о государственном строе, или в экономических представлениях социалистов, – все это должно быть реализовано и превзойдено в Церкви. Церковь первохристианская и вселенская объявлялась идеалом ХББ, общение в молитвах должно было вести к осязаемым проявлениям даров Святого Духа (чудес, пророчеств и «живых откровений»). 3 часть «Правды о земле» обращалась к «программе церковной»: принципу выборности должностей в Церкви, отмене

<sup>2028</sup> Ужели это не мистификация? // Московские ведомости. 1905. № 164. 18 июня. С. 2.

<sup>2029</sup> Напр., об «освященности» во Христе всех сторон и проявлений человеческой жизни; о «мертвенности» догматов, о «цезарепапизме».

<sup>2030</sup> Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 21.

<sup>2031</sup> Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. (Париж). 1951. Вып. VIII. С. 48.

<sup>2032</sup> Кейдан В. На путях ко граду земному // Взыскующие града. С. 24. В.Ф. Эрн вернулся к этой теме в статье «Что делать?» (Вопросы религии. М., 1908. С. 65).

<sup>2033</sup> Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 9, 11.

законов, карающих за религиозные преступления, отказу Церкви от принятия присяги у воинов, служащих, и в суде; религиозное воспитание дети должны были получать только в храме и без принуждения, а школа отделялась от Церкви. Монастырские имущества шли на содержание всей Церкви. Утверждать реформы должен был церковный Собор из духовенства и мирян (с правом мирян на *решающий* голос), на заседания которого допускались все желающие и каждый мог подать заявление со своим мнением по обсуждавшимся вопросам. В «программе политической» ХББ выступало за Учредительное собрание и республику, мотивируя это религиозной необходимостью «в корне уничтожить» «языческое отношение» к власти и «царю как помазаннику Божию»<sup>2034</sup>. Таким образом, «Правда о земле» содержала социально-этический вариант метафизики «неохристианства».

Локализация ХББ смысла христианства на устремленности к правде «земной», а не «небесной», находилось в русле, общем для религиозно-реформистского, «церковно-освободительного» и социально-христианского направлений. Де факто, эта основа и свела их к 1906 г. в одно религиозное движение за церковную реформу в России.

Идеология ХББ в *этическом плане* разделяла идею мережковцев о религиозном оправдании мира и мирского, по В.П. Свенцицкому, «обязанность принимать самое деятельное участие в общественной и политической жизни» «с неизбежной внутренней последовательностью» вытекала «из действительной веры в Христа, *вочеловечившегося и пришедшего во плоти*»<sup>2035</sup>. На этой религиозной вере и была построена социальная часть программы ХББ. Религиозная ее часть постулировала принцип выборности в Церкви, «непосредственное вдохновение» и «свободное религиозное творчество», которое должно «приблизиться к жизни, так, чтобы жизнь верующих со всеми запросами, со всеми глубочайшими ... стремлениями *литургически* в нем отражалась»<sup>2036</sup>.

Несмотря на то, что после выхода программы ХББ тираж её в 1905 г. был конфискован, содержание дошло до современников через цитирование её частей: К.М. Аггеевым в «Веке», миссионером И. Айвазовым в «Православном обозрении»<sup>2037</sup>, часть была размножена на ротаторе и распространена под названием «Задачи Христианского братства борьбы». Согласно С.В. Черткову, «Задачи Христианского братства борьбы» были опубликованы в 1905 г.<sup>2038</sup>, их архивный вариант, опубликованный С.В. Чертковым, позволяет опровергнуть отрицание им доктринальных идей Д.С. Мережковского в идеологии ХББ. Так, в «Задачах Христианского братства борьбы» «начала вселенского христианства не только не осуществлены [как это и постулировалось в НРС, – *И.В.*], но

<sup>2034</sup> Свенцицкий В.П. «Правда о земле» // Собрание сочинений 1905–1908. Т. 2 / Сост., послесл., комм. С.В. Черткова. М., 2010. С. 61–63.

<sup>2035</sup> Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа М., 1906. С.12.

<sup>2036</sup> Свенцицкий В.П. «Правда о земле» // Собрание сочинений 1905–1908. Т. 2 / Сост., послесл., комм. С.В. Черткова. М., 2010. С. 57.

<sup>2037</sup> Айвазов И. Христианское братство борьбы // Миссионерское обозрение. 1905. № 11. С. 321–333; № 13. С. 602–615.

<sup>2038</sup> Освобождение. 1905. № 73. 6 июля. С. 386–388; миссионерское обозрение. 1905. № 11. С. 323–325.

даже ... не осознаны ... во всем объеме историческим христианством», в сознание людей введена только «одна сторона евангельского учения» (о том, что «Царство Божие внутри вас есть»<sup>2039</sup>); упоминается и понятие «религиозный индивидуализм». Здесь есть мысль о том, что *обожение* плоти Христом закончится «новой землей», и «учение» о том, что является «плотью». В.П. Свенцицкий перенимал инициативу у НРС (в НРС «плоть» – культурное и чувственно-физическая жизнь человека) и писал, что «плоть» – это не тело человека, а «тело человечества», которое суть «результат взаимодействия» «тела и плоти» отдельных лиц, «основанного на *потребностях тела и плоти*, а это есть прежде всего *отношения экономические общественные и государственные*»<sup>2040</sup>. По сути, это было расширение уже имевшегося в НРС понятия «плоти», от социума – до размеров человеческого космоса.

В «Веке»<sup>2041</sup> была опубликована та часть программы ХББ, которая определяла отношение ХББ к Русской Церкви. Программа вызвала критику, как со стороны религиозных деятелей, так и со стороны политических – конституционных демократов. Сразу после выхода «Века» с программой ХББ, Д.В. Философов написал статью «Братство церковного обновления»<sup>2042</sup>, в которой, перечислив приведенные в программе «задачи христианской политики»<sup>2043</sup>, спрашивал: при чем тут христианство? Общественный деятель Н.Ф. Езерский, который, как и П.Б. Струве, выступал против соединения религии и политики, написал, что программа Братства приближается к программам социалистических партий не только потому, что отрицает частную собственность, но и по терминологии, и точке зрения на общественные отношения. Это, писал он, «марксистская программа», но основанная на цитатах из Евангелия<sup>2044</sup>. Показательно для усиления социализации христианства в 1905–1907 гг. то, что указывая на опасность и отвергая совмещение религии с политикой<sup>2045</sup>, даже разводя их способы действия в мире<sup>2046</sup>, Н.Ф. Езерский не усомнился в том, что христианство смогло «*эволюционировать*» (Езерский) в «социальный фактор»<sup>2047</sup>. Это показывало с какой быстротой идеи «социального христианства» распространялись в обществе.

<sup>2039</sup> Свенцицкий В.П. Задачи Христианского братства борьбы // Собрание сочинений 1905–1908. Т. 2 / Сост., послесл., комм. С.В. Черткова. М., 2010. С. 13–15.

<sup>2040</sup> Там же. С. 15. Курсив мой.

<sup>2041</sup> Церковные программы. III: Церковная программа «Христианского братства борьбы» // Век. 1907. № 23. С. 356–357.

<sup>2042</sup> Философов Д.В. Загадки русской культуры / Предисл. А.Н. Николокина. М., 2004. С. 168–172.

<sup>2043</sup> Равноправие, свобода личности, выборное управление общин, замена частной собственности общинной, трудовые союзы. Философов Д.В. Слова и жизнь // Загадки русской культуры / Сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 168.

<sup>2044</sup> Езерский Н.Ф. Религия и политика // Русская мысль. М., 1907. Кн. I. С. 117.

<sup>2045</sup> Там же. С. 108–112.

<sup>2046</sup> Там же. С. 123–124, 125–126.

<sup>2047</sup> Там же. С. 107.

Проповедь ХББ не была поддержана крестьянами и рабочими, братчиков принимали за протестантствующих сектантов, к тому же критика ими Русской Церкви иногда походила на нравственный суд над ней<sup>2048</sup>.

Осенью 1905 г. ХББ начало издавать серию «Религиозно-общественная библиотека», в её план было включено отдельное издание статей, опубликованных в «Вопросах жизни»: «Неотложной задачи (о союзе христианской политики)» С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрн «Христианское отношение к собственности»; были запланированы, но не вышли, книги «Самодержавие и освободительное движение с христианской точки зрения» (Свенцицкий), «Богу или Мамоне?» Чтением для народа стали брошюры В.П. Свенцицкого «Что нужно крестьянину?», «Правда о земле»; В.Ф. Эрн «Семь свобод», «Апостольская церковь, или как нужно жить христианам», они же были авторами «Взыскующим града»; А.В. Ельчанинов издал «О самоуправлении», «Житие св. Франциска Ассизского». Для интеллигенции вышла серия книг С.Н. Булгакова<sup>2049</sup>, В.Ф. Эрн «Христианское отношение к собственности», В.П. Свенцицкого «Самодержавие и освободительное движение с христианской точки зрения». В 1906 г. напечатали 1-й выпуск «Вопросов религии». Были подготовлены к печати «Социализм и проблема свободы» (Эрн) и «Второе распятие» (Свенцицкий).

В 1906 г. В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий обвинили русскую публицистику во лжи «умолчания» и «позитивизма»<sup>2050</sup>, отсутствии на её страницах современного страдающего «живого человека», чья психология столкнулась с переплетением «политической, общественной и партийной жизни»<sup>2051</sup>, авторы объявили, что будут бороться с ложью «умолчания» в литературе и с «праздной» «писательской техникой»<sup>2052</sup>. Основанием необычного заявления было мнение лидеров ХББ о том, что религиозные искания так повлияли на современников (в том числе революционеров), что поставили «ищущих» на грань отчаянья. В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий считали, что нашли «невидимые нити, связующие ищущих с теми, которые уже нашли»<sup>2053</sup>. Мерилом исканий всегда была «тоска по Граду иному», и оба деятеля решили напечатать «Дневник», поделившись тем, что открылось им как христианам. Главы «Взыскующим Града» стали своего рода нравственными беседами с читателем, они должны были примирить ищущих «добро» с наличным (в мире) «злом». Пояснялось, что «декадентское» «религиозное движение» (т.е., НРС) есть «духовный блуд»<sup>2054</sup>, а первые «вспышки» действительно «религиозного делания»

<sup>2048</sup> В.П. Свенцицкий, говоря о репрессиях против революционеров, писал, что и на всю Православную Церковь должен быть наложено покаяние в знак печали о грехах её членов. Полярная звезда. 1906. № 8. С. 563.

<sup>2049</sup> «Неотложная задача (О союзе христианской политики)», «Краткий очерк политической экономии (вып.1, для священников)», «Карл Маркс как религиозный тип».

<sup>2050</sup> Взыскующим Града. М., 1906. С. 8, 9.

<sup>2051</sup> Там же. С. 11.

<sup>2052</sup> Там же. С. 16.

<sup>2053</sup> Там же. С. 26, 27.

<sup>2054</sup> Там же. С. 32–33.

были 9 января 1905 г.; что историческое христианство – не подлинное христианство<sup>2055</sup>, потому что оно только разрушало догму о «богочеловечестве Христа» и так превратило ее в «ересь». Эта «торжествующая ересь» *разъединенности духовной и практической жизни* сказала, по мнению В.Ф. Эрна и В.П. Свенцицкого, на обсуждении церковной реформы и бездействию её обсуждавших: и интеллигенции, и церковных реформаторов. В книге была выведена формула искомого движением «религиозной общественности»: это верующие люди, в личной жизни соблюдающие христианские заповеди, и бесстрашно работающие на дело религиозного возрождения; составлен список вопросов, подразумевавший обличение Русской Церкви в «преступной связи с государством» и поддержке его антинародной политики<sup>2056</sup>. Церковь призвали к «жгучему страстному» покаянию. Исход русского социализма виделся в возрожденной Церкви<sup>2057</sup>.

Проблема теократии для ХББ не существовала: по В.П. Свенцицкому, государство *христианским* быть не может<sup>2058</sup> априори, но «христианское отношение к власти... требует относительного повиновения ей»<sup>2059</sup>. Государство есть явление историческое, из-за чего необходимо признать его встроенность в богочеловеческий процесс и повиноваться ему, не связывая себя ни с одной его политической формой. Слияние Церкви с государством в акте помазания на царство императора и возглавления им Церкви, со стороны Русской Церкви есть «явное отречение от Христа и предание судеб ее в руки другого»<sup>2060</sup>. Потому, с точки зрения братчиков, самодержавие «принципиально противоречит христианству», недопустимо и «не может быть оправдано никакими историческими условиями»<sup>2061</sup>. Согласно В.П. Свенцицкому, самодержавие постулировало себя как неограниченную власть, и по-христиански это необоснованная претензия, потому что неограниченную власть над миром имеет только Бог, с другой стороны, это означало неограниченную власть самодержавия над человеком, которому дана свобода. «Вполне правильное» отношение к самодержавной власти, писал В.П. Свенцицкий, установило ХББ: христиане не могут молиться за российского монарха как за «неограниченного» властителя, потому что признание этого есть «отступничество от Христа», а признание царя самодержавным есть «утрата всякой свободы». При дилемме «Царь или Христос», по В.П. Свенцицкому, христианин, выбравший царя, теряет не только свободу, но и возможность служить Христу. Совершенно понятно в этой трактовке<sup>2062</sup>, что ХББ не принимало постулат Евангелия, что Царство Божие не от мира сего, и утверждало это «царство» на земле; не учло, что понятийные определения «неограниченный» и «самодержавный» ограничивались территорией русского

<sup>2055</sup> Там же. С. 37.

<sup>2056</sup> Там же. С. 46, 46.

<sup>2057</sup> Там же. С. 60–63.

<sup>2058</sup> Если государство станет христианским, оно станет Церковью. Курсив мой.

<sup>2059</sup> Свенцицкий В. Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. М., 1906. С. 17.

<sup>2060</sup> Там же. С. 18.

<sup>2061</sup> Там же.

<sup>2062</sup> Мф. 28:18 («дана мне всякая власть на небе и на земле»).



государства, и потому никак не претендовали на абсолютный характер. Такой подход к решенной в Евангелии проблеме отношения к власти («Бог и кесарь») был способен вызвать у русских людей личный духовный и интеллектуальный кризис.

В один и тот же год В.П. Свенцицкий и лидеры «неохристианства» (в сборнике «Царь и революция») пришли к признанию «святости» террористического акта: 4 декабря 1906 г. В.П. Свенцицкий выступил в МРФО памяти Вл. Соловьева с докладом «Террор и бессмертие», он отстаивал в терроре правду «священной жертвы» и христианскую природу самопожертвования<sup>2063</sup>. И это стало показательным моментом в истории религиозного движения, как общественного, вышедшего из пределов легального народничества и не изжившего до конца его идейный потенциал.

Политическое направление деятельности «христианских социалистов» выразилось в 1906–1907 гг. в печати. В 1906 г. в «Вопросах религии» С.Н. Булгаков, все еще придерживаясь мысли о необходимости христианской партии, изложил свое видение церковно-общественных проблем и решения их введением в православное сознание идеологем «христианский социализм» и «христианская политика»<sup>2064</sup>. Исследовавший издания христианских социалистов М.А. Колеров писал, что они в 1906 г. также имели отношение к газетам П.Б. Струве «Рабочее слово», «Полярная звезда»: В.П. Свенцицкий напечатал в «Полярной звезде» свое «Открытое обращение верующего к православной Церкви»<sup>2065</sup>, в котором требовал наложить покаяние на генерал-губернатора Дубасова, и отлучить от Церкви тех, кто участвовал в подавлении Декабрьского восстания в Москве<sup>2066</sup>, а солдат освободить от присяги. Члены ХББ принимали участие в сменявших друг друга газетах бывшего священника И.П. Брихничева – тифлисской «Встань спящий!», «Слушай, земля» и московской «Стойте в свободе»<sup>2067</sup>. В марте 1907 г. С.Н. Булгаков опубликовал статью «Религия и политика» с программными тезисами христианского социализма и христианской общественности, написал о *необходимости христианской партии* – с идеалами демократии и социализма. С.Н. Булгаков назвал ХББ «зародышем» такой партии, и организацией, имеющей целью создание «Союза христианской политики».

В то время, когда «неохристиане» поставили (1907–1908) перед членами движения за церковную реформу в России вопрос о присоединении к социальному революционному движению (ради религиозной революции) и открыли дискуссию («религия и революция»), «христианские социалисты» уже имели свою теорию, обосновывающую такое участие; разница была в том, что

<sup>2063</sup> Свенцицкий В.П. Террор и бессмертие // Вопросы религии. М., 1908. С. 10, 11, 13, 27.

<sup>2064</sup> Булгаков С.Н. Церковь и культура. Церковь и государство // Вопросы религии. М., 1906. С. 38–52; 53–101.

<sup>2065</sup> Полярная звезда. 1906. № 8. С. 561–564.

<sup>2066</sup> Там же. С. 562–563.

<sup>2067</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 153.

«христианские социалисты» не искали новой Церкви, предполагая значительную реформу сознания старой, исторической, в сторону социализации религии.

«Неистовость» публичных выступлений В.П. Свенцицкого психологически отталкивала С.Н. Булгакова. А «неохристианин» А.В. Карташев в начале 1907 г. опубликовал в «Телеграфе» схожую по стилю со статьей В.П. Свенцицкого заметку, в которой резко и эмоционально обвинил Русскую Церковь в «черносотенстве», «мракобесии», удушении всякого чувства, и «вечной пассивности ... по отношению к вопросам свободы и общественного устройства»<sup>2068</sup>.

В 1909 г. Д.В. Философов, наблюдая уклонение С.Н. Булгакова в «церковность», и имея в виду поддержку церковных таинств в перспективе церковной модернизации в России, предрек «социальным христианам» несочувствие со стороны православной Русской Церкви. Православие, как одна из форм исторического христианства, «имеет свою историю и свою метафизику», если бы она провела все реформы, требуемые С.Н. Булгаковым, В.Ф. Эрном и В.П. Свенцицким, писал он, она перестала бы быть православной. Это в Католической Церкви положение модернистов «небезнадежно», писал он, потому что она придерживается теории догматического развития, а «реформа православия невозможна». Д.В. Философов подчеркнул, что «церковной общественности» для социально обновленной России быть не может, потому что историческое христианство ориентировано на православное самодержавие; никогда православие не благословит «освободительное движение»<sup>2069</sup>. Все эти аргументы должны были убедить «социальных христиан» перейти от к метафизике нового типа, т.е. НРС.

Если не православной Церкви, то церковным реформаторам «социальное христианство» было интересно, а либерал-реформаторам – идейно близко. В 1909 г. вышла книга члена-наблюдателя «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», миссионера Д.И. Боголюбова, который в 1906 г. опубликовал серию статей в журнале Общества с критикой самой мысли о схожести ценностей и задач христианства и социализма. За прошедшее с 1906 г. время он прочел работы «христианских социалистов»<sup>2070</sup>, прослушал их доклады в МРФО, проанализировал программные аспекты «социального христианства» и НРС, и симпатии протоиерея оказались на стороне С.Н. Булгакова и ХББ. Первого – потому что у философа превалировал «научный» подход<sup>2071</sup>, второго – потому что ХББ не отвергало аскетизм совсем (как НРС), а пересматривало его формы и «вменяло ему в обязанность... подвиги на пользу укрепления в жизни христианской общественности и социологии», и также рекомендовало христианское *общественное* подвижничество «как способ

<sup>2068</sup> Карташев А. Ревнители церковного авторитета // Телеграф. 1907. № 26. 18 февр. С. 2.

<sup>2069</sup> Философов Д.В. Голос мирян / Неугасимая лампада // Загадки русской литературы / Сост., прим. Т.Ф. Прокопова. М., 2004. С. 180, 181.

<sup>2070</sup> А. Леруа-Болье, В.П. Свенцицкого, С.Н. Булгакова.

<sup>2071</sup> Боголюбов Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия: Ряд критико-апологетических статей. СПб., 1909. С. 7, 128.

достижения правды Божией на земле»<sup>2072</sup>. Д.И. Боголюбов тоже написал, что аскетизм в церковной истории привел к тому, что «подлинная христианская жизнь замкнулась в храмах, за стенами которых текла полуязыческая жизнь»<sup>2073</sup>. Д.И. Боголюбов, ссылаясь попеременно на С.Н. Булгакова и на В.С. Соловьева, признал, что пастырь не может благодушно смотреть на экономическое бедствие его прихожан<sup>2074</sup>, «течение мысли в христианстве, которое... заботится не о благолепии только служб церковных, а ревнует и о создании между христианами справедливых и разумных гражданских форм жизни, нельзя считать неправославным»<sup>2075</sup>. По его мнению, Церковь обязана громко заявить о том, что современную экономику она считает «гибельной обстановкой», толкающей христиан в «богоборческие партии». Д.И. Боголюбов был против решения социальных проблем революционным способом, и за постепенные «политико-социальные реформы»<sup>2076</sup>. «Историко-бытовая эволюция», – вот лозунг церковно-освободительного направления, а те пастыри, что становятся под знамя революционных партий – погрешают<sup>2077</sup>. Д.И. Боголюбов не порицал «воззваний» ХББ, призывавших к «равенству», или борьбе за политические права, считая, что равенство и так присуще христианству, а программа ХББ – не более, чем декларация намерений и мечты. И отмечал, что, слушая их доклады, он и сам чувствовал «глубину их религиозного настроения», и понял, что они мечтают о коммунизме «на чисто евангельской свободной основе»<sup>2078</sup>. «Неохристианам» В.В. Розанову и Д.С. Мережковскому протоиерей Д.И. Боголюбов не симпатизировал<sup>2079</sup>; будучи хорошо знаком с НРС<sup>2080</sup>, он смотрел на деятельность В.В. Розанова<sup>2081</sup> и Д.С. Мережковского<sup>2082</sup> как на «побуждение... очнуться... от односторонности в жизни, перейти ... от индивидуализма к вере просвещенной христианской общественности»<sup>2083</sup>.

Д.И. Боголюбов защищал священнослужителей, которых консервативная газета «Колокол» назвала «безбожниками» за то, что они осуждали «всю тысячелетнюю христианскую жизнь», перестраивая её заново, «на началах современной социологии»<sup>2084</sup>. Д.И. Боголюбов писал, что причина осуждений в свободе духа, любви к Церкви и отсутствии «буквоедства», а «церковный быт» действительно нуждается «заботливо-благоговеином пересмотре» в соответствии с «современными условиями жизни», догматы же должны быть «сообразными с духовными

---

<sup>2072</sup> Там же. С. 58.

<sup>2073</sup> Там же. С. 10, 34–35.

<sup>2074</sup> Там же. С. 219, 221.

<sup>2075</sup> Там же. С. 13–14.

<sup>2076</sup> Там же. С. 19.

<sup>2077</sup> Там же.

<sup>2078</sup> Там же. С. 344–345.

<sup>2079</sup> Там же. С. 232.

<sup>2080</sup> Там же. С. 44–47.

<sup>2081</sup> «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания».

<sup>2082</sup> «О церкви грядущего».

<sup>2083</sup> *Боголюбов Д.И.* Указ. соч. С. 44, 51.

<sup>2084</sup> Там же. С. 234.

потребностями *живущих*<sup>2085</sup> христиан», при отсутствии «*такой* сообразности, они могут и должны быть реформированы. И надо пребывать в безнадежном ханжестве», чтобы за все это относиться с «раздражением» к реформаторам<sup>2086</sup>. В этом послыле со всей очевидностью было забыто, что догматы по содержанию своему христианством всегда определялись как религиозные истины, открытые для духовного воспитания христиан, а не для реформирования, согласно их духовным потребностям.

В статье 1908 г. («Об одном из призраков в нашей жизни»), Д.И. Боголюбов настаивал на том, что социальность христианства, так, как она была изложена В.С. Соловьевым, должна стать известна каждому христианину, не говоря уже о пастырях. Под влиянием В.С. Соловьева, писал миссионер, церковные деятели поймут, что их «призвание – не службы “стройные” только править», а и осуществлять руководство появлением на земле христианской общественности<sup>2087</sup> «в строгом соответствии с ... неотложными задачами жизни»; «мы обязаны исповедать, – писал он, – ... что не считаем гражданской, личной и общественной жизни злом», «не уклоняемся от устройства земных дел»<sup>2088</sup>. Д.И. Боголюбов называл это «воскрешением религиозной идеи», и считал, что этого «довольно, чтобы в значительной степени примирить современное общество с религией, с историческим христианством», «не аскетикой лишь следует заниматься, а социологией»<sup>2089</sup>.

Позиция известного церковного миссионера подтверждает, что «социальное христианство» было близко многим из белого духовенства, и само «Братство церковного обновления» при «Веке» представляло собой содружество из церковных «ревнителей» и «социальных христиан». Д.И. Боголюбов был миссионером, активно читал лекции в храмах и разного рода обществах, а также, как наставник, курировал лекционную деятельность младших членов «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». Это позволяет допустить, что его мысли были донесены не только до читателей «Миссионерского обозрения» (здесь его статьи публиковались с 1905 г.), но и до более широкого круга христиан, «социальное христианство» получало в обществе вотум доверия. Как и многие церковные реформаторы начала XX в., столкнувшись с постреволюционным отношением большевиков к Русской Церкви, Д.И. Боголюбов противостоял обновленчеству в 1920-х гг., прошел через аресты и ссылку, совершив путь исповедника.

Главной особенностью ХББ была пропаганда осознанного и волевого действия как религиозного акта, который привел бы христианина к осознанию себя в *политической* обстановке – гражданином, *христианский долг* которого – участие в общественно-освободительном и религиозном движениях. Благодаря ХББ российское общество получало представление о том, *как*

<sup>2085</sup> Курсив мой.

<sup>2086</sup> Боголюбов Д.И. Указ. соч. С. 238.

<sup>2087</sup> Там же. С. 165.

<sup>2088</sup> Там же. С. 172–173. О том же. С. 225, 227.

<sup>2089</sup> Там же. С. 173, 50

на практике<sup>2090</sup> могут осуществляться философские категории «нейтрального» социализма. Политическая шаржированность этой практики в деятельности самого ХББ сыграла свою роль, о ней быстро забыли, но в профессиональном кругу прижилась мысль, что христианство – это не обязательно созерцательно-молитвенная духовность, у него есть и общественно-политический долг, и социальный идеал.

В 1909 г. С.Н. Булгаков сблизился с М.А. Новоселовым. Это вызвало ревность Д.С. Мережковского<sup>2091</sup>, ожидавшего, что «христианские социалисты» допуская по-своему, в социально-практическом варианте, идею синтеза «земного» и «небесного», согласятся и с идеей новой церкви. Но они были настроены на процесс христианизации социальных структур, хозяйства и внутренней политики государства. Статья С.Н. Булгакова в «Вехах» показала, что, отдаляясь от православной Церкви, русская интеллигенция утрачивала свои исконные черты<sup>2092</sup> и вошла в «церковь интеллигентски-гуманистическую»<sup>2093</sup>, где общей верой (образованного слоя и народа) был поверхностный (усвоенный с церковно-реформированного Запада) атеизм наукообразной, но догматической формы<sup>2094</sup>. Возвращение в нее оказалось сопряжено у русской интеллигенции с нежеланием расстаться с социальными идеалами. Они навязывались православию. «Христианским социалистам» было проще вернуться в Церковь, потому что в отличие от «неохристиан» они не отказывались от ее метафизики, претендуя в главном на социализацию ее духовных задач. С.Н. Булгаков, совершив жесткий и нелюбезный суд над нехристианской интеллигенцией, к числу которых в «Вехах» он причислял и «носителей нового религиозного сознания»<sup>2095</sup>, во 2-й пол. 1909 г. вступил в ряды церковной интеллигенции, которая «подлинное христианство» соединяла с «пониманием [им – *И.В.*] культурных и исторических задач» России<sup>2096</sup>.

#### **«Голгофское христианство»**

В 1905 г. в ХББ был приглашен сотрудничавший в газете С.Н. Булгакова доцент кафедры церковного права СПбДА и экстраординарный профессор, ученик и постриженник (1899) епископа Чистопольского Антония (Храповицкого), архимандрит Михаил (П.В. Семенов, 1873–1916). В 1903 г. он успешно противостоял религиозной интеллигенции в ПРФС<sup>2097</sup>, до 1905 г. был против вовлечения религии в политику. В ХББ произошло его «перевоспитание», – он стал «христианским социалистом» и проповедником «социального христианства». Проповедовал в рабочих кварталах, издавал журнал «Товарищ», писал брошюры по проблемам социального христианства и

<sup>2090</sup> Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906. С. 10–11.

<sup>2091</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 253. Л. 11.

<sup>2092</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 33–34.

<sup>2093</sup> Там же. С. 34.

<sup>2094</sup> Там же. С. 35–37, 40–42.

<sup>2095</sup> Там же. С. 60–61.

<sup>2096</sup> Там же. С. 71, 63.

<sup>2097</sup> Лекция иером. Михаила 3 декабря 1903 г. была посвящена критике Д.С. Мережковского, как объединившего культ Дионисия с христианством.

социализма. Публикации 1903–1905 гг. показывают его как ортодоксального христианина и успешного деятеля «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», а также как известного церковного писателя, книги которого отвечали духу и букве церковного учения. В 1905 г. его подпись стояла под запиской «32-х петербургских священников» о необходимости церковных перемен. Очевидно, на него и намекал безымянный автор статьи в «Церковных ведомостях», писавший об «ученых доцентах» духовных академий<sup>2098</sup> в составе ХББ. Одновременно архимандрит Михаил (Семенов) был одним из академических профессоров, готовивших записку<sup>2099</sup> митрополита Антония (Вадковского) «О переменах, необходимых в Русской Церкви». В 1906 г. Михаил (Семенов) сотрудничал в газете «христианских социалистов» «Народ», в 1907 г. написал книгу «Проклятые вопросы и христианство»<sup>2100</sup>, где привел страницы из «Неотложной задачи» С.Н. Булгакова с выкладками о христианском социализме, и атеистическом<sup>2101</sup>.

Архимандрит Михаил (Семенов) писал о разноприродности христианства и социализма, и одновременно цитировал высказывания К. Каутского, что можно быть «хорошим христианином и... питать горячее сочувствие к классовой борьбе пролетариата»<sup>2102</sup>. Разделив христианство и Церковь, «закон Евангелия» и «законодателя Христа», Михаил (Семенов) считал, что христианин может идти к Христу и через социал-демократию. Идеи французского «социалиста» Ф.Р. де Ламенне (о котором он написал книгу<sup>2103</sup>), по признанию Михаила (Семенова), утвердили его в «социальном христианстве»<sup>2104</sup>, он решил стать социалистом, чтобы посвятить себя счастью ближнего. В 1906 г. он вступил в Трудовую народно-социалистическую партию (правое крыло партии эс.-эров), что привело его к конфликту с Синодом (в это время в Учебном комитете Св. Синода обсуждался вопрос о введении в духовных академиях предмета «обличение социализма»). В числе других, увлекшихся политикой священнослужителей, он был поддержан С.Н. Булгаковым<sup>2105</sup>. Весной 1907 г., на пике популярности, архимандрит Михаил (Семенов) был направлен на покаяние в Задонский монастырь, из которого вскоре ушел. В 1907 г. он осудил свою проповедническую деятельность 1901–1903 гг., назвав себя «заблуждавшимся» и вместо «жизненной правды» защищавшим церковные догматы<sup>2106</sup>.

<sup>2098</sup> В 1903–1907 гг. архимандрит Михаил (Семенов) был доцентом, а затем профессором по кафедре церковного права СПбДА.

<sup>2099</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 30 об.: *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1903–1905. Т. 3. М.: ПСТГУ, 2015. С. 47.

<sup>2100</sup> Михаил А. [Михаил (Семенов), архим.] Как я стал народным социалистом. М., 1907.

<sup>2101</sup> Михаил А. [Михаил (Семенов), архим.] Проклятые вопросы и христианство. СПб., 1906. С. 29–31.

<sup>2102</sup> А. М. [Михаил (Семенов), архим.] Христианство и демократия. СПб., 1906. С. 15.

<sup>2103</sup> Михаил А. [Михаил (Семенов), архим.] Пророк христианской свободы и свободного христианства. СПб., 1906.

<sup>2104</sup> Михаил А. [Михаил (Семенов), архим.] Как я стал народным социалистом. М., 1907. С. 9–10.

<sup>2105</sup> П. 53. С.Н. Булгаков – А.С. Глинке // Взыскующие града. С. 119. Философ также высказал поддержку священникам социалистической направленности – Н.В. Огневу и К.И. Афанасьеву. (Булгаков С. Духовенство и политика // Товарищ. 1906. 6 дек.).

<sup>2106</sup> Михаил (Семенов), архим. Проклятые вопросы и христианство. СПб., 1906. С. 5, 8.

В это время уже было закончено его «программное» сочинение – «Письма о свободе и христианстве. Письма “о Христе подлинном”», после публикации которого в журнале «Церковно-общественная жизнь» Михаилу (Семенову) было запрещено заниматься публицистической деятельностью и предписано отправиться в Валаамский монастырь. Изданные позже отдельной брошюрой<sup>2107</sup>, «Письма» на титуле имели авторскую надпись: «*Nota bene: Письма 7, 8, 11–12, а отчасти и 3–6, представляют религиозно-моральный катехизис будущей независимой Церкви*»<sup>2108</sup>. Тогда же (1907 г.) в издававшейся Михаилом (Семеновым) книжной серии им были опубликованы варианты программ «христианских социалистов». «Программа русских христианских социалистов» была помещена после статьи<sup>2109</sup> и программы немецкого социалиста Ф. Наумана<sup>2110</sup> и критики на нее (убеждавшей, что «христианство Наумана не знает Бога живого»<sup>2111</sup>). Такое расположение программ, по замыслу составителя, должно было показать *религиозность* программы русских социальных христиан, и в то же время продемонстрировать соответствие русской «программы» западным образцам. Но русскую «программу» так же можно было упрекнуть в отсутствии «Бога живого»<sup>2112</sup>: лишь в некоторых пунктах она декларировала свою религиозность, а состояла преимущественно из экономических требований: передачи земли тому, кто на ней работает, 8-часового рабочего дня, пенсионного обеспечения, участия рабочих в распределении дохода на промышленном предприятии, отрицала частную собственность. Д.А. Головушкин убежден, что она принадлежала перу самого Михаила (Семенова)<sup>2113</sup>.

В феврале 1907 г., несмотря на запрещение Св. Синода, архимандрит Михаил (Семенов) вернулся в Санкт-Петербург и стал сотрудничать в «радикальной газете “Товарищ”»<sup>2114</sup>. Весной 1907 г. он решил перейти в старообрядческую Церковь, и был принят старообрядческим епископом Нижегородским Иннокентием (Усовым) в сущем сане, затем единолично возведен им в епископский сан. Старообрядческие епископы вначале с возмущением отнеслись к прецеденту епископской хиротонии (28 ноября 1908 г.) Михаила (Семенова) и явились к московскому губернатору выяснять, как им доказать, что Михаила (Семенова) не приглашали на вакантную кафедру<sup>2115</sup>. «Возмущение» старообрядческой иерархии было связано с тем фактом, что они «приняли» к себе *опального* архимандрита, и могло возникнуть подозрение в недружелюбии к господствующей Русской Церкви. На деле же старообрядческий епископат осуждал единоличное

<sup>2107</sup> Михаил, архим. Двенадцать писем о свободе и христианстве. Письма «о Христе подлинном». СПб., [б.г.].

<sup>2108</sup> Курсив мой.

<sup>2109</sup> Науман Ф. Христос в царстве машин // Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни. СПб., 1907. С. 13–37.

<sup>2110</sup> Программа христианско-социальной рабочей партии в ее окончательной формулировке // Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни. СПб., 1907. С. 38–39.

<sup>2111</sup> Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни. СПб., 1907. С. 39–46.

<sup>2112</sup> Воронцова И.В. Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 2. С. 52–56.

<sup>2113</sup> Головушкин Д.А. Апостол XX века: Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова). СПб., 2010. С. 50.

<sup>2114</sup> ГА РФ. Ф. 550. Дневник митрополита Арсения (Стадницкого). Оп. 1. Д. 515. Л. 132.

<sup>2115</sup> Слухи из старообрядческого мира // Церковный вестник. 1907. № 45. 8 ноября. С. 1455.

принятие решения о хиротонии, ему было лестно принять в свои ряды известного церковного «интеллектуала» и писателя. Старообрядческий епископ Петроградский и Тверской Геронтий (Г.И. Лакомкин), хотя и признавал, что статьи и мысли Михаила (Семенова) «действительно непонятные и сомнительные»<sup>2116</sup>, отзывался о нем почтительно, согласился называть его «страдальцем-святителем», и утверждал, что преследовал его только священник Г.М. Карабинович<sup>2117</sup>.

В назначенную ему Канадскую епархию Михаил (Семенов) не поехал, а продолжал писать книги по социальному христианству. В начале 1909 г. он опубликовал начальную версию религиозной этики «голгофского христианства»<sup>2118</sup>. В это время разрушалась общность социальных христиан (В.П. Свенцицкий после доклада в МРФО о «христианском терроре» и истории с «соблазнением 3-х барышень»<sup>2119</sup> на время утратил доверие единомышленников, от ХББ отдался С.Н. Булгаков), и епископ Михаил (Семенов) предложил сотрудничество «неохристианам». Он встречался с С.П. Каблуковым, организовавшим Христианскую секцию при ПРФО. Совет ПРФО заинтересовался идеей Михаила (Семенова) создать общину «свободных христиан» или «пролетарскую церковь». Для «новой церкви» мережковцам было необходимо духовное преемство от Церкви той или иной христианской конфессии, возможно, тот факт, что Михаил (Семенов) стал старообрядческим епископом, дало им надежду на своего епископа. После ухода из Русской Церкви около архимандрита Михаила образовалась группа из бывших священников К.А. Колокольникова<sup>2120</sup>, Ф.В. Тихвинского<sup>2121</sup>, Н.В. Огнева, И.П. Брихничева. Согласно признаниям Михаила (Семенова), вначале предполагалось рукоположить епископа для будущей общины («свободного христианства») из числа тех, кто остался с ним в общении<sup>2122</sup>, на этом формальная связь общины со старообрядчеством заканчивалась, религиозную жизнь она должна была строить по-новому<sup>2123</sup>. Для возглавления «ново-церковной» общины предполагался и еще один вариант – поиск епископства «в славянских землях», от приглашения католиков Михаил (Семенов) отказался, считая, что «католическая церковь держится тех же ересей», что и православная Русская<sup>2124</sup>. В апреле совет ПРФО был занят чтением книг старообрядческого епископа Михаила, чтобы помочь ему в подготовке съезда групп «голгофских христиан». Съезд планировался 21–23 октября 1909 г. в г. Выборге, и в узком кругу совета ПРФО обсуждалась программа-минимум и «предметы съезда», а также текст «обращения» Михаила (Семенова) к

<sup>2116</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 3. С. 462, 463.

<sup>2117</sup> Там же. С. 457.

<sup>2118</sup> Богоискатели вверху // Киевские вести. 1909. № 42. 12 февр. С. 2.

<sup>2119</sup> Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге. 1907–1917: Хроника заседаний. С. 57. Далее – Ермичев А.А.

<sup>2120</sup> Священники К.А. Колокольников и Ф.В. Тихвинский были депутатами II-й Государственной Думы, Н.В. Огнев – I-й Государственной Думы.

<sup>2121</sup> Духовенство // Русское слово. 1906. № 292. 1 дек. С. 30

<sup>2122</sup> Прибавления к «Церковным ведомостям». 1908. № 30. 26 июля. С. 1431.

<sup>2123</sup> Там же. С. 1430–1435.

<sup>2124</sup> Там же. С. 1431.



съезду<sup>2125</sup>. Изучение и обсуждение этих заготовок закончилось разногласиями между Михаилом (Семеновым) и советом ПРФО (Д.С. и З.Н. Мережковскими, Д.В. Философовым, С.П. Каблуковым, А.В. Карташевым).

Точный год возникновения «голгофского христианства» установить не удастся. Магистр богословия Д.И. Боголюбов сообщал о существовании в 1906 г. в С.-Петербурге некоего «Кружка ревнителей христианства», девиз кружка был «Евангелие и борьба», собирались в нем рабочие, пункты приведенной им программы этой группы, опубликованные в «Воззвании ко всем христианам», напоминали задачи ХББ<sup>2126</sup>. Воззвание призывало «выйти на арену деятельности», и сравнивало себя с «партией»<sup>2127</sup>. Вероятнее всего, что Д.И. Боголюбов вел речь о «Воззвании» ХББ, однако, отмеченное им наличие в «кружке» десяти рабочих заставляет предположить, что «кружок» имел отношение, или в нем некоторое время были те рабочие, которые вошли в будущую группу «голгофцев». Эта группа искала встреч с Михаилом (Семеновым), а в конце 1908 г. решила встать под его духовное руководство. «Голгофское движение», согласно возглавлявшей эту группу А.В. Власовой<sup>2128</sup>, существовало в Санкт-Петербурге едва ли не с 1905 г. и нуждалось в руководителе. Какое-то отношение, к «голгофскому христианству» мог иметь упоминавшийся исследователем «свободного христианства» А.С. Панкратовым «бойкий железнодорожный центр – мастерские с сотнями рабочих»<sup>2129</sup>. Прежде, писал А.С. Панкратов, там «безраздельно царила политическая непримиримость махрового социал-демократического цвета. Все было в политике и все через политику. ...Но мягкость религиозная... коснулась их душ и воздействовала сильно. От правоверия социал-демократии не осталось и следа»<sup>2130</sup>. В такого рода – «мастерских» в 1906 г. проводил свои религиозно-просветительские чтения и священник К.М. Аггеев. В 1911 г. А.С. Панкратов написал, что такие центры есть везде.

Легализацию голгофской группы «социального христианства», некоторое время состоявшей под руководством старообрядческого епископа Канадского Михаила (Семенова), следует отнести к концу 1909 – началу 1910 гг.<sup>2131</sup> В это время при ПРФО заработали дочернии секции религиозно-философского просвещения для рабочих. Молодая писательница М.С. Шагинян, заданием которой было подыскивать для занятий в Христианской секции «умных рабочих»<sup>2132</sup>, писала, что «голгофское христианство» возникло в петербургской рабочей среде вскоре после 1905 г., и

<sup>2125</sup> Ермичёв А.А. С. 57, 65–66, 82.

<sup>2126</sup> Боголюбов Д.И. Указ. соч. С. 196–228, 329–345.

<sup>2127</sup> Воззвание ко всем христианам. СПб., 1906. С. 11, 12.

<sup>2128</sup> Шагинян М.[С.]. Человек и время. История человеческого становления. М., 1982. С. 322.

<sup>2129</sup> Панкратов А.С. Ищущие Бога: очерки современных религиозных исканий и настроений: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 8.

<sup>2130</sup> Там же.

<sup>2131</sup> Автор некролога о Михаиле (Семенове) В.Э. Экземплярский относил образование «новой Церкви» к 1909 г. и писал, что им была сделана очень рискованная попытка образовать ядро новой, свободной, церкви. *Экземплярский В.И.* Старообрядческий епископ Михаил // Христианская мысль. Киев, 1916. № 11. С. 139.

<sup>2132</sup> Шагинян М.[С.]. Указ. соч. С. 299.

рабочие восприняли идеи Михаила (Семенова) из его статей<sup>2133</sup>. Но статьи Михаила (Семенова) в 1905 г. не акцентировали «неохристианскую» тезу о «плоти мира» или «телесности» (Бухарев), положенной в основу «катехизиса» «голгофского христианства». Видимо, эти формулы были внесены позже, и не без участия членов совета ПРФО. Основные религиозно-реформистские тезисы были сформулированы Михаилом (Семеновым) в 1906–1907 гг., изложены в книге «Двенадцать писем о свободе и христианстве. Письма “о Христе подлинном”». В одном из журнальных «открытых» писем Михаил (Семенов) тоже утверждал, что рабочие *пригласили* его возглавить общину; а он составил обобщение «голгофских» идей – своих и рабочих<sup>2134</sup>. Позднее Михаил (Семенов) подтверждал: в 1907 г. «еще не было» «свободных христиан», а лишь «православные», которые «желали отделиться от Церкви синодской в свободную (от государства и Синода) Церковь»<sup>2135</sup>. По-видимому, за формулировкой причин этого отделения он и обратился в 1909 г. к совету ПРФО, и З.Н. Гиппиус работала вместе с ним над редакциями программы («катехизиса») «голгофского» христианства.

С этими фактами сложно совместить письма, которые епископ Михаил посылал старообрядческому епископу Одесскому и Балтскому Кириллу (Политову), в них он не признавался в руководстве общинами, и вообще не мог определить свои взаимоотношения с «голгофскими» группами<sup>2136</sup>. Но факт, что будучи запрещен в священнодействии, для группы А.В. Власовой он совершал Евхаристию, позволяет предположить неискренность епископа Михаила.

Перед Михаилом (Семеновым), когда он согласился на руководство общиной, встала задача *религиозно* обосновать требования пролетариата. Свой «синтез» религии и социальной революции он построил на сентенциях: учение Церкви о *личном* усвоении плодов Крестной жертвы, – ложно; Голгофа не исчерпала себя; следование Голгофе Христовой состоит в социально-религиозном действии; Христос «на земле хочет создать царство Свое», и христианин должен трудиться, чтобы сделать царством Христа не только небо, но и землю. И этот труд есть «сораспятие» Христу на вечной «голгофе» ради искоренения эксплуатации человека человеком<sup>2137</sup>.

«Голгофское христианство» Михаила (Семенова) не просто тяготело к НРС, сам глава почему-то нуждался в одобрении триумvirатом (Философовым, Мережковским, Гиппиус) его религиозной «программы» (вероисповедания), иначе как объяснить тот факт, что, будучи сам неплохим литератором, он прибегал к их помощи в составлении текста<sup>2138</sup>? Документ должен был религиозно объединить все группы «голгофского христианства», возможно, как и К.М. Аггеев (при

<sup>2133</sup> Там же. С. 312–349.

<sup>2134</sup> *Михаил, еп.* Ответ о. Карабиновичу // Старокатолическая мысль. 1915. № 7. С. 602.

<sup>2135</sup> Там же. С. 349.

<sup>2136</sup> Письма епископа Михаила (Семенова) // Церковь. 2007. № 4. Приложение.

<sup>2137</sup> Документ опубликован нами в приложении к монографии: Воронцова И. В. «Заколдованный круг русского сознания...» Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века.

<sup>2138</sup> *Ермичев А.А.* С. 68, 82.

расширении его круга церковных «ревнителей»), Михаил (Семенов) предполагал предлагать присоединяющимся к «голгофству» ставить подписи под этим документом. Так, сами лидеры «неохристианства» имели обыкновение заставлять всех, кто так или иначе сближался с ними, *принять* «неохристианскую» доктрину (это прослеживается на примере сближения с Мережковскими А. Белого, А.В. Карташева, эсеров И.И. Фондаминского и Б.В. Савинкова). А.В. Власова склонялась к тому, чтобы её группа встала под идейное руководство Д.С. Мережковского<sup>2139</sup>, она видела в «голгофцах» религиозных «народовольцев»<sup>2140</sup>. Старообрядческому епископу Михаилу (Семенову) предстояло адаптировать «учение» о «плоти и духе» для мелких служащих и рабочих, дополнив его своей концепцией «перманентной» Голгофы. Самому ему не удавалось<sup>2141</sup> «подыскать формулу нового религиозного мышления и действия»<sup>2142</sup> для народа<sup>2143</sup>. Этим объясняется разноречивость в текстах «исповеданий». Все имеющиеся варианты «голгофских» программ-вероисповеданий показательно многословны и идейно размыты, – искались понятия, ясные как образованного рабочего, так и для недавнего крестьянина. Брошюры по «голгофству», изданные «христианским социалистом» И.П. Брехничевым, отличаются приблизительным изложением тезисов, сведением частных к общей картине.

Согласно сохранившимся вариантам, «голгофское христианство» «освобождало» своих христиан от подчинения Русской Церкви, от признания догматов и «экономического рабства». «Свободное, или... социальное христианство еп. Михаила – “новая вера” ... Она может возникнуть только на пепелище старых форм»<sup>2144</sup>, пересказывал «голгофство» А.С. Панкратов. «Старыми формами» у «голгофцев» назывались догматы, нравственное учение христианства, церковные таинства, и сама «заблуждающаяся» в отношении «неба и земли» христианская Церковь. Свобода «голгофцев» распространялась на необязательность церковных обрядов. Епископ Михаил (Семенов) был не против богослужений на русском языке, но противился этому, желая сохранить свой статус «старообрядца».

Тот вариант религиозной «программы»-вероисповедания, что был представлен совету ПРФО как подготовленный к съезду «голгофских христиан», поразил радикальностью даже религиозных реформистов<sup>2145</sup>. Настораживала антицерковность и, одновременно, догматичность

<sup>2139</sup> Его неоднократно приглашали прийти, но Мережковские посылали М. Шагинян.

<sup>2140</sup> Шагинян М.[С.]. Указ. соч. С. 339.

<sup>2141</sup> Когда возникла необходимость создавать догматические формулы или «катехизис» для «новой» церкви, писал Экземплярский, еп. Михаил оказывался бессильным. *Экземплярский В.И.* Старообрядческий епископ Михаил. Некролог //Христианская мысль. Киев, 1916. № 11. С. 143.

<sup>2142</sup> Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни. СПб., 1907. С. 125.

<sup>2143</sup> Панкратов А.С. Указ. соч. Т. 1. С. 126.

<sup>2144</sup> Там же. Т. 1. С. 124.

<sup>2145</sup> Видимо, окончательным вариантом «программы»-вероучения, представленным на съезд, был текст, который хранится в фонде ПРФО в РГАЛИ (Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 40) под названием «Изложение основ вероучения Голгофского христианства» с факсимиле «Исповедание еп. Михаила». Выдержки из него приводил и С.А. Панкратов. *Панкратов А.С.* Указ. соч. С. 124–125.

этой «новой религии» (Каблуков). «Неохристианин» А.А. Мейер вместе с тем настаивал на неспособность Михаила (Семенова) создать «новую общественность», потому что он «староцерковен». Только З.Н. Гиппиус была за немедленную рассылку текста<sup>2146</sup>. Вначале Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, секретарь ПРФО С.А. Каблуков намеревались принять участие<sup>2147</sup> в съезде представителей общин «голгофского христианства». Съезд 9 представителей общин из разных городов открылся 27 апреля 1910 г. в Санкт-Петербурге и проходил 2 дня, Он должен был утверждать составленную «программу», ждали З.Н. и Д.С. Мережковских, но они не приехали. Возможно, в их колебаниях сыграло роль осуждение Михаила (Семенова) старообрядческим Освященным собором 1909 г. (за ослушание – не поехал в епархию, и за реформистские сочинения), и новое подтверждение запрещения священнодействовать<sup>2148</sup>.

Архивный документ, с факсимиле «Исповедание еп. Михаила», хранящийся в фонде ПРФО (РГАЛИ), разделен на теоретико-критическую часть, где церковное христианство представлено «убогим и серым»<sup>2149</sup> (здесь изложено «учение» о Голгофе; объявлены враждебными «учреждения», где «кристаллизовалось» зло «ветхих понятий, внушенных столетиями лжи»<sup>2150</sup>) и апологетическую часть, декларировавшую основы «голгофства» и его практику. Теоретическая часть содержала обвинения в адрес «господствующей Церкви»: в насилии, лжи, служению «власти земной», «поддержке суеверия и религиозного невежества», «подложных рассказах о небывалых чудесах», «уничтожении» истины и догмы христианства, клевете на таинства<sup>2151</sup>. Вторая часть была социальной (отмена смертной казни, запрет проституции, земля принадлежит работающим на ней; социальное равенство – цель явления в мир Христа) и «религиозной» (провозглашались свободы: толкования Священного Писания, признания или непризнания догматов и «Символа веры»; поклонение иконам и мощам признавалось язычеством, искусство – «богодуховенным»)<sup>2152</sup>; милосердие отрицалось<sup>2153</sup>, благотворительность трактовалась как «мерзость», христианское долготерпение как «душеубийство»<sup>2154</sup>. В отдельных пунктах наблюдалось сходство с «Программой русских христианских социалистов» («свободный» христианин был обязан отстаивать «конституционную монархию», «реформу брачного права»; а священник – проповедовать «свободу совести, слова, собраний, союзов, личности... черты оседлости»)<sup>2155</sup>.

<sup>2146</sup> Ермичёв А.А. С. 82.

<sup>2147</sup> Там же. С. 91.

<sup>2148</sup> Шагинян М.[С.] Указ. соч. С. 319.

<sup>2149</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Ед. хр. 40. Л. 2.

<sup>2150</sup> Там же. Л. 3.

<sup>2151</sup> Там же. Л. 3.

<sup>2152</sup> Там же. Л. 4–5.

<sup>2153</sup> Панкратов А.С. Указ. соч. С. 125.

<sup>2154</sup> Там же.

<sup>2155</sup> Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни. СПб., 1907. С. 46–47.

«Голгофцы», в подражание Михаилу (Семенову), ушедшему «в раскол»<sup>2156</sup>, подали заявления о выходе из Русской Церкви, но к старообрядчеству они не примкнули<sup>2157</sup>. «Голгофцы» намеревались стать своего рода «религиозным народоличеством»<sup>2158</sup>, епископа Канадского Михаила они рассматривали как имевшего опыт борьбы с «церковной фальшью»<sup>2159</sup>. Возможно, таких «православных» имел в виду Михаил (Семенов), когда обещал епископу Иннокентию (Усову), что вслед за ним в старообрядчество последуют многие из интеллигенции и просто народа<sup>2160</sup>.

Составленная епископом Михаилом совместно с «неохристианами» религиозная «программа»<sup>2161</sup> была принята частично, часть руководителей «голгофства» в 1910 г. покинула общины. Также Михаилу (Семенову) не удавалось найти общий язык с «голгофцами»-власовцами: они были настроены радикально, жаждали решительного действия, от Д.С. и З.Н. Мережковских ожидали указаний о том, что нужно предпринять для воплощения идеи «религиозной революции». Михаил (Семенов) в доме рабочего И.В. Нечаева в сочельник Рождества не смог сказать ожидаемую власовцами зажигательную речь на церковно-политическую тему, это неприятно удивило присутствовавших (здесь он совершил причастие «голгофцев»<sup>2162</sup>). На следующую «службу» (в память 9 января 1905 г.) с причастием<sup>2163</sup>, пригласили Д.С. и З.Н. Мережковских, но они не приехали<sup>2164</sup>, и Михаил (Семенов) опрометчиво доверил политическую проповедь М.С. Шагинян.

Лидеры «неохристианства» разочаровались в Михаиле (Семенове) как только поняли, что нужную им «новую церковь» ему создать не удастся. Представители старообрядческой Церкви обвиняли Михаила (Семенова) в том, что он перешел к старообрядцам для возведения в сан епископа. Затем их возмущение коснулось статей<sup>2165</sup> и книги «Двенадцать писем о свободе и христианстве. Письма “о Христе подлинном”», где Михаил (Семенов) писал о намерении «дать...

<sup>2156</sup> Письмо Михаила (Семенова) П.П. Извольскому: *Фирсов С.Л.* К вопросу о церковном реформаторстве начала века: Штрихи к портрету старообрядческого епископа Михаила (Семенова) // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX вв. С. 325.

<sup>2157</sup> *Фирсов С.Л.* К вопросу о церковном реформаторстве начала века: Штрихи к портрету старообрядческого епископа Михаила (Семенова) // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX вв. С. 330. Сн. 33.

<sup>2158</sup> *Шагинян М. [С.]* Указ. соч. С. 339.

<sup>2159</sup> Там же. С. 332.

<sup>2160</sup> РГАЛИ Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 13. О том же после присоединения к старообрядчеству: Наш понедельник. 1907. № 5. 17 дек. С. 1.

<sup>2161</sup> Программа 1911 г. завершалась провозглашением религиозных «свобод»: веры или не веры в догматы, чинопоследований богослужений и формулы Евхаристии, п. VIII декларировал: устройство Церкви – церковного строя – должно быть перестроено от начала до конца. Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. М., 1914. С. 102.

<sup>2162</sup> *Шагинян М. [С.]* Указ. соч. С. 335–336.

<sup>2163</sup> О евхаристических «общениях», совершенных епископом Михаилом в феврале 1910 г. сообщено: *Ермичёв А.А.* С. 91.

<sup>2164</sup> *Шагинян М. [С.]* Указ. соч. С. 340–341.

<sup>2165</sup> Христианство не мораль // Старокатолическая мысль, 1910. № 6; Христос воскрес // Там же. № 4; Копеечка Давида Лейзера // Там же. № 1; Учитель // Новая земля. 1910. № 2; У счастливых христиан // Там же. 1910. № 3; Кто и зачем испортил христианство // Слушай Земля. 1909. № 5.

устойчивость учению социалистов» и составить катехизис для *будущей* независимой Церкви<sup>2166</sup>). Было начато расследование<sup>2167</sup>, ему послали ему опросный лист по поводу его антицерковных мыслей и высказываний, с просьбой подтвердить их, и ответить, совместимы ли его речи с епископским саном и православным вероисповеданием. Епископ Канадский Михаил пояснил лишь некоторые пункты из обвинений, ответы были опубликованы в журнале «Старообрядческая мысль» в 1915 г. В своих ответах Михаил (Семенов) ни разу не ответил по существу поставленных вопросов<sup>2168</sup>. Он не высказался и на вопрос о том, входила ли в его планы организация новой церкви, лишь отметил, что епископства он искал не для церкви «свободных христиан», а давно желая этого<sup>2169</sup>. Причиной некорректных высказываний в адрес Церкви и христианства он указал свою прежнюю причастность «господствующей Церкви», и написал, что к Церкви старообрядческой его упрёки и обвинения не относятся; от причастности к руководству «голгофскими» общинами он отказался.

«Исповедание голгофских христиан» с приложениями, обращенными к баптистам, «евангельским» и «духовным христианам» было обнародовано в начале 1910 г. Оно отличалось от документа «Исповедание еп. Михаила» значительной стилистической правкой, сократившей религиозно-реформистскую риторику; в 1914 г. оно вышло в собрании обвинительных статей против Михаила (Семенова)<sup>2170</sup>. Есть упоминания о публикации программы «голгофских христиан» и в 1911 г.<sup>2171</sup>, название публикации говорит о том, что она могла быть составлена и обнародована и без ведома Михаила (Семенова), возможно, И.П. Брихничевым. Формально епископ Михаил не был признан старообрядческим собором автором этих программ, так как не признал себя их автором, но сочинения его были сочтены нежелательными, как содержавшие выражения и мысли, не согласные с святоотеческим богословием.

Общины «голгофского христианства» существовали до 1915 г., преимущественно в крупных городах: Санкт-Петербурге, Москве, Егорьевске, Богородске, Симбирске, Тифлисе, городах Поволжья, Царицыне<sup>2172</sup>. Опасность «голгофского христианства» была в том, что его «учение» о «перманентной» Голгофе искажало учение православной Церкви и пыталось подвести

<sup>2166</sup> Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. М., 1914. С. 25. Курсив мой.

<sup>2167</sup> *Иоанн, архиеп. Московский*. Из-за приветствия епископу Михаилу: Запрос архиепископа Иоанна священникам общины г. Меленков Владимирской губ. // Старокатолическая мысль. 1911. № 2. С. 155–167. К письму прилагались выписки из программы 1911 г., озаглавленные как «Проповедь еп. Михаила».

<sup>2168</sup> В.В. Боченков считает полемику, ведшуюся Карабиновичем, некорректной. Однако насчет опросного листа старообрядческих архиереев, где собраны те же вопросы, что задавал Карабинович, такой оценки В.В. Боченков не дает. (Несколько штрихов к биографии епископа Михаила // Михаил (Семенов), еп. Собр. соч. Т. 1. М.: Ржев, 2011).

<sup>2169</sup> *Михаил [(Семенов)]*, еп. Ответ о. Карабиновичу // Старообрядческая мысль. № 4. 1915. С. 349.

<sup>2170</sup> Исповедание голгофских христиан // Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. М., 1914. С. 90–107.

<sup>2171</sup> *Иоанн, архиеп. Московский*. Из-за приветствия епископу Михаилу: Запрос архиепископа Иоанна священникам общины г. Меленков Владимирской губ. // Старокатолическая мысль. 1911. № 2. С. 155–167.

<sup>2172</sup> Три города из этого списка были названы А.С. Панкратову еп. Михаилом (Семеновым). (*Панкратов А.С.* Указ. соч. С. 126). Москва, Богородск и города Поволжья добавлены Базановым и Ермичёвым: *Базанов В.Г.* Трудная биография // Звезда. 1979. № 12. С. 187; *Ермичёв А.А.* С. 226.

религиозное основание под экономику и основы социальной жизни, декларируя свою «преемственность» с православной христианской традицией. «Голгофскому христианству» была близка проповедь ХББ о христианской борьбе за социально-политические идеалы, в том числе даже с применением насилия<sup>2173</sup>.

## § 6. Поиск синтеза религии и революции. «Неохристиане» и марксисты: Полемика 1907–1911 гг.

В 1905 г. лидеры «неохристианства» пришли к убеждению о том, что религиозные движения способны проводить социальные реформы, для чего необходимо иметь программу действий и преобразовательных намерений, и определить будущий этап вступления НРС в революционный процесс. Д.С. Мережковский сформулировал тезис о перерастании революции социальной в религиозную. До отъезда в эмиграцию в 1905 г., З.Н. Гиппиус, изучив программу социал-демократов, принятую на III съезде РСДРП (12–27 апреля 1905 г.), предложила Д.В. Filosoфову<sup>2174</sup> составить для НРС свой план («программу») действий в будущей революционной ситуации. Предполагалось вмешаться в революционный процесс в тот момент, когда верующие будут разочарованы в социал-демократах из-за их жестко-негативной позиции по отношению к религии (Гиппиус). З.Н. Гиппиус предположила, что в этот период Русская Церковь неизбежно выдвинет из своих рядов мучеников, для которых лозунг «разделяй и властвуй» не заменит их верности Богу. На этом религиозном подъеме и следует, считала З.Н. Гиппиус, начать революцию религиозную<sup>2175</sup>. Нет сведений, как отнесся к её предложению Д.В. Filosoфов, не любивший «программ» как таковых. Однако для НРС 1905 г. стал переломным: был начат поиск политических сил для осуществления религиозной революции.

До 1905 г. Д.С. Мережковский считал, что самодержавие есть «утверждение абсолютной святости православия... в порядке мистическом»<sup>2176</sup>. В порядке эмпирическом это соединение было названо «цезарепапизмом», и НРС осуждало «цезарепапизм». После революции 1905 г., для Д.С. Мережковского русское самодержавие перешло в разряд первых врагов «новой церкви»: связь самодержавия и православия следовало расторгнуть раз и навсегда ради религиозной революции. Согласно антицаристской догме Д.С. Мережковского, одно политическое свержение монархии было бесполезно: оно не расторгало «сакральной связи» русского самодержавия и православия, «неохристиане» декларировали уничтожение этой связи через некоторый религиозный обряд

<sup>2173</sup> Напр., В.П. Свенцицкий писал, что христиане вправе и должны прибегать к насилию по отношению к неверующим. (Вопросы религии. М., 1906. С. 37).

<sup>2174</sup> «Писано за час до манифеста»: Письмо к Д.В. Filosoфову // *Гиппиус* З. Стихи. Воспоминания. Документальная проза. М. 1991. С. 144. Такую программу пытались составить неоднократно и в последующие годы.

<sup>2175</sup> Там же. С. 144–145.

<sup>2176</sup> *Мережковский Д.* Предисловие к одной книге. Сочинения. Т. 10. СПб. 1911. С. 159.

«развенчания» (антитеза венчанию на царство)<sup>2177</sup>. Таким образом, в 1905 г. Д.С. Мережковским, как лидером НРС, было провозглашено противостояние православному самодержавию<sup>2178</sup> (17 октября 1905 г. Д.С. Мережковский, Д.В. Filosoфoв, З.Н. Гиппиус и А.В. Карташев попытались собрать митинг-протест с участием близких им священников Русской Церкви<sup>2179</sup>, но те идею не поддержали: на митинге предполагалось прочесть «Воззвание к Церкви»<sup>2180</sup> о таком акте). В 1907 г. в статье «Революция и религия»<sup>2181</sup> Д.С. Мережковский поставил вопрос: «имеет ли русская революция религиозный смысл?», и заявил о перерастании революции социальной в религиозную. В религиозном движении возникла дискуссия о синтезе религии и революции, в ней участвовали Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, П.Б. Струве, З.Н. Гиппиус. У «неохристиан» сплелись воедино: религиозное и церковное преобразования, революция, её силы и партии (напр., З.Н. Гиппиус представляла себе «общину» НРС, как «христианскую партию “с.-р[ов]”»<sup>2182</sup>. Разделение по отношению к политизации НРС способствовало начавшемуся в его рядах расколу. С одной стороны, с точки зрения религиозной интеллигенции, «новое религиозное сознание» только формировало свое философское содержание, а марксизм (идеология революции) уже не имел будущего, – как философская система «он умер»<sup>2183</sup>. С другой, интеллигенция не хотела до такой степени социализировать религию. Конституционалист П.Б. Струве был против синтеза религии и революции и тезиса о перерастании социальной революции в религиозную. Не поддержал Д.С. Мережковского и профессор Киевского и Московского университетов Е.Н. Трубецкой. Н.А. Бердяев не доверял революции, не принимал революции в её реальном, политическом выражении<sup>2184</sup>, и писал, что лучше всех разбирается в вопросах, связанных с революционными идеологией и переворотами<sup>2185</sup>; в то же время он признавал за народом-выразителем Абсолютной воли право и обязанность «желать революцию»<sup>2186</sup>. Обычное народовластие для Н.А. Бердяева – это «ложный путь»<sup>2187</sup>, народная воля должна проявляться как сверхчеловеческое единство, просвещенное Святым Духом. Сверхчеловеческое единство Н.А. Бердяева – это искомая «новая религиозная общественность» в её свободном союзе любви к Богу, или теократия. Монархия также не была в эти годы политическим предпочтением философа. В соответствии с принятой в НРС тезой о божественной «троичности» социума, Н.А. Бердяев считал: «мир и человечество должны

<sup>2177</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Религиозно-философское общество. Ед. хр. 21. Л. 14, 15.

<sup>2178</sup> Мережковский Д. Теперь или никогда // Большая Россия / Предисл., посл., сост. С.Н. Савельева. Л., 1991. С. 141.

<sup>2179</sup> П. 20. // Взыскующие града. С. 83–84.

<sup>2180</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 322. Ед. хр. 10. Л. 104–105.

<sup>2181</sup> Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. 1905. Кн. II. С. 64–86; 1907. Кн. III. С. 17–34.

<sup>2182</sup> Соповещение 26 сент. 1909 г. Ермичёв А.А. С. 65.

<sup>2183</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 566.

<sup>2184</sup> Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). С. 54–55.

<sup>2185</sup> Бердяев Н. А. Письмо Д. В. Filosoфoву от 22 апреля 1907 // Минувшее. Выпуск 9. М., 1992. С. 308–310; Письма Н. Бердяева к З. Гиппиус 1906–1907 гг. // Вестник РХД. 1978. № 124. С. 117.

<sup>2186</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 103.

<sup>2187</sup> Там же. С. 106. Курсив мой.



быть устроены по образу Божественной троичности, а не по ложному образу небесного империализма, небесного монархизма»<sup>2188</sup>.

Д.С. Мережковский после уничтожения самодержавия ожидал нового «откровения троичности», качественно «*высшего*», чем новозаветное «откровение единства» Ипостасей. В эмпирическом поле это трактовалось им как «*соборное общественное единство* (или религиозная демократия)», и в этом контексте – революция, свергавшая самодержавие, по Д.С. Мережковскому, имела религиозный характер<sup>2189</sup>. Иначе говоря, политическое событие революции, по Д.С. Мережковскому, было способно, при определенном содействии реформационного движения, перерасти в новое религиозно-демократическое общественное единство. В силу того, что в России национальное сознание сформировалось в истории как сознание религиозное, «религиозная стихия, не соединенная со стихией революционной, неизбежно приводит к старой Церкви, которая не только мертвеет сама, но все живое умерщвляет»<sup>2190</sup>, – писал он. – Новая церковь с новым религиозным сознанием<sup>2191</sup>, рождающаяся с революцией, преобразит Россию.

П.Б. Струве по поводу этой концепции Д.С. Мережковского отмечал, что теоретик НРС предлагает (как теократию в действии) *свою* единую религиозную идеологию для единого гражданского общества-церкви, и напоминал об исторических итогах церкви-государства Яна Гуса. П.Б. Струве был против низведения религии на социальную ступень. Он допускал, что христианская идея имеет в истории «социологические преломления» в виде анархизма, либерализма, социализма, консерватизма, так как «в самом христианстве заложены возможности этих различных толкований и преломлений. Но все они стоят, по существу, вне религиозного ядра христианства. Вот почему, оставаясь на религиозной почве христианства, нельзя... сознательно его мистическую религиозность связывать с политическим и социальным радикализмом...»<sup>2192</sup>, – писал он. Согласно П.Б. Струве, «религиозности» как таковой, – по самому существу этого понятия – все общественное и государственное должно быть безразлично. Новый «синтез» Д.С. Мережковского он назвал «фальсификацией религии» и «пропагандой», производящей «порчу» религиозной мысли, когда последняя «поглощается и извращается социологическими выводами»<sup>2193</sup>. Н.А. Бердяев был на стороне П.Б. Струве<sup>2194</sup>, стоял за соблюдение чистоты религиозной идеи, отстаивал главенство иррационального в истории<sup>2195</sup>.

<sup>2188</sup> Там же. С. 90

<sup>2189</sup> Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. 1905. Кн. II. С. 65.

<sup>2190</sup> Там же. С. 75.

<sup>2191</sup> Там же. С. 85.

<sup>2192</sup> Струве П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус // Русская мысль. 1914. С. 137.

<sup>2193</sup> Там же. С. 138.

<sup>2194</sup> Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). С. 215.

<sup>2195</sup> Бердяев Н. К психологии революции // Там же. С. 45.

П.Б. Струве настаивал на задаче НРС содействовать «самоочищению» религии, и восстановлению в обществе осознания её «верховой самозаконности»<sup>2196</sup>. Пусть для философа Сен-Симона религия имела определенную ценность как общественная сила, организующая социальное бытие, писал он, но в начале XX в. невозможно отношение к религии, как к силе «социального устройства»<sup>2197</sup>. П.Б. Струве предложил Д.С. Мережковскому и его единомышленникам в данном вопросе подойти глубже к задаче преобразования общественного сознания обновленным христианством и найти «для своего времени живые формулы ... отношения религиозного сознания к обществу и государству»<sup>2198</sup>

В те же годы «неохристиане» решили создать своего рода «конкордат» с революционными силами. И внутренняя дискуссия в НРС (о синтезе религии и революции) затронула вопрос о типе сотрудничества с политическими партиями. Двигателем религиозной революции, должны были стать просвещенные «новым религиозным сознанием» революционеры, по Д.С. Мережковскому, – «подвижники», не знающие, что в борьбе социальную за справедливость они творят «дело Божие»<sup>2199</sup>. Н.А. Бердяев был против такого союза. Философ упрекал лидера НРС в том, что он ищет соединения с «могущественной мирской силой» так же, как раньше искал – с самодержавием<sup>2200</sup>. Он считал, что Д.С. Мережковский не разобрался в том, что представляет собой революция в эмпирической области, а она критики не выдерживает<sup>2201</sup>, и «аскетизм» революционеров не является святостью христианских аскетов<sup>2202</sup>. Более того, философ находил этическое противоречие этой идеи и метафизики НРС: «плоть революции, как и плоть самодержавия, не есть святая христианская плоть. Святая плоть, которой жаждет Мережковский, тогда лишь образуется в истории, когда новое религиозное движение создаст собственные легионы»<sup>2203</sup>. Н.А. Бердяев считал «плоть» новой жизни уже образующейся в истории: в «ценностях культуры, в философии, в науке, в искусстве... в любви гуманистической и эротической, в декларации прав человека и ... в творчестве социальной справедливости»<sup>2204</sup>. Семена новой религиозной жизни надо растить, не отождествлять с «данной революцией», а «подчинять её себе»<sup>2205</sup>.

Если для Н.А. Бердяева «новая религиозная общественность» была реальной величиной и философски обсуждаемым понятием, то П.Б. Струве отрицал какую-либо логическую возможность

<sup>2196</sup> Струве П. Религия и социализм // Русская мысль. М., 1909. Кн. VIII. С. 139–140.

<sup>2197</sup> Там же. С. 151.

<sup>2198</sup> Струве. П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус. С. 139–140.

<sup>2199</sup> Подробно: Воронцова И.В. Религиозно-философская мысль в начале XX века. М., 2008. С. 58–66.

<sup>2200</sup> Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). С. 118.

<sup>2201</sup> Там же. С. 218.

<sup>2202</sup> Там же. С. 134.

<sup>2203</sup> Там же. С. 110.

<sup>2204</sup> Там же. С. 110.

<sup>2205</sup> Там же. С. 111.

ее существования. Подлинная религиозность и общественный радикализм в понимании П.Б. Струве были несовместимы: либо общественность «уловляет души», либо наоборот<sup>2206</sup>, считал он. П.Б. Струве написал, что этот возврат к принципу церковности, абсурден при стремлении мерещковцев к религиозной реформации. Социологические связи, которые можно «нащупать» в современности, по П.Б. Струве, лишены нормативного руководящего значения для сознания религиозного<sup>2207</sup>. Христианизировать социальное движение, по П.Б. Струве, можно только исключив из сознания рабочего класса идею о классовой борьбе, ставшую для него религией<sup>2208</sup>.

Размышления философа были собраны и опубликованы в 1914 г., в том же году П.Б. Струве временно вышел из совета ПРФО после исключения из Общества В.В. Розанова<sup>2209</sup>. Со всей очевидностью можно предположить, что аргументы и мнение П.Б. Струве были хорошо известны Д.С. Мережковскому в год их дискуссии, иначе как расценивать то, что шаг лидеров НРС навстречу марксистам, во многом выразил в себе те моменты, на которые в позднейшей статье 1914 г. указывал П.Б. Струве? Согласно воспоминаниям А.А. Мейера, именно из-за противостояния П.Б. Струве, вопрос разгорелся с новой силой в 1912 г.<sup>2210</sup>

Так же, как и Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев считал, что НРС само способно решить социальные проблемы. Однако философ при этом ничего не предлагал в эмпирическом плане, то же «освящение труда», «создание в конкретной истории... святой общественной телесности» с её «социально-технической стороной, которая должна быть подчинена указаниям социальной науки»<sup>2211</sup>. «Политическая мистика» (Бердяев) Д.С. Мережковского представлялась ему слишком опасной и «с религиозной, и с общественной точки зрения»: она не решала вопроса о смысле жизни и не побеждала смерти, не поддерживала культуру и историю. Для Н.А. Бердяева «общественность» – это не социальные слои, не марксистское разделение на классы. Это национальное, это народ как голос Бога и носитель Его воли. Д.С. Мережковский, по мнению Н.А. Бердяева, выдавал человеческое за божеское, видя в «общественности» тип *демократии* и создавая таковую – путем соединения «нового религиозного сознания» с общественными «течениями» в виде революционных партий типа правых кадетов, октябристов<sup>2212</sup> и др. «Мне тоже дорого дело нового христианства...»<sup>2213</sup> – признавался Н.А. Бердяев, но «Мережковский и ему подобные оторваны от органической плоти истории и потому фатально обречены на механические

<sup>2206</sup> Струве П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус. С. 136.

<sup>2207</sup> Там же. С. 138.

<sup>2208</sup> Там же. С. 140.

<sup>2209</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. № 59.

<sup>2210</sup> Мейер. А.А. Петербургское религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 133. Т.е. в промежутке (1908–1911) дискуссия казалась законченной.

<sup>2211</sup> Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). С. 112.

<sup>2212</sup> Там же. С. 173.

<sup>2213</sup> Там же. С. 134.

соединения...»<sup>2214</sup> Д.В. Философов – «искренний общественник и радикал», предпочитавший ориентироваться на социал-демократов или социал-революционеров<sup>2215</sup>, – также, отмечал Н.А. Бердяев, «предлагает новому религиозному сознанию принять социальные идеалы», но предлагает для того, чтобы «радикальная интеллигенция пошла за религиозными проповедниками» в благодарность за признание социальных идеалов; такого рода предложения Н.А. Бердяев называл «демагогией»<sup>2216</sup>.

Политическую ориентацию самого Н.А. Бердяева мерещковцы определяли как предпочтение правых партии (кадетов, «мирнообновленцев» и октябристов).

Вместе с тем, Н.А. Бердяев не считал целесообразным искать новую «религиозную общественность» в *церковном* сообществе. «Метафизика православия не включает в себе никакого обязательного учения об общественности, из неё (метафизики, – *И.В.*) нельзя вывести никакой... государственности мистически... в ней не открывается еще правда о человечестве», православие «не могло направить исторической судьбы человечества к святой общественности», историческая Церковь не имеет в себе «учения о праведном обществе», так как соединялась с «языческой государственностью»<sup>2217</sup>, писал он. Он советовал «христианскому социалисту» В.П. Свенцицкому и «неохристианам» Д.В. Философому, в которых «слишком чувствуется психология соц.-революционера или соц.-демократа» и «слишком заметно желание подчинить религию общественности», решить вопрос: «истина ли православие, и полная ли истина»<sup>2218</sup>. Н.А. Бердяев предостерегал, что в «тактическом усердии» доказать, что «религия не реакционна, а революционна», можно дойти до того, что совсем её упразднить<sup>2219</sup>.

«Нехристиане» понимали, что их философия синтеза «неба» и «земли» близка<sup>2220</sup> идеологии революционеров, всецело ориентированных на «земные» интересы. Так, «преображение» человека, согласно доктрине НРС, должно совершаться на земле, через освящение плотской и социальной жизни. Признание *священными* интересов «плоти», позволило бы верующим, по представлению «неохристиан», с верой в благословение свыше, бороться за лучший социальный строй в государстве. Стремление вовлечь социал-демократов в НРС<sup>2221</sup>. «неохристианам» удалось на некоторое время заинтересовать «синтезом» религии и революции «идеалистов» из лагеря социал-демократов, была открыта публичная дискуссия.

<sup>2214</sup> Там же. С. 137.

<sup>2215</sup> Там же. С. 136.

<sup>2216</sup> Там же. С. 135.

<sup>2217</sup> Там же. С. 213, 214.

<sup>2218</sup> Там же. С. 213.

<sup>2219</sup> Там же. С. 136.

<sup>2220</sup> Понимали это и союзники «неохристиан», так, Н.В. Огнев отмечал: Д.С. Мережковский «выяснил задачу христианства как... социализацию Царства Божия в мире». *Н.О. [Огнев Н.В.] В религиозно-философском обществе // Речь. 1909. № 104. 18 апр. С. 7.*

<sup>2221</sup> *Мережковский Д.* Революция и религия // Русская мысль. 1905. Кн. II. С. 85.

### «Неохристиане» и марксисты

В 1903 г. Н.А. Бердяев написал в газете П.Б. Струве о том, что политическое движение в России связано с религиозным обновлением<sup>2222</sup>, о религиозно-политическом характере, по его мнению, говорил социальный статус участников политического движения и «пробуждение интересов к запросам религиозного сознания у ряда представителей передовой ... публицистики, вышедших из марксизма»<sup>2223</sup>. Тогда же он обратил внимание читателей либеральной газеты «Освобождение» на доклады в ПРФС<sup>2224</sup>, как на «симптом глубокого *политического* брожения, проникающего в такие уголки, которые казались совершенно безнадежными в этом отношении»<sup>2225</sup>, и предупредил социал-демократов: «Наша передовая интеллигенция... однобоко поняла социально-политическое движение... в перспективу... не вошли запросы религиозного сознания, не ...осознано огромное значение *религиозной реформации*, самым тесным образом связанной с политическим освобождением России»<sup>2226</sup>. Дискуссия бывшего легального марксиста с прежними соратниками началась после обнародования Н.А. Бердяевым в статье «К психологии революции» (1907) мнения о значении для дела революции религиозного сознания.

Дискуссия проходила в 1907–1911 гг.: в прессе и на заседаниях ПРФО. Первые замечания будущих оппонентов в адрес НРС появились еще в 1901 г.: метафизические построения интеллигенции высмеял публицист «Восточного обозрения» и «Киевской мысли» Л.Д. Бронштейн, подписавшийся псевдонимом «Антид Отто», позже он взял революционный псевдоним Лев Троцкий<sup>2227</sup>. В 1905 г. разочарованные результатами революции социал-демократы обнаружили на общественной арене уверенно набиравшее силу движение, которое писало о церковной реформе и о социальной революции в России. В.И. Ленин отметил его появление в политическом поле, обозначив как движение «новоправославия» (Ленин), и связал его с ПРФО и либеральным духовенством<sup>2228</sup>. Ю. Каменев назвал участников движения «общественники-модернисты»<sup>2229</sup>. Позднее Л.Д. Троцкий, опасавшийся религии как «приманки» для «социал-демократии»<sup>2230</sup>, опубликовал статьи о Д.С. Мережковском, Н.А. Бердяеве, раскритиковал В.В. Розанова, Д.В. Философова и М.М. Туган-Барановского<sup>2231</sup>.

<sup>2222</sup>Бердяев Н. Политический смысл религиозного брожения в России // Освобождение. 1903. № 37. С. 218–220; № 38. С. 242–245.

<sup>2223</sup> Там же. С. 138.

<sup>2224</sup> Там же. С. 142–147, 149.

<sup>2225</sup> Там же. С. 138–139. Здесь и далее курсив мой.

<sup>2226</sup> Там же. С. 134.

<sup>2227</sup>Антид Отто. Две писательские души во власти метафизического беса // Восточное обозрение. 1901. № 189. 25 авг.; Он же. «Старый дом» // Восточное обозрение. 1901. № 10. 14 янв.

<sup>2228</sup>Ленин В.И. Поп Гапон // Вперед. № 4. 1905. 31/18 янв. Цит. по: Сочинения. Изд. 3-е / Под ред. Н.И. Бухарина, В.М. Молотова, И.И. Скворцова-Степанова. Т. VII. М.: Л., 1928. С. 84.

<sup>2229</sup>Каменев Ю. О робком пламени гг. Антонов Крайних // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 5.

<sup>2230</sup>РГАСПИ. Ф. 325. Оп. 1. Д. 301. Л. 29.

<sup>2231</sup>Воронцова И. В. Полемика неохристиан и марксистов о религиозном сознании.

Н.А. Бердяев назвал «комичными» «попытки марксистов» судить о ситуации в стране «при помощи экономического материализма, классовой теории и всякого материалистического хлама»<sup>2232</sup>. Философ обратился к марксистской схеме смены социальных эпох и отметил, что удивлен заявлением социал-демократов *о перспективности* для российской социальной революции *пролетариата*. Этот «прогрессивный» класс еще никак не проявил себя «творчеством будущего»<sup>2233</sup>, писал он, носителем ценностей жизни и духа является религиозная интеллигенция. Согласно Н.А. Бердяеву, сделанная марксистами ставка на пролетариат была заранее обречена на провал<sup>2234</sup>: рабочие – это люди, вышедшие из среды крестьян, они глубоко религиозны, это христиане «старого сознания»<sup>2235</sup>. Этого не учли материалисты: «проповедь классовых интересов, с которой шли в народ социал-демократы и другие революционеры... не была принята религиозным инстинктом народа...»<sup>2236</sup>.

В отличие от марксистской схемы религиозное движение не делило общество на классы, но предполагало строить его социальное единство на основе нового религиозного сознания. И Н.А. Бердяев показывал, что с поражением революции 1905 г. возможности марксистов иссякли, будущее – за НРС, ориентированным на возрождение страны через создание новой религиозной общественности. Понимая, что НРС не хватает реального действия, философ отмечал: «Разве не так начиналось и марксистское движение? Когда НРС станет подлинно народным, оно выйдет из «состояния кружков» и «литературного выражения религиозных переживаний»<sup>2237</sup>.

Социал-демократы не могли не заметить увеличение числа культурных деятелей<sup>2238</sup>, публично заговоривших о необходимости учитывать *в социальной деятельности роль религиозного сознания*. То, что и среди марксистов появились такие, социал-демократы в 1909 г. вынуждены были признать открыто<sup>2239</sup>. А.В. Луначарский в 1907–1908 гг. опубликовал статьи и книги<sup>2240</sup>, в которых поставил социализм в ряд «других» «религиозных» систем», и начал рассуждать о религиозности и созидательных способностях человека. О сущности религии писал и сделал доклад марксист В.А. Базаров (Руднев)<sup>2241</sup>, а позднее – и о «философии действия» в контексте потребности человека в «в сверхъестественном»<sup>2242</sup>. ПРФО посещали<sup>2243</sup> марксисты М.П.

<sup>2232</sup> Бердяев Н. О «Литературном распаде» // Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). СПб., 1910. С. 139.

<sup>2233</sup> Там же. С. 144.

<sup>2234</sup> Там же. С. 143.

<sup>2235</sup> Там же. С. 145.

<sup>2236</sup> Там же. С. 150.

<sup>2237</sup> Там же.

<sup>2238</sup> Плеханов Г.В. От обороны к нападению. М., 1910. С. 249.

<sup>2239</sup> Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 49.

<sup>2240</sup> Луначарский А.В. Будущее религии // Образование. СПб., 1907. № 10–11; *Он же*. Атеизм // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908; *Он же*. Религия и социализм. СПб., 1908–1911; *Он же*. 23-й сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909.

<sup>2241</sup> Базаров В.А. Богоискательство и богостроительство // Вершины. СПб., 1909. Кн. 1. С. 331–363.

<sup>2242</sup> Базаров В.А. О философии «действия» // Современник. 1913. № 10. С. 258.

Неведомский<sup>2244</sup>, В.А. Базаров, П.С. Юшкевич, последний в 1905 г. бывал и на вечерах в «башне» В.И. Иванова (туда приходили Мережковские, Розанов, Бердяев)<sup>2245</sup>, интересовался мистикой и стремился утвердить социализм вместо христианства. Ю. Каменев<sup>2246</sup> был организатором издания сборника соответствующих статей В.А. Базарова, Л.Д. Троцкого, А.В. Луначарского, Г.В. Плеханова и П.С. Юшкевича.

Так, со стороны марксистов в полемику с «неохристианами» о религиозном сознании в революции вступили В.А. Базаров (Руднев), М.П. Неведомский, Л.Д. Троцкий, Г.В. Плеханов, авторы сборника «Литературный распад»<sup>2247</sup> – Ю. Каменев, П.С. Юшкевич, А.В. Луначарский. После 1905 г. социал-демократическая печать стала нелегальной, и область литературной критики подходила для интеллектуальных дискуссий: противоположный лагерь состоял в большинстве своем из литераторов, журналистов и философов. Социал-демократы выступили также в сборниках 1908–1910 гг. «Вершины» и «На два фронта». В.А. Базаров по книге Д.С. Мережковского «Не мир, но меч» разобрал подробно элементы его «учения», Н.А. Бердяева причислил к «последним могоканам тысячелетнего царства» христиан<sup>2248</sup>, заверив, что проповедуемое ими «царство неохристиан», хотя и станет модным направлением, не будет «знаменем... общественного движения»<sup>2249</sup>. Н.А. Бердяев парировал: «марксисты испугались, что почва уходит у них из-под ног и поспешили скомпрометировать всякие попытки укрепить новое сознание»<sup>2250</sup>; «социал-демократы почувствовали, что дело плохо»: «лучшие из революционеров разочаровываются в результатах революции, ищут веры»<sup>2251</sup>.

Идеалистов могло привлечь признание «неохристианами» «религиозности» социализма. Секретарь ПРФО С.П. Каблуков писал, что Д.С. Мережковский усматривал в вере социализма в то, что все люди равны утверждение, «какое... не имеет смысла в порядке эмпирическом»<sup>2252</sup>. С рассуждениями Н.А. Бердяева о религиозности рабочих негласно соглашался его бывший оппонент по революционным дискуссиям в вологодской ссылке – А.В. Луначарский. Он еще в 1904 г. писал: «Мы вполне можем признать возможность возникновения *великой позитивной религии*...

<sup>2243</sup> Гиппиус З.Н. Дневники. Кн. 1. М., 1999. С. 141; Д.С. Мережковский об инциденте в Рел[игиозно]-фил[ософском] обществе // Биржевые ведомости. Вечер. вып. 1908. 14 нояб. № 10811. С. 3; Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. М., 2009. С. 475–476.; Ермичѳв А.А. С. 56

<sup>2244</sup> Псевдоним публициста Михаила Петровича Миклашевского. «Новое время» упомянуло его в числе тех выступавших, чьи речи не были застенографированы. (В обществах и собраниях // Новое время. 1908. № 11752. 28 нояб. С. 4); в числе выступавших в прениях ПРФО называл его и секретарь ПРФО С.П. Каблуков.

<sup>2245</sup> Ремизов А.М. Куха. Розановы письма. СПб., 2011. С. 22.

<sup>2246</sup> Ю. Каменев (Лев Борисович Розенфельд, он же – Л.Б. Каменев), большевик, политический деятель, литератор.

<sup>2247</sup> Литературный распад. Кн. 1 (1908), кн. 2 (1909).

<sup>2248</sup> Базаров В. Христиане Третьего завета и строители башни Вавилонской // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 6.

<sup>2249</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>2250</sup> Бердяев Н. О «Литературном распаде» // Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). СПб., 1910. С. 141.

<sup>2251</sup> Бердяев Н. Бунт и покорность в психологии масс // Там же. С. 81.

<sup>2252</sup> Обсуждение доклада П.Б. Струве «Религия и социализм» // Ермичѳв А.А. С. 56.

будущего...»<sup>2253</sup>. А в двухтомном труде «Религия и социализм» (1908) он показал, что социализм – это способ войти в землю обетованную. А.В. Луначарский в 1908 г. считал, что религия является той *сущностной* стороной жизни, которая участвует в разрешении социальных проблем<sup>2254</sup>, так как философия марксизма «есть философия религиозная... она вытекает из религиозных исканий прошлого»<sup>2255</sup>. Как и Н.А. Бердяев, но с оппозиционной стороны, А.В. Луначарский проводил мысль о «религиозной» природе *своего* движения<sup>2256</sup>. «В социал-демократическом движении мы нашли новую форму религии... это движение преследует *аналогичную религии цель*: освободить род людской от бедности...»<sup>2257</sup> Такое определение религии было свидетельством того, что парадигма социальной сущности христианства прижилась на разных уровнях сознания, и обращение «неохристиан» к идеалистам из числа марксистов в 1907–1909 гг. не было волюнтаризмом.

Высказывания А.В. Луначарского дали повод Г.В. Плеханову отнести его к «богоискателям», он написал, что на поприще «современного богосочинительства» «Мережковский близко и трогательно сходится с г. Луначарским»<sup>2258</sup>. В статье «Еще о религии» Г.В. Плеханов подчеркнул, что по убеждению А.В. Луначарского «теория социального мифа как нельзя применимее в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристократического<sup>2259</sup>)»<sup>2260</sup>. Г.В. Плеханов был против иллюзии А.В. Луначарского, что воля пролетариата в революции будет «иметь религиозный характер»<sup>2261</sup>, Г.В. Плеханов отмечал: то, что «современный пролетариат глубоко религиозен» (Философов), ниоткуда не видно<sup>2262</sup>. Он высмеял «религиозный марксизм» А.В. Луначарского, назвав его «пророком», «призывающим царство Божие, на троне которого воссядет человек»<sup>2263</sup>. Однопартийцы также критически отнеслись к «богостроительству» А.В. Луначарского, в том числе и восхищавшийся его статьями В.А. Базаров (Руднев)<sup>2264</sup>. Письма А.В. Луначарского показывают, что он в эти годы часто прибегал к религиозной терминологии<sup>2265</sup>, и поклонник литературного таланта будущего наркома – В.А. Базаров просил его не использовать ее, чтобы он мог публиковать работы Луначарского<sup>2266</sup>. О том

<sup>2253</sup> Луначарский А.В. Г. Гефдинг. Философские проблемы // Образование. 1904. № 3. С. 130. Курсив мой.

<sup>2254</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. Ч. 1. С. 40.

<sup>2255</sup> Там же. Ч. 2. С. 326.

<sup>2256</sup> Там же. Ч. 1. С. 31.

<sup>2257</sup> Там же. С. 35.

<sup>2258</sup> Плеханов Г.В. От обороны к нападению. М., 1910. С. 263.

<sup>2259</sup> Имеется в виду статья Л.Б. Троцкого о Н.А. Бердяеве «Аристотель и Часослов».

<sup>2260</sup> Плеханов Г.В. От обороны к нападению. М., 1910. С. 245.

<sup>2261</sup> Там же. С. 256.

<sup>2262</sup> Там же. С. 667–668.

<sup>2263</sup> Там же. С. 246–248, о том же: С. 249.

<sup>2264</sup> РГАСПИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 383. Л. 1–2, 5.

<sup>2265</sup> РГАСПИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 383. Л. 8.

<sup>2266</sup> РГАСПИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 383. Л. 6–7. (Письмо от 22.10.1908).



же говорит и письмо Ю. Каменева<sup>2267</sup> жене А.В. Луначарского<sup>2268</sup>, употребившего по отношению к умозрениям А.В. Луначарского термин «*новая религия*»<sup>2269</sup>.

Н.А. Бердяев, несмотря на очевидную поддержку А.В. Луначарским тезиса о религиозности («воли») пролетариата, критически отнесся к его мыслям о религиозной основе идеологии марксизма<sup>2270</sup>.

Таким образом, полемика марксистов и «неохристиан», начавшаяся с обсуждения Н.А. Бердяевым и А.В. Луначарским вопросов: что поддержит народ – деление на враждующие классы или религиозное единство, и присуще ли пролетариату религиозное сознание, – привела ее участников к временному сближению. Позиция Г.В. Плеханова, Ю. Каменева<sup>2271</sup>, А.В. Луначарского, М.П. Неведомского<sup>2272</sup>, В.А. Базарова<sup>2273</sup> и П.С. Юшкевича<sup>2274</sup> была напечатана в сборниках<sup>2275</sup>; в качестве газетного публициста Ю. Каменевым был мобилизован Л.Д. Троцкий<sup>2276</sup>. В сборнике «Литературный распад» марксисты в один голос иронизировали по поводу попыток литераторов-«неохристиан» построить новую метафизику христианства; во втором сборнике «Литературного распада», единый боевой дух первой книги сменился расхождением его авторов во взглядах на религию, хотя в целом отношение к религиозной интеллигенции было прежним, критическим. Одновременно прения происходили в ПРФО. Д.В. Философов подготовил программного рода доклад с характерным названием «Друзья или враги?» (1909 г.). Это был ответ на доклад В.А. Базарова, 13 января 1909 г. прочитанный в Литературном обществе (опубликован: «Вершины», 1909). В прениях принимали участие В.И. Иванов и Д.С. Мережковский. (Примечательно, что марксист В.А. Базаров в этих прениях более деликатно высказывался о Боге, чем это сделали «неохристиане»). В.А. Базаров придерживался концепции «Бог – категория философского плана», его доклад был нацелен на доказательство «онтологической» несовместимости «неохристианства» и марксизма.

<sup>2267</sup> Так же: Ю.Б. Каменев, большевик, революционер.

<sup>2268</sup> А.А. Луначарская была возмущена позицией Каменева в его статье «Не по дороге», опубликованной в № 42 газеты «Пролетарий».

<sup>2269</sup> РГАСПИ. Ф. 377. Оп. 1. Д. 171. Л. 1 об.

<sup>2270</sup> Бердяев Н. О «Литературном распаде» // Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.). СПб., 1910. С. 143.

<sup>2271</sup> Каменев Ю. О робком пламени гг. Антонов Крайних // Литературных распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 4–31.

<sup>2272</sup> Неведомский М. Модернистское похмелье // Вершины: Литературно-критический и философско-публицистический сборник. СПб., 1909. Кн.1. С. 399–421.

<sup>2273</sup> Базаров В.А. Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской // На два фронта. СПб., 1910.

<sup>2274</sup> Юшкевич П.С. На тему дня: К вопросу о философском брожении в марксизме // Вершины: Литературно-критический и философско-публицистический сборник. Кн. 1. СПб., 1909. С. 365–397.

<sup>2275</sup> «Литературный распад» (Кн. 1, 2); «Вершины: Литературно-критический и философско-публицистический сборник»; «От обороны к нападению»; «На два фронта». Издание марксистских сборников было инициировано группой социал-демократов в составе Ю. Каменев, М.В. Морозов и П.С. Юшкевич в 1907 г.

<sup>2276</sup> РГАСПИ. Ф. 377. Оп. 1. № 170. Троцкий Л.Д. Письмо Л.Б. Каменеву.

Д.В. Философов в своем докладе в ПРФО, заявил, что речь идет о двух *религиях* («утопический социализм, до Маркса... признавал себя религией»<sup>2277</sup>) и констатировал, что «окольными путями многие из богостроителей идут туда же, куда и богоискатели»<sup>2278</sup>. Главная мысль его доклада: «социализм – это новая религия, оперирующая над старыми христианскими идеями»<sup>2279</sup>. Доклад задействовал тезисы из статей 1908 и 1909 гг.<sup>2280</sup> А.В. Луначарского, имевшие отношение к марксизму и религии «человекобожества». Он подверг критике объяснения А.В. Луначарским «научного социализма» как «богостроительного хозяйственного процесса», и утверждения о том, что «социалист религиознее старорелигиозного человека»<sup>2281</sup>, а «социалистическое человечество – единственное божественное человечество», которое строит пролетариат<sup>2282</sup>; а также тезис: научный социализм как «доктрина» есть *истинная* религия человечества. Марксисты (В.А. Базаров-Руднев, М.П. Неведомский, А.В. Луначарский) получили от Д.В. Философова наименование «богостроители-антропотеисты». Был поставлен вопрос: так ли далеки они от «богоискателей-христиан»?<sup>2283</sup> Задачей Д.В. Философова было найти точки соприкосновения, общие области с «богостроителями»: например, «социализм – это замаскированный христианский хилиазм»<sup>2284</sup>.

Первой точкой соприкосновения стало у Д.В. Философова наличие «религиозного поиска». Последующими – присутствие в «богостроительстве» «старых тем» (Философов) об обществе, личности, бессмертии<sup>2285</sup>. Обещанием *общей идеологической платформы* для будущего сотрудничества марксистов и НРС<sup>2286</sup> был тезис НРС о том, что христианство религия динамичная, развивающаяся параллельно с историческим процессом, и в ходе своего развития раскрывающая новое понимание религиозных тайн<sup>2287</sup>. Образ Бога постоянно меняется, и «неохристиане» ищут не Бога, а «лучей сознания», позволяющих снять покровы с образа, созданного историческими Церквями (Философов). Марксизм тоже меняется, «с развитием социалистической идеологии... религиозные споры возвращаются: социализм стал сознавать себя религией», и для «богоискателей» это отрадное явление<sup>2288</sup>. Д.В. Философов сделал заключение, что признавать

<sup>2277</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 424.

<sup>2278</sup> Там же. С. 440.

<sup>2279</sup> Там же. С. 425.

<sup>2280</sup> Луначарский А. Религия и социализм. СПб., 1908. С. 33. «Бог это человечество. Цельное, социалистическое человечество. Это единственное божественное, что нам доступно». Луначарский А. 23-й сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 87.

<sup>2281</sup> Луначарский А. Религия и социализм. СПб., 1908. С. 45.

<sup>2282</sup> Луначарский А. 23-й сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2, СПб., 1909 г. С. 87.

<sup>2283</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 425.

<sup>2284</sup> Там же. С. 425.

<sup>2285</sup> Там же. С. 430.

<sup>2286</sup> Там же.

<sup>2287</sup> Там же. С. 426.

<sup>2288</sup> Там же. С. 427.

«богостроителей»-марксистов врагами НРС «слишком рано»<sup>2289</sup>: они ничего не знают о христианстве, до сих пор судили о нем «по злоупотреблениям Церкви, по общественной ее роли, которая в настоящую эпоху истории не выражает христианства»<sup>2290</sup>.

В прениях со стороны «неохристиан» участвовали Д.С. Мережковский, В.В. Розанов и Д.В. Философов, со стороны марксистов – В.А. Базаров, М.П. Неведомский и Флотов<sup>2291</sup>. В.В. Розанов в заметке происходившее на собрании 21 января 1909 г. назвал «духовно-политическим флиртом»<sup>2292</sup>. Он отметил, что лидер «неохристиан» признался марксистам в любви и упрекал их в отсутствии оной. Д.С. Мережковский был представлен восторженным «оруженосцем», который, «став на колени, целует руку у марксиста»<sup>2293</sup> и видит в лице М.П. Неведомского и В.А. Базарова нового «Наполеона»<sup>2294</sup>. Бывший союзник Д.С. Мережковского Л.Е. Галич критически отзывался в либеральной «Речи» на движение «неохристиан» в сторону марксистов<sup>2295</sup>.

Впоследствии Д.В. Философов прочел свой доклад еще раз, как публичную лекцию, и так же старался доказать, что «богоискания отнюдь не порождение реакции... а прямое продолжение революции... Между богоискателями и богостроителями-марксистами разница не так уж велика. ...Рано или поздно, а теперешние враги богоискателей... станут друзьями»<sup>2296</sup>.

В 1908 г. вступил в полемику Л.Д. Троцкий. Он сделал обзор доктрины НРС, и дал каждому из вождей этого направления характеристику как неудавшимся религиозным пророкам<sup>2297</sup>. Н.А. Бердяева и Д.С. Мережковского он обвинил в рационализме, отсутствии настоящей, горячей веры, единственно способной связать подлинного религиозного лидера с верующим народом. В 1909–1911 гг. Л.Д. Троцкий в статье «Мережковский»<sup>2298</sup> разобрал работы писателя на религиозную тему, статья недвусмысленно показала, что он внимательно ознакомился с религиозными построениями писателя и разобрался в основных положениях в том, что представляет собой НРС «по-мережковски». Л.Д. Троцкий считал НРС реакционным явлением; статья, вероятно, была написана за границей, по ней видно, что Л.Д. Троцкому были неизвестны перемены в НРС.

Статьи А.В. Луначарского и других авторов сборника «Литературный распад» вызвали беспокойство В.И. Ленина, А.И. Рыкова, М.П. Томского. В газете «Пролетарий», видимо, по заданию партии, Ю. Каменев поместил передовую статью («Не по дороге») с разоблачением

<sup>2289</sup> Там же. С. 440.

<sup>2290</sup> Там же. С. 426.

<sup>2291</sup> Не удалось установить личность участника.

<sup>2292</sup> *Розанов В.В.* В Религиозно-философском обществе // Новое время. 1909. 23 янв. № 11806. С. 3.

<sup>2293</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 477.

<sup>2294</sup> Там же. С. 475–477.

<sup>2295</sup> *Галич Л.* Мысли. Народ и мы // Речь. 1908. № 270. 7 нояб. С. 2.

<sup>2296</sup> Хроника литературы, искусства и науки // Новая Русь. 1909. 19 февр. № 48. С. 4.

<sup>2297</sup> *Антид Ото.* [Троцкий Л.Д.] Для красоты слога // Киевская мысль. 1908. № 327. 25 нояб. Цит. по: *Троцкий Л.Д.* Соч. Т. XX. М.–Л., 1926. С. 313; *Он же.* Аристотель и Часослов: Из заметок профана по поводу «нового религиозного сознания» // Киевская Мысль. 1908. № 308. 6 нояб. С. 2.

<sup>2298</sup> *Антид Ото.* [Троцкий Л. Д.] Мережковский: К выходу полного собрания сочинений // Киевская мысль. 1911. № 137. 19 мая. С. 2, № 138. 22 мая. С. 3.

«богостроительства» А.В. Луначарского. 23 июня 1909 г. в Женеве в ЦК, или на третьем заседании «совещания расширенной<sup>2299</sup> редакции газеты “Пролетарий”» был обсужден вопрос о «богостроительстве». Ю. Каменев доложил, что оживились религиозные настроения, что видно и из рефератов в Петербурге<sup>2300</sup>, и в литературе, и в сочинениях Луначарского<sup>2301</sup>; создавшийся в обществе повышенный интерес к религии стал подменой большевизма «богостроительством». Одной из задач заседания было – осудить «богостроительство», порывающее с основами марксизма, и публично показать несхожесть «богостроительства» А.В. Луначарского и «богоискательства» Д.С. Мережковского. Докладчик объявил намерение не «сваливать в одну реакционную кучу Луначарского и Мережковского, Франка и др. ...Мы должны, – сказал он, – констатировать, что те – реакционеры, а Луначарский – только плохой революционер»<sup>2302</sup>. Тот факт, подчеркнул Ю. Каменев, что мы в 1905 г. «не выступали против религиозных тенденций», не означал лояльного отношения большевизма к религии, «во имя вооруженного восстания мы должны были это терпеть», «теперь мы должны бороться против этого»<sup>2303</sup>. В резолюции совещания «О богостроительских тенденциях в социал-демократической среде»<sup>2304</sup> говорилось: «[п. 1] ...рост религиозных настроений в контрреволюционной буржуазной интеллигенции придавал этого рода вопросам важное общественное значение... делаются ныне и отдельными социал-демократами попытки связать с социал-демократией проповедь веры и богостроительства и даже придать научному социализму характер религиозного верования, [п. 2] расширенная редакция “Пролетария” заявляет, что она рассматривает это течение, особенно ярко пропагандируемое в статьях т. Луначарского, как течение... [наносящее, – *И.В.*] вред революционной социал-демократической работе по просвещению рабочих масс, и что ничего общего с подобным извращением научного социализма большевистская фракция не имеет»<sup>2305</sup>. Совещание пришло к выводу, что «борьба со всевозможными формами религиозного сознания... является ... одной из очередных задач»; «богостроителей» и «прикрывателей<sup>2306</sup> “богостроительства”» необходимо публично разоблачить. «Партия уже пережила борьбу с идеализмом... в борьбе с Бердяевым»<sup>2307</sup>. А.В. Луначарского осудили не только за статью в «Литературном распаде», но и за книгу «История религии» (1908). Было решено впредь никому из «богостроителей» места в партийной газете не давать.

<sup>2299</sup> Присутствовали: В.И. Ленин, А.А. Богданов, В.Л. Шанцер (Марат), В.М. Шулятиков (Донат), Г.Е. Зиновьев, М.П. Томский, А.И. Рыков (Г. Власов), И.Ф. Дубровинский (Инок), В.К. Таратута, Н.А. Скрышник.

<sup>2300</sup> Очевидно, рефераты В.А. Базарова и Д.В. Философова.

<sup>2301</sup> Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетария». Июнь. 1909. М.: Партиздат, 1934. С. 39–40.

<sup>2302</sup> Там же. С. 40.

<sup>2303</sup> Там же.

<sup>2304</sup> Опубликовано: Пролетарий. 1909. № 46. 6 (3) июля.

<sup>2305</sup> Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетария» Июнь 1909 г. М.: Партиздат, 1934. С. 40–41.

<sup>2306</sup> Речь о Максимове (А.А. Богданов-Малиновский), который поместил в «Литературном распаде» «религиозную» статью А.В. Луначарского, исправив её первоначальный вариант и сократив.

<sup>2307</sup> Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетария» Июнь 1909 г. М.: Партиздат, 1934. С. 42.

Сами авторы «Литературного распада» считали, что никогда не проповедовали «богостроительство», а лишь признавали его прогрессивным «в противоположность реакционному богоискательству» (Базаров), и только пользовались религиозной терминологией (Луначарский). В.И. Ленин констатировал, что по вопросу «богостроительства» «единства во фракции нет, и раскол полный»<sup>2308</sup>.

Осужденный однопартийцами и не согласившийся переменить мировоззрение, А.В. Луначарский на некоторое время оставался при организованной А.А. Богдановым<sup>2309</sup> на о. Капри «школе богостроителей», которой большевики противопоставили организацию своей партийной школы.

Факт бесспорного значения религиозного движения беспокоил марксистов до 1914 г. Л.Д. Троцкий после совещания в Женеве написал большую критическую статью о религиозном «реформаторе» Мережковском, а в 1914 г. подчеркнул неизбежность церковной реформации в России<sup>2310</sup>. Будучи публичной, дискуссия не могла не оставить следа в памяти большевиков<sup>2311</sup>. В ситуации, когда в 1918 г. патриархом Московским и всея Руси Тихоном (Беллавиным) было высказано порицание большевистской власти, одним из концептуальных решений власти стала реализация тезы 1914 г. Л.Д. Троцкого о «буржуазной реформации» в Церкви<sup>2312</sup>. В телеграмме 14 мая 1922 г. он потребовал публикации в прессе статей о том, *почему* в Церкви не произошло «буржуазной реформации». 13 октября 1922 г. Политбюро постановило расширить комиссию по антирелигиозной пропаганде при Агитпропе ЦК, после чего была создана Антирелигиозная комиссия во главе с Л.Д. Троцким, как единственно занимающаяся Церковью. Именно к А.В. Луначарскому осенью 1920 г. обратился бывший архиепископ Пензенский и Саранский Владимир Путята с предложением организовать «народную церковь», и нарком запиской В.И. Ленину инициировал обсуждение этого вопроса членами ЦК. И в конце 1920 – начале 1921 гг. В.И. Ленин, А.В. Луначарский, Ф.Э. Дзержинский, начальник Секретного отдела ВЧК Т.П. Самсонов, начальник отдела ВЧК по борьбе с контрреволюцией М.Я. Лацис и замнаркома юстиции П.А. Красиков обсудили идею о «реформаторской советской церкви»; В. Путята был признан непригодным для возглавления реформации как не имевший *догматических разногласий* с «тихоновской» Церковью. Приоритет отдали священникам<sup>2313</sup>, выступившим в поддержку изъятию

<sup>2308</sup> Там же. С. 47.

<sup>2309</sup> В «Протоколах совещания редакции газеты “Пролетарий”» фигурирует под псевдонимом «Максимов» А.А. Малиновский (1873–1928), политический деятель, ученый, философ, в 1906–1908 гг. пытался основать самостоятельное философское направление (изложено в кн. «Эмпириомонизм». СПб., 1904), считал общественное бытие и общественное сознание тождественными понятиями, имеющими отношения к первичным «идеологическим комбинациям» действительности.

<sup>2310</sup> Троцкий Л. Россия и Европа // Киевская мысль. 1914. № 158. 2 июня. С. 3.

<sup>2311</sup> Обновленческая печать 1922–1923 гг. делала отсылы к Бердяеву, Булгакову, Розанову, редко – Мережковскому.

<sup>2312</sup> Воронцова И.В. Л.Д. Троцкий как стратег обновленческой реформации // Вестник ПСТГУ. 2009. № 4 (33). С. 51–62; Она же. Л. Д. Троцкий и идея создания «реформаторской советской Церкви».

<sup>2313</sup> А.И. Введенский, А.И. Боярский, Е.Х. Белков, С.В. Калиновский.

церковных ценностей; противопоставившая себя патриаршей Церкви обновленческая «Живая Церковь» образовалась на основе групп, представивших к 1923 г. каждая – свою обновленческую программу. Наличие таких разделов позволяло большевикам создать и поддерживать конфликт даже между обновленческими группами.

Не только общественные встречи и публичная полемика 1907–1911 гг. привели ряд марксистов к мысли о социальном значении религиозного мировоззрения. Действовал и «внешний фактор»: в эти годы в Западной Европе на пике общественного внимания было движение модернистов в Римско-Католической Церкви. 1907 г. был годом выхода энциклики «*Pascendi Dominici Gregis*» Папы Римского Пия X, осудившей модернизм, в 1908 г. она вышла на русском языке. В те же годы в России состоялся ряд публикаций, посвященных модернизму, некоторые авторы статей сравнивали его с религиозным движением в России.

Участвовавшие в полемике марксисты и «неохристиане» читали одну и ту же литературу о модернизме, в поле их общего внимания попал и «религиозный прагматизм» набиравшего популярность в России с 1904 г.<sup>2314</sup> профессора психологии Гарвардского университета протестанта У. Джеймса (1841–1910)<sup>2315</sup>. П.С. Юшкевич, В.А. Базаров, А.В. Луначарский<sup>2316</sup> оставили свои отзывы на сочинения У. Джеймса, Юшкевич и Базаров были редакторами издания «Прагматизма» в России (1910). Книга вышла в переводе П.С. Юшкевича и с его предисловием; В.А. Базаров перевел книгу Э. Бутру<sup>2317</sup>. А.В. Луначарский в 1904 г. опубликовал отзыв на более раннее произведение Д. Джеймса – «Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии»<sup>2318</sup>. Усилия А.В. Луначарского были направлены на критику «гимна» религиозному сознанию, вере в личного Бога; там же он напечатал статью, выразившую его собственные религиозно-нравственные предпочтения («Бога-Добра»)<sup>2319</sup>. В.А. Базаров свое «Предисловие переводчика» в книге Э. Бутру построил как взгляд на «прагматизм» через призму модернизма Э. Леруа; А.В. Луначарский назвал «прагматизм» одним из тех средств, которыми на Западе «модернисты» и «буржуазные» (Луначарский) религиозные реформаторы всех конфессий пытаются возродить христианское религиозное сознание<sup>2320</sup>. Эпистемологический вопрос в «прагматизме» вызвал «внутрипартийный» спор П.С. Юшкевича, В.А. Базарова и А.А. Богданова с

<sup>2314</sup> После публикации книги «Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии».

<sup>2315</sup> *Воронцова И.В.* «Религиозный прагматизм» как один из путей модернизации религиозного сознания в 1-е десятилетие XX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 75–84.

<sup>2316</sup> *Луначарский А.В.* Религиозные искания на Западе // Новый журнал для всех. 1910. № 23. С. 87–94.

<sup>2317</sup> *Бутру Э.* Наука и религия в современной философии / Пер., предисл. В. Базарова. СПб., 1910.

<sup>2318</sup> *Луначарский А.В.* У. Джемс. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии // Образование. 1904. № 5. С. 131–134.

<sup>2319</sup> *Луначарский А.В.* Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения. Сб. ст. по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1904. С. 114–182.

<sup>2320</sup> *Луначарский А.В.* Религиозные искания на западе // Новый журнал для всех. 1910. № 23. С. 91–92.

«ортодоксальными» марксистами, и в нем, и с той, и с другой стороны, *действительность* «истины» определялась участниками дискуссии через её практическую пользу<sup>2321</sup>.

Религиозная интеллигенция тоже заинтересовалась эпистемологическим вопросом в «прагматизме», С.Л. Франк выступил с докладом «Религиозная философия Джемса» (1910) и высказался о том, что «прагматическое обоснование религии противоречит абсолютной истине», но в «прагматизме» есть положительный эффект, он в «ценностном прагматическом *истолковании* религиозных идей»<sup>2322</sup>. «Русская мысль» опубликовала стенограмму заседания («Спор о прагматизме») и сам доклад. Н.А. Бердяев и С.Л. Франк в ходе «спора» не нашли решения, которое подчеркнуло бы положительное значение нового метода. Сам У. Джеймс считал, что абсолютная (или «конкретная») истина *определялась* его методом, и эта истина была антропоцентрична<sup>2323</sup>. В прениях участвовали С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.А. Котляревский, Л.М. Лопатин, С.В. Лурье, М.М. Рубинштейн, П.Б. Струве, А.К. Топорков, С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, В.М. Хвостов. Все они были людьми религиозными, участниками ПРФС (1901–1903), большинство были авторами «Вех», «прагматизм» они рассматривали с философской точки зрения. Рационалистичность «религиозного прагматизма» У. Джеймса русской религиозной интеллигенции, стремившейся к метафизическому пониманию мира, была чужда. Большинство участников дискуссии были готовы принять отношение к религии *как науке* (с новым методом «прагматизма»), но не поступиться традиционным понятием об истине, сформулированным в Новом завете.

Для идеалистов из социал-демократов полезность религии вполне определялась прагматическим методом У. Джеймса. Это прослеживается у А.С. Юшкевича. Так, настаивая на синтезе фидеизма и рационализма, он писал, что «огромная популярность джемсовского прагматизма... имеет ... причиной... попытку устранить дисгармонию между разумом и сердцем, меж наукой и верой»<sup>2324</sup>.

И дискуссия о «синтезе» революции и религии, и обостренная реакция вождей большевистской фракции РСДРП указали на взаимный интерес «неохристиан» и марксистов-идеалистов друг к другу. С одной стороны было движение, потерпевшее поражение в революции 1905 г., с другой – успешно развивавшееся реформационное движение, замахнувшееся в своей религиозной идеологии на социальное переустройство России. В какой-то мере оба общественных движения зеркально дополняли друг друга: НРС через выстраивание новой метафизики стремилось ввести идеологию, в которой «плоть мира» (в ее интеллектуальном, практическом и

<sup>2321</sup>Социолог М. Энгельгардт, тогда же прокомментировал публичный спор марксистов, чтобы отметить непонимание ими «практического» коррелята «истины» в прагматизме. *Энгельгардт М.* Научный опыт и религиозный опыт // Новый журнал для всех. 1910. № 21. С. 91–98.

<sup>2322</sup>*Ермичѳв А.А.* С. 88.

<sup>2323</sup>*Джеймс У.* Что такое прагматизм? [1906] [Эл. ресурс] <http://www.philosophy.ru/library/james/pragma.html> (Дата обращения 26.09.2020)

<sup>2324</sup>*Юшкевич П.С.* Мироззрение и мировоззрения. К современному возрождению метафизики. Анри Бергсон и его философия антиинтеллектуализма // Мироззрение и мировоззрения. СПб., 1912. С.50.

физиологическом проявлении) имела бы не менее сакральное значение, чем духовная жизнь, и культ «плоти и духа» (после религиозной революции) двигал бы вперед социально-экономическое развитие государства. Идеалисты от марксизма относились к своей задаче (социальной справедливости и материального благополучия) настолько религиозно, что согласны были «оформить» её как религиозную идеологию, и самым религиозным чувством «одухотворить» революцию. Таким образом, согласно реформистам, преобразование России должно было совершиться через *религиозное обновление верующего сознания* – к социальному единству и благоденствию, а согласно идеалистам из социал-демократов – к социальному единству и благоденствию через *замену религиозного сознания на материалистическое*<sup>2325</sup>. Это были общественные движения, некоторое время осуществлявшие свою деятельность параллельно, на одном хронологическом отрезке российской истории.

### Заключение

Социальная проблематика общественного движения XIX в. воспитала поколение культурных деятелей, которое, тяготясь утилитарным отношением к миру и человеку, обратилось к религиозному мировоззрению, видя в нем возможность «оживить» Русскую Церковь, а через нее начать и социально-экономическое возрождение России. Религиозная интеллигенция и бывшие марксисты сконцентрировали внимание на метафизике и социальных возможностях христианства. Лидеры первого этапа религиозного движения, в конце XIX в. начавшие свою культурную деятельность в среде легального народничества и писателей-«почвенников», пришли к идее религиозного общественного движения, построенная ими доктрина и программная идеология была нацелена на христианскую метафизику и церковную реформу. После отказа церковных иерархов пойти им навстречу, группа реформистов из числа религиозной интеллигенции пришла к идее «новой церкви» и созданию ее силами новой религиозной общественности.

Выдвижение во 2-й пол. XIX в. нравственно-этического учения христианства как его сущностной основы, привело церковных публицистов начала XX в. к усилению акцента на социальность православия. Запрос российского общества на граждански активного церковного пастыря, нереализованный во 2-й пол. XIX в., получил новые возможности в начале XX в. после проведения конституционной реформы. Революционное возбуждение в стране способствовало тому, что на разных уровнях общественного мнения началось обсуждение необходимости реформ в Русской Церкви. Это вызвало прилив энергии и инициативы у священников, в своей профессиональной и педагогической деятельности применявших новые методы обучения Закону

---

<sup>2325</sup> П.С. Юшкевич предлагал для этого использовать принципы религиозного сознания, заменив религиозный культ поклонением роду; установить народные праздники и шествия с привычным культовым обиходом. *Юшкевич П.С. Новые веяния.* СПб., 1911.



Божьему. Недовольство разных слоев русского общества позицией Русской Церкви по отношению к революции 1905 г. способствовало либерализации молодых священнослужителей, они осуждали церковных иерархов за бездеятельность и поддержку самодержавия, и готовы были взять дело подготовки к Поместному Собору в свои руки. В марте 1905 г. открылось внутрицерковное реформаторское движение за освобождение православной Церкви от государства и модернизацию церковно-уставной жизни, современники назвали его «церковно-освободительным». Его деятельность проявлялась в 1905 – 1-й пол.1909 гг. на территории Москвы, Санкт-Петербурга и затем Киева. Провинция откликалась присылкой писем и заметок в центральную прессу и общественной активностью отдельных пассионарных священнослужителей. К реформаторскому «церковно-освободительному движению» присоединялись миссионеры-миряне. Поднятая религиозной и публицистической мыслью 2-й пол. XIX в. идея выхода Церкви навстречу культурно-историческим и социально-экономическим запросам современности получила в «церковно-освободительном движении» практическое развитие.

Начальной фазой «нового религиозного сознания» было требование к Церкви освятить культуру и творчество. Аргументационной базой тезиса НРС об освящении культуры стал «символизм»: символ был обращен одной стороной к сакральному и трансцендентному, другой был открыт человеку, соединял «небо» и «землю» (дух и плоть), а будучи задействован в религии, принадлежал религиозному мышлению. Литература как область применения и раскрытия символа, а через него, как считали символисты, и трансцендентального в эмпирическом слое, была возведена символистами на уровень «религии». Но культура, как человеческое бытие в целом, по своему происхождению относилась к земной жизни человека, рецепция концепта «телесности» Феодора (Бухарева) и элементов философии В.С. Соловьева помогла лидеру НРС Д.С. Мережковскому построить *свое* учение о культуре как «плоти мира», требующей акта освящения Церковью. Постулат о том, что в Воплощении навсегда было освящено все человеческое естество и все виды его психической и физической деятельности был принят группой интеллигенции как основа «догмата» НРС о «святой плоти» мира, который перечеркивал учение о грехопадении, Искуплении, таинство Исповеди, ставил под сомнение прочтение Евангелия христианской Церковью; был поставлен вопрос о развитии догматов, христианства и этики русского православия. Интеллектуальные (религиозно-философского и социального плана) модуляции этого «учения» в 1905–1909 гг. пронизали идеологию всего религиозного движения, приобретшего реформационный характер. Не признавая учения о «святой плоти», к 1907 г. церковные либерал-реформаторы придерживались концепта христианизации «телесности» в богословской мысли архимандрита Феодора (Бухарева), это выразилось в дискуссии 1906/1907 гг. о «христианизации» труда, поступил в разработку так называемый «религиозный вопрос» (сочетание в обыденной жизни «плотского» и духовного по принципу единства двух природ в Халкидонском догмате).

Вышедшие из среды легальных марксистов С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и П.Б. Струве в начале XX в. обозначили, что новым приоритетом интеллигенции, если она хочет оставаться при своей руководящей роли в культурно-общественном пространстве страны, должна быть религиозная идея. В 1904–1905 гг. группа сблизилась с НРС, в 1905 г. мысль С.Н. Булгакова о создании христианской партии де факто поддержало ХББ. В 1905 г. у религиозного движения появилось третье направление – социальное, оно также руководствовалось религиозным мировоззрением и идеей церковной реформы. Принципиально не составлявшее новой метафизики, но поддерживавшее значение «религиозного вопроса», «социальное христианство» нашло понимание у либерал-реформаторов. Из трех направлений (религиозно-реформистского, социального и церковного реформаторского) в 1905 г. оформилось общественное движение, участники и лидеры которого декларировали своей задачей преодоление духовного и церковного кризиса в России, продвигали в обществе свое видение церковных реформ и противопоставляли бездуховному капитализму – христианский теизм, считая, что лучшая перспектива для России – теократическое государство. Группы обрастали единомышленниками, союзниками и попутчиками, выстраивали взаимодействие направлений и дискуссии внутри движения, они оперировали идеологией радикальной церковной реформы в одном интеллектуальном поле, где идея синтеза «неба» и «земли» варьировалась в проектах и тактике направлений, безусловно общими были «религиозный вопрос», цель, объект и отношение к русскому самодержавию.

Наиболее близкими группе НРС были вышедшие из общественного движения 2-й пол. XIX в. и революционного народничества, социал-демократы, в них инициаторы религиозного движения разглядели в 1905–1907 гг. необходимую для религиозной революции инициативную общественность. Находя, что идеалисты из числа социал-демократов руководствуются в своей борьбе за счастье народа религиозным чувством, лидеры НРС предприняли шаги к сотрудничеству с группой марксистов-идеалистов, для чего была открыта дискуссия о необходимости учитывать в социальной революции религиозное сознание бывшего крестьянина – пролетариата. В продолжение 1907–1911 гг. пока шла дискуссия, социал-демократов пытались заинтересовать «новым религиозным сознанием». Заседание ЦК РКПб (1909) под председательством В.И. Ленина воспрепятствовало распространению этой иллюзии.

«Социальное христианство» выдвинуло три проблемы, требовавшие обсуждения: христианское отношение к власти (христианское государство и христианский император), отношение к насилию (религиозному и социальному), христианизация труда и политики, свобода личного мнения и общественной инициативы пастырей Русской Церкви. Оно признавало решение этих проблем «религиозным методом», переадресуя инициативу обновленной Церкви. Но в отличие от НРС в его основе была не метафизика, а христианская этика, признававшая постулат

НРС о равнозначной «духовной» ценности в христианстве «небесного» и «земного», «плоти» и «духа», и также признание «устаревшей» – православную аскетическую традицию.

«Церковно-освободительное движение» способствовало тому, что церковная иерархия начала предпринимать усилия для проведения церковно-административной реформы: созвать Поместный собор в 1906 г. не удалось, но было открыто Предсоборное присутствие для подготовки Собора. Академическое обсуждение тем для будущих собраний Собора не устраивало ни НРС, ни лидеров «церковно-освободительного» и «социально-христианского» направлений, так как не затрагивало всего комплекса вопросов, поднятых религиозным движением. Из «церковно-освободительного движения» выделились либерал-реформаторы. Знакомые с идеями доктрины НРС с 1902 г., либерал-реформаторы согласились с требованием реформистов заняться церковной разработкой «религиозного вопроса», был выдвинут тезис о неполном раскрытии Церковью исторического христианства, выработывалась формула сочетания «небесного» и «земного», применение ее в новой педагогике, был заявлен термин «новое религиозное мышление». В 1908 г. «церковно-освободительное движение» пришло к кризисному состоянию, вызванному стабилизацией внутривластной обстановки в стране: в 1910–1912 гг. лишь изредка напоминали о себе либерал-реформаторы, отдельными выступлениями в периодической печати; некоторые из них (например, лидер кружка новаторов-законоучителей К.М. Аггеев), продолжали сотрудничать с ПРФО и обсуждать будущие пути развития Русской Церкви. Эти публикации поддерживали надежду на возобновление движения за церковную реформу и диалог с бывшими «христианскими социалистами».

В доктринах, учениях и проектах лидеров религиозного движения православное сообщество получало представление о христианстве как развивающейся религии, в которой не получила религиозного освещения плотская жизнь; на первое место вышли ценности социально-гуманитарного плана<sup>2326</sup>. Профессор МДА А.И. Введенский, проанализировав изменения в российском обществе последних десятилетий, пришел к выводу, что произошел перелом, разрушивший традиционные религиозно-нравственные ценности. На первый план вышло служение «внешнему благополучию народа, общества», ценность которого, по А.И. Введенскому, без «высших идеальных ценностей жизни» понижается до нуля<sup>2327</sup>. «Как бы пресеклась линия нашего идейного развития», писал он<sup>2328</sup>. Под влиянием этого «идейного брожения» в России, вместо восстановления самобытности, произошло «расслоение стихий и элементов сознания, дотоле в нем органически слитых»<sup>2329</sup>. Многие представления были сдвинуты с основания, а представление о религиозной вере сменилось беспредметной мистикой, высшее и ценное «стало в

<sup>2326</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. 450. Ед. хр. 1. Л. 1 об.

<sup>2327</sup> Введенский А. Перелом в современном общественном сознании // Богословский вестник. 1911. № 1. С. 109–110.

<sup>2328</sup> Там же. С. 104.

<sup>2329</sup> Там же.

подчиненное положение к тому, что жизни само по себе не имеет»<sup>2330</sup>. От Церкви требовали перемен ее в отношении к идеям социализма, и провозглашения нового политического credo «ex cathedra»<sup>2331</sup>.

Отсутствие высшего духовного авторитета в лице патриарха, устаревшее морально и исторически синодальное и обер-прокурорское управление ограничивало возможности развития Русской Церкви и ее оперативного реагирования на идеологический диктат, который осуществляло реформационное движение.

---

<sup>2330</sup> Там же. С. 113, 115–116.

<sup>2331</sup> Открытое письмо студентов С.-Петербургской духовной академии Святейшему Правительствующему Синоду // Век. 1906. № 6. С. 73.

## ГЛ. 4. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ В ОБЩЕСТВАХ И ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ

### § 1. Петербургские религиозно-философские собрания и противостояние им «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви»

В ноябре 1901 г. обер-прокурором Св. Синода Русской Церкви К.П. Победоносцевым были разрешены Петербургские Религиозно-философские собрания (ПРФС). Идея ПРФС, была предложена З.Н. Гиппиус, но также имела связь с «воскресеньями» на ул. Шпалерной у В.В. Розанова, где с 1899 г. собирались деятели культуры и церковная интеллигенция: священники, богословы<sup>2332</sup>, студенты (из этой среды вышли «неохристиане», «христианские социалисты»); и со «средами» в редакции журнала «Мир искусства», в критико-литературном отделе которого сотрудничали с 1898 г. Д.С. Мережковский и В.В. Розанов. Церковь согласилась участвовать в Собраниях, чтобы обсудить вопросы, волновавшие возвращающуюся к религии интеллигенцию.

Официально в ПРФС председательствовал епископ Ямбургский Сергей (Страгородский)<sup>2333</sup>. По неофициальной договоренности председателем на каждом собрании избирался тот, кто по профессиональной деятельности был более компетентен в обсуждавшейся теме. Значительная часть выступлений принадлежала не духовенству, приходившему на Собрания с миссионерской задачей, а интеллигенции. Членами-учредителями ПРФС были Сергей (Страгородский), Д.С. Мережковский, В.С. Миролубов, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев (казначей Собраний). Из этих пяти человек составил «совет». Членами-учредителями также считались священник И.Ф. Альбов, Е.И. Егоров (секретарь Собраний), А.В. Карташев, В.В. Успенский<sup>2334</sup>, Н.М. Минский, М.А. Новосёлов, П.П. Перцов, В.М. Скворцов, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, А.Н. Бенуа. На заседаниях бывали А.А. Блок, В.Я. Брюсов, А.Н. Бенуа, И.Е. Репин, Н.А. Бердяев и др. Из-за полуофициального характера Собраний на них отсутствовал полицейский и Собрания протекали в атмосфере свободы суждений и горячих дискуссий. Допускались не все желающие, студентам духовных академий присутствие было разрешено. Со стороны Церкви, согласно стенограммам, в прениях (1901–1903 гг.) активно участвовали: епископы Сергей (Страгородский),

<sup>2332</sup> И.Ф. Егоров, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, А.Н. Бенуа, А. Белый, П.П. Перцов, А.В. Карташев, В.В. Успенский, Г.С. Петров, И.И. Филевский. Вход на «воскресенья» был открыт всем. А.Н. Николюкин называет также Н.А. Бердяева. (Николюкин А.Н. Розанов. М., 2001. С. 268).

<sup>2333</sup> Епископ Ямбургский Сергей (Иван Николаевич, 1867–1944). В 1893 г. и.о. доцента кафедры Священного Писания СПбДА, в 1894 г. архимандрит, настоятель посольской церкви в Греции, 1895 г. магистр богословия, с 1901 ректор СПбДА, в 1907 г. председатель Комиссии по исправлению богослужебных книг, в 1922–1923 гг. член обновленческого ВЦУ, принят в общение после публичного покаяния, в 1925 г. Заместитель патриаршего престола, а в 1937 г. – местоблюститель патриаршего престола, в 1943 г. Патриарх Московский и всея Руси.

<sup>2334</sup> Успенский Василий Васильевич (1876–1930) приват-доцент СПбДА, преподавал (1901–1905) педагогику и пастырское богословие. Публиковался в журнале «Новый путь» под псевдонимом «В. Бартенев». На ПРФС выступал и Владимир Васильевич Успенский (род. 1874), кандидат богословия. Оба брата дружили с Д.С. и З.Н. Мережковскими и А.В. Карташевым, писали по проблемам церковной реформы.

Иннокентий (Усов), архимандриты Евдоким (Мещерский)<sup>2335</sup>, Анатолий (Каменский), Антонин (Грановский)<sup>2336</sup>, Мефодий (Великанов), Сергей (Тихомиров), иеромонах Михаил (Семенов), протоиереи В.Я. Колачев<sup>2337</sup> П.И. Ленорский<sup>2338</sup> А.С. Лебедев, С.А. Соллертинский<sup>2339</sup>, И.Л. Янышев, А.А. Дернов, П.Д. Городцов, П.М. Кремлевский<sup>2340</sup>, священники И.Ф. Альбов, Н.Р. Антонов, Е.П. Аквилон, Г.С. Петров, И.Ф. Егоров<sup>2341</sup>, П.В. Раевский<sup>2342</sup>, И.П. Слободской (в др. документах – Слободский), М.М. Лисицын, П.Н. Левашев, П.Н. Лебедев, Д.Н. Якшич, А.М. Темномеров, И.И. Филевский<sup>2343</sup>. Всего состоялось 22 собрания, последнее – в марте 1903 г. Печатный орган «неохристиан» журнал «Новый путь», опубликовал стенограммы 20 собраний, после чего был закрыт.

На повестку дня в 1901–1903 гг. были поставлены темы: социальная активность и проповедь Церкви в миру, православный аскетизм и его несоответствие условиям современной жизни, новые религиозные откровения и развитие догматов, низкий уровень образования пастырей, язык и обряды церковных богослужений, административная реформа, устранение схоластики в богословии и в преподавании академических дисциплин, введение свободы совести, христианский брак. Одно из заседаний ПРФС было посвящено книге В.И. Несмелова «Наука о человеке», которую религиозная интеллигенция представила как научный прорыв в академической теологии. В ПРФС прозвучал призыв по-новому «наряжать» «Катехизис» митрополита Филарета (Дроздова). Официальной темой всех собраний был вопрос: «Как усилить влияние православия в жизни русского общества»? В 1902 г. этот вопрос был поставлен Д.С. Мережковским и его ближайшим окружением (З.Н. и Т.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, Н.М. Минский, В.В. Розанов). Та же тема содержалась в докладе чиновника особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода В.А. Тернавцева: Церковь всё время проповедовала о «небесном», пренебрегая земным; «обнищавшая духом интеллигенция», по словам докладчика, всегда занятая земным, могла бы через это «освящение» найти себе в Церкви дело, которое безуспешно искала.

<sup>2335</sup> В.И. Мещерский (1869–1935), с 1904 г. епископ Волоколамский, в 1922 г. присоединился к обновленчеству, обновленческий «митрополит» Одесский и Херсонский.

<sup>2336</sup> Антонин (Александр Андреевич Грановский, 1865–1927) – магистр богословия (1902), в 1898 архимандрит, в 1899 г. старший цензор Петербургского духовно-цензурного комитета; преподавал в ряде учебных заведений. 2 марта 1903 г. – епископ Нарвский и первый викарий С.-Петербургской епархии. Переписывался и дружил с В.В. Розановым. В 1922 г. создал обновленческую группу «Союз церковного возрождения», член ВЦУ, обновленческий «митрополит» Московский (1923).

<sup>2337</sup> Один из лидеров группы «32-х» петербургских священников.

<sup>2338</sup> После закрытия ПРФС выступал в печати, участвовал в диспутах 1917 г. вместе с будущими обновленцами.

<sup>2339</sup> Выступал по вопросам церковной реформы до 1918 г.

<sup>2340</sup> В 1922–1923 гг. обновленец.

<sup>2341</sup> Член группы «32-х» петербургских священников, действительный член ПРФО по списку на 1914 г., активист «Союза демократического духовенства и мирян» (1917 г.), лидер обновленческой группы «Религия в сочетании с жизнью». Публиковался во «Всероссийском церковно-общественном вестнике» (1917), обновленческом журнале «Соборный разум» (1922).

<sup>2342</sup> Член группы «32-х» петербургских священников, «Союза демократического духовенства и мирян», активный обновленческий деятель. Публиковался во «Всероссийском Церковно-общественном вестнике» Б.В. Титлинова (1917).

<sup>2343</sup> Представитель обновленчества в Харьковской епархии // Живая Церковь. 1923. № 2–3. С. 18.

Никто не возражал тому, что культура должна быть церковной. Представители Церкви считали, что воцерковление культуры должно происходить через воцерковление культурных деятелей. К 1903 г. стало проясняться, что Д.С. Мережковский под «культурой» имел в виду социальную, культурную и психофизическую жизнь, и обозначал ее как «плоть мира». Интеллигенция не хотела воцерковления на «общих условиях», стремясь внести в Церковь все, что ей дорого, и что в большинстве случаев было чуждо православной традиции. Представители церковной иерархии и монашества вскоре разочаровались в возможности быть услышанными в ПРФС; интеллигенция со своей стороны посчитала, что не услышали её. А «молчаливые слушатели»<sup>2344</sup> – священнослужители и студенты духовных семинарий – приобрели уверенность, что нельзя оставлять без внимания культурную и обыденную жизнь современного общества и жалобы интеллигенции на затянутость церковных служб, непонятность их символично-обрядового действия и церковно-славянского языка<sup>2345</sup>.

Обсуждавшийся в ПРФС вопрос о свободе совести, и в его контексте – о насилии (со стороны Церкви и государства) над сектантами, привлек в ПРФС околоцерковную и просто идеалистически настроенную интеллигенцию, для которой эти вопросы был частью демократических реформ. Русскую Церковь призвали ввести свободу вероисповедания и тем самым освободить себя от клейма «гонительницы» инакомыслящих и «насильственного» обращения в христианство жителей национальных окраин. Были также озвучены темы: «мертвенность» догматов, устарелость канонов, непонятность и затянутость церковных служб, назначение монашествующих в администрацию духовных учебных заведений, «отступление» от апостольских правил в брачном вопросе<sup>2346</sup>. На вопросы по этим темам представители Русской Церкви давали разъяснения с позиций православия. В 1905 г. все эти темы вышли на страницы церковных и светских изданий. С легкой руки «неохристиан», в интеллектуальном пространстве России стали функционировать понятия: «историческое» (т.е., отличное от «истинного», или первых веков, христианство, «историческая» (т.е. наличествующая) Русская Церковь, будущая и «обновленная» Церковь, «старое» религиозное сознание и «новое» малоизвестное, но многообещающее, обладающее «скрытым», или не выявленным Церковью, знанием, способное изменить структуры церковной жизни и сознания так, как того требует новое время и будущее теократическое устройство России.

В целом, на собраниях ПРФС 1901–1903 гг. Русской Церкви предложили: освятить «плоть» и принять это как новый догмат, признать злободневность проблемы «плоти и духа», принять догмат о социальной роли Церкви, упростить богослужения, сократить их пышность, чины и

<sup>2344</sup>Так высказался о себе в письме к В.В. Розанову поклонник его творчества архимандрит Василий (Лузин). Переписка опубликована: *Воронцова И.В.* Религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 137–139.

<sup>2345</sup>*Воронцова И.В.* Религиозно-философская мысль начала XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 15–43.

<sup>2346</sup>Там же. С. 15–70.

молитвы за царствующий дом, озаботиться допущением развода и второбрачия, в том числе для клириков, пересмотреть церковное Предание, сделать Церковь независимой от государства, ввести свободу вероисповедания. Вопрос об эпохе Святого Духа (Д.С. Мережковский) в ПРФС 1901–1903 гг. «неохристиане» обсуждать не решились, слишком еретически прозвучала бы в церковном собрании мысль о Третьем Завете. Между тем, свои молитвенные собрания, призывавшие скорейшее наступление этой эпохи, в кружке Д.С. Мережковского (и с 1905 г. в дочерних кружках-общинах, тогда уже совершались<sup>2347</sup>, что через несколько лет отпугнуло от мерещковцев С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн, В.В. Свенцицкого и отдалило Н.А. Бердяева, увидевших в этом сектантство.

В 1903 г. доктор богословия профессор А.И. Введенский предостерег о серьезной угрозе со стороны НРС и показал, что практически половина религиозных истин, которые составляют «Символ веры», в НРС изменена, а догмат о Святой Троице – искажен<sup>2348</sup>. Но уже 1904 г. показал, что не все отреагировали на НРС отрицательно: автор академического «Христианского чтения», В.В. Успенский поддержал мысль НРС о религиозном творчестве в Церкви<sup>2349</sup>, В.Я. Колачев – о развитии догматов, а профессор СПбДА А.В. Карташев – о «плоти», как имевшей свое особое место в замысле Божьем о тварном мире.

Пропаганде религиозного обновления ПРФС Русская Церковь противопоставила чтения в старинном, 1881 г. основания, «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». В состав совета Общества на 1901–1903 гг. были избраны известные священники этих лет – Михайловской артиллерийской академии и училища Г.С. Петров, Троицкой церкви Общества П.Н. Лахостский (казначей Общества), протоиереи Ф.Н. Орнатский (председатель Общества)<sup>2350</sup>, К.И. Ветвеницкий, настоятель всех учебных заведений Смольного собора Н.Н. Розанов, Казанского собора – В.И. Маренин, Петропавловского собора – А.М. Дернов и профессор СПбДА и редактор журнала «Санкт-Петербургский духовный вестник» Н.В. Покровский, князь П.Н. Кропоткин, генерал-майор граф Н.Ф. Гейден; товарищ председателя начальник архива и библиотеки Св. Синода А.Н. Львов, помощник юрисконсульта при Св. Синоде Н.Ф. Марков<sup>2351</sup>. При совете состояли: 1) наблюдатели, 2) школьный комитет, 3) строительный комитет по постройке храма на Стремянной улице, 4) строительный комитет при постройке Иоанно-Предтеченского храма на Выборгской стороне, 5) комиссия по заведованию книжным

<sup>2347</sup> *Воронцова И.В.* Религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 360–362.

<sup>2348</sup> *Введенский А.И.* «Религиозное обновление» наших дней. М., 1903.

<sup>2349</sup> *Успенский В.* Вопрос о «догматическом развитии» на Петербургских религиозно-философских собраниях // Христианское чтение. 1904. № 11. С. 597–612; № 12. С. 754–786.

<sup>2350</sup> Отчет о деятельности высочайше утвержденного 4 апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви за 1901 г. (существования Общества двадцать первый, с приложением списков членов и устава Общества. СПб., 1902. С. 1–6. Далее – Отчет о деятельности... за 1901 г. ...

<sup>2351</sup> Согласно 18 параграфу устава Общества, 4 лица в Совете должны были назначаться из светских. Членами «союза» были дамы из высшего общества.



складом, б) ревизионная комиссия<sup>2352</sup>. Наблюдатели должны были (§ 28 устава Общества) следить как за внешним порядком, так и за ведением бесед в порученных им местах общественных собраний. К концу 1901 г. насчитывалось 50 наблюдателей: священники П.Н. Лахостский, И.К. Лабутин, И.В. Шорев, Д.И. Боголюбов, Н.А. Новиков, П. П. Кульбуш, А.В. Рождественский, И.Р. Сарв, А.В. Красов, Н.К. Оранский, А.А. Дернов, М.В. Тихомиров, Л.А. Лесницкий, А.П. Рубинов, В.В. Белогостицкий, А.А. Виноградов, В.Ф. Боротинский, Н.П. Орлов, Н.М. Темномеров, В.П. Галкин, Н.В. Соболев, А.А. Стретов, И.Ф. Альбов, П.В. Знаменский, Г.К. Чебанов, И.Е. Острогорский, П.П. Пузанов, П.А. Соколов, Д.И. Удимов, М.В. Сперанский, А.П. Васильев, А.В. Реченский, Н.П. Смирнов; протоиереи А.А. Ставровский, Н.В. Сахаров, Ф.Н. Орнатский, В.В. Соболев, Е.М. Кондратьев, И.Д. Дмитриевский, А.М. Песоцкий, К.И. Ратвеницкий, П.И. Силин, И.Г. Покровский, И.К. Херсонский, И.И. Панов, Д.С. Чуретов, И.И. Александровский, И.В. Любимов, Н.Н. Кедров, П.В. Николаевский. Наблюдатель курировал работу одной или нескольких групп молодых проповедников. В числе их были священники-студенты, назначавшиеся проповедовать в ночлежных домах (напр., священник А.В. Красов), в депо мастерских (студент, священник А.П. Рубинов был назначен в депо Николаевской железной дороги), на фабрики (за рабочих фабрики «Торнтон» отвечал студент, священник Д.И. Удимов). «Члены-наблюдатели», как видно из «Отчета» за 1901 г.<sup>2353</sup>, не часто посещали проводимые студентами беседы, и те, случалось, были предоставлены свободе собственных суждений.

В Иоанно-Предтеченском братстве трезвости воскресные беседы проводил иерей И.В. Альбов. В «Религиозно-просветительском союзе» на собраниях председательствовал К.И. Ветвеницкий (член-наблюдатель). Применялся метод использования в проповеди художественной литературы. Так, во время бесед А.В. Рождественского и П.А. Миртова в Александро-Невском обществе трезвости обсуждались и зачитывались не только книги о Святой земле и по истории Руси, но и современные рассказы и повести<sup>2354</sup>. В Троицкой Церкви Общества и в зале при ней, вмещающей тысячу человек, беседы проходили в течение всей недели. Чередуюсь, их вели: архимандриты ректор СПбДА Сергей (Тихомиров) и Гавриил (Воеводин), иеромонах Вениамин (Казанский), протоиереи И.И. Сергиев, Н.Н. Розанов, К.И. Ветвеницкий, А.А. Дернов, Ф.И. Орнатский, Н.В. Триодин, Н.В. Сахаров, П.И. Силин, священники Н.А. Богоявленский, Д.Ф. Гидаспов, П.И. Успенский, И.И. Слободской, К.В. Ивановский, П.И. Кульбуш, Е.Н. Кондратьев, А.В. Рождественский, Д.И. Путилин, П.Н. Левашов, М.С. Попов, И.И. Извеков, А.В. Виноградов, Г.С. Петров, К.И. Знаменский, М.И. Березин, П.В. Раевский, И. Смирницкий<sup>2355</sup>, В. Плотников, Д. Удимов, Н. Изборский, А. Цветаев, А. Благовещенский, Г.И. Щавельский, П.В. Морев, М.В.

<sup>2352</sup> Отчет о деятельности... за 1901 г. ... С. 10.

<sup>2353</sup> Там же. С. 71.

<sup>2354</sup> Там же. С. 72.

<sup>2355</sup> Отчества в «Отчетах» отсутствуют.

Авроров, С.А. Малахов; диаконы Н.А. Птицын, Ф.И. Забелин, П.И. Поляков; противораскольнический миссионер М.П. Чельцов; кандидаты богословия В.А. Никитин и И.Ф. Говядовский, историк Н.В. Никольский, П.М. Тарунтаев, В.П. Ильинский, студенты: П.В. Раевский, А.Я. Шнитников, И.К. Латынин и В.А. Введенский. Наблюдателем состоял П.Н. Лахостский. В 1901 г. было проведено 373 вечерних беседы и 386 «утренних поучений на литургиях»<sup>2356</sup>. Пастырские собрания в Обществе начинались чтением реферата с обзором источников по той или иной проповеднической теме, затем докладчик сообщал свои выводы, следовал обмен мнениями присутствующих, нередко приводивший к выводам, совершенно противоположным выводам докладчика.

Во 2-й пол. 1902 г. совет Общества, при участии профессоров СПбДА, организовал чтения для образованных слушателей. Это было реакцией Русской Церкви на религиозную малограмотность, открывшуюся в ходе заседаний ПРФС. Чтения вели лица, направленные для бесед в ПРФС Св. Синодом. 25 октября 1902 г. собрание совета и профессоров СПбДА определило, что «чтения» должны представлять собой лекции на *научные* темы, а их характер и содержание содействовать пробуждению в слушателях интереса к богословию<sup>2357</sup>. Общество было намерено знакомить интеллигенцию с азами православной традиции и догматики и организовывало чтения, тематика которых перекликалась с докладами в ПРФС. Для ознакомления интеллигенции с церковной культурой каждую лекцию соединяли с пением, для чего приглашались церковные хоры городских соборов (Казанского и Архангельского соборов, церкви при Экспедиции заготовления государственных бумаг и хор студентов СПбДА). На лекциях присутствовали митрополиты Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) и Московский Владимир (Богоявленский), епископы Томский Макарий (Невский), Нарвский Иннокентий (Беляев), Ямбургский Сергей (Страгородский), Гдовский Константин (Булычев).

С 12 ноября по 17 декабря 1902 г. состоялось 4 лекции иеромонаха Михаила (Семенова) и 2 профессора СПбДА Е.П. Аквилонова. Лекции доцента СПбДА Михаила (Семенова), набравшего популярность и направленного Св. Синодом в ПРФС, составили нескольких чтений под общим заглавием «В поисках лика Христа». Они имели целью показать мнение Церкви по тем вопросам, которые обсуждались в ПРФС. Михаил (Семенов) был признанным проповедником, доцентом СПбДА. Он апеллировал к интеллигенции, используя известные ей образы в живописи и литературе (напр., человека, вечно ищущего истину (Метерлинк. «Слепые»)); разбирал обвинения в адрес Церкви В.В. Розанова и Д.С. Мережковского, готовил доклады на темы «брак и развод», «святость брака», «задачи брака», и использовал при этом героев Л.Н. Толстого в романе «Анна Каренина». Его доклад в ПРФС «О браке. (Психология таинства)» был встречен интеллигенцией

<sup>2356</sup> Отчет о деятельности... за 1901 г. ... С. 7.

<sup>2357</sup> Там же. С. 20.

холодно<sup>2358</sup>, но получил большую известность в русском обществе. В прениях по докладу выступили епископы Ямбургский Сергей (Страгородский) и Нарвский Антонин (Грановский), протоиерей С.А. Соллертинский. От лица интеллигенции говорил Д.С. Мережковский.

Вторая лекция Михаила (Семенова) на «чтениях» (19 ноября) относилась к дискутировавшимся в ПРФС темам: «пассивности» исторического христианства, невнимания Церкви к культуре современного мира. Лекция критично комментировала тезис НРС о том, что аскетизм и подвижническая жизнь святых отцов, сделав христианство пассивным, увели Церковь от мира в «пустыню духа». Михаил (Семенов) показывал, что христианский идеал личного совершенствования согласуется с «неохристианским» принципом «борьбы за спасение другого» («неохристиане» постулировали, что личная забота о спасении преступна, когда рядом гибнет другой); и разъяснял отличие деятельного идеала подлинного подвижничества от деятельного идеала «нового христианства»<sup>2359</sup>. 26 ноября 1902 г. лектор, отталкиваясь от сочинения В.В. Розанова «Тревожная ночь», читал о пастырской жизни в Русской Церкви, но приводил образы священников из русской литературы; здесь же излагал задачи интеллигенции в Церкви. Четвертая лекция, прочитанная им 3 декабря была посвящена Д.С. Мережковскому как представителю нового и своеобразного «православия», объединяющего культ Дионисия и христианство. Содержание лекции, изложенное в «Отчете», показывает, что Михаил (Семенов) хорошо был знаком со статьями современников о Д.С. Мережковском.

Чтения 1902 г. завершали две лекции профессора богословия Е.А. Аквилонова о возможности и необходимости религиозного познания. 7 января 1903 г. ректор Петербургской духовной семинарии архимандрит Сергей (Тихомиров) предложил чтение на тему «Священник у престола Божия», поводом он указал «несправедливые нападки на иереев... в религиозно-философских собраниях»<sup>2360</sup>. 21 января он читал на столь же характерную для НРС, апокалиптическую тему – «Кончина мира настоящего: новое небо и новая земля»<sup>2361</sup>. 14 января 1903 г. состоялось чтение приват-доцента Петербургского университета С.Г. Рункевича «Христианское настроение». Лектор сообщил о современном ему религиозно-нравственном настроении интеллигенции и сравнил его с настроением общества XIX в.; он рассказал об аскетичных чертах подвижничества Игнатия Богоносца и Серафима Саровского (НРС отрицало аскетизм). Два чтения под общим названием «Церковь и лилии евангельские» провел иеромонах Михаил (Семенов). Содержание первого из них (18 марта) отвечало на вопросы: «правда ли, будто догма убивает Евангелие? Почему Церковь защищает догмат?», и содержало разделы «В.В. Розанов и Л. Толстой в борьбе против догмата»; «Догматы», «Голгофа, её проповедь». Михаил

<sup>2358</sup> Стенограмма обсуждения доклада Михаила (Семенова) была опубликована в 1903 г. в приложении к «Новому пути» № 3.

<sup>2359</sup> Отчет о деятельности... за 1901 г. ... С. 21.

<sup>2360</sup> Отчет о деятельности... за 1908 г. ... С. 31.

<sup>2361</sup> Там же. С. 32.

(Семенов) использовал психологические схемы из литературы (покаяние Раскольникова; бунт Ивана Карамазова). Продолжение чтения состоялось 25 марта, лекции должна была познакомить интеллигенцию с понятием «церковный обряд», со смыслом церковного богослужения<sup>2362</sup>.

С ноября чтения возобновились на Фонтанке, в зале Педагогического музея. Начал их «неистоимый проповедник»<sup>2363</sup> Михаил (Семенов). До Рождества он прочитал три лекции о воспитании, в которых задействовал литературные произведения, в том числе рассказ З.Н. Гиппиус «Сумасшедшая»<sup>2364</sup>. Все лекции иеромонаха Михаила вышли отдельными книжками, и были опубликованы в «Православно-русском слове». 15 декабря 1903 г. участник ПРФС от Церкви П.Н. Лахостский изложил христианский взгляд на войну. Реферат начинался ссылкой на Л.Н. Толстого (принцип «непротивления злу») и его последователей. П.Н. Лахостский разъяснял отношение Церкви к воинам и войне<sup>2365</sup>.

«Православно-русское слово» было организовано в 1902 г. в ответ на запросы общественной религиозной мысли<sup>2366</sup> и появление в среде интеллигенции начал «социального христианства», о чем говорила и тематика публикаций<sup>2367</sup>. Пока в ПРФС продолжались заседания, «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» старалось в кругу той же интеллигенции выполнить свою миссию<sup>2368</sup>. Члены Общества в 1903–1904 гг. также проводили миссионерские беседы в храмах и соборах Санкт-Петербурга.

В работе «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» участвовали и те клирики, которые в списке В.Я. Колачева 1906 г. числятся членами «Братства ревнителей церковного обновления» (П.А. Миртов, И.Ф. Альбов, Д.Ф. Гидаспов, И.И. Слободской, М. Лисицын, Я.И. Медведь, Д.Н. Якшич, И.И. Извеков, П. Саар, М.П. Чельцов, студенты СПбДА: П.В. Раевский, Б.В. Титлинов)<sup>2369</sup>, и те, кто в 1920-х гг. примкнет к обновленческой Церкви, и будущие мученики и святители, искренне желавшие каноничной церковной реформы. Участвовать или нет в «церковно-освободительном движении», сочувствовать революционному движению в стране, или придерживаться умеренных взглядов, было личным выбором каждого, о чем свидетельствует сменивший консервативное «Православно-русское слово» в 1906–1907 гг. журнал «Церковный голос», авторы-клирики которого, отказавшись от направления прежнего издания, балансировали в вопросах церковной и внутригосударственных

<sup>2362</sup> Там же. С. 33.

<sup>2363</sup> Там же. С. 34.

<sup>2364</sup> Новый путь. 1903. № 2. С. 71–106.

<sup>2365</sup> Отчет о деятельности... за 1908 г. ... С. 35.

<sup>2366</sup> *Орнатский Ф.* С Новым годом, дорогие читатели! // Православно-русское слово. 1903. № 1. С. 10.

<sup>2367</sup> О православных христианских догматах // Православно-русское слово. 1903. № 2. С. 99–115, № 3. С. 139–216; К вопросу о христианском аскетизме // Там же. С. 146–150; *Розанов Н.* Социально-экономическая жизнь и Евангелие // Там же. 1904. № 7. 603–624, № 8. С. 641–686; Брак и девство при свете древне-христианской свято-отеческой письменности // Там же. № 8. С. 630–663.

<sup>2368</sup> Старый и новый путь // Православно-русское слово. 1903. № 2. С. 157–161.

<sup>2369</sup> 11 человек из списка священнослужителей Общества в 1901–1903 гг. были активными участниками ПРФС, позднее посещали ПРФО, или сохранили общение с лидерами НРС.

реформ. В списке студентов-проповедников Общества с конца XIX в. были А.В. Рождественский, В.П. Казанский<sup>2370</sup> (впоследствии митрополит Петроградский и Гдовский Вениамин, священномученик), И.А. Кочуров (впоследствии (1906) протоиерей, настоятель Церкви Св. Владимира в Чикаго, священномученик<sup>2371</sup>), В.И. Белавин (будущий Патриарх всея Руси Тихон) и И.Н. Страгородский (в 1943–1944 гг. – Патриарх Русской Православной Церкви Сергей). До 1905 г. Общество успешно осуществляло то направление просветительской деятельности, которое было заложено в нем митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым), способствовало повышению образовательной культуры своих проповедников. Согласно «Отчету», в 1901 г. Обществом было проведено 13 внутренних пастырских собраний, на которых проповедники и миссионеры обменивались опытом и обсуждали возможности и проблемы, по 2 собрания в месяц. Все они проходили под руководством профессора С.А. Соллертинского, руководившего Обществом шестой год<sup>2372</sup>. С закрытием ПРФС тематическое разнообразие изданий Общества сохранилось, но заметно снизилась его лекторская активность, и такое положение сохранялось до января 1905 г.

В 1905 г. Русская Церковь в законодательных действиях правительства и конституционных реформах увидела открывшиеся возможности для официального проведения широкой внутрицерковной реформы. Сама действительность ставила вопрос о путях взаимодействия Церкви с меняющимся миром русской жизни. Ответом на этот запрос со стороны православной общественности в январе 1907 г. было объединение православной интеллигенции в «Кружок ищущих христианского просвещения» (члены-учредители: Ф.Ю. Самарин, М.А. Новоселов, В.А. Кожевников, Н.Н. Мамонов, П.Б. Мансуров, участники А.С. Глинка (Волжский), С.Н. Дурьлин, Н.С. Арсеньев, священники П.А. Флоренский, Е. Синадский и др.)<sup>2373</sup>. Кружок был аполитичен, занимался религиозным и духовным просвещением, проводил устные беседы и принимал участие<sup>2374</sup> в изданиях новоселовской «Религиозно-философской библиотеки»; духовно он направлялся старцами Зосимовой пустыни (схиигуменом Германом (Г. Гомзин, 1844–1923) и иеросхимонахом Алексием (Ф.А. Соловьев, 1846–1928)). Важное место в работе Кружка занимала деятельность М.А. Новоселова (в молодости толстовец) и П.А. Флоренского (в студенческие годы мечтал «произвести синтез церковности и светской культуры»<sup>2375</sup>). Работа Кружка была

<sup>2370</sup> Василий Павлович Казанский (1873–1922), в 1895 г. принял монашеский постриг с именем Вениамин, в 1896 г. иеромонах, в 1902 и 1905 гг. последовательно был ректором Самарской и Санкт-Петербургской семинарий. 1910 г. – епископ Гдовский, в 1922 г. расстрелян.

<sup>2371</sup> Вернулся в Россию в 1907 г., законоучительствовал, с 1916 г. – священник Екатерининского собора Царского Села. Расстрелян в 1917 г.

<sup>2372</sup> Отчет о деятельности... за 1901 г. ... С. 22.

<sup>2373</sup> Подробно рассмотрено: *Воронцова И.В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ. С. 304–312.

<sup>2374</sup> Письма мученика Михаила Новоселова Ф.Д. Самарину, 1905–1913 гг. / Публ. и комм. Е. С. Полищука // Богословские труды. Вып. 45. М., 2013. С. 444.

<sup>2375</sup> П.А. Флоренский – О.П. Флоренской. П. № 9 // Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., вст. ст. и комм. И. Кейдана. М., 1997. С. 65. Далее – Взыскующие града.

направлена на преодоление религиозного нигилизма. С начала 1909<sup>2376</sup> происходило сближение с членами Кружка «христианских социалистов», это сотрудничество заставило последних отказаться от радикальной позиции церковной модернизации, и стать на сторону православия. Духовная позиция Самаринско-Новоселовского Кружка – следование православной традиции, изучение святоотеческого богословия, духовное наставничество от опытных старцев Оптиной пустыни, – постепенно изменила религиозные взгляды С.Н. Булгакова и его единомышленников. Само существование Кружка и рост интереса к нему со стороны бывших «христианских социалистов» были показателем того факта, что у деятелей религиозного движения 1901–1913 гг., существовал альтернативный путь.

## § 2. Периодические издания движения («Новый путь», «Вопросы жизни», «Народ», «Век» и «Живая жизнь»)

Встречи в ПРФС (1901–1903) не имели открытого характера, публика допускалась не на все заседания. Роль ретранслятора бесед и дискуссий в ПРФС мог сыграть печатный орган. Им стал журнал «Новый путь», первый номер которого подготовили в конце 1902 г., вышел он в январе 1903 г. Было объявлено, что журнал открыт «новым течением» в русском обществе. Каждый выпуск открывался литературными произведениями, затем следовали «проблемные» статьи, как правило – В.В. Розанова (писатель вел рубрику «В своем углу», где высказывал свои религиозные мысли и суждения, публиковал письма поддерживавшего его А.П. Устьянского), В.А. Волжского-Глинки, Н.М. Минского, В. Бартенева. Составлялись журнально-газетные обзоры, содержание которых постепенно свелось к ответам на критику НРС, сообщения, отчеты или стенограммы ПРФС помещались в приложении. Доклады, как правило, переделывались авторами в статьи. Журнал способствовал тематическому расширению и углублению обсуждавшихся в ПРФС вопросов: свободы совести, реформации Русской Церкви и отделения её от государства, изменения институальных основ христианского брака, пересмотра церковных канонов и т.д. Авторы «Нового пути» в 1902 г. писали, что в «православной Церкви религиозная реформация... придет не путем борьбы, а ...через благословение церковное»<sup>2377</sup>. Но уже в 1903 г. обозначили, что журнал защищает «интересы ... настоящей Церкви и настоящего общества»<sup>2378</sup>, появились элементы

<sup>2376</sup>В августе 1909 г. у С.Н. Булгакова еще были разногласия с М.А. Новоселовым и Ф.Д. Самариним: С.Н. Булгаков твердо стоял на «позиции исторического понимания» книг Священного Писания, видя в этом «потребность времени и религиозного сознания», «я думаю, – писал он, – ... что идея и роль Церкви при этом не только не умалется, но еще возвеличивается. И право же, честная немецкая историческая наука в своих чисто научных трудах и изысканиях внутренне ближе к православию, нежели конфессиональное и интеллигентское самомнение Хомякова». Письма мученика Михаила Новоселова Ф. Д. Самарину, 1905–1913 гг. / Публ. и комм. Е. С. Полищука // Богословские труды. Вып. 45. М., 2013. С. 455–456). Несхожесть взглядов подтверждал и В.А. Кожевников (Письма В.А. Кожевникова Ф.Д. Самарину // Богословские труды. Вып. 40. М., 2005. С. 274–354).

<sup>2377</sup> Записки Религиозно-философских собраний в С.-Петербурге // Новый путь. 1902. Январь. С. 26–27. (Прил.).

<sup>2378</sup> Там же. С. 39. Курсив мой.

учения о «святой плоти» и развитии догматов, писали и о новом прочтении Евангелия. После закрытия ПРФС в апреле 1903 г. «Новому пути» удалось опубликовать несколько отчетов Собраний, но 27 декабря 1903 г. публикация «Записок» Собраний была запрещена.

В 1904 г. «Новый путь» заполнялся литературными и публицистическими произведениями<sup>2379</sup>. С закрытием ПРФС тираж уменьшился, иссяк источник средств для издания, в июне 1904 г. обязанности редактора взял на себя Д.В. Философов, он предпринимал попытки освободить журнал от предварительной цензуры, однако репутация «Нового пути» была такова, что Д.В. Философову не поверили, что редакция собирается бороться с материализмом и атеизмом. Открытие новой рубрики – общественно-политической жизни – могло бы спасти положение и увеличить число подписчиков, и Д.С. и З.Н. Мережковские обратились к политическим деятелям, в недавнем прошлом легальным марксистам – С.Н. Булгакову и Н.А. Бердяеву. Осенью 1904 г. Н.А. Бердяев приехал в Петербург и стал соредактором (с З.Н. и Д.С. Мережковскими, а затем – с Д.В. Философовым) журнала.

В филологических исследованиях Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков иногда представлены как пассивная сторона, вовлеченная в НРС только через издание «Нового пути». Это не совсем так. С.Н. Булгаков не входил в реформистское НРС, а, как мы показали в 3 главе, придерживался социального направления (1905–1-я пол. 1909) в религиозном движении. Оба марксиста вначале около трех лет искали возможность издавать журнал для пропаганды «идеалистического направления» (Булгаков). В конце 1901 г. С.Н. Булгаков для распространения «критического марксизма» собирался выкупить у издателя журнал «Научное обозрение» и на его основе организовать свой<sup>2380</sup>; Н.А. Бердяев в 1902 г. хотел возглавить научный отдел журнала «Маяк». Но выдаче разрешения на журнально-издательскую деятельность мешало их марксистское прошлое. В конце зимы 1904 г. у них созрел проект *своего* журнала («Вопросы жизни»), разрешение на издание которого получил политически нейтральный Н.О. Лосский, однако летом того же года издатель (Д.Е. Жуковский) не выделил денег. Н.А. Бердяев, знакомый с Д.С. Мережковским и его окружением, стал подумывать об использовании *их* журнала, в котором все более обозначались темы общественной жизни. Смущало наличие нежелательных авторов, и прежде всего В.В. Розанова, которого издатели пообещали убрать из редакции. Так проект «Вопросов жизни» решено было осуществить в журнале «Новый путь».

С.Н. Булгаков рассчитывал придать журналу известное ему, и уже обдуманное, либерально-демократическое направление и привести свою группу – либеральных демократов, с которыми был связан участием в одесских изданиях «Южные записки» и «Киевские отклики». И этот факт, как и то, что впоследствии философ начал претендовать на правку даже литературных произведений в

<sup>2379</sup> Романом Д.С. Мережковского «Петр и Алексей», письмами Л.Н. Толстого к М.А. Новоселову и случайными статьями вроде «Наши задачи в Сибири» (И.И. Колышко).

<sup>2380</sup> Булгаков С.Н. Письма к Струве 1901–1903 / Публ. М.А. Колерова // Новый круг. Кн. III. Киев, 1993. С. 249–252.

«Новом пути», ставит под сомнение вопрос о пассивном вовлечении философа<sup>2381</sup> в движение через сотрудничество в «Новом пути».

30 сентября 1904 г. Д.С. Мережковский написал А. Белому: «Мы ближе к либералам, демократам (“идеалистам”). Они гораздо искреннее и глубже *задемы религией*, чем декаденты»<sup>2382</sup>. Примечательно и то, что Д.В. Философов, до того упрекавший авторов «Проблем идеализма» в непонимании важности *религиозного начала* в их идеологии, в 1904 г. уже *цитировал* Н.А. Булгакова (как поставившего «вечные вопросы жизни и духа» и решавшего их «при помощи идеалистической религии») <sup>2383</sup>. «Жажда религиозного творчества и новой, преображенной культуры» захватила и Н.А. Бердяева, увидевшего в самой постановке религиозных проблем журналом «Новый путь» нечто «истинно революционное»<sup>2384</sup>. Н.А. Бердяев признал «ценным» в рассуждениях Д.С. Мережковского «постановку вопроса между духом и плотью»<sup>2385</sup>. Апеллируя к социальной материи, пишет по этому поводу М.А. Колеров, он еще возвращался к позитивизму, воспроизводя «классические тезисы разногласий» в русской социал-демократии, взывал к «реалистическому» пути, неизбежности временных соглашений с либералами, присягал «классовой политике» и «реалистическим научным идеям марксизма» и «эволюционному социализму»<sup>2386</sup>. С.Н. Булгаков же рассуждал о христианской политике и настаивал на том, что социалистические идеи не характерны для марксизма, так как могут соединяться с противоположным теоретическим мировоззрением. Обои руководила мысль, что религия обосновывает социальную политику. М.А. Колеров «главным пунктом соединения» С.Н. Булгакова с группой «неохристиан» назвал «компромиссное... формулирование взаимоотношений религии и политики»; «тесное увязывание политического освобождения с [религиозной, – *И.В.*] “реформацией”, “культурным и религиозным ренессансом”»<sup>2387</sup>. С нашей точки зрения этот поворот к «увязыванию» политики с реформацией как религиозным ренессансом и был той почвой, на которой произошло сближение, и особенно в канун революции 1905 г.

Проект «Вопросов жизни» состоялся при сотрудничестве «многих позитивистов» (Колеров<sup>2388</sup>), пишущих по экономическим, юридическим, историческим, философским вопросам. В журнале печатались П.И. Новгородцев, Н.О. Лосский (редактор), С.Л. Франк, М.М. Туган-Барановский, А. Волжский (А.С. Глинка), М.О. Гершензон. При редакции сформировался свой

<sup>2381</sup>С.Н. Булгаков признавал вину перед Мережковскими за «хамский, хотя и неотвратимый поступок» бесцеремонного отстранения их от журнала. *Колеров М.А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 111. Далее – *Колеров М.А.* Не мир, но меч.

<sup>2382</sup> Цит. по: *Колеров М.А.* Не мир, но меч. С. 85.

<sup>2383</sup> *Колеров М.А.* Не мир, но меч. С. 72.

<sup>2384</sup>*Бердяев Н.[А.]* Культура и политика: К философии новой русской истории // *Sub specie aeternitatis: Опыты философские и литературные (1900–1906)*. СПб., 1907. С. 283.

<sup>2385</sup> *Бердяев Н.[А.]* О новом русском идеализме // Там же. С. 148–149.

<sup>2386</sup>*Колеров М.А.* Не мир, но меч. С. 131.

<sup>2387</sup> Там же. С. 161.

<sup>2388</sup> Там же. С. 82. Имеются в виду участники нелегальных структур «Союза освобождения».



идеологический круг, куда входили участники «Проблем идеализма» и «Вех»<sup>2389</sup>, бывали и члены ХББ. «Вопросы жизни» от «Нового пути» отличались политизацией религиозных вопросов. В этом, объявленном «центром новаторских течений»<sup>2390</sup> издании С.Н. Булгаков поместил статью<sup>2391</sup>, очевидно, переделанную из одноименной («С Новым годом!»), напечатанной ранее, в 1904 г. в киевском журнале «Юго-западная неделя». ( № 1), главной мыслью которой можно назвать лозунг «Долой самодержавие!» В «Вопросах жизни» тема была значительно смягчена. Из семи политических статей первого номера «Вопросов жизни» две были запрещены. С.Н. Булгаков до 1907 г. сохранял одновременно: приверженность программе «социал-демократов», идеалу «свободной теократии» и соблюдал критичное отношение к «религиозной казенщине»<sup>2392</sup> официальной Церкви, а политика была для него религиозным делом. Все это, при личной антипатии С.Н. Булгакова и настороженном отношении Н.А. Бердяева к «триумvirату»<sup>2393</sup> НРС и его ближайшему окружению, при кажущемся различии<sup>2394</sup> программ «Нового пути» и «Вопросов жизни», позволяет говорить о преемственности изданий (в 1904 г. и структура, и рубрики, и многие авторы «Нового пути» были сохранены). В появившихся новых отделах, где помещались статьи С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и П.Б. Струве, соответственно: «Без плана», «Философия и жизнь», «Вне очереди» (отчасти это проявлялось и в статьях других авторов), в содержании этих статей, уже определялись признаки «прогресса по-христиански», постулировалась необходимость признания религии «силой социального прогресса», а философия поднимала проблему Бога. Так, во втором номере «Вопросов жизни» С.Н. Булгаков писал: так как задача журнала – соответствовать «истинному» объему жизни, которая состоит «в идеальных задачах» человечества, то вполне логично и естественно, что первейший вопрос повестки дня, – «вопрос... религиозного сознания»<sup>2395</sup>. Следующая часть статьи С.Н. Булгакова (о задачах «идеал-реалистов») гласила: «Пробуждение свободной ... религиозной мысли в нашем обществе есть очередная задача русской культуры... Послужить этой задаче ... мы считаем за величайшую честь... Рано или поздно, но религиозное возрождение в России должно наступить... Мы можем смело выставить предположение, что *“реформа” рано или поздно приведет к реформации*<sup>2396</sup>. Ибо между политическим и религиозным обновлением нашей страны существует тесная связь»<sup>2397</sup>. Сцепку религиозной реформации и социальной пропагандировали и «неохристиане».

<sup>2389</sup> Карташев А.В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. (Париж). 1951. Вып. 8. С. 50.

<sup>2390</sup> Булгаков С.[Н.] Без плана // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 347.

<sup>2391</sup> Булгаков С.[Н.] С новым годом! // Там же. № 1. С. 312–313.

<sup>2392</sup> Булгаков С.[Н.] Без плана // Вопросы жизни. № 2. 1905. С. 351; Там же. С. 361.

<sup>2393</sup> Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, З.Н. Гиппиус.

<sup>2394</sup> Трудно считать различием постулировавшееся журналом гражданское «освобождение» через избавление «культурных благ» от церковных санкций. См.: Булгаков С.[Н.] Без плана // Вопросы жизни. № 2. 1905. С. 351.

<sup>2395</sup> Булгаков С.[Н.] Без плана // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 348.

<sup>2396</sup> Курсив Булгакова.

<sup>2397</sup> Булгаков С.[Н.] Без плана // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 358.

Статья «Без плана» позволяет считать, что бывший социал-демократ С.Н. Булгаков, в 1905 г. политизировавший религию и христианизировавший политику<sup>2398</sup>, раньше Д.С. Мережковского увидел связь между религиозной реформой и революцией. Д.С. Мережковский (публично стал заявлять об этом после 1905 г.) до неузнаваемости утрировал эту связь, возводя её в масштабы теократии Третьего Завета. Издатели «Вопросов жизни» включили *религиозную реформацию* в перечень 4-х «великих задач», поставленных, по их мнению, самим историческим развитием страны: «политическое раскрепощение, экономическое возрождение, культурный ренессанс и религиозная реформация»<sup>2399</sup>. «Вопросы жизни» не остались в стороне от нападков (центральной прессы) на столичное духовенство в связи с кровавыми жертвами 9 января. И в разделе «религиозно-философская хроника» первого номера поместили большую статью об этом событии, с реакцией на него духовенства, отдельно уделили внимание откликам провинциальных клириков, и в следующих номерах старались своевременно реагировать на разворачивание в прессе темы Кровавого воскресенья. Послания иерархов по случаю 9 января «Вопросы жизни» обсудили в «религиозно-общественной хронике» (№ 3).

12 выпуск<sup>2400</sup> «Вопросов жизни» за 1905 г. состоял из стихов и литературно-критических статей, иначе и быть не могло в революционный год, с другим содержанием его просто не пропустили бы в печать. Две его публикации («Религия человекобожества у Л. Фейербаха» С.Н. Булгакова и «Анатоль Франс» А. Баулера) имплицитно поддерживали тему внутренней свободы человека. Первая, осуждая факт «религии человекобожества», призывала присмотреться к философии Л. Фейербаха, имея в виду, что гуманизм, это вовсе не замещение любви к Богу, что возможен гуманизм, основанный на христианских ценностях; вторая пересказывала типы современных героев, в том числе психологические портреты католического священства в романах А. Франса, и считала эти примеры весьма поучительными. С 1905 г. журнал был доступен для малоимущего читателя (издавался книжками ценой в 1 рубль), для рабочих, учащихся, священнослужителей сделали 30 процентную скидку.

В 1905 г. А.В. Карташев, С.Н. Булгаков и священник К.М. Аггеев почти организовали бесцензурное издание под названием «Вестник жизни»<sup>2401</sup>. В число его сотрудников должны были войти священники из группы «32-х», а сам «Вестник жизни» – стать центром «церковно-освободительного» и религиозно-реформистского направлений («Наш журнал... берет в себя все реформационное движение Церкви», писал К.М. Аггеев В.Ф. Эрну в ноябре 1905 г.<sup>2402</sup>). К.М. Аггеев составил проект декларации «Вестника жизни» (конец проекта был переписан А.В.

<sup>2398</sup> Там же. С. 360–381.

<sup>2399</sup> Там же. С. 368.

<sup>2400</sup> Выбраны показательные для нашей темы номера журнала.

<sup>2401</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 230. Л. 4 об.

<sup>2402</sup> Взыскующие града. С. 84–85.

Карташевым с использованием фраз К.М. Аггеева)<sup>2403</sup>. В проекте декларации предложили участвовать и А.С. Глинке-Волжскому, для подачи её должен был приехать В.Ф. Эрн, но когда было получено разрешение на издание, И.Д. Сытин, к которому обращались К.М. Аггеев и А.В. Карташев, не дал денег.

2 апреля 1906 г. в Киеве начала выходить газета С.Н. Булгакова «Народ». Она была организована как «всероссийское» периодическое издание; вышло несколько номеров. Газета успешно соединяла на своих страницах материалы на политические и религиозные темы. К сотрудничеству были приглашены и выразили согласие Д.С. и З.Н. Мережковские и Д.В. Философов<sup>2404</sup>. Газета прямо заявила о своей «партийности»; В.П. Свенцицкий и С.Н. Булгаков связали «Народ» с планировавшимся «Союзом христианской политики»<sup>2405</sup>. С.Н. Булгаков приглашал читателей отозваться об идее создания такого «Союза», излагал в газете его политическую программу; он решил обращаться не только к интеллигенции, но и к духовенству, предлагая ему не выделять себя от светской интеллигенции, а наоборот, приобщиться к ее культурным приобретениям и взять на себя часть её ноши по возрождению и духовному освобождению народа<sup>2406</sup>.

Газета ставила целью просвещение народа комплексом булгаковских христианско-хозяйственных идеалов в области земельных отношений, капиталистической эксплуатации, по поводу национальной «духовно-мертвой» общественности, политической реакции и насилия. В числе намерений были: освещение развития «церковно-освободительного движения», внимание к темам обсуждений на предстоящем Поместном Соборе и соборной церковности. Целью деятельности сотрудников газеты назывались христианское возрождение, требующее не только внешней реформы Церкви, но и углубления и прояснения религиозного сознания общества. В 1-м номере, в статье «От редакции», сообщалось, что издатели будут вести «всенародную религиозно-общественную проповедь», исходя из «идеалов вселенского христианства... вместе с Влад. Соловьевым полагая, что христианская правда должна проникать не только личную жизнь, но и в область общественных отношений»<sup>2407</sup>, добиваться «преодоления недолжного отделения религии от жизни», создания христианской общественности, и потому предоставит свои страницы «для обсуждения нужд начинающегося религиозно-общественного движения»<sup>2408</sup>.

Что назвали редакторы-издатели газеты «начинающимся религиозно-общественным движением»? «Новое религиозное сознание» назвать *начинающимся* в 1906 г. было уже нельзя, началом философского «идеалистического течения» (Булгаков) был год выхода сборника

<sup>2403</sup> Там же. Л. 4.

<sup>2404</sup> РГАЛИ Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 186. Л. 1 об. Письмо Д.С. Мережковского В. Волжскому.

<sup>2405</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 210.

<sup>2406</sup> Там же. С. 213.

<sup>2407</sup> Народ. 1906. № 1. С. 1.

<sup>2408</sup> Там же.

«Проблемы идеализма» (1902), церковно-реформаторское движение, обозначившее себя в 1905 г., С.Н. Булгаков и его сотрудники рассматривали отдельно: в той же статье редакция сообщала, что намерена следить за «развитием *церковно-освободительного движения*»<sup>2409</sup>. Называть проявление активности священнослужителей, воодушевленных конституционной реформой и стремлением к церковным реформам «*общественным движением*» было тоже неправомерно, и сам факт, что к 1906 г. за ним закрепилось свое название, говорит, что оно уже сформировалось, т.е. не было «начинающимся». Очевидно, что под *начинающимся* «*религиозно-общественным движением*» С.Н. Булгаковым, являвшимся по преимуществу составителем<sup>2410</sup> программы газеты «Народ», подразумевалось все это общее, исследуемое нами, в организационном отношении нестройное и многонаправленное религиозное движение за церковную модернизацию, вышедшее в 1905 г. на общественный масштаб; неотъемлемой частью которого и увидели себя «христианские социалисты». Это «движение», согласно газете «Народ», где программно рода материалы формировал сам С.Н. Булгаков, имело целью «углубление и прояснение религиозно-философского сознания, религиозного освещения запросов и нужд современной культуры», а не одной «внешней реформы Церкви»<sup>2411</sup>. Перечисленное вполне укладывается в структуру религиозного движения: религиозно-философское направление (реформистское НРС), социально-христианское, работавшее над проведением религиозных начал во все разветвления жизни социума, и собственно церковное (реформаторское). В общественном «стремлении к освобождению Церкви» С.Н. Булгаков видел в 1906 г. залог неизбежного союза религиозного движения – с революционным «освободительным движением»<sup>2412</sup>.

В длинном списке авторов газеты (свыше 50 имен) из Москвы, С.-Петербурга и Киева были священнослужители<sup>2413</sup>, в том числе известные просвещенному читателю по стенограммам ПРФС или заметкам в «Новом пути», проповедники из «Московского общества любителей духовного просвещения», философы<sup>2414</sup>, профессора духовных академий<sup>2415</sup> (большинство – участники ПРФС), поддерживавший римско-католический модернизм М.Э. Здзеховский, Д.С. Мережковский и его соратники, и ряд имен действительных членов ПРФО. Вошли сюда и авторы будущего журнала «Живая жизнь»: киевские профессора П.П. Кудрявцев и В.И. Экземплярский, стоявшие у истоков и последовательно бывшие председателями Киевского РФО (1908–1919). Список является

<sup>2409</sup> Там же. Курсив мой.

<sup>2410</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 208.

<sup>2411</sup> Народ. 1906. № 1. С. 1.

<sup>2412</sup> Булгаков С.Н. Религия и политика // Полярная Звезда. 1906. № 13. Цит. по: Булгаков С.Н. Христианский социализм // Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991. С. 65.

<sup>2413</sup> Среди них: К.М. Аггеев, А.И. Бородин, Ф.Н. Белявский, А.В. Ельчанинов, П.П. Поспелов, М.П. Чельцов, С.Л. Фокко, Михаил (Семенов), «обновленцы» 1918 г. И.Ф. Егоров, А.М. Пятикрестовский.

<sup>2414</sup> С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, М.О. Гершензон, Н.О. Лосский, В.Ф. Эрн, Г.Г. Шпет и др.

<sup>2415</sup> Протоиерей Д.И. Боголюбский, профессора М.И. Громогласов, С.С. Глаголев, Д.Д. Галанин, А.П. Дьяконов, Н.Ф. Каптерев, Е.Н. Трубецкой, В.В. Успенский.

своеобразным свидетельством того, насколько разнопрофильным<sup>2416</sup> был состав поддерживавших идею церковной модернизации, и сколь незначительными в 1906–1907 гг. должны были быть между ними разногласия, если они допускали для себя возможность выступать *вместе публично*, в одном издании *известного направления*.

Статья С.Н. Булгакова (ч. 1) и А. Волжского (ч. 2), открывшая пасхальный выпуск газеты, подчеркнула необходимость для народа России строить свой быт на христианских началах, А. Волжский, призвал идти вслед В.С. Соловьеву и Ф.М. Достоевскому, и написал о «незавершенной задаче» В.С. Соловьева, – построении синтеза религии, философии и науки, его «христологии, стремящейся объять всю глубь и мир запросов современного сознания»<sup>2417</sup>. В.П. Свенцицкий призвал читателей к единению с «взыскующими религиозной общественности»<sup>2418</sup>. Страницу отдал архимандриту Михаилу (Семенову) под пасхальную заметку («Христос воскрес!»), 2-ю и 3-ю газетные полосы заняли статьи С.Н. Булгакова и В.В. Зеньковского (соответственно: «Воскресение Христово и современное сознание», «Либерализм и социализм»<sup>2419</sup> и «Предчувствие марксизма»<sup>2420</sup>). В «Предчувствие марксизма» будущий историк русской философии, примкнувший к «социальным христианам», отдав должное «удивительной гениальности» К. Маркса, выдвинувшего идею «единства всемирно-исторического процесса, и «противоречивости экономического индивидуализма» и «идею коллектива»<sup>2421</sup> («пролетарии всех стран, соединяйтесь»), написал, что К. Маркс не понял, что единство, лишенное *духовного* содержания мертво. В статье «Либерализм и социализм» В.В. Зеньковский отмечал, что современная ему «социально-философская мысль... движется... между либерализмом и социализмом», «идеалы свободы и демократии одинаково дороги» его времени, но конфликт между этими сторонами сознания разрастается. «Верующие натуры... защищают ту *одностороннюю правду*, которой они служат... чувствуется настоятельная нужда во *всеохватывающем социально-философском настроении*»<sup>2422</sup>, которое не сдерживало бы ход исторического процесса. Это «всеохватывающее настроение» для ускорения текущего исторического процесса и выстраивали в 1905–1909 гг. «социальные христиане».

В.В. Зеньковский считал, что религиозное мирозерцание дает единство историческому процессу, и «трагическое столкновение между индивидуализмом и социализмом разрешимо... на *религиозной почве*»<sup>2423</sup>. Мы, писал В.В. Зеньковский, «вводим» в социально-философскую мысль понятие религиозной общественности, учение о такой общественности устраняет, саму почву

<sup>2416</sup> Отдельный список составили литераторы, намеренные писать беллетристику.

<sup>2417</sup> Народ. 1906. № 1. С. 1.

<sup>2418</sup> Там же.

<sup>2419</sup> Там же. С. 2–3.

<sup>2420</sup> Там же. С. 2.

<sup>2421</sup> Там же. С. 3.

<sup>2422</sup> Там же. С. 2. Курсив мой.

<sup>2423</sup> Там же. Курсив мой.

конфликта свободы и демократии с одной стороны, и социализма с его экономической бездуховной основой – с другой. Здесь В.В. Зеньковский обрывал статью, обещая читателям, что С.Н. Булгаков в последующих номерах разовьет эту мысль. Таким образом, «Народ» послужил публичной площадкой, с которой, де факто, объявили о новом для России социально-политическом движении – религиозном.

Пасхальная статья С.Н. Булгакова показала, что и он, как Д.С. Мережковский, имел свои планы на интеллигенцию, участвовавшую или симпатизировавшую социальной революции. Он сравнил русскую интеллигенцию с афинянами, воздвигшими памятник безымянному Богу (история, вдохновившая апостола Павла на проповедь об особой «набожности» афинян). В скудости религиозного знания, интеллигенция постоянно воздвигает алтари богу, имени которого она не знает<sup>2424</sup>. Спасения, писал он, в такой религии нет, христианство обещает сохранение индивидуальности. Невообразимым образом С.Н. Булгакову удалось сочетать в статье эволюцию (как перманентное творение и преображение) и новозаветное учение о всеобщем Воскресении и преображении плоти в конце времен; последний акт бывший марксист рассматривал как высшее и заключительное звено космической эволюции.

В номере участвовали П.А. Флоренский (с пасхальной проповедью), В.П. Свенцицкий и В.Ф. Эрн в рубрике «церковная реформа» с «Гласным обращением к членам Комиссии по вопросу о церковном соборе»<sup>2425</sup>. В обращении они сообщали, что они берут на себя труд сообщить Предсоборной Комиссии (1906), что ждет от нее русский народ, и что её члены «пред Богом должны немедленно сделать»<sup>2426</sup>. Обращение было написано в дерзком тоне и не имело конкретных предложений. Также В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий написали, что члены Предсоборной Комиссии, не будучи избраны народом и церковной властью, не имеют никакого права вершить судьбу будущего Собора, и предложили повсеместно организовать группы, кружки, собрания, чтения, обсуждения и всероссийские съезды.

Помимо рубрики «церковная реформа», в газете была и рубрика «христианская общественность», где редакция собиралась публиковать письма новой религиозной общественности. За неимением таковых в первом номере С.Н. Булгаков разместил заметку «Моим корреспондентам». Редактор «Народа» В.Н. Лашнюков (вращался в кругу будущих «христианских социалистов» еще в пору сотрудничества в киевском еженедельнике «Юго-западная неделя» (1904)<sup>2427</sup>) поместил статью, рассматривавшую решение социально злободневных вопросов в синтезе с христианской верой («Вера и дела»<sup>2428</sup>). Он высказал свою убежденность в том, что недалек тот час, когда служители Церкви поймут, что они были «обмануты и соблазнены», и уже

<sup>2424</sup> Здесь у С.Н. Булгакова явно читается мерещковский образ революционной интеллигенции.

<sup>2425</sup> Народ. 1906. № 1. С. 4.

<sup>2426</sup> Там же.

<sup>2427</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 66.

<sup>2428</sup> Народ. 1906. № 1. С. 5.

просыпаются «живые церковные силы», готовые совмещать веру с социальной деятельностью<sup>2429</sup>. Здесь же, в рубрике «Из рабочего мира», был напечатан устав одного из рабочих «союзов»<sup>2430</sup> и заметка о бесправии российских христиан («Крестьянский голос»). Рубрика «По России» сообщала об открытии «Московского религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева», чтении в нем реферата В.П. Свенцицкого «Христианское братство борьбы и его программа» и оживленных прениях по содержанию реферата, в которых принимали участие священник П.П. Поспелов и протоиерей Д.И. Боголюбский<sup>2431</sup>. Статьи этого выпуска газеты сложно назвать профессиональными, они оставляют ощущение «вымученности» темы с претензией на философский подход к социально-политическим вопросам, видна вторичность поднятых вопросов и стилевая небрежность авторов, возможно, номер готовился спешно.

Второй номер (за 18 апреля) начали с обещаний опубликовать статьи В.И. Иванова о Д.С. Мережковском и поднимаемой им теме состояния современного религиозного сознания в России и на Западе («Мещанин или антихрист? (О “грядущем Хаме” Мережковского»)), а также об освящении культуры («Искусство и Церковь»). Сообщалось о будущей статье Н.А. Бердяева «Демократия и мещанство» и И.И. Вернера «Э. Ренан. “Жизнь Иисуса”», В.Ф. Эрн «Церковь мистическая и Церковь историческая». В.И. Иванов был апологетом Д.И. Мережковского, публикация таких статей без полемики по поднятым в них вопросам, свидетельствует об определенной идейной общности между их авторами и направлениями реформационного движения. Привлекала внимание выдержка из речи С.Н. Булгакова перед избирателями, помещенная под заголовком «О задачах народного представительства в России». В ней С.Н. Булгаков ставил вопрос: «Каков общий смысл совершающегося в России?» и упрекал страну в том, что она не прислушалась к предостерегающим пророчествам В.С. Соловьева и «не исполнила своего нравственного долга», т.е., по-прежнему отрицает свободу личности, преследует сектантов и раскольников, священников, участвующих в «освободительном движении». Подвал второй полосы заняли три письма сельского священника, показавшие, что и сельское духовенство активизировалось после Манифеста 17 октября. Автор писем организовал своих лучших прихожан в кружок, чтобы сделать из них «живых членов» Церкви и общества, а через них влиять на остальных; читал им передовые газеты и журналы, Священное Писание, устраивал прения, на которых не стеснял свободы мнений. Собрания стали так популярны, что на них приходили христиане из отдаленных приходов и протестантских общин. Чтобы удержать своих подопечных от участия в забастовках, священник посоветовал им организовать свой крестьянский «союз». Затея окончилась поджиганием помещичьих имений, а священника обвинили в политической агитации.

---

<sup>2429</sup> Там же.

<sup>2430</sup> «Устав союза рабочих по обработке дерева» // Там же.

<sup>2431</sup> Там же.

В рубрике «церковная реформа» поместили большую заметку под названием «Правда ли?»<sup>2432</sup> Её автор сообщал, что в Синоде должны утвердить правила отношения епархиальной власти к вновь возникающим обществам и союзам, преследующим религиозно-просветительские или иные задачи в православной Церкви, смысл этих правил – в «обуздании» непокорных представителей духовенства. Публикуя такие материалы, газета «Народ» надеялась быть центром мнений о церковно-общественных отношениях.

В рубрике «по России» была изложена проповедь в Троице-Сергиевой лавре П.А. Флоренского «Слово в неделю крестопоклонную», обвинившего Русскую Церковь в «фарисействе» и попустительству в «пролитии крови». Он был арестован, а студенты МДА на свои деньги выпустили его проповедь брошюрой («Вопль крови»). Один из авторов «Народа» («студент»), назвал проповедь «истинным религиозным делом», а его единомышленников – представителями «истинной Церкви», столкнувшейся с государством, «отпавшим от Христа»<sup>2433</sup>. Распространение таких мнений не могло не стимулировать священников на приходах и в рабочих коллективах отгородиться от обвинений, противопоставить свою позицию «человека из народа» – позиции «казенной» и «правительственной», или «официальной» (понятия, употреблявшиеся в печати 1905–1912 гг.) Церкви и церковности.

В пятом номере С.Н. Булгаков выдвинул требования к православной Церкви, которые повторили его идею в книге «Неотложная задача»: Русская Церковь должна провести интенсивное самоочищение – пересмотреть свой «духовный багаж», «поставить заново», и даже «перерешить» ряд вопросов, «глубоко осознать и выявить... задачу христианской общественности»<sup>2434</sup>.

К апрелю материальное положение газеты резко ухудшилось; и против нее и редактора В.Н. Лашнюкова цензурой было возбуждено дело. Тираж «Народа» исчислялся 27 тыс. экз. Издание закрыли, тираж конфисковали, а редактор оказался в тюрьме. Часть авторов нашла себе трибуну в «Московском еженедельнике» Е.Н. Трубецкого, поддерживавшего религиозное движение, статьи К.М. Аггеева, С.Н. Булгакова и А. Волжского появились там уже в мае 1906 г. Умеренно-реформаторский «Церквный голос» отозвался на закрытие газеты «христианских социалистов» размещением статьи в саркастическом тоне, отмечавшей, что редакция «Народа» «религиозную санкцию своего радикального политического направления» ставила во главу угла, хотя она очень хотела, чтобы газета походила на христианскую, это было «христианство, вправленное в красные рамки оппозиционного духа времени», христианство, которое представили читающей публике в качестве «символа свободы», и несмотря на оригинальность газеты, «было неожиданным видеть христианство в роли теоретической предпосылки революционного социализма»<sup>2435</sup>.

<sup>2432</sup> Народ. 1906. № 2. С. 3.

<sup>2433</sup> Там же. С. 3.

<sup>2434</sup> Булгаков С. Социальные обязанности Церкви // Народ. 1906. № 5. 8 апр. С. 2.

<sup>2435</sup> N.N. Неудачи пропагандистов христианской социализации общества // Церквный голос. 1906. № 46. С. 1272.



После неудачи с изданием газеты С.Н. Булгаков пришел к «дуалистической позиции» (Булгаков), – признанию «того большого и подлинного, что может проявиться только в ограде церковной», и необходимости «церковной партии», хотя бы и в виде такого «относительного средства», как «Союз христианской политики»<sup>2436</sup>. Членам Союза рекомендовалось «для целей практических» входить во все политические партии с тем, чтобы «действовать совместно с ними и внутри их, но по мотивам христианским и церковным»<sup>2437</sup>.

В феврале 1906 г. в Харькове «орган церковного обновления и культурно-прогрессивных стремлений» начал издавать выпускник КДА, магистр богословия священник-реформатор И.И. Филевский. Он публиковался со статьями в различных религиозных журналах с 1901 г., сблизился с В.В. Розановым, в 1903–1904 гг. полемизировал с ним и критиковал «неоязычество» Н.М. Минского и Д.С. Мережковского<sup>2438</sup>. В 1904 г., после защиты магистерской диссертации, был принят в качестве приват-доцента кафедры истории Церкви Харьковского университета. Общение с «неохристианами» и активизация церковных либералов в 1905 г. наложили свой отпечаток на его мировоззрение. Он стал участником «церковно-освободительного движения», выступал против смертной казни; избирался делегатом в Государственный совет от духовенства Харьковской епархии. Вокруг его «Церковной газеты» образовался круг священнослужителей, поддерживавших либерал-реформаторов. Выпуски «Церковной газеты», где постоянно публиковался сам И.И. Филевский, часто становились ретранслятором высказываний К.М. Агеева (из статей в «Церковном вестнике», «Полярной звезде») и проводником материалов по церковной реформе из центральной прессы. Выпуски открывались передовицей «о задачах церковного обновления»<sup>2439</sup>. «Программа редакции» утверждала, что причина этого «обновления» – охватившая мир «глубокая» переоценка («все обнято одним мировым освободительным движением... и мы готовы откликнуться на эту современность»<sup>2440</sup>), отрицала «цезарепапизм», утверждала «самобытное творчество» в Церкви, динамичность ее природы (Церковь только «тогда консервативна, когда она служит иным целям... кроме религии»<sup>2441</sup>), декларировала «содействие развитию христианской общественности», была против «монашеского бюрократизма», «разобщения Церкви с обществом»<sup>2442</sup>. Задачей церковной реформы, по И.И. Филевскому, было нести Христову правду в «жизнь государственно-правовую, идейно-общественную, художественную, научную, промышленную», «открыть новые

<sup>2436</sup> П. 37. С.Н. Булгаков – А.С. Глинке // *Взыскующие града*. С. 103. А.В. Карташев охарактеризовал «Союз» как продолжение политики ХББ и как «развитие» ХББ, расширению его за счет новых членов из числа духовенства и мирян. *Карташев А.В.* Мои ранние встречи с о. Сергием // *Православная мысль*. (Париж). 1951. Вып. VIII. С. 51.

<sup>2437</sup> *Карташев А.В.* Мои ранние встречи с о. Сергием // *Православная мысль*. (Париж). 1951. Вып. VIII. С. 51.

<sup>2438</sup> *Филевский И.* О духе и плоти // *Миссионерское обозрение*. 1902. Т.1. С. 1054–1063; *Он же*. Об отношении к жизни и смерти в язычестве и христианстве // *Миссионерское обозрение*. 1902. Т. 2. С. 737–754.

<sup>2439</sup> О задачах церковного обновления // *Церковная газета*. 1906. № 3. 19 февраля. С. 1–2; *Задачи церковной реформы* // Там же. № 4. 26 февр. С. 1–2.

<sup>2440</sup> От редакции // *Церковная газета*. 1906. № 1. 1 февр. С. 2.

<sup>2441</sup> Там же.

<sup>2442</sup> Там же.

миссионерские пути, воскресить соборность»; «церковные преобразования должны начаться и завершиться в духе... общественного освободительного движения»<sup>2443</sup>. Обзор печати состоял из сообщений из либеральных газет<sup>2444</sup>. Газета перепечатала программу «Союза ревнителей церковного обновления», поместила статью о выборности епископов в христианской Церкви<sup>2445</sup>, поддержала «Открытое обращение верующего к православной церкви» В.П. Свенцицкого и газету Г.С. Петрова «Правда Божия». Разворот в газете И.И. Филевский отдал произведениям В.В. Розанова. С открытием Предсоборного присутствия появились обзоры его заседаний. Раздел иностранных известий заполнялся информацией по отделению Церкви от государства во Франции. Раздел «хроники» сообщал о преследованиях священников, «сочувствовавших революционному движению», сообщал новые имена в этом ряду<sup>2446</sup>. Последний номер «Церковной газеты» вышел 23 июля 1906 г.

В мае 1906 г. «голгофовец» священник И.П. Брихничев стал издавать в Тифлисе еженедельник «Встань, Спящий», который воспринимался консервативным сообществом и правительством как революционное издание. В нем принимал участие В.Ф. Эрн. Еженедельник каждый раз конфисковывали, редактор высылался из Тифлисской губернии. С И.П. Брихничева был снят священный сан. В августе 1906 г. «христианские социалисты» предприняли попытку издавать газету «Стойте в свободе», однако каждый номер конфисковывался, а редакторов номера привлекали к суду. «Все эти предприятия, – писал В.Ф. Эрн, – были попытками ответить на запросы жизни, откликнуться по-христиански на современность, сделать из православия, из религии быта, религию жизни»<sup>2447</sup>.

А во 2-й пол. 1906 г. появился печатный орган «Союза ревнителей церковного обновления» (группа «32-х»), переименованного в «Братство церковного обновления», – журнал «Век». Он стал общей площадкой для выступлений «левых» из среды церковных реформаторов и «христианских социалистов», печатал и религиозных реформистов. В числе учредителей были священники Г.С. Петров, К.М. Аггеев и И.Ф. Егоров (активный участник ПРФС и ПРФО, законоучитель Смольного института), протоиереи В.Я. Колачев и редактор «Церковного вестника» профессор А.П. Рождественский, редакторами – архимандрит Михаил (Семенов) и А.В. Карташев, а издателями – С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. При журнале было приложение «Церковное обновление» и выпуски библиотеки «Века». Журнал сначала выходил при ближайшем участии бывшего профессора духовной академии А.В. Карташева, священников К.М. Аггеева, И.Ф. Егорова, Г.С. Петрова и

<sup>2443</sup> Задачи церковной реформы // Церковная газета. 1906. № 4. 26 февр. С. 2.

<sup>2444</sup> Напр., сообщалось, что епископ Нарвский Антонин в статье «Православие и 17 октября» («Слово» № 330) высказался против «догматического союза между православием и самодержавием», усмотрев «грех православия» в «охране государственного режима». Обзор печати // Церковная газета. 1906. № 1. 1 февр. С. 8.

<sup>2445</sup> Лебедев А. Об избрании епископов // Церковная газета. 1906. № 1. 1 февр. С. 3–4.

<sup>2446</sup> П. Григорович, И. Филевский, В. Шаповалов, В. Кулленский, Н. Вознесенский.

<sup>2447</sup> Эрн. В. Старобрядцы и современные религиозные запросы // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 16.

архимандрита Михаила. И тогда «Век» объявил своей задачей – *церковную*, – содействие освобождению Русской Церкви от подчинения государству, осуществление соборного начала в церковной деятельности, устройство Русской Церкви на началах вселенского христианства. Но состоял журнал преимущественно из статей религиозно-философского и социально-христианского содержания (В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкого, А. Волжского, С.А. Аскольдова, С.Н. Булгакова). В 1906 г. подписчиков было 1500 человек, с января 1907 г. В.Ф. Эрн, очевидно, в виду того, что издание вскоре должно было, по замыслу христианского «Союза», перейти к нему и В.П. Свенцицкому, предлагал реорганизовать журнал на «кооперативных началах», и на 3 тысячи подписчиков<sup>2448</sup>. В 1907 г. «социальные христиане» уже отзывались о «Веке» как о (по преимуществу) *своем* издании, куда необходимо *привлекать* пишущее духовенство, и «Век», фигурировавший как печатный орган «Союза ревнителей церковного обновления», не формировался в основе его материалами от духовенства (из авторов-священников оставались К.М. Аггеев, И.В. Егоров и С.Г. Петров). Однако из более, чем 3-х тысяч его подписчиков почти все были священниками<sup>2449</sup>, из-за чего С.Н. Булгаков призывал сотрудников писать «*хоть иногда* по самым принципиальным вопросам Церкви»<sup>2450</sup>. В мае 1907 г. журнал, де факто, был узкотематическим печатным органом идейно-творческого союза С.Н. Булгакова, В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрн, при которых трудилась редакционная община<sup>2451</sup>.

Издатели до самого закрытия журнала ощущали себя группами, выступавшими на одной площадке. «Братство ревнителей церковного обновления» представляло собой союз, в политическом отношении ориентированный на партию кадетов, реформисты-«неохристиане» тяготели к эс.-эрам, политически «более радикальный “Христианский союз (С. Булгакова, Эрн, Свенцицкого и др.)”»<sup>2452</sup> объявил себя социалистами<sup>2453</sup>. Линия их внутренних разногласий располагалась на «поле совместимости правоверного социализма с обновляемым православием»<sup>2454</sup>. Редакция подчеркивала печатными материалами, что «социальное христианство», с его идеей «христианской политики», движется вместе с церковными реформаторами навстречу такому же движению в рядах религиозной интеллигенции. Так, сотрудник «Века» К.М. Аггеев пришел к неутешительному выводу о том, что «с так называемой Православной Церковью» у него «мало, чтобы не сказать более, связей», что он «по-соловьевски... убежденный... христианин»<sup>2455</sup>. Священник пришел к желанию публично «обострить» тему

<sup>2448</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 259.

<sup>2449</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 259. Л. 4–4 об.

<sup>2450</sup> П. 57. С.Н. Булгаков – А.С. Глинке. (1907) // Взыскующие града. С. 124.

<sup>2451</sup> А.В. Карташев, священники Г.С. Петров, К.М. Аггеев, И.Ф. Егоров, церковный писатель и журналист Ф.Н. Белявский, К.К. Дегтярев, Т. Асов (А. Судаков).

<sup>2452</sup> *Философов Д.В.* О братстве церковного обновления // Век. 1907. № 18. С. 253.

<sup>2453</sup> *Свенцицкий В.* О новом религиозном сознании // Век. 1907. № 18. С. 253.

<sup>2454</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 248.

<sup>2455</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 403.

«Соловьев и Церковь», и признавался, что не предвидит, «по какой стороне “водораздела” ... после полемики» (со статьей А.В. Карташева «Безжизненность Церкви») он сам окажется<sup>2456</sup>.

К.М. Аггеев опубликовал в «Веке» статью «Реформа или реформация?», где фактически согласился с «безысходным» (Аггеев) положением тех, кто остается в «Церкви, основанной на святоотеческом учении»<sup>2457</sup>. Светское оппозиционное общество, писал он, предложило формулу «эволюция или революция» – («около старой Церкви делать нечего»), в «сфере церковной», отмечал он, она звучит по-другому – «реформа или реформация». На каком пути возможен «религиозный синтез?» – спрашивал он. Религиозные «революционеры отличаются от эволюционистов признанием необходимости распада ... сторонники реформации отграничиваются от сторонников реформ<sup>2458</sup> новым религиозным мышлением»<sup>2459</sup>. Их «религиозный синтез» лежит на пути «религиозного творчества». Предполагаемый им самим «синтез» выводил за пределы православия («кто это поймет, тому нечего делать не только с Синодом, но и со всеми восточными патриархами»<sup>2460</sup>). О чем шла речь? – Об аскетической традиции, которая стояла на пути «нового религиозного синтеза». Та же традиция, по К.М. Аггееву, препятствовала и освящению культуры. Необходим творческий акт, изменяющий традиционно пассивное «христианское сознание» (Аггеев): даже имея перед собой некоторый новый (исторически необходимый) идеал, писал К.М. Аггеев, оно способно только копировать прошлое, потому что для него нет «закона исторической необходимости»<sup>2461</sup>. Пассивность не присуща христианству, это «заимствование» из чуждого ему «ведомства» (структурно привязанного к морально, социально и политически устаревшей форме государственного правления).

Таким образом, историческая необходимость 1906 г. для лидера либерал-реформаторов состояла в отрицании самодержавия (к отрицанию не было готово старое христианское сознание) и синтезе православия и современной культуры жизни социума. Очевидно, что та же необходимость диктовала развитие христианского сознания, но К.М. Аггеев не желал такого развития, которое привело бы к *церковному расколу*. Раскалывание Церкви не всегда есть реформаторство, отмечал он. Реформа отличается от реформации – различным отношением к сфере религиозного творчества: есть «внешние формы», которыми занималась Предсоборная Комиссия, и есть «сфера вероучения».

Выход был намечен им в ответе на вопрос: выражает ли «идею Церкви» Синод, восточные патриархи, и какое место занимает в этой идее «отрицание... последними» творчества в Церкви? По К.М. Аггееву, отрицание религиозного творчества было актом *всей* Церкви. «Временные

<sup>2456</sup> Там же. С. 404.

<sup>2457</sup> Аггеев К., свящ. Реформа или реформация // Век. 1907. № 1. С. 1.

<sup>2458</sup> Т.е., «правого крыла» в церковном реформаторстве.

<sup>2459</sup> Аггеев К., свящ. Реформа или реформация // Век. 1907. № 1. С. 1.

<sup>2460</sup> Там же.

<sup>2461</sup> Там же.

представители Православной Церкви» (и здесь виден аналог «исторической Церкви» и вневременной «истинной», – *И.В.*) возвели *частные*<sup>2462</sup> мнения по этому поводу на степень догматов, аскетическая настроенность этих представителей «объявила “мир сей” враждебным себе», но разве это *узаконило* в Церкви «отрицательное отношение к “плоти”», а с нею и к «общественности»<sup>2463</sup>? – спрашивал К.М. Аггеев.

Так, статья не просто провозгласила чуждость синодальной Церкви и её епископата имевшему место на 1906–1907 гг. церковному мышлению, она показывала, что либерал-реформаторы выстроили свой модус тезы НРС о «плоти»: она не была «святой», подразумевала культуру жизни социума, и к ней православная Церковь должна была отнестись положительно (религиозно оправдать), изменить основы традиционного аскетизма; собственно, это и было то первичное содержание проблемы «плоть» мирав христианстве, которое вынес Д.С. Мережковский в ПРФС в начале 1902 г.

Русскую Церковь К.М. Аггеев в статье показал разделившейся на пресвитерианскую и епископальную часть. Объективно же, никто из православного епископата не отделял себя от остального Тела Церкви. Характерно то, что миряне никак не обозначены в этой «системе» К.М. Аггеева, очевидно, что он подразумевал поддержку ими нового религиозного мышления пресвитеров. О том, что синодальная Церковь с обер-прокуратурой и Церковь-Тело Христово (к которой стремится мир, и которая сама есть этот становящийся мир) – в России начала XX в. разные вещи, отмечал и В.П. Свенцицкий в речи на заседании Судебной палаты, текст ее был напечатан в «Веке»<sup>2464</sup>.

Фактически священник К.М. Аггеев вывел в статье «Реформа или реформация» черты нового религиозного мышления «церковно-освободительного» направления в религиозном движении на этапе 1906–1907 гг. Это – воцерковление культуры (всех форм жизни) социума, признание ошибкой «несовместимости Церкви и “мира сего”»; «законность самого широкого творчества в Церкви», отрицание для нового этапа развития русского православия – аскетической традиции восточного православия, благожелательное отношение к проблеме «плоти» и созданию «новой религиозной общественности»<sup>2465</sup>; поиск формулы сочетания «земного» и «небесного»; тезис о том, что «синодальная Церковь» – только историческая и часть государственной структуры, Церковь же «подлинная» – соответственно модернизированная и независимая; поддержка рекомендаций, выработанных Предсоборным присутствием; нежелание раскола в Церкви.

На Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., при активнейшем участии К.М. Аггеева обсуждался проект о «церковной проповеди», пункты которого подчеркнули

<sup>2462</sup> Здесь и далее курсив мой. У К.М. Аггеева разрядка текста.

<sup>2463</sup> Аггеев К., свящ. Реформа или реформация // Век. 1907. № 1. С. 2.

<sup>2464</sup> Речь В.П. Свенцицкого // Век. 1907. № 2. С. 20–21.

<sup>2465</sup> Аггеев К., свящ. Реформа или реформация // Век. 1907. № 1. С. 3.

обязательность «живого слова», ориентированного на злободневные вопросы социальной жизни, в итоге Собор допустил мирян к чтению проповеди, приоритетным значением в проекте стала не «механическая» обязательность проповеди, а талант проповедника. После участия в работе Поместного Собора и его итогов, К.М. Аггеев, как и бывший член его группы реформатор М.П. Чельцов, не присоединился к коллективу из числа реформаторов 1904–1909 гг., объединившихся в редакцию журнала «Соборный разум»; в статьях этого журнала открыто фигурировала готовая формула единства «плоти» и «духа», земного и небесного» и их сочетания в «выясненном православии» по принципу Халкидонского догмата<sup>2466</sup>.

Сразу за статьей К.М. Аггеева в «Веке» следовала статья 18-летнего студента Московского университета П.Н. Каптерева<sup>2467</sup>, предложившего на основе некоторого нового религиозного мировоззрения создать объединяющую все религии «пан-религию»<sup>2468</sup> и её «религиозное учение»<sup>2469</sup>. Автор собрал в статье весь набор терминов и понятий из книг церковных реформаторов и вел речь о «создании новых норм религиозно-церковной жизни», «пробуждении... творческого духа», свободного от «оков в виде омертвевшей, схоластической догматики», воскрешении «истинного» лика Христа («не затемненного позднейшими поправками и добавлениями»), очищения учения Христа от «измышлений человеческих», собранных за «двухтысячелетнюю историю Церкви»; предлагал «капитальную перестройку» «старого мировоззрения». Всё эти преобразования идейно должны были опираться на триаду «религия-наука-философия», синтез которых гарантировал «единое, полное и всеобъемлющее мировоззрение»<sup>2470</sup>. П.Н. Каптерев пояснял, что он имеет в виду «даже не исторические религии», а некоторое имманентное человеку религиозное чувство). Статья была раскритикована с православных позиций<sup>2471</sup>, но редакция не сообщила о своем отношении к ней.

«Век» боролся с изданиями, осуждавшими социализм<sup>2472</sup>, обозрения печати касались печатных материалов о «новой жизни», религиозном движении и критики «Века»; помещались разделы «религиозно-общественной хроники (напр., были сообщения о законопроекте свободы совести, указе Св. Синода священникам выйти из левых политических партий или сложить с себя сан<sup>2473</sup>). «Век» преувеличивал значение некоторых лидеров религиозного движения<sup>2474</sup>. Вызывает вопросы отмеченное «Веком» сходство программы журнала «Христианин» (начал выходить под

<sup>2466</sup> Воронцова И.В. Журнал «Соборный разум» как источник по истории обновленчества в 1918 году // Вестник ПСТГУ (II): История. 2021. № 102. С. 77–109; Она же. Кооперативное Товарищество духовный писателей «Соборный разум» и его газетно-журнальная печать // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 431–448.

<sup>2467</sup> Павел Николаевич Каптерев (1889 – 1955), сын профессора МДА Н.Ф. Каптерева, в будущем – ученый, исповедник, один из основателей и деятелей Комиссии по охране памятников Троице-Сергиевой лавры.

<sup>2468</sup> Каптерев П. Старое и новое мировоззрение // Век. 1907. № 1. С. 3–4.

<sup>2469</sup> Там же. С. 3.

<sup>2470</sup> Там же. С. 4.

<sup>2471</sup> Андриенко К. Пан-религия или Евангелие // Век. 1907. № 10. С. 123–125.

<sup>2472</sup> Гораин А. «Граждане неба» // Век. 1907. № 2. С. 21–22; Книга Восторгова // Там же. С. 25–26.

<sup>2473</sup> Религиозно-общественная хроника // Век. 1907. № 18. С. 286.

<sup>2474</sup> Михаила (Семенова) сравнивали с о. Иоанном Кронштадтским. (Голоса печати) // Век. 1907. № 2. С. 22.

редакцией ректора МДА Евдокима (Мещерского)) и программы ХББ. Опубликованный в брошюре В.П. Свенцицкого параллельный текст программ показывает, что – или писавшие программы пользовались одним и тем же источником, или редакция «Христианина», вместе с ректором МДА, амбивалентно смотрела на задачи «Христианина» в 1906–1907 гг. Примечательно, что близко переданный «Христианином» смысл программы ХББ оскорбил В.П. Свенцицкого тем, что пункты ее повторены *церковным* журналом, который, по его мнению, будет «сеять мрак и невежество»<sup>2475</sup>.

В № 18 «Века» была устроена публикация статей, содержание которых группировалось вокруг вопроса: оставаться или нет в «старой» Церкви? Д.В. Философов по этому вопросу выступил против «профессионального движения» (группы «32-х») и социальных христиан («Христианского союза») <sup>2476</sup>. Он написал, что социал-демократы, борющиеся с клерикализмом, идут по пути пропаганды научного мирозерцания, а «люди религиозного сознания» своим методом избирают «беспощадную переоценку... метафизики» православия; «Братство ревнителей церковного обновления» также должно идти путем НРС. Вместо этого члены Братства объявляют, что православие с самодержавием связаны не метафизически, а исторически<sup>2477</sup>, и надеются просто «разрубить цепь», связывающую Русскую Церковь с абсолютизмом. Для них православие само – абсолют, с которым они собираются соединить «новую прогрессивную общественность»<sup>2478</sup>. Эта «метафизическая легкомысленность», по мнению Д.В. Философова, только «замазывает» противоречия, не устраняя реакционности православия<sup>2479</sup>. Борьба, писал он, должна вестись на два фронта – с православием и с абсолютистской Церковью. Желаящие революции должны выйти из Церкви<sup>2480</sup>.

В.П. Свенцицкий отвечал<sup>2481</sup> и от «Христианского союза», и от «Братства ревнителей церковного обновления», что и те, и другие не связывают религию с политикой, но с оценкой деятельности Братства был согласен. Он оспорил тезис Д.В. Философова о невозможности реформы в православии из-за того, что его метафизика противоречит идее революции, но согласился с тем, что эта «метафизика должна быть пересмотрена... углублена, раскрыта» и доведена до народного сознания<sup>2482</sup>. Что такое, по В.П. Свенцицкому, православная метафизика? – Все то, что содержится в догматах; и пересмотр их, – это сличение «исторического» и «вселенского», *освобождение* христианства и есть творчество. Но все это не значит выйти из Церкви, хотя, конечно, «представители “православного элемента” могут отлучить»<sup>2483</sup>

<sup>2475</sup> В. [Свенцицкий В.П.] «Христианин» епископа Евдокима // Век. 1907. № 8. С. 98–99.

<sup>2476</sup> Философов Д. Церковь и революция // Век. 1907. № 18. С. 252–253.

<sup>2477</sup> Д.В. Философов намекал на позицию С.Н. Булгакова, которая, видимо, была поддержана Братством.

<sup>2478</sup> Философов Д. Церковь и революция // Век. 1907. № 18. С. 252.

<sup>2479</sup> Там же.

<sup>2480</sup> Там же. С. 253.

<sup>2481</sup> Свенцицкий В. О новом религиозном сознании: по поводу статьи Д.В. Философова // Век. 1907. № 18. С. 253–255.

<sup>2482</sup> Там же. С. 254.

<sup>2483</sup> Под «православным элементом» им подразумевались «синодалы».

«реформаторов», но это уже другой вопрос, сами они выходить из Церкви не собираются. Все, что говорят представители НРС, «в основе своей принимается и нами», – писал В.П. Свенцицкий, тем более что чем-то «новым» НРС не является, а повторяет то, что уже было, до В.С. Соловьева включительно. Новым должно быть нечто другое, – не «религиозное сознание», а «религиозное делание»<sup>2484</sup>. Его нет, но оно близко. В.П. Свенцицкий признал: он не в силах доказать, что «социализм совместим с православием», но и «неохристиане» не показали, «в каком пункте православной метафизики» есть логическая неизбежность связи православия с самодержавием<sup>2485</sup>.

«Век» выходил около полугода (с 12 ноября 1906 г. по 8 июля 1907 г.). В первых номерах проекты социальных христиан смещались в мистическую область (с царствами Духа-Утешителя и «Софии Премудрости Божией воплощенной»<sup>2486</sup>), затем были публичные споры с «неохристианами», покровительственная критика Н.Н. Неплюева, Н.А. Бердяев зарекался от «политиканствующей религиозности и от религиозного политиканства» и призывал искать «религиозный источник, который даст религиозному движению сказать свое слово»<sup>2487</sup>, в том числе по поводу христианских обществности и политики. Согласия в редакции не было<sup>2488</sup>, из редакторов вскоре вышел А.В. Карташев, С.Н. Булгаков относился к качеству издания с оттенком прохладности<sup>2489</sup> и начал сближаться с МРФО памяти Вл. Соловьева, находя, что в соловьевском обществе ему «очень интересно». К моменту ареста журнала (№ 23, 17 июня 1907 г.) его тираж составлял 4.700 экземпляров, и материальное положение позволяло издавать его до декабря 1907 г.

В конце 1907 г. у социальных христиан появился журнал «Живая жизнь». Название отсылало к публичным дискуссиям 1902–1906 гг. об «оживлении» веры. Эпитет «живая» был к этому времени несколько затаскан: к нему прибегали и «ортодоксы» (издатель «Религиозно-философской библиотеки» М.А. Новоселов и его православный кружок<sup>2490</sup>), реформаторы (1905–1907) и «неохристиане». Но редакция в лице В.Ф. Эрнэ, В.П. Свенцицкого и С.Н. Булгакова намеревалась сделать журнал изданием широкого профиля: предполагалось участие либерального духовенства; церковной интеллигенции, настроенной оппозиционно по отношению к Синоду. Была обозначена преемственность<sup>2491</sup> «Живой жизни». Журнал был указан как «*орган свободной религиозной мысли*»<sup>2492</sup>, «орган критического сознания современности»<sup>2493</sup> страны, которая, по мнению редакции, испытывала грандиозный исторический сдвиг, так как политическое и

<sup>2484</sup> Свенцицкий В. О новом религиозном сознании: по поводу статьи Д.В. Философова // Век. 1907. №18. С. 254.

<sup>2485</sup> Подразумевался тезис доктрины «неохристиан» о необходимости проведения акта расторжения *сакрального* союза православия и самодержавия.

<sup>2486</sup> Карташев А. К полемике с Д.В. Философовым // Век. 1906 № 7. С. 86.

<sup>2487</sup> Бердяев Н. К вопросу об отношении христианства к общественности // Век. 1907. № 24. С. 370–374.

<sup>2488</sup> П. 52. С.Н. Булгаков – А.С. Глинке // Взыскующие града. С. 117.

<sup>2489</sup> П. 54. С.Н. Булгаков – А.С. Глинке // Там же. С. 121–122.

<sup>2490</sup> «Кружок ищущих христианского просвещения».

<sup>2491</sup> «Живая жизнь» // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 63.

<sup>2492</sup> Там же. Курсив мой.

<sup>2493</sup> Живая жизнь. 1907. № 2. С. 1.



социальное брожение «бросили семена крупных религиозных движений, которые назревают всё с большей... силой...»<sup>2494</sup>. Приветствуя это «растущее духовное брожение», журнал хотел избежать односторонности, отличаться самой широкой терпимостью, и публиковать статьи «с какими угодно смелыми мыслями»<sup>2495</sup>.

Инициаторами издания «Живой жизни» были В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий. Среди заявленных авторов пять человек не были А.В. Ельчанинов, В.В. Зеньковский, В.А. Никольский, П.А. Флоренский, А. Волжский (А.С. Глинка). Что касается самих организаторов, то они в 1907 г. хотели оспорить «неохристианское» отвержение «исторической» Церкви. Состав заявленных авторов включал священников К.М. Аггеева и И.П. Брихничева, старообрядческого епископа Михаила (Семенова), философов С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, писателей А. Белого, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философова, Д.С. Мережковского, Г.А. Рачинского, В.В. Розанова, Е.Н. Трубецкого, А.В. Карташева, А.А. Мейера, т.е. едва ли не весь актив ПРФО. Издатели придерживались: «начал вселенского христианства», «отзывчиво» относились ко всем «запросам современности» и планировали отвечать на все «мучительные вопросы жизни»<sup>2496</sup>. Журнал, становясь на сторону «исторической» Церкви, писал, что будет «давать христианское освещение... блужданиям и исканиям Бога истинного... вне церковной ограды»<sup>2497</sup>. С одной стороны, Церковь объявлялась в опасности, и «нужно ковать новое оружие»<sup>2498</sup>, с другой, «врагами», судя по контексту статей, были и атеисты, и «те, кто может спасти от соблазна (неверия, – *И.В.*), и не спасает», т.е., – облеченное духовной властью, но бездействующее духовенство. Издатели считали, что «существующие богословские журналы больше не удовлетворяют» интеллигенцию, «бледно отражают бурную жизнь современности... с её страстным исканием Истины и Справедливости» и потому «на страже интересов Церкви должен стать более зоркий наблюдатель, более мудрый апологет»<sup>2499</sup>.

Планировалось давать в каждом номере статьи по «новым религиозно-философским и догматическим вопросам», о «новом религиозном сознании... пересмотре аскетического отношения к миру, т.е. к браку, любви, к государству, общественной деятельности, к культуре, к искусству и красоте»<sup>2500</sup>. Тот же набор тем имел место в НРС с 1902 г. Но было и новое, – издатели объявляли, что не намерены чуждаться вопросов *политических*, и собираются печатать статьи об отношении христианства к социализму и анархизму, об идее христианской политики, о возможной христианской партии<sup>2501</sup>. Чтобы привлечь широкий круг читателей, «Живая жизнь» обещала

<sup>2494</sup> Там же.

<sup>2495</sup> Там же. С. 2.

<sup>2496</sup> «Живая жизнь» // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 64.

<sup>2497</sup> Там же.

<sup>2498</sup> Там же. С. 63.

<sup>2499</sup> Там же.

<sup>2500</sup> Там же.

<sup>2501</sup> Там же.

следить за беллетристикой и поэзией, журналистикой светской, духовной и иностранной, сообщать обо всем, что относится к «религиозному возрождению и обновлению»<sup>2502</sup>, помещать рецензии на религиозную литературу и составлять для читателей список рекомендуемых книг. Предполагался и ряд критических очерков о «крупных отрицателях христианства и религии»<sup>2503</sup>. Серию историко-критических очерков планировалось посвятить представителям русской религиозной философии – Г.В. Сковороде, А.М. Бухареву, А.С. Хомякову, Ф.Д. Самарину, К.Н. Леонтьеву, В.С. Соловьеву, С.Н. Трубецкому. Третьей серией публикаций должны были стать «очерки, посвященные главнейшим представителям религиозно-общественной мысли на Западе: Мелье<sup>2504</sup>, Ламенне, Лакордеру, Куттеру, Фогаццаро, и деятелям т.н. христианского социализма»<sup>2505</sup>. Предполагались отчеты о заседаниях ПРФО и МРФО. Авторы программы журнала пытались «максимально насытить её признаками всех религиозных направлений», – написал М. А. Колеров, тут был и Третий Завет Мережковского, и «религиозная практика» ХББ, и первохристианство, и социализм, и ««умозрение» профессиональной философии»<sup>2506</sup>. Все говорило о журнале, как об очередном печатном органе движения с единой интеллектуальной основой.

ХББ было заинтересовано в привлечении внимания духовенства: для сельских священников, скидка на подписку составляла 10 процентов. Стиль и литературный уровень статей не шел ни в какое сравнение с публикациями в «Новом пути», или в «Веке». Журнал был тонкий (от 4 до 5 п.л.), тематически однообразный и невзрачный в полиграфическом отношении. Сказывался недостаток финансирования. Такого рода издание могло, скорее, выполнять функцию поддержки общения между единомышленниками, нежели претендовать на роль интеллектуального лидера. События общественной жизни были отражены слабо, в виде 2–3 выборочных информаций в конце номера, написанных с позиций «неохристианства», возможно, они составлялись А.В. Карташевым. Публиковались тексты докладов в религиозно-философских обществах. Т.е. та «современность», о запросах которой было заявлено вначале, отражалась в «Живой жизни» крайне узко. Оживлялся журнал полемическими статьями (ответами Д.С. Мережковскому и Д.В. Философому). С 27 ноября 1907 по 30 января 1908 г. вышло четыре номера.

В первом номере было семь статей, которые по объёму и охвату материала было бы правильнее назвать заметками. Он открылся статьей Д.С. Мережковского «О воскресении», конспективно представлявшей аспекты его метафизики «духа и плоти». Главной мыслью её была декларация сакральности христианства: христианство основано «вовсе не на любви к ближнему». «Эта любовь, – утверждал Мережковский, – есть и в законе Моисеевом, и у всех учителей

<sup>2502</sup> Там же. С. 64.

<sup>2503</sup> Там же. Ренана, Штрауса, Геккеля, Гарнака, Вреде, Штирнера, Фейербаха, Бакунина, Маркса, Ницше и др.

<sup>2504</sup> Жан Мелье (1664–1729), французский священник-атеист и утопический коммунист XVIII в.

<sup>2505</sup> «Живая жизнь» // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 64.

<sup>2506</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. С. 270–271.

мудрости...»<sup>2507</sup> Христианство основано на «доказанном опыте» физического воскресения, которое было «явлением Плоти Воскресшей, и есть первая точка... нового миропорядка»<sup>2508</sup>. Статья молодого А.В. Ельчанинова «Каноны и церковная организация»<sup>2509</sup> подходила к церковной реформе как о к делу решенному и неизбежному. Упомянув о будущем всецерковном Соборе, А.В. Ельчанинов размышлял о том, какое направление реформ необходимо на нем обсудить. На первое место он выдвинул «выяснение принципов, на которых должны осуществляться реформы»<sup>2510</sup>. Он подчеркнул, что внутриуставная жизнь Русской Церкви опирается на разнообразное количество регламентаций и источников, включая распоряжения светской и церковной власти, не имеющие никакого основания ни в Священном Писании, ни в канонах. Таинства и иерархия, по А.В. Ельчанинову, имеют прямое подтверждение в Священном Писании, как и институт митрополитов и патриархов, брачное право, правила для монашествующих, но «духовный Регламент, консистории, митры и ордена» не имеют никакого основания ни в Писании, ни в канонах<sup>2511</sup>. Значительная часть правил социально устарела, так как была порождена общественными и гражданскими отношениями одной исторической эпохи. Церковный строй слишком отделился от канонов и надо начинать заново воздвигать «внешнюю организацию Церкви, чтобы она совпала во всех своих частях с канонами»<sup>2512</sup>, писал автор и признавал это невыполнимым. «Каноны... вместе с так называемыми правилами свв. апостолов представляют такую самопротиворечивую систему... [что, – И.В.] строить какое-нибудь церковное общество на основании канонов невозможно»<sup>2513</sup>. «Иерархия стоит перед дилеммой... Или признать все каноны целиком, и тогда объявить, что вся история... Церкви есть нарушение канонов, или отказаться от них и остаться... без всякого вселенского авторитета с одним петровским Регламентом»<sup>2514</sup>. Поднимая вопрос о несоответствии канонов современной церковной жизни<sup>2515</sup>, автор не видел другого решения, кроме внутренней реформы Церкви, и отмечал, что в последнее время появилась надежда – в русской иерархии замечается некоторый психологический переворот. «Из смиренных и покорных... иерархи становятся воинственными и задорными»<sup>2516</sup>. Статья заканчивалась утверждением, что в России здание церковное разрушено, т.к. существующий «церковный строй не имеет никакой санкции ни в Писании, ни в канонах... иерархия состоит из лиц, с которыми по канонам... запрещено всякое общение»<sup>2517</sup>. Совсем не в соответствии с канонами епископы назначаются *светской* властью,

<sup>2507</sup> Мережковский Д. О Воскресении // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 4–8.

<sup>2508</sup> Там же. С. 7.

<sup>2509</sup> Ельчанинов А. Каноны и церковная организация // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 9–14.

<sup>2510</sup> Там же. С. 9.

<sup>2511</sup> Там же.

<sup>2512</sup> Там же.

<sup>2513</sup> Там же. С. 11.

<sup>2514</sup> Там же. С. 13.

<sup>2515</sup> Там же. С. 10.

<sup>2516</sup> Там же. С. 13.

<sup>2517</sup> Ввиду их морального облика, – И.В.

соборы не собираются, нуждающиеся клирики оставлены без помощи, а пресвитеры и диаконы должны быть отлучены за взимание денег, грехи, поручительства и проч., писал он. Вопросы, поднятые А.В. Ельчаниновым в статье, с начала XX в. действительно волновали все слои русского общества.

В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий поместили статьи: «Христианство и мир», и «Религия здравого смысла», далее следовал раздел хроники и библиографии, сообщавший об изданиях и переводах в сфере религиозной мысли.

В.Ф. Эрн, как и планировал, вступил в «Живой Церкви» в полемику с Д.С. Мережковским по поводу метафизики НРС. Публикацию В.Ф. Эрн<sup>2518</sup> единственно и можно назвать статьей, так как в ней была попытка подробно рассмотреть вопрос: «Что составляет основу будущего христианства – метафизика “плоти” Мережковского или социальное служение?» Статья была написана в ответ на ряд постулируемых Д.С. Мережковским тезисов об отношении «исторического христианства»: к плоти, полу, браку и Церкви. В. Ф. Эрн заявил, что высказывания писателя бездоказательны, за утверждениями Д.С. Мережковского не стоит «решительно никаких исторических данных»<sup>2519</sup>, а свое основное утверждение о недостаточности исторического христианства Д.С. Мережковский строит на «религиозной критике св. Серафима»<sup>2520</sup>; и сама история христианства у него начинается не с иерусалимской общины, а с Антония Великого<sup>2521</sup>, писал В.Ф. Эрн. Не умаляя заслуг Д.С. Мережковского, как основного автора доктрины НРС, философ подверг критике возведение им на абсолютную степень дилеммы: «Бог или мир, плоть или дух», и вменил в вину препарирование действительности с помощью схем<sup>2522</sup>. Излагая одну из таких схем<sup>2523</sup>, В.Ф. Эрн доказывал, что у схемы нет никаких исторических оснований, а есть лишь эмпирический вывод из собственных религиозных переживаний. Философ писал, что в отношении будущего православной Церкви, он заодно с Д.С. Мережковским, и тоже «живет ожиданием» новых откровений, но не видит никаких религиозных оснований отрицать прошлое, историческое христианство<sup>2524</sup>.

Выяснить «неверное» отношение Д.С. Мережковского к историческому христианству было для В.Ф. Эрн важно, так как этот аспект был преткновением между социальными христианами и НРС, определял различие в подходе к важным практическим вопросам. Под «практическими вопросами» В.Ф. Эрн имел в виду отношение к церковным таинствам и богослужению:

<sup>2518</sup> Эрн В.Ф. Христианство и мир. Ответ Мережковскому // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 15–47.

<sup>2519</sup> Там же. С. 23.

<sup>2520</sup> Там же. С. 24–25.

<sup>2521</sup> Там же. С. 36.

<sup>2522</sup> Там же.

<sup>2523</sup> «Христианство... историческое отвергло плоть во имя духа, мир во имя Бога; оттого и “христианская святость есть отречение от мира, доведенное до отрицания мира”». Там же. С. 17.

<sup>2524</sup> «Правильное отношение к прошедшему должно углубить, расширить, укрепить наши чаяния грядущего». Там же. С. 36.

социальные христиане считали, что таинства и богослужение должны остаться в будущей Церкви. В.Ф. Эрн был согласен с утверждением Д.С. Мережковского, будто предшествовавшие НРС попытки «соединения христианства с миром» – от Ф.Р. де Ламенне и Ж.Б. Лакордера, до Вл. Соловьева и С.Н. Булгакова – были нерезультативны, и считал это утверждение осуждением предшественников.

В.Ф. Эрн не имел целью полное размежевание с Д.С. Мережковским и подчеркивал, что их время – это период «страшной раздробленности и слабости церковного сознания», когда нет какого-нибудь *единого отношения к миру*; и то, что говорит об этом аскетическое христианство, и то, как «беспринципно молчит об этом официальная Церковь» – в тысячу раз дальше для В.Ф. Эрна, нежели то, что проповедует Д.С. Мережковский. Вопрос об отношении христианства к миру, «будучи внутренне очень определен и ясен, тем не менее, в области сознания... является совершенно открытым»; «от этого вопроса страдает вся наша жизнь. Мережковский... понял всю религиозную опасность такого отношения» и с необыкновенной смелостью духа, с громадным талантом и блеском обозначил этот вопрос перед современной религиозной мыслью<sup>2525</sup>, – писал В.Ф. Эрн и призывал лидера НРС, отрицавшего заслуги «религиозных пророков» (Достоевского, Соловьева) и апостолов за отсутствие «дела», – проявить *себя* как «деятеля» и явить, наконец, «дело»<sup>2526</sup>.

Религиозному движению явно не хватало харизматичной личности, ни один из лидеров не взял на себя труд поставить движение в 1905–1909 гг. под свое руководство. Некоторое время в ореоле лидерства был коллектив теоретиков «неохристианства», но в конце 1908 г. началось его отторжение. В революционной ситуации 1905–1906 гг. было возможно лидерство политическое, не случайно К.М. Аггеев нашел для себя приемлемым вступить в Партию мирного обновления<sup>2527</sup>, но вариант с христианской партией (Булгакова) не прошел проверки жизнью. Кооперацию с толстовцами, имевшими своих лидеров, движение не рассматривало.

Участники НРС испытывали уважение к Л.Н. Толстому как писателю, и признавали свидетельство Церкви об его отпадении от христианства с оговоркой, что творчество писателя не исчерпывает «всю глубину его подлинного религиозного существа»<sup>2528</sup>. Д.С. Мережковский считал, что Л.Н. Толстой «часто против своего сознания», шел к пониманию «тайны соединения Духа и Слова с плотью и кровью», смутно предчувствовал «святость всякого тела, духовность всякой плоти»<sup>2529</sup>. В.П. Свенцицкий в статье «Религия здравого смысла» обратился к значению

<sup>2525</sup> Эрн В.Ф. Христианство и мир. Ответ Мережковскому // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 45–46.

<sup>2526</sup> Там же. С. 20.

<sup>2527</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 407.

<sup>2528</sup> Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Т. 2 (Религия). СПб., 1902. С. 18–19.

<sup>2529</sup> Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Т.1 (Жизнь и творчество). СПб., 1901. С. 153.

для российского общества «религии» Л.Н. Толстого<sup>2530</sup>, отозвался о нем, как о громадного значения моралисте<sup>2531</sup> и проповеднике религиозного образа жизни и сознания, но назвал его моралистом нехристианского толка. Разбирая учение писателя о непротивлении злу, В.П. Свенцицкий отмечал, что отрицание насилия в общей форме не может быть провозглашено как безусловное требование христианства, оно требует тщательного разбора.

Второй номер «Живой жизни» (1907) открылся статьей В.В. Зеньковского о христианском «общении»<sup>2532</sup>. Автор оптимистично заявлял о том, что «внешний распад» в христианской Церкви только свидетельствует о ее живом организме<sup>2533</sup>. В.В. Зеньковский разбил современных ему представителей традиционного религиозного сознания в России на три группы: 1) «знающих только бытовую религиозность», и вера этих христиан не в состоянии «оплодотворить» ни теоретическую, ни эстетическую «сферы» души; 2) перерастающих бытовую религиозность, и это те, кому молятся как святым и 3) растущая группа христиан, отличающаяся выраженным «индивидуалистическим» характером своей религиозной жизни: и это «новое религиозное самочувствие»<sup>2534</sup>. Первые две группы автор назвал неистинными христианами, а «религиозный индивидуализм» – тяготеющим к угасанию религиозного общения<sup>2535</sup>, которое возможно только в Церкви и призвал их творческому развитию религиозной жизни. Тема статьи развивала тезис В.Ф. Эрн о расхождениях между НРС и «социальными христианами», и должна была стать аргументированным дополнением к позиции, занятой издателями журнала.

В.П. Свенцицкий опубликовал статью «В защиту максимализма Бранда», А. Волжский (А.С. Глинка) написал развернутый отзыв на повесть Л.Н. Андреева «Иуда», пересматривавшую христианское отношение к Иуде из Кариота; В.А. Никольский – «Из истории христианских религиозных движений», посвященную старообрядческому расколу и сектантству. Обещание издателей опубликовать отклики и мнения о современной религиозной мысли за рубежом осуществилось в статье Н.А. Бердяева ««О сущности христианства» Гарнака»<sup>2536</sup>. А. Гарнак вызвал много откликов в России и за рубежом, в т.ч. модерниста А. Луази («L'Évangile et l'Église», 1902). Но если модернист предпринял богословское обсуждение его исторического метода, то публикация Н.А. Бердяева в «Живой мысли» представляла собой рецензию на книгу А. Гарнака.

Первый номер журнала за 1908 г. был беднее по содержанию, нежели предыдущие. Статья Г. Векилова «Вечная бодрость» напоминала о «величественных моментах освободительного движения», начатого 9 января 1905 г., и обнадеживала, что движение не иссякло, автор

<sup>2530</sup> Свенцицкий В.П. Религия «здорового смысла»: Из лекций о Льве Толстом и Вл. Соловьеве // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 47–56.

<sup>2531</sup> Свенцицкий В.П. Положительное значение Льва Толстого: К 80-летнему юбилею // Живая жизнь. 1908. № 2. С. 8.

<sup>2532</sup> Зеньковский В.В. О христианском общении // Живая жизнь. 1907. № 2. С. 3–10.

<sup>2533</sup> Там же. С. 4.

<sup>2534</sup> Там же. Имеются в виду «неохристиане» и их союзники.

<sup>2535</sup> Зеньковский В.В. О христианском общении // Живая жизнь. 1907. № 2. С. 5.

<sup>2536</sup> Бердяев Н. «О сущности христианства» Гарнака // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 108–111.

предсказывал, что по выходе наружу оно обретет такую силу, что опрокинет все препятствия<sup>2537</sup>. Той же тональности придерживалась статья В.В. Розанова («О русских богоискателях»); она призывала быть терпеливыми и дожидаться нужного времени<sup>2538</sup>. Этот выпуск был бы еще беднее, если бы не статья В.Ф. Эрн «Старообрядцы и современные религиозные запросы»<sup>2539</sup>. Упомянув о переходе архимандрита Михаила (Семенова) к старообрядцам, В.Ф. Эрн задал вопрос: тот ли путь избрал бывший архимандрит в поисках религии жизни? Старообрядчество – религия быта, а не религия жизни, писал философ. – «Душа нашей эпохи в движении, в страстном искании новой праведной жизни, а вовсе не в одном сохранении старых сокровищ»<sup>2540</sup>. Поместили «Идею диаконского служения» С. Кудрявцева<sup>2541</sup>, который обращался к диаконскому служению в древней Церкви, и писал, что в Церкви современной жизненное содержание этого института бедно и ничтожно, и не имеет почти никакого определенного церковно-общественного служения<sup>2542</sup>. Автор высказался за необходимость коренной реформы диаконского служения<sup>2543</sup>. Размышления о философии, Боге, Христе и религии поместил И.П. Брехничев в заметке с красноречивым названием «К победе путем гибели»<sup>2544</sup>. Религиозно-общественная хроника<sup>2545</sup> журнала сообщала, что Поместный Собор отложен; неэтично обвинили в доносительстве архимандрита Феофана (Быстрова)<sup>2546</sup>, который после посещения ПРФО нашел, что оно крамольного и антихристианского содержания, о чем подал доклад митрополиту Антонию (Вадковскому), требуя закрытия ПРФО<sup>2547</sup>.

Далее от номера к номеру тематические разделы «Живой жизни» сокращались, количество статей уменьшилось. втором номере за 1908 г. напечатали продолжение размышлений В.П. Свенцицкого о Л. Н. Толстом<sup>2548</sup>. В.П. Свенцицкий назвал заслугой писателя то, что он заявил перед лицом всего человечества, что религия не только не отошла в область предания, но что она может дать «действительное» знание человеку<sup>2549</sup>. В.П. Свенцицкий опроверг мнение, что «Толстой... разрушил христианскую догматику»: так думают считающие догматику «ветошью, с которой, в сущности, не стоило и бороться», напротив, он мощный толчок вперед<sup>2550</sup>. Мнение В.П. Свенцицкого шло вразрез с точкой зрения Русской Церкви на религиозную проповедь Л.Н.

<sup>2537</sup> *Векилов Г.* Вечная бодрость // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 3–4.

<sup>2538</sup> *Розанов В.* О «русских богоискателях» // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 5–7.

<sup>2539</sup> *Эрн. В.* Старообрядцы и современные религиозные запросы // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 9–16.

<sup>2540</sup> Там же. С. 14, 16.

<sup>2541</sup> *Кудрявцев С.* Идея диаконского служения // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 26–36.

<sup>2542</sup> Там же. С. 26.

<sup>2543</sup> Там же. С. 36.

<sup>2544</sup> *Брехничев И.* К победе путем гибели. Из переписки с друзьями // Живая жизнь. 1908. № 1. С. 42–47.

<sup>2545</sup> Живая жизнь. 1908. № 1. С. 48–53.

<sup>2546</sup> Архимандрит Феофан (А.Д. Быстров, 1872–1940), в 1901–1908 гг. инспектор СПбДА.

<sup>2547</sup> Живая жизнь. 1908. № 1. С. 50–51.

<sup>2548</sup> *Свенцицкий В.* Положительное значение Льва Толстого: К 80-летию юбилею // Живая жизнь. 1908. № 2. С. 3–11.

<sup>2549</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>2550</sup> Там же.

Толстого. В.П. Свенцицкий признал «толстовство» отрицательным результатом деятельности писателя<sup>2551</sup>.

Журнал продолжил традицию НРС «препарировать» традиционное религиозное сознание православной России. Статья С.А. Аскольдова, де-факто, ставила вопрос: действительно ли святые «исторического христианства» *были* его выразителями? Применив исторический подход, философ отметил, что христианство – религия развивающаяся<sup>2552</sup>, многие черты христианства находились и находятся в потенциальном состоянии, и только историческое развитие Церкви поможет обнаружить скрытые действенные детали. Философ черты «святости» обусловил историко-культурной жизнью эпох, считая, что святость не свободна от влияния условий места, нации, времени, индивидуальных дарований и связана с этими условиями восприятия Божества<sup>2553</sup>. Второй тезой статьи было: святость одного не обязательно имманентна другому верующему. Переживания святых окрашены в «специфические оттенки человеческого несовершенства», не являются объективными и доступными другим людям, подобно тому, как зрячий открывает себе полноту мира, не доступную для слепого. Достаточно сравнить, писал он, то, что передают нам об этом зрении» святые, чтобы убедиться в *субъективности* их восприятия. Фактически философ поставил вопрос о критерии *достоверности* наследия русской святости. С.А. Аскольдов считал, что с историко-культурными условностями и субъективизмом необходимо считаться при истолковании духа христианства, и не бояться признать, что «авторитет святых... вовсе не абсолютен, а напротив, весьма относителен»<sup>2554</sup>. Такого рода свободомыслие могло быть пригодным для концептуального религиозного сознания, но на обыденное могло действовать разрушительно. В том же году Д.С. Мережковский написал статью «Последний святой», где пересматривал православную традицию святости, де-факто отрицая её, как сконцентрировавшуюся на жизни духа и оставившую без религиозного понимания мир «плоти».

Завершался номер философской работой В.Ф. Эрн «Геккель о христианстве». В.Ф. Эрн критиковал грубый и недифференцированный подход философа к христианству и атеистическое отношение к иррациональному. В рубрике «Среди газет и журналов» редакция сообщила о выходе в Париже сборника лидеров НРС «Царь и революция» (1907)<sup>2555</sup>. 20 февраля 1908 г. Московским комитетом по делам печати было возбуждено уголовное преследование редакции журнала «Живая

<sup>2551</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>2552</sup> Там же. С. 13. Курсив мой.

<sup>2553</sup> Там же. С. 20–21.

<sup>2554</sup> Там же. С. 21.

<sup>2555</sup> В заметке написали: «Все три автора согласно утверждают, что конституционная монархия в России установиться не может... русскому народу предназначено или погибнуть в рабстве, или осуществить идеальное царство Божие на земле». Среди газет и журналов // Живая жизнь. № 1908. № 2. С. 55.



жизнь» за ряд публикаций<sup>2556</sup>, но оскорбления святынь и богохульства в статьях не нашли, и журнал продолжал свою деятельность, пока существовала материальная возможность.

Таким образом, направление журнала позволяет отнести его к изданиям, активно поддерживавшим идею церковной реформации. «Живая жизнь» была последней попыткой религиозного движения издать свой независимый печатный орган.

Осенью 1907 г. В.П. Свенцицкий, В.Ф. Эрн и С.Н. Булгаков организовывали работу МРФО, чтение докладов, намечалась серия лекций<sup>2557</sup>; в 1908 г. тиражом в 1500 экземпляров вышел сборник «Религия и жизнь», где в числе статей было опубликовано предисловие Д.С. Мережковского к книге «Царь и революция». Статьи бывших членов ХББ появлялись в печати, и возможно, благодаря возникавшим по разным городам газетам И.П. Брихничева, по 1910 г. включительно<sup>2558</sup>.

Газеты бывшего священника И.П. Брихничева пропагандировали идеалы социального христианства: это были тифлисская газета «Встань, спящий!» (вышло 4 номера под разными названиями), где публиковался В.Ф. Эрн и обсуждался журнал «Живая жизнь»; и газета (1906 г.) «Стойте в свободе». Уже 1-й выпуск этой запрещенной газеты имел тираж в 30 тысяч экземпляров, и он быстро разошелся. Тираж 2-го выпуска был тот же, его собирались увеличить до 70 тысяч, но последовал арест издания, на 3-й выпуск планировали 50-тысячный тираж.

В 1908 г. «социальные христиане» издали сборник «Вопросы религии» (в 2-х выпусках: для интеллигенции и для народа). Он сконцентрировал в себе статьи, выражавшие метод «социального христианства» – религиозный и этический пересмотр представлений, ключевых для православного христианина. Так, В.П. Свенцицкий был поставлен вопрос о христианском отношении к насилию. В.П. Свенцицкий составил обоснование того, что христиане должны бороться с экономическим и политическим угнетением насильственными методами, забастовками, осознавая, что делается это во имя Христова<sup>2559</sup>. В.Ф. Эрн опубликовал статью, в которой подверг критике официальную Церковь как «преследующую» думское духовенство, священников Г.С. Петрова, И.П. Брихничева, Казанского<sup>2560</sup>, которых, по мнению отнюдь не критиковавшего их В.Ф. Эрна, «пробудившееся политическое сознание заставило стать “левее” союза 17 октября»<sup>2561</sup>. Он отметил бесперспективность надежд «церковной бюрократии» (Эрн) такими действиями остановить пробуждение христиан и «раскрепощение» церковного сознания<sup>2562</sup>. Заметив, что сознание

<sup>2556</sup> «О Таинствах» священника «М-ч», «Положительное значение Л. Толстого» В.П. Свенцицкого, «Святые, как выразители христианства» С.А. Аскольдова, «Геккель о христианстве» В.Ф. Эрна.

<sup>2557</sup> РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 280. Л. 15, 16.

<sup>2558</sup> Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 276.

<sup>2559</sup> Свенцицкий В. Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. М., 1906. С. 5–37.

<sup>2560</sup> Инициалы не удалось определить.

<sup>2561</sup> Эрн В.Ф. Что делать? // Вопросы религии. М., 1908. С. 65.

<sup>2562</sup> Там же. С. 66.

современного ему христианина «раздроблено» многочисленными вариантами путей преодоления кризисов (социального, духовного и в церковно-государственных отношениях), В.Ф. Эрн предложил наладить процесс повсеместного создания христианских кружков, которые занимались бы религиозным, культурным, экономическим просвещением<sup>2563</sup>, и по мере роста их численности, организовывались в братства, создавая таким образом, христианскую общественность.

Газета «голгофского христианства» «Новая земля» (1910–1911) была организована И.П. Брихничевым, официально ее издателем был С. Тупицын. Газета 1910 г. была богата на статьи Михаила (Семенова) о том, чем отличается «настоящее», свободное христианство «голгофцев» от православного церковного; критиковала бездеятельность «богоискателей», политический строй в России, звала к преобразению земли, испытывающей насилие в землю «праведную».

Несколько лет российское общество испытывало воздействие идей НРС и «социального христианства» со страниц последовательно сменявших друг друга журналов религиозно-реформистской тематики. Вместе с социальными христианами в них публиковались либерал-реформаторы, статьи которых поддерживали идею НРС об освящения культуры социума в модусе *христианизации труда и быта*, критиковали официальную Церковь, традицию аскетизма, богослужебный уклад. Полемика с НРС со всей очевидностью имела целью не только выяснить точки расхождения и подчеркнуть единство, но и не оставить НРС, не имевшего своего специального периодического издания, вне внимания русского общества. Выходя друг за другом, «Новый путь», «Вопросы жизни», «Народ», «Век», «Живая жизнь», «Церковная газета» и газеты И.П. Брихничева пропагандировали идею церковной реформации.

### **§ 3. Дискуссия в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» и приоритеты церковных реформаторов**

Церковно-реформаторское движение до 1906 г. проявлялось местами, часто стихийно, в виде оппозиционных действий отдельных клириков, или групп, которые не были стабильными по числу участников и вполне единомышленными по части церковных реформ<sup>2564</sup>. Их объединяли требования, к середине 1905 г. всем известные, – созыв всецерковного Поместного собора, независимость Церкви от государства, расширение самостоятельности прихода, сокращение числа монашествующих на административно-управленческих должностях, выборность епископата и демократизация отношений между священниками и иерархами, сокращение богослужебных чинов и частичный перевод их на русский язык, пересмотр канонов и удаление из их состава тех, что устарели к XX в. С 1906 г. публично дебатировались вопросы о допущении брака для епископов,

<sup>2563</sup> Там же. С.87.

<sup>2564</sup> Пастырское собрание // Колокол. 1905. № 1. 24 дек. С. 3.

второбрачия для священства<sup>2565</sup>, отношении к «правде социализма» (как «неотложная задача»)<sup>2566</sup>, рабочему вопросу<sup>2567</sup>, общественно-политической деятельности клириков. Священники интересовались укреплением роли и значения христианства в культурной и политической жизни общества, и готовы были решать эту проблему через социализацию христианства<sup>2568</sup>. На почве этих поисков появилась «новая формула условий спасения» (Колачев), необходимость которой была аргументирована на страницах «Церковного вестника» «религиозным пробуждением»<sup>2569</sup> в обществе и разобщением христианства с культурной и хозяйственной жизнью.

В 1906 г. активизировалась внутрицерковная жизнь: участились епархиальные съезды и пастырские собрания; дела пастырские и общественные, согласно обозревателю «Церковного вестника», рассматривались на съездах со сравнительно большею свободой в их обсуждении<sup>2570</sup>. Случалось, что пастырские съезды выражали недоверие Предсоборному присутствию<sup>2571</sup>, видя в нем собрание «князей Церкви», или орган, появившийся взамен ожидаемой соборности; и по причине провала созыва в 1906 г. Поместного Собора из клира и мирян<sup>2572</sup>. Альтернативой Предсоборному присутствию некоторым клирикам виделся созыв «церковной Думы» – как передового правительственного церковного органа, в котором соборно были бы представлены все сословия церковного общества – «священники-ораторы», диаконы, миряне, псаломщики, которые думали бы не о том, «как бы подогнать жизнь Церкви под формы канона, а... как бы... приблизить идеалы Церкви к нормам жизни»<sup>2573</sup>.

Стабилизация внутривнутриполитической обстановки понравилась не всем. Сначала, писал «Церковный вестник», ожидали некоторую форму «церковного восстания», после которой явится новая церковная жизнь, но реформационное возбуждение улеглось, не успев «создать мысль, не восстановив Церкви»<sup>2574</sup>. Автор статьи предлагал выдвинуть такие предложения, которые сплотили бы и оживотворили гаснущее «церковно-освободительное движение», вспыхнувшее в революционный год. И первым было «требование... чтобы Церковь ближе подошла с благословляющей улыбкой к радостям мира»<sup>2575</sup>. Христианство гонит всё живое, писал анонимный автор. Второй, согласно тому же автору, должна была стать задача освободиться боязни заняться

<sup>2565</sup> Миловидов А., *свящ.* К вопросу о второбрачии священнослужителей // Церковный вестник. 1906. № 16. 20 апр. С. 509–511; № 18. 3 мая. С. 580–583; № 19. 1907. 10 мая. С. 610–614.

<sup>2566</sup> Пастырское собрание о социальной проблеме // Церковный вестник. № 46. 16 нояб. С. 1501.

<sup>2567</sup> Церковь и рабочий вопрос // Церковный вестник. 1906. № 40. 5 окт. С. 1285–1289.

<sup>2568</sup> Пастырское собрание о социальной проблеме // Церковный вестник. № 46. 16 нояб. С. 1501.

<sup>2569</sup> Колачев В. О новой формуле условий спасения // Церковный вестник. 1908. № 7. 14 февр. С. 195.

<sup>2570</sup> Нынешние съезды духовенства по сравнению с прежними // Церковный вестник. 1906. № 24. 15 июня. С. 792.

<sup>2571</sup> Там же.

<sup>2572</sup> Новый проект «возрождения всего русского народа» // Церковный вестник. 1906. № 25. 22 июня. С. 805. Свидетельством «поражения» анонимный автор видел уже состав Предсоборной комиссии, где не был представлен голос сельского священника.

<sup>2573</sup> «Церковная Дума» // Церковный вестник. 1906. № 31. 3 авг. С. 996–997.

<sup>2574</sup> А.Д. Мысли о будущем нашей церковной жизни // Церковный вестник. 1906. № 17. 27 апр. С. 543.

<sup>2575</sup> Там же.

творчеством и создать христианскую общественность<sup>2576</sup>, которая примется за созидание современного человека, его духовной личности<sup>2577</sup>; в эту общественность автор включил всех «доброделяющих», в том числе, революционеров.

Если судить о стилистике статьи, ее автор был из среды реформаторов, потому что «социальные христиане» предпочитали использовать понятие «*церковная* общественность», а «неохристиане» – «религиозная». Постоянным автором «Церковного вестника» по проблеме церковных реформ в 1905–1906 гг.<sup>2578</sup> был секретарь Новгородской духовной консистории Д.П. Андреев<sup>2579</sup>, публиковавшийся анонимно, или подписывавшийся – «Д.А.»<sup>2580</sup>. В начале статьи говорится, что тему для нее дали речи, произнесенные в собрании нового в России религиозного общества, которое «имеет и объявляет своей задачей работу над обновлением Церкви»<sup>2581</sup>, и программа которого показалась Д.П. Андрееву бесцельной, как новое украшение для обветшавшего здания.

Для развития внутрицерковного движения «Церковный вестник» предлагал<sup>2582</sup> – не следовать за религиозной интеллигенцией, которая со всей очевидностью проповедует церковную реформацию в духе Лютера, а выбрать свой путь, а именно – выдвинуть на главное место в Церкви христианскую этику, претворить христианское учение о нравственности в правила социальной справедливости, и начать осуществлять их<sup>2583</sup>. И благодаря такой деятельности появится возможность сохранить авторитет действующей Церкви, его непрерывность и преемственность. Христианство есть «учение о деле по преимуществу» – жизнь, «практика», этика – и есть то главное, чему учил Христос, писал автор. Евангелие «не лишено метафизики», – писал он. – но ровно в таком объеме, какой необходим для обоснования нравственного учения»<sup>2584</sup>.

Упоминание имени архимандрита Феодора (Бухарева) в 1906 г. не было случайным: с 1889 г. его ученики последовательно напоминали<sup>2585</sup> о творчестве богослова. В XX в. его вспоминали и социальные христиане, и церковные реформаторы; к соборному труду по христианизации жизни –

<sup>2576</sup> Там же. С. 544.

<sup>2577</sup> А.Д. Мысли о будущем нашей церковной жизни // Церковный вестник. 1906. № 18. 3 мая. С. 574.

<sup>2578</sup> Согласно Книги регистрации редакции «Церковного вестника» (ОР РНБ. Ф. 832. Д. 3. Ед. хр. 2745. Л., 120 об., 122 об., 152, 153, 153 об., 167, 167 об.), им было опубликовано за 1905–1906 гг. свыше 14 статей.

<sup>2579</sup> Андреев Дмитрий Порфирьевич (1868 – после 1918) – секретарь Московской Синодальной конторы (1915–1918), редактор «Рязанских» (1895–1904) и «Новгородских епархиальных ведомостей» (1904–1915); упоминается в новом составе Св. Синода (с 26 апреля по 12 июня 1917 г.)

<sup>2580</sup> НИОР РНБ. Ф. 832. Редакция «Церковного вестника». Д. 3. Ед. хр. 2745. Л. 135 об.

<sup>2581</sup> А.Д. Мысли о будущем нашей церковной жизни // Церковный вестник. 1906. № 17. 27 апр. С. 540.

<sup>2582</sup> Новое или церковное христианство // Церковный вестник. 1906. № 19. 10 мая. С. 603, 604.

<sup>2583</sup> Церковь и рабочий вопрос // Церковный вестник. 1906. № 40. 5 окт. С. 1280, 1285.

<sup>2584</sup> Там же.

<sup>2585</sup> Дивный путь спасения // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1889. № 1. 1 янв. С. 9–10; Знаменский П.В. Печальное десятилетие // Православный собеседник. Казань, 1896. Ч. I. Апрель. С. 555–584; Бухарева А.С. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор). Из материалов к биографии // Свободная совесть. М., 1906. С. 1–20; Аскоченский и архимандрит Бухарев // Розанов В.В. Около церковных стен. Собр. соч. / Под ред. А.Н. Николоюкина. Т. 2. М., 1995. С. 241–253; Он же. Четыре письма Анн[ы] С[ергеевны] Бухаревой // Там же. С. 253–258; Раздвоенность жизни. (Письмо прот. А. Устьянского) // Там же. С. 258–262.

через признание приоритета не веры, а дел, и на основе нравственного начала призвал «Церковный вестник». В 1906–1907 гг. обсуждения проблемы *оживления* веры через христианизацию повседневной жизни прошли в Санкт-Петербурге, а в 1908–1909 гг. в Киеве, в *Киевском религиозно-философском обществе*, подавляющее большинство членов совета которого, и кандидаты в члены, с апреля 1908 г. по январь 1910 г. вели беседы о религиозном движении: в целом по стране, и об его отношении к православной Церкви. Здесь вопрос «христианизации» принял обтекаемые формы, и прозвучал в докладе члена «Московского общества любителей духовного просвещения» П.В. Тихомирова («Современные задачи религиозной мысли и практики») как насущная необходимость проявления «практической силы христианства»<sup>2586</sup> при явном упадке его теоретической догмы. Профессор КДА П.Я. Светлов признал доминирование «социальных мотивов» в религиозной жизни.

Начало дискуссии петербургского духовенства о христианизации повседневности было положено 25 октября 1907 г. протопресвитером И.Л. Янышевым на собрании «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви»: членам общества он предложил обсудить вопросы о пастырско-проповеднической работе в текущих условиях. Как передавала печать, было заявлено о необходимости поставить вопрос о внутренней реформе жизни, – «и частной, и общественной, – об охристианении ее путем религиозного отношения к обычному житейскому труду»<sup>2587</sup>. И.Л. Янышев предложил присутствующим написать доклад на такую тему. Доклад был подготовлен священником И.Г. Никитиным и состоялся 21 января 1908 г.<sup>2588</sup> Многолюдное собрание проповедников-членов Общества с воодушевлением приняло реферат И.Г. Никитина. Докладчик пришел к выводу, что «мирской труд» в православии находится вне религии, в стороне от вопроса о спасении души<sup>2589</sup>, отношение мирскому труду превалирует в «монашеском понимании спасения, как к средству... подавления влечения плоти, безразлично, производителен ли этот труд в смысле приобретения благ жизни и служения ими нуждам ближних»<sup>2590</sup>, или нет. Христианство же зовет к радостному труду, «подготавливающему наступление царства славы чад Божиих»<sup>2591</sup>. После доклада И.Г. Никитина

<sup>2586</sup> В Киевском религиозно-философском обществе // Киевская мысль. 1908. № 116. 7 апр. С. 4; В обществах // Киевская мысль. 1908. № 303. С. 5.

<sup>2587</sup> Протопресвитер И.Л. Янышев в собрании проповедников // Церковный вестник. 1908. № 4. 24 янв. С. 122. Курсив мой.

<sup>2588</sup> Текст доклада не найден, видимо, он не был опубликован, содержание его было пересказано в «Отчете» о деятельности Общества и нескольких газетах (Отчет о деятельности... за 1908 г. ... С. 136–144). О дискуссии было рассказано в статьях: Пастырское собрание // Колокол. 1905. № 1. 24 дек. С. 3; Пастырское собрание о социальной проблеме // Церковный вестник. 1906. № 46. 16 нояб. С. 1500–1502; Известия и заметки // Церковный вестник. 1908. № 4. 24 янв. С. 122–124; *Колачев В.* О новой формуле условий спасения // Церковный вестник. 1908. № 7. С. 195–199; *К[олачев] в В., свящ.* В проповедническом собрании // Церковный вестник. 1908. № 9. 28 февр. С. 285–286.

<sup>2589</sup> Цит. по: Известия и заметки // Церковный вестник. 1908. № 4. 24 янв. С. 123.

<sup>2590</sup> Там же.

<sup>2591</sup> Там же.

И.Л. Янышев предложил обсудить им самим сформулированные два тезиса, которые были указаны в отчете как *résumé* доклада.

1. Честное исполнение мирянами своего христианского долга в их индивидуальной, семейной, общественной и государственной жизни есть столь же необходимое проявление и свидетельство истинной веры и столь же необходимое условие спасения души, как молитва, участие в богослужении, святых таинствах и вообще религиозно-церковном делании.

2. Где и в какой мере осуществляются оба эти условия, так и в такой же мере дано уже здесь на земле Царство Божие и начало вечного спасения.

В «Отчете» Общества за 1908 г. в сообщении о дискуссиях на пастырских собраниях подчеркивалось: «Для столичной... жизни вопрос о христианизации мирского труда представляется наиболее важным». Повседневная жизнь протекает стихийно, вне освящения Церкви и без соглашения ее с духом Евангелия Христова, «в труде, – говорилось в сообщении, – мы не приучены видеть продолжения религиозной нашей жизни», пастыри-проповедники могут рассеять это «прискорбное двоеверие», необходимо «христианизировать... мирской труд... житейские занятия», но готовых «формул и руководств... в нашей гомилетической литературе почти нет»<sup>2592</sup>, проповедникам придется самим разрабатывать путь.

В качестве первых шагов на следующем собрании (19 февраля) были предложены образцы поучений, составленные священниками П.А. Миртовым и Е.М. Кондратьевым. П.А. Миртов предложил поучение о честном труде как христианском долге; Е.М. Кондратьев «остановился на значении мирского труда, как жертвы Богу»<sup>2593</sup>. От лица всех слушателей выступил протопресвитер И.Л. Янышев и назвал их опыты образцовыми<sup>2594</sup>. В прениях иеромонах Вениамин (Федченков) высказался о докладе И.Г. Никитина как о неясном и неправильном, считая ошибочным утверждение, будто Церковью принципиально не разработан вопрос об отношении христиан к мирскому труду, и жизнь мирская Церковью не освящается<sup>2595</sup>. По его мнению, доклад выразил «поворот христианства в сторону практическую», при которой мирской труд становится на место созерцательной и духовной стороны христианства; а реферат оставил подозрение, будто референт хочет сравнить труд мирской с молитвой о спасении. Иеромонах Вениамин (Федченков) сообщил, что профессора, с которыми он поговорил о реферате, назвали тезисы И.Г. Никитина слишком *бесконфессиональными*<sup>2596</sup>, или «прямо наклоненными к протестантизму», докладчику следовало оттенить мысль, что молитва – выше труда, так как есть общение Богом, тогда как труд – только напряжение психофизической энергии в человеке, и религиозно он бескачественен. «Он не

<sup>2592</sup> Отчет о деятельности... за 1908 г. ... С. 137–138.

<sup>2593</sup> К[олачев] В., *свящ.* В проповедническом собрании // Церковный вестник. 1908. № 9. 28 февр. С. 285.

<sup>2594</sup> Отчет о деятельности... за 1908 г. ... С. 138.

<sup>2595</sup> Там же. С. 139.

<sup>2596</sup> Курсив оригинала.

влечет... неперменного общения с Христом»<sup>2597</sup>, сказал Вениамин (Федченков). Идеалом такого христианина становится «добросовестное исполнение обязанностей своего звания»<sup>2598</sup>. Исходя из этого, иеромонах Вениамин христианизацию мирского труда назвал уступкой духу времени, когда аскетические подвиги умяются по сравнению с практическими занятиями, в чем усмотрел «штрихи лютеранские»<sup>2599</sup>. Надо воскресить духовную жизнь, любовь к подвижничеству, «тогда труд христианизируется сам собой»<sup>2600</sup>.

И.Л. Янышев нашел в речи Вениамина (Федченкова) «массу недоразумений», считая, что труд так же поддерживает отношение с Богом и привлекает благодать, как и молитва. Первый тезис, отвечал протопресвитер, есть более принципиальное формулирование ответа на 3-й вопрос православного «Катехизиса», а именно – что для спасения души нужны, во-первых, познание истинного Бога и правая вера в Него, во-вторых, жизнь по вере; а второй тезис дает раскрытие смысла слов апостола о царстве Божьем, что оно есть «праведность, мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Неправомерно думать, что здесь есть протестантизм, сказал И.Л. Янышев. Ближайшим делом в процессе христианизации, по И.Л. Янышеву, должно было стать сближение «православной церковности с условиями... быта»<sup>2601</sup>. Согласно источнику, его речь прозвучала с «покоряющей сердца убедительностью»<sup>2602</sup>. «Церковный вестник» писал, что собрание без новых возражений приняло тезисы протопресвитера И.Л. Янышева и выразило желание, чтобы они были *официально заявлены, как исповедание православного церковного веросознания* или чрез Святейший Синод, или чрез будущий церковный Собор»<sup>2603</sup>.

Иеромонах Вениамин (Федченков) был не одинок в своем мнении, следом выступил выпускник духовной академии А. Грисюк (будущий священномученик и митрополит Одесский Анатолий (Грисюк)). Но его речь, развивавшая мысль Вениамина (Федченкова), не была услышана. Аргументы выступавших были сведены к нулю<sup>2604</sup> протоиереями С.А. Соллертинским и И.И. Слободским<sup>2605</sup> и не упомянуты в заметках газет об этом собрании. С.А. Соллертинский высказал мысль, что в христианской постановке труд, и самые дела христианские, будут «повышаться в своем достоинстве»<sup>2606</sup>, а И.И. Слободской предположил, что иеромонах Вениамин старается поссорить труд и молитву для «удержания» своей монашеской позиции<sup>2607</sup>; и назвал его позицию казуистикой, а монашество – «полумертвой традицией». Упомянутая Вениамином (Федченковым)

<sup>2597</sup> Многоточие оригинала.

<sup>2598</sup> *К[олаче]в В., свящ.* В проповедническом собрании // Церковный вестник. 1908. № 9. 28 февр. С. 286.

<sup>2599</sup> Отчет о деятельности... за 1908 г. .... С. 139.

<sup>2600</sup> Там же.

<sup>2601</sup> Там же. С. 141.

<sup>2602</sup> Там же.

<sup>2603</sup> *К[олаче]в В., свящ.* Известия и заметки // Церковный вестник. 1908. № 4. 24 янв. С. 1 22–124.

<sup>2604</sup> Там же. С. 142.

<sup>2605</sup> Входили в «Братство ревнителей церковного обновления».

<sup>2606</sup> *К[олаче]в В., свящ.* В проповедническом собрании // Церковный вестник. 1908. № 9. 28 февр. С. 286.

<sup>2607</sup> Отчет о деятельности... за 1908 г. ... С. 142

в докладе И.Г. Никитина бесконфессиональность формулы о христианизации мирского труда была названа И.И. Слободским лучшей похвалой<sup>2608</sup>. Заметка об этом пасторском собрании в «Отчете» о деятельности Общества за 1908 г. признавала, что 19 февраля на собрании встретились 2 противоположности. На одну сторону «встали в лице о. Вениамина, традиционные... церковники. Они все благочестие “приемлют” только в форме монашеского доброделания. На жизнь же, с её суетой, с её нуждами смотрят... как на “великое искушение”»; а в лице И.Л. Янышева, писал автор, выступили те пастыри, которые воспринимают мирскую жизнь как дар Божий, и были не за отвержение жизни, а за заботы об её согласовании с началами евангельскими<sup>2609</sup>.

Однако дальнейшее развитие темы этой дискуссии опровергло радужное мнение о такой практике христианизации жизни. Сославшись на церковный авторитет и духовный опыт И.Л. Янышева, сообщение о дискуссии в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» перепечатали «Тамбовские епархиальные ведомости»<sup>2610</sup>. Здесь высказались о том, что помехой одухотворения повседневной жизни является не аскетизм (как это было в докладе И.Г. Никитина), а «псевдоаскетизм» «безделья» русских монахов, который и препятствует укреплению и развитию «великой идеи» христианизации мирского труда. Идею «святого труда» автор не просто приветствовал, но и перенес это понятие на всякую форму быта, и признал возможность «святого ломбарда»<sup>2611</sup>; к такой христианизации (в мелочах) и надлежит стремиться, писал автор.

Тема дискуссии, весь её ход и рассуждения по поводу «новой формулы условий спасения» были изложены членом Общества и группы «32-х», а затем и «Союза ревнителей церковного обновления», священником В.Я. Колачевым, поддержавшим мысль о «псевдомонашестве» (у Колачева – «мироотреченство»). Он подчеркнул, что событие дискуссии – это «запрос современного религиозного сознания... найти в церковном учении основания к религиозно-христианскому труду в мирской жизни, в области культуры, общественности, государственности, согласить религиозную потребность такого труда с традиционным идеалом индивидуальной святости»<sup>2612</sup>. Им же была подготовлена для «Церковного вестника» заметка о дискуссии в собрании, и напечатана другая пространная статья, высоко оценившая инициативу И.Л. Янышева и опровергавшая появившиеся в прессе подозрения «новой формулы условий спасения» в протестантизме<sup>2613</sup>.

---

<sup>2608</sup> Там же.

<sup>2609</sup> Там же. С. 141–142.

<sup>2610</sup> Христианизация труда // Тамбовские епархиальные ведомости. 1908. № 7. 16 февр. С. 356–359.

<sup>2611</sup> Там же. С. 359.

<sup>2612</sup> Колачев В., священник. О новой формуле условий спасения // Церковный вестник. 1908. № 7. 14 февр. С. 197.

<sup>2613</sup> Колачев В., священник. О протестантском взгляде на мирской труд // Церковный вестник. 1908. № 9. 28 февр. С. 261–264.



Дискуссия показала, что православная традиция в годы «церковно-освободительного движения» была объектом воздействия не только НРС, «социальных христиан», но и церковных реформаторов. По-разному оценивая традицию и её духовную ценность, все три направления были готовы изменять в ней то, что не соответствовало духу времени. Считалось, что аскетическая традиция не оставляет «миру» шанса, уйдя целиком в «неотмирность», требуется ослабление ее влияния.

«Церковный вестник», ссылаясь на опыт стран протестантизма, советовал, как осуществить «учение Церкви» о том, что все люди братья: призывал Церковь «защищать интересы рабочего класса перед работодателями путем раскрытия обязанностей последних на основе евангельского учения...[и, – *И.В.*] организовывать учреждения по приисканию труда для безработных»<sup>2614</sup>, предоставлять дешевое жилье для бедных, оказывать помощь «организацией в приходах христианских профессиональных союзов, или *организацией самих приходов в такие союзы*, где состав приходов однороден»<sup>2615</sup>. Налицо был порыв к социализации христианства, и она могла модифицировать религиозную этику православия: христианская Церковь учит о единоподобии человека (человек духовен, словесен и разумен) *по образу* Божьему; Евангелие содержит учение не о социальном, а вероисповедном братстве и равенстве «во Христе»: нет расовых и этнических (и сословных) разделений среди христиан (в Церкви христианской – «нет ни Еллина, ни Иудея, ни... варвара»; нет ни раба, ни свободного), потому что *крестившиеся* есть «одно во Христе»<sup>2616</sup>. Но у каждого свой путь в христианстве, свое место в мире, и своя задача.

Чтобы представить масштабы возможного распространения «новой формулы условий спасения», достаточно напомнить о широком круге деятельности ведущих участников дискуссии. Священнослужители В.Я. Колачев и С.А. Соллертинский с начала века посещали ПРФС, были наставниками молодых проповедников «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», читали лекции студентам, они, и священник П.А. Миртов, активно занимались просветительской деятельностью.

Нет данных о том, что *метафизическая* основа «новой формулы спасения» поднималась или обсуждалась в 1907–1908 гг. в Обществе. Призывы в печати священника В.Я. Колачева принять «новую формулу спасения» и дать ей теологическое обоснование остались без ответа.

Религиозно-реформистское, с его претензией на новую христианскую метафизику, и реформаторское направления проходили этапы становления в хронологически близких рамках, но одному нужно было «новое», выросшее из исторического, христианство, а другому – радикально реформированное, церковное<sup>2617</sup>. Представители обоих направлений активно взаимодействовали в

<sup>2614</sup> Церковь и рабочий вопрос // Церковный вестник. 1906. № 40. 5 окт. С. 1280.

<sup>2615</sup> Там же. Курсив мой.

<sup>2616</sup> Кол. 3: 10–11; Гал. 3: 27–28.

<sup>2617</sup> Новое или церковное христианство // Церковный вестник. 1906. 10 мая. № 19. С. 604.

течение 4–5 лет (отдельные деятели и в 1912–1916 гг.), в частном порядке и в издательской области, и это позволяет допустить интеллектуальную диффузию. Само возникновение проекта «святого труда» и постулирование «новой формулы спасения», было ничем иным, как одной из форм идеи НРС о святости «плоти» мира.

#### § 4. Либерализация «Церковного вестника» в 1906–1907 годах

Журнал «Церковный вестник», выходявший с 1874 г. при С.-Петербургской духовной академии, до 1906 г. был типичным изданием консервативного направления<sup>2618</sup>, ориентированным на священнослужителей Русской Церкви и образованного воцерковленного читателя. Здесь даже библиографический раздел был строго ориентирован на новинки из профессиональной литературы. Официальная часть сводилась к минимуму необходимой информации, после статей церковной тематики помещались заметки и сообщения по текущей церковно-просветительской жизни, о С.-Петербургском Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви. Такой формат делал «Церковный вестник» изданием, содержание которого легко комбинировалось из свода официальных сообщений и материалов по злободневным общественным вопросам.

В 1905 г., острые темы, поднятые на страницах «Церковного вестника» за год, можно было перечислить по пальцам (преимущественно это были заметки и статьи, связанные с манифестацией рабочих 9 января<sup>2619</sup> 1905 г. и созывом всецерковного, а не архиерейского Собора), знаменательным событием была публикация записки «32-х петербургских священников». В следующем году критики состояния дел в Русской Церкви прибавилось), а в 1907 г. она достигла своего апогея. Поднимались и обсуждались следующие темы: участие клириков Русской Церкви в политических событиях, место мирян в управлении Церковью, состав Поместного собора, вопросы для обсуждения на соборе, отделение Церкви от государства<sup>2620</sup>, ослабление «деспотии» епископата, сокращение доли монашествующих в управлении Церковью и духовной школой, пересмотр значения аскетизма в духовной традиции, методы христианизации всех сторон социальной жизни, выработка учения о христианизации, второбрачие для клириков и женатый епископат, степень участия Церкви в регистрации актов гражданского состояния. В 1908 г. в «Церковном вестнике» прошли статьи о так называемой «новой формуле условий спасения», необходимость ее была аргументирована разобщением христианства и мирской жизни, «тяжелым внешним и внутренним кризисом» в России<sup>2621</sup>.

<sup>2618</sup> До 1886 г. журнал был печатным органом Святейшего Правительствующего Синода.

<sup>2619</sup> *Сергий (Страгородский), еп.* 9 января 1905 г. // *Церковный вестник*. 1905. № 2. С. 3; *Антонин (Грановский), еп.* Прощение // *Церковный вестник*. 1905. № 4. С. 99–100.

<sup>2620</sup> *Церковь и государство* // *Церковный вестник*. 1907. № 48. 29 нояб. С. 1538–1539.

<sup>2621</sup> *Колачев В.* О новой формуле условий спасения // *Церковный вестник*. 1908. № 7. 14 февр. С. 195.

Материалы для журнала готовили корреспонденты с богословским образованием и приходские священники. Рубрику «модернизм в римо-католицизме» вел публиковавшийся под псевдонимом «И.П.С.» доцент СПбДА, а в 1907 г. магистр богословия И.П. Соколов<sup>2622</sup>. После защиты магистерской диссертации «Учение римско-католической церкви о таинстве священства», он рассказывал о событиях в жизни зарубежных христианских конфессий, освещая, в том числе, взаимоотношения модернистов с папой Римским Пием X. Еще одним постоянным автором журнала (в т.ч., под псевдонимом «К-в В.») в 1906–1907 гг. был священник В.Я. Колачев, убежденный церковный реформатор, в 1906 г. он состоял членом-секретарем<sup>2623</sup> «Союза ревнителей церковного обновления». Он, и приглашенный редактором издания (с 1906 г.) Д.П. Миртовым<sup>2624</sup> священник К.М. Аггеев<sup>2625</sup> рассматривали издание как временную трибуну «Союза». Предполагалось сотрудничество А.В. Карташева, который имел опыт ведения рубрики «Последние заметки и известия»<sup>2626</sup>, и оно состоялось, судя по содержанию и стилистике материалов, но подписанных им сообщений в выпусках 1906–1908 гг. нет.

С 1 номера журнала за 1906 г. стали появляться статьи за участие клириков Русской Церкви в политической жизни. В разделе «Мнения и отзывы» была опубликована заметка<sup>2627</sup>, обращавшая внимание читателей на статью в «Русском слове» (№ 310), где духовенство осудили за «политиканство». «Церковный вестник» пояснял, что не всякое содействие духовенства «делу свободы» следует считать «политическим агитаторством», автор заметки призывал не осуждать «церковно-освободительное движение»<sup>2628</sup>. В категорию «величайшего религиозного долга» духовенства в 1906 г. журнал включал необходимость «определить меру и степень своего участия в общем движении русского общества и народа к новому строю на началах свободы»<sup>2629</sup>. Автор «Церковного вестника» подчеркивал, что, согласно «профессору Булгакову», церковное движение – «профессиональное», и оно есть предварительная ступень грядущего возрождения Церкви. Для того, чтобы движение стало «религиозно плодотворным», пастыри должны «потерять свое кастовое обличье и духовную замкнутость», сделаться людьми своего «времени, отзывчивыми на его нужды... Истончающаяся стена между “духовным” и “светским” должна быть сломана»<sup>2630</sup>.

Анонимный автор «Церковного вестника» усматривал «религиозную плодотворность» «церковно-освободительного движения» в идее, что всякое дело и занятость христианина имеют

<sup>2622</sup> Иван Павлович Соколов (1870–1921), в 1894 г. окончил СПбДА, кандидат богословия. В 1895–1897 гг. преподаватель в Тверской духовной семинарии. С 1897 г. помощник инспектора в СПбДА, с 1909 г. экстраординарный профессор по кафедре истории западных исповеданий.

<sup>2623</sup> 1 декабря 1906 г. на этом посту его сменил священник И.Ф. Егоров.

<sup>2624</sup> Дмитрий Павлович Миртов (1867–1941), богослов, выпускник СПбДА, историк философии.

<sup>2625</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 353, 351, 357–358, 371.

<sup>2626</sup> Там же. С. 325. (В «Вопросах жизни» он вел эту рубрику под псевдонимом «Уральский»).

<sup>2627</sup> Об оздоровлении духовенства // Церковный вестник. 1906. № 1. 4 янв. С. 12–13.

<sup>2628</sup> Там же. С. 12.

<sup>2629</sup> Там же. С. 13.

<sup>2630</sup> Об оздоровлении духовенства // Церковный вестник. 1906. № 1. 4 янв. С. 13.

сакральную и нравственно-этическую привязку к учению Христа. Статья отсылала к «Речи присяжного поверенного Н.Д. Кузнецова в общем собрании Предсоборного присутствия 12 декабря 1906 г.»<sup>2631</sup> Н.Д. Кузнецов предлагал приходам учреждать богадельни, больницы и прочие благотворительные учреждения таким образом, чтобы основанием труда в них было – *религиозное* общение со Спасителем, и труд – «богоделанием». Это, по Н.Д. Кузнецову являлось «удобной почвой, чтобы начало мирское слилось с церковным», в чем, с его точки зрения, и состояла первая задача преобразования прихода<sup>2632</sup>. Н.Д. Кузнецов в 1906–1908 гг. занимал яркую общественную позицию: отстаивал реформу в Церкви через подключение её к социальным проблемам, самостоятельность прихода в распределении церковных средств; он считал, что Русской Церкви в этом вопросе пора избавляться от «византизма», и опубликовал<sup>2633</sup> «особое мнение» об отсутствии достаточной необходимости в восстановлении патриаршества<sup>2634</sup>. В 1906 г. он выступал за предоставление Русской Церкви большей самостоятельности, допущение в состав Синода священников и мирян<sup>2635</sup>, стал издателем документов в сборнике «По вопросам церковных преобразований» (1907), куда вошли речи, доклады и особые мнения по тем же темам, прозвучавшие в Особом Присутствии, и по вопросу восстановления патриаршества и церковно-государственным отношениям<sup>2636</sup>. Таким образом, «Церковный вестник» ссылался на авторитет известного лица, и к статье не могли не прислушаться священнослужители и воцерковленные люди.

19 декабря 1905 г. в «Союзе ревнителей церковного обновления» был зачитан, а в 19 января 1906 г. опубликован, «Проект церковных реформ»<sup>2637</sup>. Как писал в примечании к нему священник П.М. Кремлевский, проект предлагался всем пастырям и мирянам для обсуждения, пастырей же просили прислать свои письменные мнения. Так в январе 1906 г. «Церковный вестник» продолжал предоставлять свои страницы «прогрессивному духовенству» и открыл цикл публикаций «церковных программ». В марте 1906 г. журнал напечатал сообщение о создании в феврале Конституционно-демократической партией «особой комиссии» для разработки программы по церковному вопросу (программу составляли профессора В.О. Ключевский, С.Н. Булгаков, С.А. Котляревский, П.И. Новгородцев и кн. П.Д. Долгоруков<sup>2638</sup>). Она имела положения, преимущественно касавшиеся церковно-государственных отношений, регулировала имущественные права прихода, ограждала настоятелей храмов от обязанностей объявления с

<sup>2631</sup> Речь присяжного поверенного Н.Д. Кузнецова в общем собрании Предсоборного присутствия 12 декабря 1906 г. // Церковный вестник. 1906. № 1. 4 янв. 14–16.

<sup>2632</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>2633</sup> Кузнецов Н. Д. К вопросу об участии духовенства и народа в высшем церковном управлении // Богословский вестник. 1906. Т. 3. Октябрь. С. 256, 263, 272.

<sup>2634</sup> Там же. С. 457.

<sup>2635</sup> ГА РФ. Ф. 550. Оп.1. Д. 514. Л. 75.

<sup>2636</sup> Церковь, Духовенство и Общество. М., 1905; По вопросам церковных преобразований / Н.Д. Кузнецов. М., 1907.

<sup>2637</sup> Проект церковных реформ // Церковный вестник. 1906. № 3. 19 янв. С. 81–83.

<sup>2638</sup> Церковные программы прогрессивных партий // Церковный вестник. 1906. № 3. 19 янв. С. 65–69.

кафедр государственных манифестов, указов и других государственных распоряжений, отменяла все узаконения, подчиняющие Церковь светской власти<sup>2639</sup>). О том же сообщал 25 марта в письме П.П. Кудрявцеву К.М. Аггеев, участвовавший в переговорах с кадетами об этой комиссии. Она должна была способствовать обсуждению «церковного вопроса» между академическими профессорами и священниками<sup>2640</sup>.

В апреле-мае, после отзывов об указе 17 апреля 1905 г. о веротерпимости, сделавшим ненаказуемым переход в другую веру, «Церковный вестник» посчитал небезынтересным познакомиться с опытом отделения Церкви от государства во Франции, и изложил «новый порядок» церковно-государственных отношений, как он был установлен во Франции в законе об отделении Церкви от государства 9 декабря 1905 г.<sup>2641</sup> Явно симпатизируя совершившемуся факту, «Церковный вестник» называл вмешательство Римско-Католической Церкви («постоянной союзницы реакции») в политику демократических реформ – «темным», а демократическую республику *просвещенной* «идеалами свободы и прогресса», тогда как Католическая Церковь в этом смысле, по мнению журнала, поддерживала «самые грубые суеверия»<sup>2642</sup>. Согласно И.П. Соколову, идея отделения Церкви от государства во Франции опиралась на мировоззрение нового времени, в котором одно из первых мест занимало понятие автономного человеческого разума, свободной и независимой от религиозного авторитета человеческой личности. Поддерживать официально «какую-нибудь положительную (догматическую) религию с этой точки зрения значило бы насильственно задерживать духовное развитие народа», – писал И.В. Соколов, автор формулируя мотивы отделения Церкви от государства. «Общая идейная почва» отделения Церкви от государства, считал он, «благоприятна» для свободы религиозной совести, тенденции «обуздать» или «обезвредить» церковь для государства, согласно статье, встречаются почти во всех проектах отделения. Для убедительности автор цитировал книгу модерниста П. Сабатье «Об отделении Церкви от государства» (Sabatier P. *Apropos de la séparation des Église set de l'état*).

Рядом с сообщениями об «оживлении» съездов духовенства, «Церковный вестник» печатал критические замечания в адрес Предсоборного присутствия, констатируя, что в состав «Предсоборной комиссии» не попал ни один сельский священник, и идея соборности, пестуемая интеллигенцией со 2-й пол. XIX в., потерпела поражение<sup>2643</sup>. В конце лета анонимный участник Предсоборного присутствия, которого не устраивал ход заседаний, предложил создать *церковную думу*<sup>2644</sup> из представителей «всех сословий» церковного общества («священников – ораторов»,

<sup>2639</sup> Церковная платформа партии народной свободы // Церковный вестник. 1906. № 3. 18 янв. С. 74–78.

<sup>2640</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 377.

<sup>2641</sup> И.П.С. [Соколов И.П.] Отделение церкви от государства во Франции // Церковный вестник. 1906. № 20. 18 мая. С. 629–633.

<sup>2642</sup> Там же. С. 631.

<sup>2643</sup> Новый проект «возрождения всего русского народа» // Церковный вестник. 1906. № 25. 22 июн. С. 805.

<sup>2644</sup> «Церковная Дума» // Церковный вестник. 1906. № 31. 3 авг. С. 997–999.

диаконов, мирян, псаломщиков), которые стали бы «думать о том... как бы одухотворить жизнь верой... приблизить идеалы Церкви к нормам жизни»<sup>2645</sup>. В эту думу, созданную до Поместного Собора, по замыслу автора, поставлялись бы самые достоверные свежие сведения от представителей всех слоев церковного сообщества, и полноценно там обсуждались. Широкой поддержки идея параллельного Присутствию совещательного органа не нашла.

В октябре и ноябре 1906 г. в «Церковном вестнике» прошли статьи, напоминавшие о необходимости перемен в социальном статусе Русской Церкви и её разворота к проблемам классовой борьбы пролетариата<sup>2646</sup>. Русской Церкви, по примерам стран протестантизма, предлагали заняться защитой интересов рабочего класса<sup>2647</sup>, в беспокойной атмосфере 1906 г. это означало – занять политическую позицию. 30 октября 1906 г. в Москве состоялось пасторское собрание, посвященное вопросам, связанным с социализмом. Прочитанный на собрании реферат имел задачей привлечь духовенство к борьбе с социал-демократической партией, как партией атеистов. Газета «Русский голос» (№ 285), приветствуя постановку таких тем на пастырских собраниях, отметила формулировку проблемы как неверную: социал-демократическую партию с атеизмом ничего не связывает, причина отрицания религии в том, что она отвлекает от задачи установления «справедливых отношений» между трудом и капиталом, служители религии должны признать несправедливость этих отношений и сами стремиться водворить более справедливые, писала газета. В ноябре «Церковный вестник» выступил с материалом<sup>2648</sup>, в котором, де факто, признал упреки статье: надо не обличать социализм, а признать его экономическую правоту. Ссылаясь на «специалиста по политической экономии и верного последователя Вл. Соловьева в области философских взглядов», «христианского социалиста» С.Н. Булгакова, автор «Церковного вестника» отмечал: в прошлом социализм, как учение, действительно опирался на «атеистические предпосылки», но связан ли он теперь, «как общественное настроение, и как политическая программа» с атеистической религией. Разве в части своей теории и практических выводах он не может опираться на религиозные обоснования и на нравственное и догматическое учение христианской религии?<sup>2649</sup> Совершенно очевидно, что статья принадлежала члену «Братства ревнителей церковного обновления», включавшего в свою орбиту «социальных христиан».

В 1904–1907 гг. в московском Епархиальном доме проводили просветительские чтения для образованной публики, в том числе по теме «социализм и церковное религиозное сознание». В 1907 г. состоялось 11 чтений для духовенства, посвященных «уяснению значения социального

<sup>2645</sup> Там же. С. 996–997.

<sup>2646</sup> Церковь и рабочий вопрос // Церковный вестник. 1906. № 40. 5 окт. С. 1285–1289.

<sup>2647</sup> Там же. С. 1285.

<sup>2648</sup> Пастырское собрание о социальной проблеме // Церковный вестник. 1906. № 46. 16 нояб. С. 1500–1502.

<sup>2649</sup> Там же. С. 1501.

вопроса для Церкви и всестороннему разбору социалистического мировоззрения»<sup>2650</sup>. Судя по лекторскому составу (епископ Серпуховской Анастасий (Грибановский), Л.А. Тихомиров, профессор А.И. Введенский, В.А. Кожевников, протоиерей И.И. Восторгов, священник И.И. Фудель), это был критичный познавательный курс для клириков. «Церковный вестник» осветил чтения сдержанно, перечислив лишь темы, в которых главенствовали понятия «социальный» и «социализм»<sup>2651</sup>. Внимание православной Церкви к рискам учения о экономическом христианском социализме говорило о росте доверия процессу социализации христианства. В том же году П.М. Кремлевский призвал Церковь вернуться к «служению о столах», из-за отсутствия которого падает авторитет к духовенству, а социализм «приобретает симпатии» народа, так как «благотворение – священное для христианина дело. Потому что без хлеба жить нельзя»<sup>2652</sup>.

В 1907 г. «Церковный вестник» обсуждал вопрос об отношении духовенства к политическим партиям<sup>2653</sup>. В январе проходили выборы во II Государственную думу (20.02.1907 – 03.06.1907), верующие обращались за советом к приходским священникам и Церковь не могла оставить их вопросы без ответа. Начались гласные совещания духовенства относительно партий и образа действий при избрании выборщиков, а затем и членов Государственной думы. Журнал сообщил о состоявшемся 8 января в Санкт-Петербурге собрании мирян и духовенства («желавших выяснить сущность и приемы легализованных партий»<sup>2654</sup>) в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», где профессор А.И. Введенский прочел реферат, приглашая собравшихся вступить в Партию мирного обновления<sup>2655</sup>. Присутствовавшие обсудили несколько партийных программ и согласились с тем, что, что духовенство не должно стоять вне партий. Предлагалось участие в партии кадетов, но сыграло роль то, что, продекларировав вероисповедный вопрос, партия не включила его в печатные материалы.

В ноябре 1906 г. архимандрит Михаил (Семенов) сообщил<sup>2656</sup> о своем политическом выборе: он примкнул к Трудовой народно-социалистической партии<sup>2657</sup>. Партия эта, писал

<sup>2650</sup> Чтения о социализме // Церковный вестник. 1907. № 7. 15 февр. С. 237.

<sup>2651</sup> «Социальный вопрос с церковной точки зрения», «социализм как экономическое учение в его историческом развитии», «значение социализма в общественном и государственном отношении», «социализм как нравственная и теоретическая задача», «отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности», «христианский социализм», «пастырские задачи в связи с социальным вопросом».

<sup>2652</sup> Кремлевский П.М. Древний диаконат и его восстановление: Благотворение, как задача Церкви // Богословский вестник. 1907. Т. 1. № 3. С. 590, 591.

<sup>2653</sup> Отношения духовенства к политическим партиям и церковный вопрос в партийных программах // Церковный вестник. 1907. № 3. 18 янв. С. 93–94.

<sup>2654</sup> Там же. С. 93.

<sup>2655</sup> Создана в июле 1906 г., лидеры П.А. Гейден, Д.Н. Шипов, М.А. Стахович, Н.Н. Львов, Е.Н. Трубецкой, И.Н. Ефремов; выступала за конституционную монархию при законодательной власти двухпалатного парламента и исполнительной (министерство), ответственной перед народным представительством; придерживалась традиционных либеральных прав и свобод; в образовательной сфере за автономию высших учебных заведений и всесловный доступ в них. (Программа партии мирного обновления // От партии мирного обновления. [СПб., 1906]. С. 3–11).

<sup>2656</sup> ГА РФ. Ф. 550. Д. 515. Л. 55.

«Церковный вестник», «проповедует бескровное и мирное достижение своих задач», но «причастность партии к социализму» сделала архимандрита Михаила объектом подозрений, он был отрешен от должности. «Церковный вестник» отмечал, что не исследовано и не доказано несоответствие его идей и деятельности церковному учению и постановлениям<sup>2658</sup>. При любой возможности, сотрудники журнала напоминали о Михаиле (Семенове) и о Г.С. Петрове, как гонимых официальной Церковью, называя их осуждение симптомом крайне малой «жизненности» церковного организма, отмечая, что так разрушаются «живые мосты» между Церковью и светским обществом<sup>2659</sup>. «Русские ведомости» к тому времени опубликовали заявление группы московских священников, указывавших на «искажения» в обвинении Г.С. Петрова, и заявивших, что московское духовенство, 7 февраля 1906 г. обсуждавшее «дело Петрова», не делегировало епископам полномочий самостоятельного решения вопроса<sup>2660</sup>. Такое заявление было прямым введением «снизу» принципов демократизма во внутриуставные отношения. «Церковный вестник» занял позицию, близкую этой светской газете и группе московских пастырей, год назад выразивших также недоверие своему митрополиту.

«Церковный вестник» (№ 17) назвал священников К.И. Афанасьева, Н.П. Васильева<sup>2661</sup>, Н.В. Огнева<sup>2662</sup>, Ф.В. Тихвинского<sup>2663</sup>, осуждённых за политическую деятельность «прогрессивными». Список их был расширен сообщением о священнике А.И. Гриневице, согласившимся выйти из трудовой партии, и об отказавшихся сделать это священниках-депутатах: А.В. Архипове и К.А. Колокольникове<sup>2664</sup>, А.И. Бриллиантове (принадлежал к партии социал-революционеров). Им было предложено к 18 мая выйти из состава левых партий и перейти в правые или в беспартийные группы, и публично заявить об этом переходе. Журнал написал, что они решительно отказываются изменить характер своей деятельности и сложить сан, и подлежат суду епархиального начальства<sup>2665</sup>. «Церковный вестник» не находил связи политической деятельности священников и беспорядков (бойкот экзаменов, чтение нелегальной литературы) и бесчинств

<sup>2657</sup> Трудовая народно-социалистическая партия, «неонароднического» типа; в III Государственной Думе (1907–1913) трудовики во главе с А.Ф. Керенским образовали отдельную фракцию.

<sup>2658</sup> Крутогорский И. Прискорбный остракизм // Церковный вестник. 1907 № 3. 18 янв. С. 98.

<sup>2659</sup> Отношения духовенства к политическим партиям и церковный вопрос в партийных программах. // Церковный вестник. 1907 № 3. 18 янв. С. 99–100.

<sup>2660</sup> К делу о Г.С. Петрова: заявление группы московских священников и сообщения «Русского Слова» // Церковный вестник. 1906. № 4. С. 114–118.

<sup>2661</sup> Депутат II Государственной думы.

<sup>2662</sup> Депутат I Думы, кадет Н.В. Огнев, как и депутат I Думы К.И. Афанасьев, подписал противоправительственное «Выборгское воззвание» («Народу от народных представителей») 9 июля 1906 г., составленное в знак протеста против роспуска Высочайшим манифестом от 8 июля 1906 г. II Думы, за что получил трехмесячный срок заключения.

<sup>2663</sup> В 1905 г. настоятель Св.-Троицкого собора г. Уржума Вятской губ., трудовик, депутат II Государственной думы от Всероссийского Крестьянского союза. Выступал в Думе по аграрным вопросам и за отмену смертной казни. Ф.В. Тихвинский (14 авг. 1907 г.) и Н.В. Огнев (1907), К.А. Афанасьев были лишены священнического сана.

<sup>2664</sup> Синодальное решение о некоторых священниках // Церковный вестник. 1907. № 22. 31 мая. С. 713.

<sup>2665</sup> В Государственной думе // Церковный вестник. 1907. № 22. 31 мая. С. 717.



(порушение икон, взрывы бомб) в духовных семинариях, и сообщал, что представители «левых партий» проникают в семинарии для разлагающей работы среди воспитанников<sup>2666</sup>.

«Церковный вестник» также помещал информацию об остро-критичных выступлениях участников религиозного движения, например, в № 19 было привлечено внимание читателей к обличительному «письму к духовенству» В.П. Свенцицкого в журнале «Век» («Что вы сделали с Церковью?»). В нем содержались упреки в адрес православной Церкви в «рабстве», «малодушии», «равнодушии» «пред стихиями мира сего»<sup>2667</sup>. Но был помещен и отклик на «письмо» друга К.М. Аггеева П.П. Кудрявцева, в котором автор призывал В.П. Свенцицкого не делить церковное сообщество на «вы» и «мы»; В.П. Свенцицкий был представлен здесь «ревнителем» в духе пророка Илии, и одновременно искушенным духом гордыни одиноким воином.

С 1906 по 1907 гг. в «Церковном вестнике» шла дискуссия по вопросу о второбрачии для вдовых клириков Русской Церкви. В 1906 г. позицию защитника второбрачия выбрал Антоний Миловидов<sup>2668</sup>, приводя цитаты из Библии и примеры тяжелой жизни овдовевших многодетных священников; с ним спорил священник Иоанн Виноградский<sup>2669</sup>. В 1907 г. дискуссия о второбрачии для духовенства перешла на тему о количестве допустимых браков<sup>2670</sup> для гражданского общества<sup>2671</sup>. Многостраничные статьи по теме второбрачия для духовенства и многобрачия для светских лиц прошли в семи выпусках «Церковного вестника»<sup>2672</sup>. Одна из статей 1907 г.<sup>2673</sup> представляла собой собрание цитат В.В. Розанова («Позлащенные кумиры», «Больной вопрос»), в которых подчеркивалось, что *положительное* решение вопроса о второбрачии представляет предмет «открытых и затаенных желаний... духовных вдовцов», препятствием являются каноны и «оскудение любви» в среде иерархов к «меньшей братии»<sup>2674</sup>. В дальнейшем накал спора ослабел, и появлялись лишь отдельные заметки. Но сама тема не сходила с газетно-журнальных страниц центральных изданий даже и до 1913 г., когда было известно, что магистром богословия С.В. Троицким в КДА уже защищена научная диссертация на дискутируемую тему («Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование». СПб., 1912), и церковная печать поместила *одобрительные* отзывы на нее<sup>2675</sup>.

<sup>2666</sup> В духовных семинариях // Церковный вестник. 1907. № 22. 31 мая. С. 724–725.

<sup>2667</sup> Мнения и отзывы. Необходимая поправка // Церковный вестник. 1907. № 19. 29 мая. С. 607–609.

<sup>2668</sup> Вероятно, послушник Троице-Сергиевой Лавры А.Н. Миловидов (буд. 1935 еп. Омский Антоний).

<sup>2669</sup> И. Виноградский отстаивал мнение, что даже вынужденное обстоятельствами разрешение (Св. Синодом) второго брака одному священнику создаст прецедент «второго брака», за которым со временем станут возможны третий и четвертый.

<sup>2670</sup> К вопросу о второбрачии священнослужителей // Церковный вестник. 1907. № 19. 10 мая. С. 612.

<sup>2671</sup> Там же // Церковный вестник. 1907. № 22. 1907. 31 мая. С. 701–704.

<sup>2672</sup> Ряд статей под общим названием «К вопросу о второбрачии священнослужителей» прошел в 1906 г. в номерах 19, 20, 22, а в 1907 г. – в номерах 18, 19, 20, 22, 23.

<sup>2673</sup> Светская печать о второбрачии священников // Церковный вестник. 1907. № 23. 7 июня. С. 738–739.

<sup>2674</sup> Там же. С. 738, 739.

<sup>2675</sup> Зарин С. С.В. Троицкий. Второбрачие клириков // Христианское чтение. 1913. Т. ССXXXIX. Апрель; Бронзов А.С. В. Троицкий. Второбрачие клириков // Церковные ведомости. 1912. № 50. С. 2037.

С утверждением устава Тифлисского религиозно-философского общества<sup>2676</sup>, в «Церковном вестнике» стала появляться информация о его заседаниях. Подготовленные в ТРФО рефераты тематически перекликались с докладами в ПРФС 1901–1903 гг. (напр., «Религиозные искания в современном русском обществе, как они выразились в литературе и общественной жизни наших дней», «Правда неба и правда земли», «Христианство и культура», «Христианство и общественная жизнь»). Осенью ТРФО приступило к книгоиздательству, «Церковный вестник» сообщил о выходе книги «На заре новой жизни»<sup>2677</sup> и готовящихся изданиях сочинений членов ТРФО; о том, что в ТРФО открылись чтения для рабочих.

Таким образом, церковный журнал в 1907 г. направлявшийся церковными либерал-реформаторами, играл роль печатного органа, объединившего на своих страницах информацию о становлении движения за церковную модернизацию в разных географических точках страны (Москва, С.-Петербург, Киев, Тифлис).

Вопрос о необходимости участия духовенства в политико-общественной жизни еще раз был поднят в июльском номере «Церковного вестника»<sup>2678</sup> за 1907 г., автор назвал причиной разобщенности в рядах духовенства – отсутствие *объединяющей* деятельности. В ноябре «Церковный вестник» рассуждал на тему «духовенство и политика»<sup>2679</sup>. Автор писал, что среди духовенства немало таких, которые хотели бы составить особую политическую группу и действовать в интересах своего «класса»<sup>2680</sup>. Но большинство духовенства примыкало к правым партиям, и в этом смысле, по мнению журнала, от реакционной деятельности духовенства было напрасно ожидать для Церкви светлого будущего<sup>2681</sup>. Совершенно очевидно, что такие публикации направлялись задачей организовать в рядах Церкви новую, деятельную, и может быть политически ориентированную, «церковную общественность». С большой долей вероятности можно утверждать, что готовились такие статьи участником «церковно-освободительного движения», как и материалы о месте этого идейного направления в религиозном движении за церковную модернизацию<sup>2682</sup>. Так, большая статья «Новое или церковное христианство?»<sup>2683</sup> анонимного автора, который, с одной стороны, как К.М. Аггеев, был против острой необходимости церковной реформации, а с другой писал, что недовольство состоянием дел в Русской Церкви началось еще во

<sup>2676</sup> Из Тифлиса // Церковный вестник. 1907. № 18. С. 597–598. Заметка рассказала о «25-летней» истории «общества», давно собиравшегося в частном порядке и в 1905 г. решившего выступить в широких общественных кругах с проповедью христианских начал жизни.

<sup>2677</sup> Платонов А. Из Тифлиса // Церковный вестник. 1907. № 42. 18 окт. С. 1356–1357.

<sup>2678</sup> О разобщенности духовенства // Церковный вестник. 1907. № 27. 5 июля. С. 858–861.

<sup>2679</sup> Духовенство и переживаемый политический момент // Церковный вестник. 1907. № 48. 29 нояб. С. 1529–1534.

<sup>2680</sup> Там же. С. 1531.

<sup>2681</sup> Там же.

<sup>2682</sup> К характеристике современного церковно-религиозного настроения // Церковный вестник. 1907. № 20. 17 мая. С. 641–642; В упадке ли современное пастырство? // Там же. № 21. 24 мая. С. 665–669; Евангелие и новое христианство // Там же. № 22. 31 мая. С. 666–700.

<sup>2683</sup> Новое или церковное христианство? // Церковный вестник. 1907. 10 мая. С. 603–607.

2-й пол. XIX в., отмечала, что теперь недовольство «церковным христианством» охватило не только интеллигенцию, но и духовенство. Интеллигенция хочет «переработать саму церковную систему» и создать новое – реформированное христианство. Такое стремление, писал автор статьи, находит сочувствие и среди патентованных богословов, и среди духовных лиц, они также настаивают на реформе церковной системы и ждут «русского Лютера». Но из того, что Церковь нуждается в реформе, вовсе не вытекает необходимость реформации. Та же статья продолжала развивать тему важности социализации христианства и принятия мер религиозного характера для всесторонней христианизации жизни. Статья майского номера журнала «К характеристике современного церковно-религиозного настроения» пересказывала, комментировала и развивала содержание аналитической публикации в «Московском еженедельнике» (№ 17. С. Любимов. «Откуда и куда»), которая выстраивала внутреннюю эволюцию наблюдавшегося автором (со 2-й пол. XIX в.) религиозного движения как «эволюцию православной мысли». К «старому православию» анонимный автор отнес монашеские «мировраждебные» идеалы, добродетель терпения и религиозную «обрядность». Но «явилось и новое течение, и явилось давно – в лице еще приснопамятного архимандрита Феодора», писал он, с «нашедшей теперь широкий отзвук среди духовенства» мыслью о соединении православия с современностью, и таким образом резко обнаружился принципиальный разлад между старым и новым прежде всего в тех самых кругах, которые считаются оплотом и руководителями православного мира, – пересказывал и комментировал С. Любимова «Церковный вестник». Из Церкви уходит русская интеллигенция, «одна из религиознейших в мире», потому что холодна к «обрядности», а это равносильно тому, что «вынуть мозг из живого тела Церкви»<sup>2684</sup>, другая – «сердечно» верующая часть христиан уходит в секты, и виной всему «Церковный вестник» называл – узость религиозной мысли церковных руководителей.

В другой майской статье одобрительно отнеслись к совершающемуся процессу перерождения «обрядово-аскетического» православия в другое, – «христианско-практическое»<sup>2685</sup>. Автор статьи считал, что общество в лице его лучших представителей постепенно проникается осознанием необходимости осуществления христианских идеалов в «живой действительности», во взаимоотношениях частных, общественных, экономических, социальных, в политике<sup>2686</sup>. Такой процесс, не может не сопровождаться упадком «внешнего благочестия», но видеть в этом процессе негатив (и упадок пастырского духа), – значит плохо понимать знамения времени<sup>2687</sup>. Сожаления о «перерождении» древнерусского типа батюшки в

<sup>2684</sup> К характеристике современного церковно-религиозного настроения // Церковный вестник. 1907. № 20. 17 мая. С. 642.

<sup>2685</sup> В упадке ли современное пастырство? // Церковный вестник. 1907. № 21. 24 мая. С. 666. В февральском докладе в ПРФО В.П. Свенцицкий применил похожие понятия: «прикладное» и «аскетическое христианство».

<sup>2686</sup> Там же.

<sup>2687</sup> Там же. С. 666–667.

современный – это психический самообман, «идеализация старины»<sup>2688</sup>. Как и было принято в движении за церковную модернизацию в России начала XX в., автор критиковал «византизм», считал, что пастыри слишком односторонне поняли, как само христианство, так и свои обязанности, проповедуя «нравственность индивидуальную, игнорировали общественную», и сами не боролись, и другим запрещали<sup>2689</sup>. Задача христианства в настоящем и будущем – в мирной замене антихристианского общественного строя христианским.

Такого рода материалы отражают в России начала XX в. запрос времени – оптимизировать материально-экономическую жизнь и социальные отношения, подводя под них религиозную основу. Это заставляло церковных представителей искать почву для помещения «телесности» (Феодор (Бухарев) в религиозное поле, но это было соединено с риском модификации традиционного православия, в котором на первом месте была духовность, непреложность догмы, аполитичность и асоциальность христианства; материальное же в православной традиции имело четкую регламентацию («не любите мира, ни того, что в мире»<sup>2690</sup>). С социализацией православия происходила его утилитаризация, что не могло не отразиться на отношении христиан к политике: она стала открытой для христианина областью, интерес и активная занятость в которой ему более не возбранялись.

Череду майских статей продолжила публикация, вынесенная на первую полосу, что само по себе было прецедентом. На первых полосах традиционно помещались, в том числе в «Церковном вестнике», официальные и правительственные, синодальные или ультраважные церковные сообщения. Но это была большая, на 4 столбца, двухстраничная статья «Евангелие и новое христианство»<sup>2691</sup>. Не подписавшийся автор сообщал, что теперь идеологии «новохристиан» есть, что противопоставить, – церковное представительство в религиозном движении выдвигает свое «*направление в построении христианского мировоззрения*»; это направление не отрицает внутренней борьбы, и в то же время осуждает безжизненность «византийского» понимания христианства<sup>2692</sup>. Заявить, что «византийское» понимание христианство безжизненно, – означало в 1907 г. «попасть пальцем в небо», настолько этот тезис с 1901 г. прижился в печати (позднее и обновленческой). «Анти-византизм» фигурировал как в ПРФС, так и позднее, в статьях теоретиков «нового религиозного сознания», элементы этой темы встречались и во 2-й пол. XIX в. Автор же назвал тезис «своим». Он представил учение НРС о соединении «земного» и «небесного» – как фанатичную приверженность аскетизму «старого» религиозного сознания, более того – отвержению мира. То есть «новое направление» заявило себя левее «левого» «неохристианства».

<sup>2688</sup> Там же. С. 667.

<sup>2689</sup> Там же.

<sup>2690</sup> 1 Посл. ап. Иоанна. 2:15.

<sup>2691</sup> [Ильинский В.П.] Евангелие и новое христианство // Церковный вестник. 1907. № 22. 31 мая. 1907. С. 697–700.

<sup>2692</sup> Там же. С. 701.

Другая половина данной статьи, отведенная под изложение тезы о том, что христианство – это «Христова Голгофа» и несение креста, справедливо отмечала то, чем «неохристианство» отличалось от лево-реформаторства и «социального христианства»: отрицанием личного покаяния и «отрицанием креста», как центрального пункта учения «неохристиан»<sup>2693</sup>. Они во что бы то ни стало хотят сделать христианство светлым и жизнерадостным, «вычеркивая Голгофу», писал автор, отрицают грех, замалчивают его природу, отрицают идею святости, непрерывного нравственного подъема, в сущности, проповедуют «натурализм в морали»<sup>2694</sup>. Такое акцентирование «Голгофы» и «несения Креста» подсказывает, что автор привлек книги Михаила (Семенова), или сам разделял его идеи, которые в 1908–1909 гг. легли в основу «голгофского христианства». Статья помещала все «религиозные» изыскания «неохристиан» в область гуманизма и признавала влияние «неохристианства» там, где его упустила Церковь<sup>2695</sup>. Более того, в статье развенчивались все усилия «неохристиан» завоевать интеллектуальное пространство русского общества. Отмечалось, что, перечеркнув Голгофу, «неохристиане» не разрешили проблему необходимости единства внешнего и внутреннего<sup>2696</sup>, креста и радости, индивидуального и общественного<sup>2697</sup>. Автор статьи обвинил их в невыполнении насущной, по его мнению, задачи: «христианство... остается неразоблаченным от своего аскетического покрова и по-старому... не хочет считаться с вопросами общественного порядка»<sup>2698</sup>.

Декларируемое *новое направление* в религиозном движении, по признанию автора статьи «Евангелие и новое христианство», было еще недостаточно оформлено в идейно-нравственном отношении, не имело «определенных положительных идеалов», и даже было «заражено тем [же, – *И.В.*] страхом перед миром, как и его противник» (т.е., «старое» христианство). Так называемого «христианско-практического» направления придерживались после непродолжительного раскола (август 1906 г.)<sup>2699</sup> в «Союзе ревнителей церковного обновления» священники К.М. Аггеев, И.Ф. Егоров и М.П. Чельцов, считавшие, что вместо пространных речей нужно идти в рабочие коллективы и вести среди них просветительскую работу<sup>2700</sup>. Но они не занимались декларацией «религиозных» задач и не писали о «новом» христианстве. О каком же *новом* направлении шла речь? В 1907 г. после короткой размолвки возобновилось сотрудничество членов бывшего «Союза ревнителей церковного обновления», образовалось «Братство ревнителей церковного обновления», куда вошли «христианские социалисты» и в числе пропагандировавший «новую формулу

<sup>2693</sup> Там же. С. 699.

<sup>2694</sup> Там же. С. 700.

<sup>2695</sup> «Нет сомнения, что евангелие новохристиан оказывает свое влияние на жизнь. Оно поднимает ... то, что просматривает аскетизм... и современная церковность». Евангелие и новое христианство // Церковный вестник. 1907. № 22. 31 мая. С. 700.

<sup>2696</sup> «Плоти» и «духа».

<sup>2697</sup> Евангелие и новое христианство // Церковный вестник. 1907. № 22. 31 мая. С. 701.

<sup>2698</sup> Там же.

<sup>2699</sup> Письма свящ. Константина Аггеева П.П. Кудрявцеву. С. 360.

<sup>2700</sup> Там же. С. 355, 360–365.

спасения» В.Я. Колачев. Возможно, этот новый состав участников и ощущал себя в 1907 г. некоторым инициативным «новым» направлением. Но значительный акцент на «Голгофе» и отрицании «радостного» христианства заставляет думать, что его автором был архимандрит Михаил (Семенов), или (что менее вероятно) И.П. Брехничев.

Бездействие в 1907 г. религиозных реформистов стало причиной разгромной во всех отношениях статьи в либеральной газете «Речь». Литератор и активный участник ПРФО, публицист Л.Е. Галич<sup>2701</sup> обрушился с критикой на «религиозно-философское движение», и в его лице на де-факто неверующую «религиозную интеллигенцию»<sup>2702</sup>. «Церковный вестник» близко к тексту и цитатно пересказал<sup>2703</sup>, но не прокомментировал статью Л.Е. Галича, однако и сам цитатный пересказ продемонстрировал критичное отношение журнала к застывшей в бездействии религиозной интеллигенции. Л.Е. Галич писал, что наблюдаются два вида «религиозного обновления... реформационное – переворот в чувствованиях, и философское – переворот в мыслях»<sup>2704</sup>. Реформация «обыкновенно приходит снизу», писал он, но религиозная интеллигенция не имеет ничего общего с народом, в их сочинениях и поступках не видно ни примет стихийного народного движения, ни глубокой веры – «необходимого условия реформации». Реформацию совершает тот, кто не в состоянии жить без веры. Этот «кто-то», если Церковь окончательно его прижмет, «обязательно создаст новую церковь», ибо верующий не может обойтись без церкви. Реформировать Церковь, и при этом находиться вне её стен, тщетно и пытаться, писал Л.Е. Галич. «Интеллигентские “опыты”, – отмечал публицист, относя и себя к религиозной интеллигенции, ищущей религиозной реформации, – наши толки... о святой плоти», о лжи церковности и «третьем завете»<sup>2705</sup> не прорвутся за пределы литературы. «Розанов напишет статью, Мережковский сочинит новую книгу, Бердяев поразится и восхитится. Реформации из этого не получится»<sup>2706</sup>. У интеллигенции есть свое призвание – философское осмысление вопросов, связанных со смыслом существования. Это сказывается на реальных возможностях религиозной интеллигенции, и это должно быть ей учтено: от наличных сил нельзя ждать никаких существенных результатов для религиозного обновления России уже потому, писал он, что они имеют лишь «отраженное» отношение к религии – «эстетическое»<sup>2707</sup>, и потому не способны воссоздать её цельный образ, содержание и формы для других<sup>2708</sup>.

<sup>2701</sup> Габрилович Леонид Евгеньевич (1879–1953), псевд. «Галич»; критик, в 1907–1908 гг. публицист «Речи», философ, в 1909 г. приват-доцент С.-Петербургского университета, входил в круг литературного общения Мережковского, Гиппиус, Минского, Розанова, Вяч. Иванова.

<sup>2702</sup> Религиозно-философское обновление // Речь. 1907. № 253. 26 окт. С. 3.

<sup>2703</sup> О религиозно-философском движении в русском обществе // Церковный вестник. 1907. № 45. 8 нояб. С. 1442–1444.

<sup>2704</sup> Там же. С. 1444.

<sup>2705</sup> У автора с маленькой буквы.

<sup>2706</sup> О религиозно-философском движении в русском обществе // Церковный вестник. 1907. № 45. 8 нояб. С. 1443.

<sup>2707</sup> Там же.

<sup>2708</sup> Там же. С. 1444.

В конце 1907 г. «Церковный вестник» еще раз заявил о необходимости «теоретически» разрешить вопрос об отношении христианства к миру<sup>2709</sup>. При отсутствии теории, по мнению автора, и возникают такие явления, как отрицание исторического христианства и попытки «неохристианства» уравнивать «дух» и «плоть»; и даже критикующие религиозное «учение» Д.С. Мережковского не учитывают, что христианство мир – отрицает. Автор считал, что главное определиться с тем, *какой* «мир» отрицает христианство.

Статья «Рождественские думы»<sup>2710</sup> вновь акцентировала социальную тему: даже и в предпраздничном номере был поднят вопрос о «неохристианстве»<sup>2711</sup> с критикой в адрес Д.С. Мережковского, как игнорирующего «подпочвенную силу и действенность христианства» по отношению к общественному благу людей. Писал, судя по подбору аргументов, один из учредителей журнала «Живая жизнь», т.е. из социальных христиан. Статью завершала и обширная цитата из «Живой жизни» (№ 1), подчеркивавшая, что строительство «общественного спасения» («неохристиане» и «социальные христиане» признавали общественное, а не личное спасение, – *И.В.*) возможно только при условии существования исторической Церкви<sup>2712</sup>.

Светским изданиям позиция, занятая «Церковным вестником» в 1906–1907 гг., казалась либо недостаточно оптимистичной, либо мало критичной (напр., «Голосу Москвы»). В «Церковном вестнике» на первой-третьей полосах была опубликована большая статья<sup>2713</sup>, которая с первых строк заявляла, что долгое и всеобщее ожидание церковных реформ (питавшее надежды, что «тяжелая церковная действительность станет тяжелым кошмаром прошлого»<sup>2714</sup>), закончилось ничем, итоги его плачевны: сторонники широких реформ не подготовили действенных церковных программ, не выдвинули руководителя; а Предсоборное присутствие, проводившее официальную линию, окончило работу, не сдвинув с места вопрос церковных реформ. «Голос Москвы» бичевал «церковное движение» за пессимизм и предсказывал, что и на Соборе не удастся отстоять радикальность реформ, потому что у них нет ни церковных программ, ни широкой деятельности в массах. «Церковный вестник» оправдывался, что у него *была* цель привлечь внимание к «церковному движению», развернуть общественный почин<sup>2715</sup>. Неоднократно обсуждался в 1906–1907 гг. на страницах «Церковного вестника» и вопрос о введении русского языка в церковное

<sup>2709</sup> По поводу суждений Д.С. Мережковского об историческом христианстве // Церковный вестник. 1907. № 50. 13 дек. С. 1600–1602.

<sup>2710</sup> Рождественские думы // Церковный вестник. 1907. № 51–52. 22 дек. С. 1625–1627.

<sup>2711</sup> «Дух или плоть? Небо ли одно или и земля? Христианство принимает мир или отрицает? Вот вопросы, которые занимают внимание многих религиозно ищущих людей нашего времени...» Рождественские думы // Церковный вестник. 1907. № 51–52. 22 дек. С. 1625.

<sup>2712</sup> Рождественские думы // Церковный вестник. 1907. № 51–52. 22 дек. С. 1627.

<sup>2713</sup> Предварительные итоги церковного движения и открывающиеся из-за них перспективы // Церковный вестник. 1907. № 28. 12 июля. С. 889–893.

<sup>2714</sup> Там же. С. 889.

<sup>2715</sup> По поводу упрека «Голоса Москвы» // Церковный вестник. 1907. № 33. 16 авг. С. 1060–1061.

богослужение. В итоге августовская статья 1907 г.<sup>2716</sup> представила этот вопрос как уже почти решенное дело, как уже запущенный процесс – в чтениях Евангелия и паремий на литургии, что, конечно, было преувеличением.

Подбор книг, анонсировавшихся в «Церковном вестнике», представляет интерес для темы нашего исследования. Это сборник «Свободная совесть», где были опубликованы три лекции А. Гарнака из книги «О сущности христианства» (содержание лекций было пересказано «Церковным вестником» в рубрике «Библиографические заметки»<sup>2717</sup>); книга профессора МДА А.П. Лебедева «Зачем бы нам нужен патриарх» и книга<sup>2718</sup> одного из «неокатоликов» – Ж. Вильбуа (Wilbois J. L' Avenir de l'Église russe), искавшего в 1906 г. в России «прогрессивных» религиозных деятелей. На мнения, высказанные в этой книге, в 1908 г. сослался Д.С. Мережковский, когда в открытом письме «неокатолику» Ф. Порталю писал о том, что порталенцы многого не разглядели в России, в том числе – такой перспективной силы, как «новое религиозное сознание». Были также рекомендованы к чтению книга В.П. Свенцицкого «Письма ко всем. Памфлет» (М., 1907), сборник киевского профессора П.П. Кудрявцева «По вопросам общественной жизни» (К., 1906) и статья из журнала «Век» («Голодный год»).

Рубрика, рассказывавшая о событиях в жизни западного христианства, в 1907 г. регулярно пополнялась сведениями о преследованиях «прогрессивного духовенства» Римско-Католической Церковью<sup>2719</sup>, как правило, это касалось вождей модернизма (напр., итальянского – Р. Мурри<sup>2720</sup>). Французский модернизм до 1908 г.<sup>2721</sup> в России был известен плохо, поэтому журнал чаще писал о событиях в Италии и «реформ-католиках»<sup>2722</sup> в Германии<sup>2723</sup>, но в комментариях упоминались имена А. Луази (напр., в № 10) и Дж. Тиррела. В связи с этим, можно сказать, что «Церковный вестник» внес определенную лепту в распространение первых сведений о модернистском движении в Римско-Католической Церкви, он же опубликовал отрывки (и пересказы) из 2-й части энциклики Папы Римского Пия X «Pascendi Dominici Gregis»<sup>2724</sup>. Меры, предпринятые Ватиканом в отношении модернистов, были названы мерами «охранительно-полицейского свойства, напоминающими методы инквизиции»<sup>2725</sup>. В ноябре появилась более подробная статья<sup>2726</sup> в защиту

<sup>2716</sup> Думский Ф. К вопросу о богослужебном языке православной русской церкви // Церковный вестник. 1907. № 34. 23 авг. С. 1097–1098.

<sup>2717</sup> Библиографические заметки // Церковный вестник. 1907. № 24. 14 июня. С. 790.

<sup>2718</sup> Список книг // Церковный вестник. 1907. № 28. 12 июля. С. 910.

<sup>2719</sup> Церковный вестник. 1907. № 4. 24 янв. С. 118–120.

<sup>2720</sup> Церковный вестник. 1907. № 19. 18 янв. С. 627–630.

<sup>2721</sup> В 1908 г. вышла книга С.В. Троицкого о модернизме. *Троицкий С.В.* Что такое модернизм (энциклика Пия X «Pascendi Dominici Gregis» и ее значение). СПб., 1908.

<sup>2722</sup> Обсуждение энциклики о модернизме в Англии, Италии, Германии и Америки и меры курии против ее противников // Церковный вестник. 1907. № 45. 8 нояб. С. 1458.

<sup>2723</sup> Борьба с модернизмом в Католической церкви // Церковный вестник. 1907. № 29. 19 июля. С. 947–952.

<sup>2724</sup> Энциклика Пия X о модернизме // Церковный вестник. 1907. № 37. 13 сент. С. 1202–1203.

<sup>2725</sup> Там же. С. 1202.



модернизма и отлученного от Римско-Католической Церкви вождя модернистов Дж. Тиррела, в ней прозвучало имя кардинала Дж. Ньюмана, сообщалось, что модернисты поместили 2 ноября в «Times» статью, в которой доказывают, что, осуждая модернизм, Папа Римский осудил и признанного Церковью католического богослова<sup>2727</sup>. «Церковный вестник» написал и о том, что в Италии группа священников ответила на энциклику «анти-энцикликой», видимо, имея в виду анонимную брошюру «Программа модернизма», и даже назвал ее предполагавшихся авторов. Есть большая доля вероятности, что готовили подборки о модернизме и жизни западного христианства иногда подписывавшийся под материалами этой рубрики магистр богословия И.П. Соколов и кандидат богословия С.В. Троицкий.

Февральские 7 и 8 номера «Церковного вестника» имели достаточно большой для журнала объем информации о западно-христианском «реформаторском движении»<sup>2728</sup>. Статья в 8-м номере была посвящена итальянскому и французскому модернизму, который, в отличие от немецкого «реформ-католицизма»<sup>2729</sup>, назывался автором «прогрессивным католицизмом»<sup>2730</sup>. Статья отметила крушение надежд «прогрессивных» католиков на Папу Римского Пия X как на церковного реформатора, сообщила о доктринальном и религиозном кризисе в Римско-Католической Церкви, привела высказывания о кризисе (и способах его преодоления) профессора и издателя «Международного журнала теологии» старокатолика Э. Мишо (E. Michaud)<sup>2731</sup> и модерниста П. Сабатье<sup>2732</sup>. Благодаря этим двум мыслителям, «Церковный вестник» представил полярное мнение о церковном реформаторстве во Франции и Италии. Е. Мишо предупреждал об угрозе в будущем серьезных изменений в католической доктрине, а П. Сабатье писал об ожидании возрождения церковной жизни. Сообщалось и о появлении у «прогрессивных католиков» Франции журнала «Demain», уже завоевавшего «искренние симпатии» в широких кругах, и о «громком явлении прогрессивного католицизма»<sup>2733</sup>, – выходе романа итальянского модерниста А. Фогаццаро; о запрещении этого романа и книг аббатов Л. Лабертоньера и А. Утена, закрытии журнала модерниста-демократа Р. Мурри «Cultura sociale»; преследованиях других модернистов. Ряд комментариев был посвящен чешскому модернизму и протестантизму<sup>2734</sup>. Значительный объем

<sup>2726</sup> Обсуждение энциклики о модернизме в Англии, Италии, Германии и Америки и меры курии против ее противников // Церковный вестник. 1907. № 45. С. 1457–1459.

<sup>2727</sup> Там же. С. 1457–1458.

<sup>2728</sup> Церковная и религиозная жизнь на Западе в 1906 г. // Церковный вестник. 1907. № 8. 22 февр. С. 268.

<sup>2729</sup> Там же.

<sup>2730</sup> Там же.

<sup>2731</sup> Возможно, автор имел в виду публикацию сочинения Э. Мишо «Доктринальный кризис в современной Римской Церкви» в том же журнале в 1904–1906 гг. (т. XII–XIV).

<sup>2732</sup> Поддерживавший модернизм П. Сабатье с 1904 по 1906 гг. опубликовал в журналах «Revue Chrétienne», «Revue Vieue» статьи, посвященные экзегету А. Луази («Les dernier ouvrages de l'abbé Loisy». 1904), и религиозному движению на Западе («Le mouvement religieux». 1906), выпустил книгу о разделении Церкви и государства («A propos de la séparation des Églises et de l'état». P., 1905).

<sup>2733</sup> Церковная и религиозная жизнь на Западе в 1906 г. // Церковный вестник. 1907. № 8. 22 февр. С. 268.

<sup>2734</sup> Там же. С. 269–270.

этих публикаций был обеспечен уменьшенным размером шрифта, от которого не пострадала их информативная сторона, представлявшая немалую часть сведений для православного читателя о христианском модернизме на Западе.

В «Церковном вестнике» (№ 3) прошла заметка об «окончательном ударе» Папы Пия X по «либеральному движению» в Римско-Католической Церкви – силлабиусе с осуждением модернизма по 65 пунктам. И.П. Соколов перечислил все 65 пунктов (они касались доктринальных положений модернизма) и сообщил, что большая часть положений была взята из сочинений аббата А. Луази, некоторые (Соколов) – из сочинений Э. Леруа и Дж. Тиррела. И даже высказался о том, что в декрете Папы мнениям этих авторов придана гораздо более резкая форма, чем в их сочинениях. По комментариям «Церковного вестника» сложно судить, читал ли сам И.С. Соколов работы тех лидеров модернизма, кого он упоминал, можно лишь утверждать, что его комментарии во многом повторяют то, как отзывалась о декрете Пия X про-модернистская пресса (напр., журнал «Demain», и сами модернисты). Возможно, И.С. Соколов прочел «Программу модернизма», которая ставила акцент на том же. Очевидно то, что в России 1907 г. уже существовал круг церковного представительства, знакомого с модернизмом. Далее в «Церковном вестнике» был напечатан перевод декрета (с «65 заблуждениями» модернистов) «Lamentabili Sane Exitu», занявший едва ли не 2 полосы «Церковного вестника»<sup>2735</sup>. Необходимость такой обширной публикации в православном церковном журнале могла бы вызвать недоумение, если бы не обострение отношений между белым духовенством и епископатом, и всесловное желание проведения церковных реформ: пример из жизни католиков мог служить аргументом в пользу перемен и в Русской Церкви. В нескольких словах причину публикации этого документа пояснил сам И.П. Соколов. По его мнению, документ представлял большой интерес, как «авторитетно очерчивающий», соприкосновение церковного учения с «современными духовными учениями» богословских умов на Западе, с точки зрения И.П. Соколова, документ являлся орудием для борьбы с «неудобными богословскими направлениями», и с научным прогрессом<sup>2736</sup> в Церкви.

В октябре 1907 г. «Церковный вестник» в рубрике «Летопись церковной и общественной жизни за границей» поместил многостраничную статью С.В. Троицкого о международной анкете<sup>2737</sup> об отношении к христианству известных представителей религиозной и культурной интеллигенции христианских стран. Статья представляла собой реферативный пересказ с цитированием мнений представителей культурной элиты о том, какое положение занимает в мире и жизни человека религия, и ответ старокатоликов – «реформ-католикам» («христианство в

<sup>2735</sup> Декрет священной римской и всеобщей инквизиции // Церковный вестник. 1907. № 30. 26 июля. С. 972–975.

<sup>2736</sup> Новый силлабиус // Церковный вестник. 1907. № 30. 26 июля. С. 971–972.

<sup>2737</sup> Троицкий С. Возражения старокатоликов на ответ реформ-католиков. – Международная анкета о религии, мнения Тирреля, Годе, Фосегрива, Романнонеса, Сабатье, Мережковского, Горького и Плеханова // Церковный вестник. 1907. № 43. 25. окт. С. 1390–1396.

опасности»<sup>2738</sup>). Статья показывала, что в христианском мире происходил процесс борьбы за сближение религиозного учения с социальной жизнью, культурой и научным прогрессом, и в то же время, во имя укрепления понимания человеком неискоренимости религиозного чувства. Последний факт требовал совмещения свободной сферы – культуры, со свободным же поклонением Богу «в духе и истине», вместо схоластического «ханжества». Свободное поклонение подразумевало свободное от церковной традиции богословие. Ответ на анкету Д.С. Мережковского был включен С.В. Троицким в обзор наряду с именами психолога и модерниста Ж. Фонсегрива, либерального испанского политика А. Романонесе<sup>2739</sup>, модерниста П. Сабатье; Дж. Тиррел был назван им «известным английским писателем»<sup>2740</sup>, хотя на тот момент он был уже признанным лидером модернизма.

Имя ведущего (в 1904–1909 гг.) модерниста Джорджа Тиррела вновь возникло в октябрьском выпуске «Церковного вестника», где он уже был назван одним из самых видных вождей модернизма, который «неслыханно смело» критиковал папскую энциклику. Статья предоставила читателю сведения о модернизме (разворачивании его личного конфликта с Римом до энциклик 1907 г.)<sup>2741</sup> и подробную информацию о его критических выступлениях в итальянских периодических изданиях, затем сведения (с приведением цитат) из лондонской газеты «Times». «Церковный вестник» рассказал, что Дж. Тиррел отозвался об энцикликах как о доказательствах «абсолютной непримиримости схоластического католицизма» с требованиями современной мысли и чувства<sup>2742</sup>, и выдвинул папе Римскому Пию X обвинения в оскорблении честных и преданных Церкви лиц (которые «духовно и суть его братья»), отсутствии любви и великодушия, а также предрек бесполезность внешних репрессий<sup>2743</sup>. На отзывы о выступлениях клерикальных газет автор статьи отвел только одно предложение. Треть статьи заняли комментарии к выступлениям редактора либерального католического журнала Ж. Фонсегрива, который не критиковал осуждение модернизма Папой Пием X, но отмечал, что модернисты поставили перед католиками важную религиозную проблему и предложили своё, пусть и неверное, решение; католики это учтут и создадут другой, адаптивный путь религиозного просвещения масс и интеллектуального общения. В ноябре в «Церковном вестнике» вышли комментарии и перепечатка части документа (*Motu pro*

<sup>2738</sup> Там же. С. 1391.

<sup>2739</sup> Альваро де Фигероа и Торрес, граф де Романонес (1863–1950).

<sup>2740</sup> Троицкий С. Возражения старокатоликов на ответ реформ-католиков. – Международная анкета о религии, мнения Тирреля, Годе, Фосегрива, Романонеса, Сабатье, Мережковского, Горького и Плеханова // Церковный вестник. 1907. № 43. 25 окт. С. 1392.

<sup>2741</sup> Отголоски папской энциклики о модернизме Тиррела и Фонсегрива // Церковный вестник. 1907. № 41. 11 окт. С. 1331.

<sup>2742</sup> Там же.

<sup>2743</sup> Там же. С. 1332.

prio) – ответа Пия X на критику модернистов в адрес энциклики «Lamentabili Sane Exitu» и «Pascendi Dominici Gregis»<sup>2744</sup>.

Такое внимание к событиям в Римско-Католической Церкви, хронологически почти совпадавшим (1890–1914) с реформационным движением в России, говорит о глубоком интересе к модернизму представителей «церковно-освободительного движения», формировавших выпуски «Церковного вестника» в 1906–1907 гг. (В те же годы модернизмом интересовались «неохристиане», Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, и идеалисты-«богостроители» из числа марксистов.) В 1907 г. на либеральное направление журнала обратил внимание митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский), и Синод вынес редакции предупреждение, в конце 1907–1908 гг. тематика статей вернулась в русло традиционного православия.

Большинство статей и постановка проблемных вопросов в журнале «Церковный вестник» в послереволюционные 1906–1907 гг. показали, что среди части белого духовенства Русской Церкви наблюдалась либерализация. Содержания публикаций в целом было ориентировано на решение уже в общем сложившихся требований церковной реформы, бухаревской идеи о христианизации повседневности. Своего оригинального учения либерал-реформаторы в эти годы не выдвинули. Они не смогли этого сделать по причинам а) своего конфессионального мышления, б) короткого периода активности (1905–1907) «церковно-освободительного движения» (1904–1908). Их предложения группировались вокруг исторической Церкви и социализации христианства, и не пошли далее предложения о введении «новой формулы условий спасения» и тезы о «восполнении» христианства. Вышедшая в 1907 г. книга «Сущность церковного обновления», собравшая в себе разнообразное перечисление видов этого «восполнения», не решилась затронуть «религиозный вопрос», он был подробно описан реформатором И.Ф. Егоровым только после революции, в 1918 г.

«Церковный вестник», будучи популярным и профессиональным изданием, в 1906–1907 гг. поддержал левое крыло церковно-реформаторского движения. В числе авторов журнала были члены «Братства ревнителей церковного обновления», в том числе и те, кто солидаризовался с политическими партиями, программы которых преследовали цель ограничения прав самодержавия, и значительные политико-экономические реформы. Как центральный церковный орган, «Церковный вестник» имел читателей в центральных городах и в провинции, ведь на его страницах помещалась информация о церковных событиях государственного значения, и в 1906–1907 гг. журнал нес идею церковной модернизации в отдаленные губернии. Анализ публикаций журнала 1906–1907 гг. показал, что церковное сознание и в послереволюционный период испытывало значительное идеологическое давление, проникалось идеей реформизма и опытом модернизма в западном христианстве.

<sup>2744</sup> Motu proprio Пия X-го // Церковный вестник. 1907. № 47. 22 нояб. С. 1521–15243

## § 5. НРС и «неохристиане» в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1910-х гг.

В 2-й пол. 1906 г. усилиями Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова и К.М. Аггеева в С.-Петербурге было организовано Религиозно-философское общество. 8 апреля 1907 г. состоялось учредительное собрание (В.В. Розанов на нем прочитал доклад на тему «Отчего падает православие?»). Были разработаны структура и устав Общества, избран совет из семи человек: председатель, товарищ председателя и пять членов совета. Совет утверждал темы рефератов и расписание заседаний (2 раза в месяц с перерывом на лето, на ежегодном собрании совет должен был отчитываться перед членами Общества о проделанной работе. По-видимому, он же контролировал сообщения в прессе о темах и ходе собраний ПРФО. Они печатались в газетах «Слово», «Русское слово», «Наша газета», «Новая Русь», «Биржевые ведомости», «Новое время». С 1908 г. доклады ПРФО появились в виде статей в «Русской мысли» и «Живой жизни», некоторые из поставленных вопросов и событий получили широкую известность (напр., значение религиозного сознания пролетариата и религии в революционном процессе; обсуждение 21 апреля 1909 г. сборника «Вехи»<sup>2745</sup>).

Учредителями ПРФО были С.А. Аскольдов, профессор А.И. Введенский, А.В. Карташев, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев, С.Л. Франк. Председателем избрали сначала С.А. Аскольдова, потом им стал А.В. Карташев, также в председатели назначались специалисты по обсуждавшейся проблеме. Товарищем председателя некоторое время был Д.В. Философов, казначеем Н.Н. Гиппиус, секретарем К.А. Половцева, позже С.П. Каблуков. На заседаниях выступали и члены Общества, и приглашенные ученые, литераторы, священнослужители<sup>2746</sup>, последние были из Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», но число их, по сравнению с 1901–1903 гг. сильно сократилось. Возможно, свою роль сыграло отношение «неохристиан» к церковным реформаторам, как к *церковной* партии. На первом же заседании 3 октября 1907 г. А.В. Карташев произнес речь, в которой назвал «наивной» веру религиозной интеллигенции в то, что можно с Церковью столкнуться, нечто в ней изменить<sup>2747</sup>. Благодаря доступу в ПРФО представителей разных религиозных групп и христианских конфессий, общее количество его членов от года к году росло. Так, в 1909 г. в ПРФО было 712 членов (из них 87 действительных, а 625 соревнователей), в 1914 г. числилось 1263 человека, с соответствующим

<sup>2745</sup> Позднее большой резонанс вызвало исключение 26 января 1914 г. В.В. Розанова из ПРФО.

<sup>2746</sup> Известны имена П.В. Раевского, К.М. Аггеева и Я.И. Медведя, И.Ф. Егорова, П.С. Аксенова (Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 111), Н.Р. Антонова (там же, с. 133), В.Я. Колачева, П.М. Кремлевского (1911), И.Ф. Альбова, П.М. Финикова (1914), С.А. Вознесенского (1914), протоиереев С.А. Соллертинского, П.И. Лепорского, А.В. Смирнова, И. Свирского и Д. Колпинского, Феодоровича (там же, т. 3, с. 332), М.А. Лисицына, Д.И. Боголюбова, иеромонаха Серапиона и архимандрита Русской Церкви, а с 1908 г. старообрядческого епископа Канадского Михаила (Семенова).

<sup>2747</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. В 3 т. / Сост. подг. текста, вст. ст. и примеч. О.Т. Ермишина и др. М., 2009. С. 35. Далее – Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде).

увеличением числа действительных членов (149 человек) и членов-соревнователей (1114 человек)<sup>2748</sup>. Докладчики почти не менялись.

Отличие ПРФС (1901–1903) от ПРФО было сформулировано В.П. Свенцицким: итогом первых встреч на ПРФС было оппозиционное отношение интеллигенции к официальной Церкви, теперь члены ПРФО, хотели «высказать свое религиозное credo друг другу»<sup>2749</sup>. Описывавший его работу А.А. Мейер<sup>2750</sup> разделил его участников на три части: религиозная интеллигенция, связавшая свои взгляды с идеями народного освобождения и «прогрессивной» Церкви, безрелигиозная интеллигенция, и те, кто относился непримиримо к тезису Д.С. Мережковского о сближении политики с религией. Из числа последних и выдвинулась оппозиция, приведшая к внутреннему расколу.

До возвращения из эмиграции в Россию супругов Д.С. и З.Н. Мережковских заседания ПРФО представляли собой неспешные философские собеседования. С того момента как «триумvirат» собрался в прежнем составе и вошел в совет Общества, спокойные обсуждения сменили острые прения<sup>2751</sup>. Если на первые заседания приходили философы (напр., А.И. Введенский, С.Л. Франк), то с Мережковскими им было нечего делать: «триумvirат» отнесся к Обществу как к месту и средству осуществления *своих* планов. В 1909 г. появились дополнительные секции – под председательством В.И. Иванова (секция истории, философии и метафизики) и С.П. Каблукова (секция истории и философии религии), а также специальная секция образовательных чтений для рабочих. За нее отвечала З.Н. Гиппиус. Идейной платформой рабочей секции была религиозная революция. В 1909 гг. постоянных членов в ней было 6 человек, приглашались слушатели<sup>2752</sup>. Все секции имели целью сблизить религию с современностью. Вскоре РФО появились в крупных городах России – Киеве, Ярославле, Нижнем Новгороде, Рыбинске, активизировалось Тифлисское РФО.

В период с 1907 по 1910 гг. состоялись чтения рефератов: С.А. Аскольдова («О старом и новом религиозном сознании»), В.В. Розанова («О нужде и неизбежности нового религиозного сознания»), Д.С. Мережковского («О Церкви грядущего»<sup>2753</sup>), В. Розанова («О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»<sup>2754</sup>), Н.А. Бердяева («Христос и мир»), В.Ф. Эрнэ («Идея христианского прогресса»), В.П. Свенцицкого («Мировое значение аскетического христианства»), В.В. Розанова («О христианском аскетизме»), Ф.Ф. Зелинского («Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама

<sup>2748</sup> Речь. 1914. № 45. 15 февр. С. 6.

<sup>2749</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 58.

<sup>2750</sup> Мейер А.А. Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 109.

<sup>2751</sup> Там же.

<sup>2752</sup> Шагинян М.С. Человек и время. История человеческого становления. М., 1982. С. 307. М.С. Шагинян в 1910 г. в присутствии 17 человек был прочитан доклад «Религия и свобода».

<sup>2753</sup> Содержание доклада изложено в статье «Меч», в сборнике «Не мир. но меч» (СПб., 1908).

<sup>2754</sup> Опубликовано: Русская мысль. 1908. Кн. 1. С. 33–41. В 1911 г. вошел в книгу «Темный лик. Метафизика христианства».

Карла Иммермана»), А.А. Блока («О русской интеллигенции» и «Стихия и культура»), В.И. Иванова («О русской идее») А.А. Мейера («Религия и культура»), Н.А. Бердяева («Опыт философского оправдания христианства»), В.А. Тернавцева («Империя и христианство»), П.Б. Струве («Религия и социализм»), Д.С. Мережковского («Опять об интеллигенции и народе» или «Семеро смиренных»), В.В. Розанова («О радости прощения»), В.И. Иванова («Евангельский смысл слова «земля»»), Д.С. Мережковского («Земля во рту») А.А. Каменской («Теософия и Богостроительство»), С.Л. Франка («Религиозная философия Джеймса»), В.В. Бородаевского («О религиозной правде Константина Леонтьева»), Н.О. Лосского («Идея бессмертия души, как проблема теории знания»), Н.А. Бердяева («Утонченная Фиваида. (Религиозная драма Гусмана)»), В.Ф. Эрн («Основной характер русской философской мысли и метод её изучения»), Д.С. Мережковского («Зеленая палочка»), З.Н. Гиппиус («Слова Толстого»), С.Л. Франка («Памяти Льва Толстого») П.Б. Струве («Жизнь и смерть Льва Толстого»).

Весной 1907 г. были сделаны первые попытки осмыслить идейное содержание НРС и его место в текущей истории России. Единого представления о том, в чем выражается *новое религиозное сознание*<sup>2755</sup>, у тех, кто составлял центр реформистского направления в религиозном движении, не было. Каждый вел свой собственный интеллектуальный поиск. Вполне логично, что вопросы о том, в чем же состоит сущность НРС и являются ли метафизические построения Д.С. Мережковского, предложенные как основа доктрины религиозно-реформистского направления, выражением сущности НРС, были поставлены на первых же собраниях ПРФО.

3 октября 1907 г. С.А. Аскольдов прочел реферат «О старом и новом религиозном сознании», в котором вопрос об НРС был поставлен ребром. Доклад С.А. Аскольдова свел воедино основные аспекты НРС с намерением четче обозначить их, никак не складывавшихся в органичную систему. С.А. Аскольдов обозначил, что новое религиозное сознание на современном ему этапе истории направляется по двум сообщающимся «руслам»: первое признает существующую христианскую традицию, второе ведет речь о коренном преобразовании «евангельского христианства», требует «восполнения христианства»<sup>2756</sup>. С.А. Аскольдов разделил движение НРС на «течения» – «практического» характера (связанное с «общим общественным движением последних годов»<sup>2757</sup> и «теоретическое» (не стремившееся к «внешним обнаружениям»). К этой основной части, считал он, присоединяется «специальное движение», имеющее «специальную цель – обновление церковного строя на началах соборности»<sup>2758</sup>. Так С.А. Аскольдов объединил известные ему к 1907 г. направления в единое религиозное движение, и был не против этот комплекс называть «новым религиозным сознанием».

<sup>2755</sup> Аббревиатура НРС и «новое религиозное сознание» (в кавычках) обозначает здесь религиозно-реформистское направление в движении.

<sup>2756</sup> Очевидно, что речь шла о направлении, возглавляемом Д.С. Мережковским.

<sup>2757</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 36–37.

<sup>2758</sup> Там же. С. 37.

Размытость определений реферата создает трудности для реконструкции: как проводил границы С.А. Аскольдов между «течениями»? Некоторые разъяснения дает архивный документ, опубликованный А.А. Еремичевым – «Тезисы к докладу С.А. Алексева» (Аскольдовна)<sup>2759</sup>. Тезисы констатируют соединение им под понятием «новое религиозное сознание» двух течений: 1) стремившегося к созиданию «новой общественности и новой церковной организации на евангельских началах любви, братства и соборности» (очевидно «социальное направление; Аскольдов относит его к «старому» религиозному сознанию, видимо, из-за отказа от выдумывания новой метафизики) и 2) придерживавшегося идей, связанных с «совершенно новым метафизическим и этическим взглядом на христианство». В последнем случае очевиден посыл к религиозным реформистам, руководствовавшимся эклектичным комплексом, опиравшимся на славянофилов, Феодора (Бухарева), В.С. Соловьева и доктрину «неохристианства» с «религией» Д.С. Мережковского и В.В. Розанова. Но что было названо *специальным* движением? В эти годы либеральная печать церковно-реформаторское движение называла «профессиональным». Этот термин близок «специальному», т.е. узкопрофильному. Оно действительно «примкнуло» к начатому НРС религиозному движению, и использовало религиозные термины и понятия НРС («освящение культуры», «плоть мира», «цезарепапизм» и проч.).

С.А. Аскольдов предложил концепцию *этической* сущности «нового религиозного сознания». По его представлению, в основе НРС лежит «нечто глубокое» и новое, и формирующееся в «некоторое *нравственное*<sup>2760</sup> сознание», как и многие другие современные ему «учения», НРС стремится преодолеть дуализм между «добрым Богом и злой материей», который, по А.С. Аскольдову, несомненно лежит в основе исторического христианства<sup>2761</sup>. Новое религиозное сознание не есть выдумка Д.С. Мережковского, констатировал докладчик, в этом основном своем нравственном кредо, оно существует; а Д.С. Мережковский лишь заново обозначил теорию о третьем и справедливом «царстве», выдвинутую в 1860-х гг. писателем Г. Ибсенем в драме «Цезарь и Галилеянин»<sup>2762</sup>. Вместе с тем, именно Д.С. Мережковский поставил проблему преодоления дуализма в учении о «духе и плоти».

Доклад, не расставил точек над «i», но вызвал волну обсуждений, рефератов и мнений, которые показали, что в Санкт-Петербурге и Москве существует широкий круг интеллигенции, которая причисляет себя к НРС, как выразителю нового религиозного сознания, имеет свои виды на его идеологию. Эта религиозная интеллигенция, собиравшаяся в ПРФС 1901–1903 гг., позднее осознала себя как некоторое сообщество, объединенное интересом к церковной модернизации, а в новых внутривластных условиях 1905 г., быстро консолидировалось в общественное

<sup>2759</sup> Еремичёв А.А. С. 19–21.

<sup>2760</sup> Курсив мой.

<sup>2761</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 66.

<sup>2762</sup> Драма «Кесарь и Галилеянин», опубликована в 1873 г.



движение. Собственной идеологической программы у этой части интеллигенции не было, но и доктрина НРС, составленная мерещковцами, по ряду причин всех, причислявших себя к НРС, не устраивала.

Часть религиозной интеллигенции, сконцентрировалась вокруг МРФО памяти Вл. Соловьева, первые заседания его проходили нелегально в 1905 г., и по составу, как и ПРФО, МРФО было очень разнородно: некоторые из его участников тяготели к НРС (В.И. Иванов, А. Белый, Б.Г. Столпнер). Религиозность МРФО тоже была внецерковного типа, но здесь бывали представители православного Кружка ищущих религиозно-нравственного просвещения, благодаря их авторитету (М.А. Новоселова, В.А. Кожевникова) православие преобладало. В.И. Кейдан и С.М. Половинкин отмечали, что в организации МРФО принимали участие В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий, собиравшиеся выяснить «правду о земле» («Программа» ХББ была зачитана Свенцицким на открытии МРФО). Я.В. Морозова<sup>2763</sup> уверена, что в этом случае речь идет о двух разных обществах с похожими названиями (МРФО и РФО памяти Вл. Соловьева), которые различались и по составу участников и организаторов. МРФО выросло из Студенческого историко-филологического общества (1902) при Московском университете (помимо будущих членов ХББ сюда входил П.А. Флоренский) и нелегально собиралось как РФО с 1905 г. В составе организаторов МРФО вместе с членами ХББ ею названа фамилия К.М. Аггеева (в его письмах начала 1906 г. встречаются упоминания о встречах в каком-то *своем* РФО). Прошение на организацию такого общества, тоже памяти В.С. Соловьева, в 1905 г. подавал В.Ф. Эрн (получил отказ); в его списке предполагавшихся членов-учредителей 8 из 18 человек посещали ПРФС и ПРФО. Я.В. Морозова пишет, что сведения (с января 1905 г.) об истории этого МРФО обрываются осенью 1905 г.

Московское РФО памяти Вл. Соловьева, возникшее в 1906 г. при издательстве «Путь», выросло из собраний в гостинной меценатки М.К. Морозовой<sup>2764</sup>. По своему представительству это общество значительно отличалось от того, что было организовано ХББ. Здесь бывали не столько молодые «ревнителю» ХББ, – они приглашались для чтения рефератов, сколько известные общественные деятели и философы, которые и составили постоянный круг МРФО. Н.А. Бердяев к этому постоянному кругу в 1906–1907 гг. не принадлежал, и С.Н. Булгакова включать в него в 1906 г. (как это делает Я.В. Морозова) тоже вряд ли корректно, потому что, несмотря на отторжение, вызванное у него брошюрой «Взыскующим града», С.Н. Булгаков до конца 1908 г. считал себя членом религиозного движения, что видно из того, как он беспокоился о том, чтобы эта брошюра

<sup>2763</sup> Морозова Я.В. Московское Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. Вопросы возникновения // Вестник РХГУ. 2008. Т. 9. № 2. С. 181–191.

<sup>2764</sup> М.К. Морозова материально участвовала в издании «Московского еженедельника», ХББ также получало от нее средства на издательскую деятельность.

не нанесла движению вреда<sup>2765</sup>. Но с 1907 г. он начал подумывать о присоединении к деятелям издательства «Путь».

МРФО было настроено на противостояние петербуржцам, реферат С.А. Аскольдова обозначил те концепты НРС, которые оспаривались этой московской религиозной интеллигенцией, как-то: метафизическое «восполнение» христианства, религия Святого Духа<sup>2766</sup>, социальный «догмат», «развенчание» самодержавия с Церковью, религиозная революция и сотрудничество с революционерами. Мы не можем причислить МРФО к движению за церковную модернизацию.

ПРФО было организовано не для того, чтобы размежеваться, его участники хотели видеть единым и дееспособным сообществом, и с начала работы, и в последующие три с половиной года ПРФО обсуждало рефераты, темы которых могли послужить его религиозному единству. Так, когда протоиерей С.А. Соллертинский сделал вывод, что С.А. Аскольдов относит себя к представителям «нового» христианства<sup>2767</sup>, философ возразил, что, не считая себя последователем «неохристианства», и не отвергает его целиком, он не против того, чтобы обсуждать метафизику Мережковского<sup>2768</sup>; и признал, что свою концепцию он может «с некоторой натяжкой ... называть “новым религиозным сознанием”»<sup>2769</sup>. Этот случай показывает, что новое религиозное сознание интеллигенции имело с «неохристианством» достаточно общего, если сами участники прений (в том числе, в течение 1907–1909 гг.) не всегда четко определяли, где оно начинается и заканчивается, и предпочитали искать определение НРС через философское осмысление присущих ему с 1901 г. понятий («плоть мира», «небо и земля», «освящение культуры», «Церковь и современность»).

В.В. Успенский, вращавшийся в кругу будущих лидеров НРС с конца XIX в., также дал понять, что сущность НРС «по-мережковски» не является единственно верной (Аскольдов же советовал оставить формулировку Мережковского<sup>2770</sup>), и предложил лучше обратиться к вопросу о том, «возможно ли в христианстве новое религиозное сознание? И если возможно, в чем оно заключается?»<sup>2771</sup> В.П. Свенцицкий вернулся к НРС (как к движению), и назвал термин «новое религиозное сознание» неудачным, но признал, что он уже вошел в оборот, и необходимо прояснить его содержание. В.П. Свенцицкому не нравилась претензия «неохристиан» на

<sup>2765</sup> П. 39. С.Н. Булгаков — А.С. Глинке. (10. 06. 1906) // Взыскующие града. С. 66–67.

<sup>2766</sup> С.А. Аскольдов. О старом и новом религиозном сознании // Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 37.

<sup>2767</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 47.

<sup>2768</sup> Там же. С. 48.

<sup>2769</sup> Там же.

<sup>2770</sup> О старом и новом религиозном сознании. Прения // Там же. С. 56.

<sup>2771</sup> Там же. С. 57.

новизну<sup>2772</sup>. С.А. Аскольдов констатировал, что пока выражением НРС является та версия, которую представил Д.С. Мережковский<sup>2773</sup>.

С.А. Аскольдова приглашали для чтений реферата в Москву на собрания других «обществ». Одной из причин популярности его реферата мог быть: а) факт тяготения образованной и околоцерковной части общества к *новой модели* религиозного сознания и связанной с этим церковной модернизации, б) заявление философа о неприятии идеи о «новых откровениях» и метафизики «плоти и духа»<sup>2774</sup>, и предложившего свою, имевшую элементы православной этики, концепцию, согласно которой соединение «земного» и «небесного» происходило не на пути принятия «догмата» о «святой плоти»<sup>2775</sup>, а в *следовании аскетизму*. Возможно, это был в) тезис С.А. Аскольдова о том, что всеми, кому дорого христианство должны быть приняты «современные стремления к обновлению и переустройству жизненных и религиозных форм» на основах христианства первых веков<sup>2776</sup>.

15 октября обсуждали реферат В.В. Розанова «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания». Писатель подчеркнул, что не Д.С. Мережковский и его единомышленники придумали название НРС, – так начали называть феномен «в печати и обществе другие»<sup>2777</sup>; и настаивал, что «новое религиозное сознание», это, все-таки, есть «новаторство»<sup>2778</sup>. Говоря о личном отношении к Церкви, писатель невольно показал, что НРС – это конгломерат субъективных мнений о религии, историческом христианстве и задачах Церкви, и том, что в церковном христианстве подлежит изменению<sup>2779</sup>. Реферат В.В. Розанова привнес в обсуждение того, *что* есть НРС, пункт об отношении каждого к церковному христианству, что и стало дополнительной темой в следующих прениях. «Место»<sup>2780</sup> для нового религиозного сознания, по В.В. Розанову, открывается в *личном* отрицании<sup>2781</sup>, невосприятии и непонимании церковного и церковности.

Анализируя доклады, важно отметить, что главной чертой лидеров НРС было непонимание и незнание культуры православия, его катехизиса, следствием чего были попытки авторитарного отношения ко всему традиционно-православному, неприятие апологетики и предпочтение собственного и спекулятивного суждения о Священном писании и догматах, отрицание заслуг Церкви и исторической церковности. И при этом *личное* видение возводилось в значение «подлинного», или существенного.

---

<sup>2772</sup> Там же. С. 59.

<sup>2773</sup> Там же. С. 84.

<sup>2774</sup> Там же. С. 46.

<sup>2775</sup> Там же. С. 45.

<sup>2776</sup> Там же. С. 38.

<sup>2777</sup> Там же.

<sup>2778</sup> Там же. С. 73–74

<sup>2779</sup> Там же. С. 77–78.

<sup>2780</sup> Там же. С. 81.

<sup>2781</sup> Там же. С. 76.

Архимандрит Михаил (Семенов) сказал, что время нового религиозного сознания (как общественной идеологии) еще не пришло, так как не выявлена и не сформулирована его «новизна»: самый термин «новое религиозное сознание» не ясен и не понятен. Действительно *новое* религиозное сознание может явиться только тогда, когда общество, «не имея никакого религиозного сознания», придет в «храм для того, чтобы это религиозное сознание у Бога вынудить, заставить его дать нам его»<sup>2782</sup>. (Такая позиция была «отскоком» к «мэонизму» Н.М. Минского и показывала, что участники религиозного движения, не находя своим идеям практического применения, начали блуждать среди терминов и понятий). Созерцание истории Русской Церкви, приводит к мысли, что христианство и Церковь разные вещи, говорил архимандрит Михаил. А если это так, сказал он, то мы сейчас не знаем, где Христос, и ждем откровения<sup>2783</sup>.

К.Ф. Жаков заявил о том, что в наличии нового религиозного сознания его убеждает философия В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого. Признавший себя атеистом Б.Г. Столпнер, разделил церковное христианство и «дело Христа», и отметил, что последнее и наследует НРС, и должно *видимо* восполнить то, что в христианском вероучении утрачено исторической Церковью. То, что не причислявший себя к «неохристианам» Б.Г. Столпнер, сформулировал задачу НРС аналогично тому, как её формулировал Д.В. Философов<sup>2784</sup>, показывает, что религиозная интеллигенция, входившая в движение, или интересовавшаяся им, во многом основывалось на том базисе, который был сформулирован лидерами «неохристианства».

Весомым стало выступление бывшего марксиста, а с 1907 г. «мистического анархиста» и мерещковца А.А. Мейера, посвятившего ряд статей<sup>2785</sup> идее союза религии и революции. А.А. Мейер отметил, что С.А. Аскольдов свел тему к «вопросам метафизическим», к постановке проблемы «плоти и духа» и аскетизму в христианстве<sup>2786</sup>. Согласно А.А. Мейеру, аскетизм, это частность, которая не стоит большого внимания при критике «старой религии»<sup>2787</sup>. Самым существенным вопросом проблемы НРС он назвал неизвестность для самой религиозной интеллигенции – ожидает ли она «действительно новой религии со всем содержанием, метафизическим, этическим и т.д.», или только продолжает дело «старой религии»<sup>2788</sup>. А.А. Мейер также указал на недопонимание интеллигенцией термина «плоть». Например, С.А. Аскольдов в реферате перепутал материю и материальное, и говорил об «учении» о «святой плоти» Д.С.

<sup>2782</sup> Там же. С. 96.

<sup>2783</sup> Там же.

<sup>2784</sup> Новому направлению религиозной мысли, чтобы обозначить себя в общественно-политической жизни России, необходимо «отойти от старой церкви», и подготовить «элементы нового религиозного сознания». Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 102–103.

<sup>2785</sup> О смысле революции // Перевал. 1907. № 8 – 9; Христианский социализм // Религия и жизнь. 1907. № 3.

<sup>2786</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 104.

<sup>2787</sup> Там же. С. 105.

<sup>2788</sup> Там же. С. 104–105.

Мережковского как о метафизическом принципе, тогда как Д.С. Мережковский под «плотью» подразумевал «явления жизни» (Мейер), т.е. материальное и общественное. Без метафизики религия не может существовать (Мейер), и пока собравшиеся не ответят на вопрос, что представляет собой метафизическое содержание НРС, они не прояснят для себя и то, *что же* на самом деле представляет собою новое религиозное сознание.

Обсуждалась идея реформации, объединявшая религиозную интеллигенцию, причислявшую себя к НРС, и «неохристиан». Религиозная интеллигенция мыслила *реформацию* как *церковную*, «неохристиане» придерживались *религиозной* реформации. (Например, С.А. Аскольдов был за реформацию в пределах христианства церковного: «нужна реформация, которая ещё глубже порвала бы с христианством современных Церквей, чем реформация Лютера, еще проникновеннее углубилась бы в первоисточники христианства»<sup>2789</sup>). Мережковцы, думали о создании новой религии на основе христианства<sup>2790</sup>. Ближайшей целью НРС, по А.А. Мейеру, было осмысление того, *что* составляет «сущность старой религии», и создание своей философии христианства, а затем, на её основе, – и нового религиозного сознания. Наблюдаемое А.А. Мейером с начала XX в. религиозное брожение виделось ему «предтечей какого-то действительного большого нового религиозного откровения»<sup>2791</sup>, которое должно прийти в виде большого исторического события. И само это откровение по содержанию должно было быть «большим историческим событием»<sup>2792</sup>. Это поясняло тяготение «неохристиан» к социальной революции.

«Неохристиане» изначально (с 1901 г.) считали, что в христианском откровении содержится не вся истина, но даже и эта неполная истина была в значительной мере утрачена в исторической Церкви<sup>2793</sup>. Примерно тех же представлений об «откровениях» придерживалась религиозная интеллигенция в НРС.

Остановились на вопросе: «можно ли связывать при критике синодальной Церкви – христианство и историческую Русскую Церковь»? С.А. Аскольдов и атеист Б.Г. Столпнер разделяли официальную Церковь и христианство (учение Христа). Долгое время негативно относились к официальной церковности Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, Н.Ф. Каптерев (и его сын П.Н. Каптерев), Н.А. Котляревский. Церковные либерал-реформаторы отделяли «дело Христа» (нравственное учение) от исторической церковности и официальной Церкви (священники П.В. Раевский<sup>2794</sup> П.С. Аксенов<sup>2795</sup> и Н.Р. Антонов<sup>2796</sup>); подчеркивая отчужденность Церкви от

<sup>2789</sup> Там же.

<sup>2790</sup> Там же. С. 106.

<sup>2791</sup> Там же. С. 108.

<sup>2792</sup> Там же. С. 107.

<sup>2793</sup> Там же.

<sup>2794</sup> Там же. С. 98.

<sup>2795</sup> Там же. С. 111

<sup>2796</sup> Там же. С. 134.

социальной жизни, критично к синодальной Церкви были настроены священники Г.С. Петров<sup>2797</sup>, К.М. Аггеев, Д.В. Колпинский, В.Я. Колачев, И.И. Филевский, протоиереи С.А. Соллертинский, П.И. Ленорский.

Реферат Д.С. Мережковского «О Церкви грядущего» 8 ноября 1907 г. был продолжением дискуссии о сущности НРС. Возможно, реферат должен был опровергнуть представления участников прений в ПРФО 3 ноября 1907 г. (С.А. Аскольдова, В.П. Свенцицкого, Б.Г. Столпнера) о том, что «учение» Д.С. Мережковского создает *новую* религию, де-факто реферат *излагал* содержание новой религии, начало которой – «конец христианства»<sup>2798</sup>. В христианстве, по Д.С. Мережковскому, вместо «синтеза» произошло поглощение «плоти» духом, историческая христианская метафизика не преодолевает противоположности двух начал, утверждая одно в ущерб другому<sup>2799</sup>. Эта «роковая ошибка» (Мережковский) обнаруживается в браке (союз двух личностей), и в соборности, или общественности (союз многих личностей). «Слепое к мирской общественности христианство отдало ее во власть... “князю мира сего”»<sup>2800</sup>. Спасение России от социализма – в свободной и «безгранично любовной» религиозной общине<sup>2801</sup>.

В реферате был назван основной «догмат» «религии» Д.С. Мережковского, – ноуменальная троичность Божества может и должна соответствовать и феноменальной троичности трех Заветов<sup>2802</sup>. Это «учение» открывало едва ли не догматическую «систему» «религии» Мережковского: «догмат» о равной святости «земного» и «небесного», единстве «духа и плоти», социальный догмат, неправоммерно опирающийся на Халкидонский орос, учение о Третьем завете, как эпохе Святого Духа. По Д.С. Мережковскому, первая ступень соединения «земного и небесного» (Первый Завет)<sup>2803</sup>. Вторая ступень (Второй Завет) – «Бог открывается... в плоти, в объективности бытия, в космосе, но и в духе, в субъективности сознания, в Логосе»<sup>2804</sup>. Третья ступень (Третий Завет и эпоха Святого Духа) – «окончательный синтез объекта и субъекта, плоти и духа»<sup>2805</sup>

«Догмат» о равновеличии «духа» и «плоти» опирался на отрицание аскетической традиции и церковного учения о грехе. «Святость плоти» априори, по Д.С. Мережковскому, оправдывала *все* явления и события жизни и природно-чувственного бытия человека; явление Второго Завета само по себе – есть воплощение Божественного Логоса. Третий Завет – это просвещение религиозной общественности откровением Святого Духа, схождение Его в мир, и начало особенно духовного

<sup>2797</sup> Петров Г.С. Письмо священника Петрова митрополиту Антонию. СПб., 1908.

<sup>2798</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 116.

<sup>2799</sup> Там же.

<sup>2800</sup> Там же. С. 116.

<sup>2801</sup> Там же.

<sup>2802</sup> Там же. С. 115.

<sup>2803</sup> Там же.

<sup>2804</sup> Там же.

<sup>2805</sup> Там же.

бытия человечества – в атмосфере любви, социальной справедливости, вероисповедном единстве. (По учению Церкви схождение Святого Духа в мир произошло на пятидесятый день по воскресению Христа. – *И.В.*). Ввиду продолжительного ожидания нового «откровения», этот «догмат» так и не был окончательно сформулирован (и Д.С. Мережковского упрекали в том, что по сравнению с двумя первыми, Третья Ипостась представлена у него не более, как символ<sup>2806</sup>).

Прения по данному докладу Д.С. Мережковского показали, что те из членов ПРФО, кто относил себя к религиозному движению, были не готовы без критики даже выслушать метафизические построения лидера «неохристианства». Непонимание вызвало понятие «святой плоти» и ее связь с «эпохой Святого Духа»<sup>2807</sup>, а также социальная трактовка Святой Троицы<sup>2808</sup>. Из духовных лиц в прениях выступил священник Н.Р. Антонов, признавший, что «миросозерцание» Д.С. Мережковского становится более близким к «настроению и исповеданию»<sup>2809</sup> церковных реформаторов. Подвергся критике и тезис о «противообщественном» характере христианства<sup>2810</sup>. С враждебностью христианства к миру не согласился постоянный участник ПРФО, и Собраний 1901–1903 гг. В.П. Протейкинский<sup>2811</sup>. Д.И. Боголюбов не опроверг факт отсутствия в истории христианства «развитых общественных тенденций», и признал, что догматы в христианстве «постепенно раскрываются»<sup>2812</sup>. Б.Г. Столпнер: заявил, что обоснование веры Д.С. Мережковского знаменует собою глубочайшее падение религиозности<sup>2813</sup>; Д.С. Мережковскому очень нужно личное бессмертие, которого ни одна религия, кроме христианства, не обещает, и потому – он христианин, и вся его религия строится на признании Воскресения и вере в вечность плоти. И предложил вначале заложить прочный научный фундамент, соотносящийся с теологией, и уже потом строить на нем здание новой христианской догматики<sup>2814</sup>.

Поддержали Д.С. Мережковского только А.А. Мейер и бывший крестьянин Г. Михайлов, заявивший, что соглашается с тем, что христианство должно быть «восполнено» в его отношении к миру<sup>2815</sup>. С.А. Соллертинский сетовал, что ответа на то, что есть НРС, реферат не дал. Никто из религиозной интеллигенции не высказался за то, чтобы тот или иной «догмат» признать содержанием НРС.

---

<sup>2806</sup> Там же. С. 120.

<sup>2807</sup> Там же. С. 119.

<sup>2808</sup> Там же. С. 120.

<sup>2809</sup> Там же. С. 133.

<sup>2810</sup> Там же. С. 121.

<sup>2811</sup> Там же. С. 134–135.

<sup>2812</sup> Там же. С. 122.

<sup>2813</sup> Там же. С. 125.

<sup>2814</sup> Там же. С. 128.

<sup>2815</sup> Там же. С. 128–129.

Газета «Русь» опубликовала большой и подробный отчет по докладу и его обсуждению<sup>2816</sup>, а «Новое время» обратило внимание на возражения<sup>2817</sup>, священник Н.В. Огнев опубликовал заметку в «Речи»<sup>2818</sup>.

Реферат В.В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» был «прикладным вариантом» к «догматам», предложенным Д.С. Мережковским. Сам по себе реферат не дает нового материала для темы исследования, но прения по нему показательны. Так, обвинения, выдвинутые В.В. Розановым историческому христианству («христианство относится отрицательно к земной жизни, хоронит ее»<sup>2819</sup>) сразу захотел опровергнуть К.М. Аггеев и развил отношение христианства к любви, к семье, искусству и культуре<sup>2820</sup>. Он упрекнул писателя в том, что в критике он «объединяет» (Аггеев) историческую Церковь и христианство. Для самого К.М. Аггеева «историческая» Церковь – это епископат, отжившие каноны и анахронизмы в молитвах, «неужели их можно ставить в вину самому христианству?»<sup>2821</sup> С.А. Соллертинский опроверг обвинения писателя примерами из своей пастырской практики. Доводы обоих священнослужителей не были приняты присутствовавшими, так как они не привели никаких «метафизических» доказательств своей правоты<sup>2822</sup>. С.А. Аскольдов обратил внимание на мнение В.В. Розанова о непригодности аскетизма для современного религиозного сознания<sup>2823</sup>. Б.Г. Столпнер привел пример положительного решения вопроса об аскетизме в протестантизме<sup>2824</sup>.

Реферат Н.А. Бердяева был из того же тематического ряда. Отметив, что В.В. Розанов «жизнь натурального рода» отождествил с миром<sup>2825</sup>, философ перешел к рассмотрению того, что есть тот «мир», который должно принять христианство (и Церковь), и каковы у них взаимные отношения в старом религиозном сознании. По Н.А. Бердяеву, мир, который не имеет отношения к трансцендентному, не существует. И в этом смысле мир «родового быта» В.В. Розанова религиозно оправдать невозможно. Для самого Н.А. Бердяева «враждебность родового быта» творческим порывам не требовала особых доказательств<sup>2826</sup>. На аскетизм и его выразителей (монашество) философ смотрел с той же точки зрения: современное монашество заполонил розановский «натурализм». Н.А. Бердяев критически относился к традиционному аскетизму, считая, что НРС должно «преодолеть» его новым отношением к духу и плоти: философ нашел для аскетизма новую «великую миссию» – одухотворение космоса: «Святая плоть», по Н.А. Бердяеву,

<sup>2816</sup> Старое и новое. «Церковь грядущего» – доклад Д.С. Мережковского // Русь. 1907. № 303. 12 нояб. С. 2–4.

<sup>2817</sup> В обществах и собраниях // Новое время. 1907. № 11374. 10 нояб. С. 13.

<sup>2818</sup> В религиозно-философском обществе // Речь. 1907. № 266. 10 нояб. С. 5.

<sup>2819</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 155.

<sup>2820</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>2821</sup> Там же. С. 158.

<sup>2822</sup> Там же. С. 175.

<sup>2823</sup> Там же. С. 160.

<sup>2824</sup> Там же. С. 163.

<sup>2825</sup> Там же. С. 188.

<sup>2826</sup> Там же. С. 192.



– это не наблюдаемый «хаотический мир», а та «плоть», которая явится в результате победы над «тяжестью и скованностью материального мира»<sup>2827</sup>. Такой подход философа в значительной степени отличался от позиционированной «неохристианством» «святой плоти»<sup>2828</sup>. Церковь, по Н.А. Бердяеву, еще только должна была состояться и включить в себя всю полноту жизни, весь мировой опыт и ценное в миру, все, что было в истории<sup>2829</sup>; в текущем времени он признавал дилемму НРС: официально-казенное христианство или Христос<sup>2830</sup>.

С.А. Аскольдов не согласился с выводами В.В. Розанова о том, что первоначальное христианство было «испорчено» обрядами<sup>2831</sup>, и что за 1800 лет своего существования оно не внесло ничего положительного в историю культуры, не послужило причиной прогресса человечества. Остальные говорили о том, что позиция В.В. Розанова полна нелепостей, исторических несоответствий, а его отрицание обрядов и церковных таинств, если выводы В.В. Розанова будут приняты как элемент «нового религиозного сознания», не принесет ничего, кроме «душевной смуты» и еще одной ереси (Тернавцев)<sup>2832</sup>. Отмечали и то, что В.В. Розанов придерживается пантеизма<sup>2833</sup>. Языческие мотивы, привнесенные «неохристианами» в НРС, были чужды большей части религиозной интеллигенции. В конце обсуждения реферата собрание в лице председателя С.А. Аскольдова пришло к выводу, что НРС, наконец, должно определиться со своей метафизикой<sup>2834</sup>.

Следующий реферат предлагал рассмотреть преодоление разрыва ноуменального и феноменального<sup>2835</sup> в идее христианского прогресса. По сути, этот реферат В.Ф. Эрн развивал философское исследование проблемы «плоти и духа» в том направлении, как она была поставлена Н.А. Бердяевым. В.Ф. Эрн предложил признать непосредственное вмешательство Абсолюта в развитие человеческого космоса (прогресса, истории), и изложил теорию «прерывного» развития мира в непосредственной связи с Абсолютом. «Прерывы» (Эрн) в прогрессе-истории, в его концепции взаимодействия ноуменального и феноменального представляли собой те временные периоды, когда Бог вмешивался в эволюцию человечества. Такая теория «прерывного» христианского прогресса давала основания для принятия тезиса НРС о *новом откровении*. П.Б. Струве сразу же отнес концепцию В.Ф. Эрн к «старому» религиозному сознанию, «психологически отмершему»<sup>2836</sup>, и заклеил концепцию словом «литературщина». Это не имеет

---

<sup>2827</sup> Там же.

<sup>2828</sup> В «неохристианстве» мир во всех проявлениях населяющего его человечества, *потенциально* уже «свят» во Христе, требовалось только признать его таковым.

<sup>2829</sup> Религиозно-философское Общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 199.

<sup>2830</sup> Там же. С. 200.

<sup>2831</sup> Там же. С. 200–203.

<sup>2832</sup> Там же. С. 206, 207, 212.

<sup>2833</sup> Там же. С. 218, 219.

<sup>2834</sup> Там же. С. 221.

<sup>2835</sup> Там же. С. 240, 241.

<sup>2836</sup> Там же. С. 257.

отношения к «действительному религиозному движению», которое, хотя и вышло из сферы литературной, но является русским протестантизмом, сказал он. П.Б. Струве увидел «мережковщину» в предложении В.Ф. Эрнэ преодолеть разрыв между ноуменальным и феноменальным – «соединение религиозного с революционным»<sup>2837</sup>, и еще раз указал на отсутствие единства в НРС.

Участников движения разделяло отношение к аскетизму в христианстве. Мнение тех в НРС, кто смотрел на ценности аскетизма с традиционной точки зрения, выразил реферат «Мировое значение аскетического христианства». В.П. Свенцицкий задумал его как гимн древнему «аскетическому христианству», которое, по В.П. Свенцицкому, есть мост, соединяющий прошлое и новую религиозную эпоху. Аскетизм пустынников первых веков он назвал «золотым поездом», пронесшим идею неискаженного отношения человека к Богу через церковную историю, в то время как Церковь в миру, смешавшись с государством и общественным строем, «продавала абсолютные требования морали за внешнее признание своего владычества» и «поглощалась языческим торжищем»<sup>2838</sup>. Чтобы опровергнуть мнение о бесплодности и вредности аскетизма<sup>2839</sup>, В.П. Свенцицкий решил дать религиозную характеристику аскетизму, освободить его от «клеветы светской» (выразитель ее В.В. Розанов), «официально-ортодоксальной»<sup>2840</sup> и «антихристовой» (т.е. чрезмерного услаждения религиозным чувством<sup>2841</sup>). «Клевета светская» трактует аскетизм как «изуверское убийство плоти» и врага всякой жизни<sup>2842</sup>. В.П. Свенцицкий выбрал «арбитром» непререкаемого для всех участников движения В.С. Соловьева, и, цитируя «Оправдание добра», показывал, что в «восточных учениях» злом признается не материя, а плоть. «Плоть», – это материя в её «дурном отношении к духу»<sup>2843</sup>; подлинная сущность аскетизма в любви к Богу и людям. Еще одной из важнейших черт аскетизма докладчик назвал духовную активность<sup>2844</sup>.

По В.С. Соловьеву, говорил В.П. Свенцицкий, история – это процесс прерывный, процесс дифференциации Добра и Зла<sup>2845</sup>, добро концентрируется во вселенской Церкви, аскетическое христианство было носителем «абсолютного содержания» вселенской Церкви и привело мир к новой религиозной эпохе, новым религиозным задачам<sup>2846</sup>. Отныне в христианстве должны найти место все «отвлеченные начала», которые разбросаны в различных отраслях человеческого

---

<sup>2837</sup> Там же. С. 260.

<sup>2838</sup> Там же. С. 270–271

<sup>2839</sup> Там же. С. 272.

<sup>2840</sup> «Клевета официально-ортодоксальная» заключалась, по В.П. Свенцицкому, в том, что смирение пред Богом было подменено идеей «послушания». Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 272.

<sup>2841</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 274.

<sup>2842</sup> Там же. С. 273.

<sup>2843</sup> Там же.

<sup>2844</sup> Там же. С. 275.

<sup>2845</sup> Там же. С. 276.

<sup>2846</sup> Там же. С. 278

знания»<sup>2847</sup>. На очереди стоят вопросы о христианской общественности, христианской культуре, христианской красоте<sup>2848</sup>, говорил докладчик. Мир уже готов принять эту «полноту правды христианской»; подобно тому, как в древних аскетах «цельная жизнь» слагалась из «начал волевых» и «восприятий эстетических», и вступала в «реальное Богообщение», перерождаясь религиозно, так слагается и внутренний смысл этого «нового христианства». Каждому христианину, по В.П. Свенцицкому, нужно пройти те или иные внешние (Свенцицкий) формы аскетического христианства – для преодоления «дуализма». Но идти надо в мир, к новой религиозной жизни<sup>2849</sup> и ради церкви любви, радости, новой христианской общественной жизни; так произойдет переворот в области застывших общественных форм, но, согласно В.П. Свенцицкому, в эту новую эпоху самой страшной гонительницей вселенского христианства будет официальная Церковь с её внешней церковностью<sup>2850</sup>.

Реферат В.В. Розанова («О христианском аскетизме»), был написан как ответ на доклад В.П. Свенцицкого. Писатель повел речь о подавлении монашеством естественных потребностей<sup>2851</sup>. Ответ В.В. Розанова показал, что оба докладчика одинаково любят мир, который намерены христианизировать и спасти: первый спаси через приобщение некоторому «внешнему аскетизму», второй через отрицание аскетизма, как устаревшего идеала «святости». По В.В. Розанову, аскетизм нарушал заповедь «плодитесь и размножайтесь», а в ней заложено эмоциональное общение между людьми, моральные нормы и психофизическое единство человека с миром<sup>2852</sup>. Творениям святых отцов-анакоретов В.В. Розанов противопоставил Псалтирь неаскета царя Давида, а терпевших искушения и соблазны, «падавших» и каявшихся аскетов назвал вводящими верующее человечество в соблазн<sup>2853</sup>. В религиозной области образовался мальстрим-водоворот, в который рухнули радость и самочувствия человека, которые он переносил в историю и культурное творчество. Церковь личные правила аскетов перенесла на всех<sup>2854</sup>, в социальной жизни, по В.В. Розанову, это породило искажения морали. Аскетизм невыполним (писатель считал, что его не исполняли и святые, Антоний, Пахомий<sup>2855</sup>), а церковная практика греха и покаяния (из аскетической литературы) – это карамазовщина.

Ни тот, ни другой докладчик не нашли традиционному христианскому аскетизму место в будущей Церкви; но если В.П. Свенцицкий отдавал должное традиционному аскетизму, как *этапу* в развитии христианства, то В.В. Розанов, как все «неохристиане», отрицал его полностью.

---

<sup>2847</sup> Там же.

<sup>2848</sup> Там же. С. 279

<sup>2849</sup> Там же. С. 281–282.

<sup>2850</sup> Там же. С. 280

<sup>2851</sup> Там же. С. 283–284.

<sup>2852</sup> Там же. С. 287

<sup>2853</sup> Там же. С. 286

<sup>2854</sup> Там же. С. 287–289.

<sup>2855</sup> Там же. С. 291.

В следующий сезон 1908/1909 гг. ПРФО подняло тему социально-философских элементов нового религиозного сознания (названы «общественность, религия, революция»). А.А. Мейер в реферате «Религия и культура» говорил о религии, как об идейной революции в истории человечества; о том, что для религиозных движений органична форма *борьбы*, ибо в ходе борьбы создаются «новые образы» и символы, происходит разрушение «старой оболочки» религии<sup>2856</sup>. Под «культурой» А.А. Мейер подразумевал все интеллектуальное и экономическое богатство, которое имела Россия на тот момент времени. Он отстаивал мысль, что вечные ценности неуничтожимы революциями, а терять временные культурные ценности в разрушительных стихиях революций – не жалко<sup>2857</sup>.

В.И. Иванов заговорил (реферат «Русская идея») об НРС как об освободительном движении<sup>2858</sup>, которое находится на стадии *перерыва*, и плодов первого этапа своей деятельности не имеет<sup>2859</sup>. По В.И. Иванову, все, что смогло выяснить для себя и о себе НРС, – это то, что *общим* для всех его участников остается свободное приятие Христа как единого всеопределяющего начала духовной и внешней жизни. Итогом деятельности НРС В.И. Иванов считал – пробуждение сознания Русской Церкви<sup>2860</sup>.

С последним выводом В.И. Иванова трудно не согласиться. Собрания РФО дали в 1901–1903 гг. начало «нового религиозного сознания» и религиозного движения, за 2,5 года способствовали появлению священников, сомневающихся в учительском праве епископата, поверивших, что у религиозной интеллигенции *есть* ответы на беспокоившие их вопросы, в том числе об авторитете Русской Церкви и о диалоге с современником, есть желание выработать метод «оживления» веры отделившейся от Церкви части русского общества, что у нее есть силы и знания для того, чтобы демократизировать внутрицерковные отношения и содействовать началу реформ.

В ПРФО также изучали, что есть *старое* религиозное сознание, и в каком отношении к нему находится новое. Состоялся доклад Н.А. Бердяева<sup>2861</sup>, в котором, он ставил задачу развития (отличной от западной) русской философии христианства. Прозвучала она в нравственном контексте, как вопрос о вере перед судом разума, решение этого поединка, согласно философу, должно было быть продолжением дела великих отцов Церкви<sup>2862</sup>. Однако это не было попыткой построить «неопатристический синтез», Н.А. Бердяев критиковал «старую» апологетику, находя, что это духовное дело отцов Церкви было их самоустранением от социального прогресса и они утратили связь с духом жизни, лишены жара души. По Н.А. Бердяеву, они создали «непроходимую

<sup>2856</sup> Там же. С. 374.

<sup>2857</sup> Там же. С. 375.

<sup>2858</sup> Там же. С. 398.

<sup>2859</sup> «Мы ничего не решили, и, главное, ничего не выбрали окончательно, и по-прежнему хаос в нашем душевном теле». Там же. С. 399.

<sup>2860</sup> Там же. Вероятно, В. Иванов хотел сказать «духовенства».

<sup>2861</sup> «Опыт философского оправдания христианства (В. Несмелов)».

<sup>2862</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 478, 479.

пропасть» между религией Христа и мировой культурой<sup>2863</sup>. К середине реферата слушателям стало ясно, что Н.А. Бердяев ставит вопрос, который он формулирует как *вопрос о «религиозно-культурном дуализме духа и плоти»*<sup>2864</sup>. Важное место у философа занимал «спиритуализм» или «панпсихизм», который, по Н.А. Бердяеву, есть понимание природы человека и природы мира, «как духовной, как состоящей из живых монад»<sup>2865</sup>. Плоть мира (не материя) – духовна, эта «плоть» не имеет ничего общего с «эмпирикой. Спиритуальное существует не только на небе, в ином мире, но и на земле»<sup>2866</sup>, утверждал философ. Признание этого, по Н.А. Бердяеву, уже само по себе преодолевает дуализм, который, по его мнению, имел место в умах, воспитанных исторической Церковью.

Совершенно очевидно, что Н.А. Бердяевым под так называемый «догмат» Д.С. Мережковского о «святой плоти» был подведен иной и разрушающий его смысл, но философ подчеркивал, что его решение дуализма «плоти и духа» не имеет отношения к «религиозно-культурному дуализму духа и плоти» Д.С. Мережковского. Духовность «плоти», по Н.А. Бердяеву, позволяет преодолеть дуализм, не касаясь христианского догмата о воплощении Второй Ипостаси. Н.А. Бердяев обозначил и свое видение трактовки «духа» и «плоти» Церковью: с одной стороны – «теоретическое богопознание и практическое богообщение» учили о высшей, богоподобной природе человека<sup>2867</sup>, а с другой – представители официальной церковности и религиозности впадали «в небесный утилитаризм – эту проекцию утилитаризма земного»<sup>2868</sup>.

«Неохристиане» не простили философу, отличной от их трактовки НРС и в 1916 г. устроили её показательное осуждение<sup>2869</sup>, на котором пришли к выводу, что философ ничего не понял в «новом религиозном сознании».

В марте 1909 г. реферат В.А. Тернавцева показал, что одним из главных для НРС остается вопрос о значении «союза Церкви с государством»<sup>2870</sup>, потому что вслед за спорами «о путях к победе религиозной правды» не сегодня-завтра жизненными станут и споры о том, как должна быть воспитана (на этой религиозной основе) личность и *организован социальный и государственный строй*<sup>2871</sup>.

18 марта 1909 г. П.Б. Струве читал реферат (опубликован как статья<sup>2872</sup>), где сформулировал несколько тезисов, которые критиковали симпатии «неохристиан» к «богостроительству»

<sup>2863</sup> Там же. С. 479.

<sup>2864</sup> Там же. С. 487.

<sup>2865</sup> Там же.

<sup>2866</sup> Там же. С. 488.

<sup>2867</sup> Там же. С. 495.

<sup>2868</sup> Там же.

<sup>2869</sup> На осуждении книги «Смысл творчества» уничтожающей критике подверглась его теория «нового религиозного сознания» и философия творчества.

<sup>2870</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 522.

<sup>2871</sup> Там же. С. 521, 522.

<sup>2872</sup> Струве П.Б. Религия и социализм // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 148–156.

идеалистов-марксистов. Д.В. Философов в своем реферате<sup>2873</sup> хотел встроить марксистов в ряды религиозного движения. П.Б. Струве написал, что попытки Д.В. Философова выдать мировоззрение А.В. Луначарского, за «переживание трансцендентных ценностей», – безосновательны<sup>2874</sup>. П.Б. Струве писал: у «богостроителей» типа А.В. Луначарского нет религии и богопочитания, это некая «психическая» форма веры, сопровождающаяся личным энтузиазмом субъекта, вера в небожественное, в которой нет и учения о Боге, не есть религия<sup>2875</sup>. Но Д.В. Философов не помещал вопрос в философскую плоскость, а тем более не затрагивал вопрос о трансцендентном в религии «человекобожества», речь шла о возможных точках соприкосновения мировоззрений (позволяющих обозначить общее). Религия «неохристиан» мало имела отношения к христианству, сохраняя лишь названия и схемы ряда главных догматов христианства (о Святой Троице, Воплощении и Воскресении). Этот набор «неохристиане» со временем предполагали внедрить в сознание социал-демократов-«богостроителей».

Рефераты Д.В. Философова и П.Б. Струве было отражением внутренней дискуссии в НРС о том, возможно ли рассматривать группу идеалистов «богостроителей», даже и в будущем, в составе религиозного движения или как новую религиозную общественность. Позиция П.Б. Струве показала, что единомыслия по этому вопросу не нет, заигрывание «неохристиан» с «богостроителями» воспринималось религиозной интеллигенцией либо отрицательно, либо равнодушно. Но и то было верно, что «богостроители» не собирались ни модернизировать историческую Церковь, ни создавать новую (идея теократического государства им тоже была чужда). С объединявшим религиозное движение центром – христианской Церковью, их ничего не связывало.

Еще один реферат («Опять о интеллигенции и народе») Д.С. Мережковского – формулировал круг идей, объединивших интеллигенцию в «Вехах», и одновременно отделивших её от «неохристиан». У «веховцев» было свое представление о том, в чем спасение передовой роли интеллигенции в русском обществе. Для Н.А. Бердяева оно было в религиозной философии, для Франка – в религиозном гуманизме, С.Н. Булгаков видел его в христианском подвижничестве, П.Б. Струве находил ответ в «государственной мистике», для А.С. Изгоева – оно было связано с любовью к жизни.

Основная мысль «Вех», по Д.С. Мережковскому, – это мысль С.Н. Булгакова о том, что пафос революции – это ненависть и разрушение. Для мереховцев в 1909 г. это неприемлемо, они уже приняли революцию социально-политическую как первый этап революции религиозной, обосновали её морально-нравственную допустимость и как «вторжение трансцендентного порядка

<sup>2873</sup> Философов Д.В. Друзья или враги // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 120–147.

<sup>2874</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 555.

<sup>2875</sup> Там же. С. 556.

в [порядок, – *И.В.*] эмпирический»<sup>2876</sup>. Для мережковцев отвергать социальную революцию – означало отвергать «положительное религиозное содержание не только в эмпирике, но и в мистике революции», отвергать Апокалипсис, а с ним и всю христианскую эсхатологию<sup>2877</sup>, но и ту христианскую динамику, которую Д.С. Мережковский выразил в Трех Заветах. Семеро авторов «Вех», по Д.С. Мережковскому, объявили, что нашли точку опоры, искомый духовный Град. Вторая, не приемлемая для «неохристиан» мысль «Вех», – это согласие авторов статей в том, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческой жизни<sup>2878</sup>. Д.С. Мережковский обратился к провозглашенной НРС в 1902–1903 гг. «соборности» или общественности, как постулату НРС об общем спасении. Если религиозная сила личности – единственная, вывел он, если нет религиозной силы общественной, то это означает, что нет Церкви, нет христианства, нет Христа<sup>2879</sup>.

П.Б. Струве не нашел кричащего расхождения в мировоззрениях авторов «Вех» и «неохристиан» (Д.С. Мережковского и Д.В. Filosofova)<sup>2880</sup>, а отметил объединяющие тех и других элементы «славянофильства». К.М. Аггеев, накануне читавший в Христианской секции ПРФО свой реферат «Об индивидуализме в христианстве», поддержал позицию «Вех» и сказал, что, по его мнению, существо православия в индивидуализме, «духовной жизнью» православия считается монашество, а с самых древних времен движущей силой монашества был индивидуализм<sup>2881</sup>. С.Л. Франк был удивлен тем, что Д.С. Мережковский не нашел для себя с «Вехами» общего, тогда как сам целый год в ПРФО подводил религиозный фундамент под мировоззрение интеллигенции. Все *плодотворное* в его «проповеди» Д.С. Мережковского «будет вести к той точке зрения, которую мы защищаем в «Вехах»<sup>2882</sup>, сказал С.Л. Франк и назвал мировоззрение религиозной интеллигенции – традиционным, а религиозную проповедь Д.С. Мережковского – пересматривающей старое религиозное мировоззрение. В ответе Д.С. Мережковский отнес П.Б. Струве и Франка к «правым», заявив, что теперь для него их мировоззрение *есть то же, что и у церковников*<sup>2883</sup>: они утратили понимание, что «сейчас революция есть дело Божие»<sup>2884</sup>. И назвал ложным мнение С.Н. Булгакова и С.Л. Франка<sup>2885</sup>. Присутствовавший на заседании марксист М.П. Неведомский был удивлен их разногласиями, но признался, что тем не менее, это приносит «богостроителям»-марксистам «утешение»<sup>2886</sup>.

---

<sup>2876</sup> Там же. С. 572.

<sup>2877</sup> Там же.

<sup>2878</sup> Там же. С. 569.

<sup>2879</sup> Сентенция построена на христианском учении о Церкви как Теле Христовом.

<sup>2880</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 579.

<sup>2881</sup> Там же. С. 588.

<sup>2882</sup> Там же. С. 592. Курсив мой.

<sup>2883</sup> Там же.

<sup>2884</sup> Там же. С. 593

<sup>2885</sup> Там же. С. 594.

<sup>2886</sup> Там же.

Таким образом, к 1909 г. в главном для религиозного движения направлении процесс раскола подходил к финальному этапу и был замечен как участниками движения, так и со стороны. Религиозная интеллигенция и «неохристиане» находили меж собой все больше различий после желания определиться с тем, что есть «новое религиозное сознание»; в дальнейшем они перешли на анализ деталей в личных позициях тех и других.

После реферата В.В. Розанова «О радости прощения»<sup>2887</sup>, В.И. Ивановым был сделан доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Как руководитель Христианской секции в ПРФО, В.И. Иванов сразу обозначил, что он этим рефератом приступает к изложению *своего* понимания основных истин христианской религии, а, по сути, вернулся к вопросу о «плоти». Вопрос о «земле» представлялся В.И. Иванову в христианстве центральным. В.И. Иванов обозначил непонимание терминов «земля», «плоть» и «мир», и смешение их. «Мир» в Новом Завете обозначает «данный, наличный состав, строй, порядок и закон здешнего, посюстороннего бытия»<sup>2888</sup>, в новозаветных текстах, считал докладчик, нет ни одного осуждения такой «земли». Он также отметил, что православная Церковь не открыла верующим *все* истины, ее догматика «минимальна»<sup>2889</sup>.

Из сезона ПРФО 2-й пол. 1909 и 1910 гг. для исследования вопроса о том, как идентифицировало себя НРС, не удалось выделить показательных рефератов: не будучи решенной, тема как-то сама собой оказалась исчерпанной, религиозная интеллигенция перешла к кругу вопросов о творчестве важнейших писателей и философов современности. «Неохристиане», очевидно, под впечатлением возможностей, открывшихся перед ними после обращения в апреле к ним епископа Михаила (Семенова)<sup>2890</sup> некоторое время обсуждали «демократическое христианство» (т.е., «голгофство»). С сентября 1909 г. совет ПРФО занимался проектом старообрядческого епископа Михаила (Семенова) к съезду представителей «голгофских» общин и редактированием его программы-минимум. С.П. Каблуков в дневнике называл уже существовавшие группы «будущей общиной»<sup>2891</sup>, подразумевая, по видимо, общину задуманной Д.С. и З.Н. Мережковскими («пролетарской»<sup>2892</sup>) Церкви. Если бы проект был реализован, хотя бы в программе-минимум, – согласия «голгофцев» на создание своей церкви, «триумvirат» приблизился бы к идее новой социально-христианской церкви в России. Соборания совета ПРФО по «голгофским» делам епископа Михаила (Семенова) проходили в 1909 г. каждую неделю<sup>2893</sup>, на них же обсуждались темы Христианской секции.

<sup>2887</sup> Мы опускаем его, как не относящийся к теме параграфа.

<sup>2888</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 613.

<sup>2889</sup> Там же. С. 611.

<sup>2890</sup> Ермичёв А.А. С. 57, 59, 62.

<sup>2891</sup> Там же. С. 65

<sup>2892</sup> Там же. С. 67.

<sup>2893</sup> Расхождения были только между А.В. Карташевым и епископом Михаилом (Семеновым), который призывал отказаться от «фетишизма» «старой» церковности «хотя бы внешне», ибо, по епископу Михаилу, выходило «предательство» «обеих Церквей» и «старой», и «новой». Ермичёв А.А. С. 67.



Из-за болезни председателя ПРФО Д.В. Философова трое лидеров «неохристианства» все больше времени проводили за границей. В ПРФО преобладали литературные рефераты. Состоялись только два заседания, связанные с содержанием «нового религиозного сознания», но уже в 1916 г. (17 октября), при новом председателе, после выхода книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества»<sup>2894</sup>. На одном из этих заседаний был зачитан А.А. Мейером доклад о той линии НРС, которую выстроил в своей книге Н.А. Бердяев. Участники обсуждения (Д.С. Мережковский, А.В. Карташев, А.А. Мейер) признали гносеологический подход Бердяева не относящимся к версии «неохристиан», и даже искажавшим её. На другом заседании был прочтен и обсуждался реферат Д.С. Мережковского «Против религиозного индивидуализма, за религиозную общественность». Оба доклада показали, – в кругу религиозной интеллигенции так и не появилось *своего* метафизического учения, и мережковцы одни оставались обладателями системной религиозной доктрины, что и раньше делало «неохристиан» цельной, самостоятельной и наиболее радикальной группой в движении. Внутренняя жизнь НРС в последующие годы проходила в печатных дискуссиях<sup>2895</sup> и в частной переписке<sup>2896</sup>.

Необходимо отдать должное *духовенству*, по личной инициативе принимавшему участие в дискуссиях НРС. Представители Русской Церкви, даже либерально настроенные, стремились к защите Евангелия, к выработке формулы отношения православия к миру и заключения о значении аскетизма. Критика этой части участников ПРФО была направлена по адресу «синодальной» Церкви и епископата, формирующего каноническую жизнь и нравственно-социальную деятельность Русской Церкви<sup>2897</sup>. Т.е., понятие НРС «историческая Церковь» в их представлении было значительно купировано.

Подводя итог попыткам ПРФО определиться с новым религиозным сознанием для России 1909–1910-х гг., следует отметить: значительная часть интеллигенции, примкнувшей к НРС, пожелала остаться в пределах, пусть и модифицированной и переосмысленной, но православной церковной традиции, однако качество этого религиозного сознания для интеллигенции оставалось важным в контексте политико-экономического будущего страны.

Ряд пунктов определяются как объединявшие «неохристиан» и религиозную интеллигенцию, что позволило ПРФО работать вплоть до 1917 г.: они признавали и считали возможным:

1. ожидание нового откровения
2. сохранение большей части христианской метафизики, основных догматов
3. постепенное раскрытие смысла догматов

<sup>2894</sup>Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 1916.

<sup>2895</sup> В «Русской мысли», газетах «Речь», «Страна» и «Слово».

<sup>2896</sup> Пять писем Н. Бердяева: Из личного архива профессора Вильнюсского университета М. Здзеховского / Публ., предисл. и прим. А. Йокубайтиса // Вильнюс. 1989. № 11; Взыскующие града. С. 99.

<sup>2897</sup> Филевский И., свящ. Слово мира // Церковный вестник. 1905. № 48. С. 1511–1513.

4. устранение дуализма «неба и земли», духа и «плоти»
5. разделение христианства и «дела Христа» в исторической Церкви
6. социализацию христианства
7. модернизацию уставного богослужения Русской Церкви
8. критику официальной (синодальной) Церкви
9. модернизацию института монашества в Русской Церкви
10. освящение культуры, экономики и хозяйства
11. отделение Церкви от государства и расторжение его связи с самодержавием
12. отмену религиозного насилия в государстве<sup>2898</sup>
13. создание единой религиозной общественности

В последующие годы заседания ПРФО еще собирали полные залы, но прежнего стремления к поиску единства на почве НРС не было; либерально настроенное священство, за исключением двух-трех лиц, постепенно перестало посещать собрания, сохранив личные контакты. С 1914 г. и после исключения В.В. Розанова из ПРФО, Общество потеряло прежнюю привлекательность для известных культурных деятелей (Струве, Е. и Г. Трубецких, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и др.), завсегдатаями стали люди нерелигиозные, или неопределенной религиозности, теософы. Некоторое оживление внесли годы Первой мировой войны: в ПРФО были обновлены старые темы, но вопрос патриотизма стал новой причиной разногласий<sup>2899</sup>. Обсуждение идеологии церковной реформы не привело к выработке ее программы. «Неохристианство», обладавшее более крепкими внутренними связями, встретило Февральскую революцию 1917 г. в виде небольшой инициативной группы (Мережковский, Гиппиус, Философов, Карташев, Мейер) и в кругу политических единомышленников (В. Керенский, Б. Савинков, И. Фондаминский), некоторое время пользовались поддержкой члена Временного комитета Государственной думы В.Н. Львова и министра Временного правительства А.Ф. Керенского. В афише митинга 22 мая 1917 г. группа назвала ПРФО «в существе своём социалистическим», а митинг (должны были участвовать А.Ф. Керенский, Б.В. Савинков, А.В. Карташев, А.А. Мейер, Н.Д. Соколов, В.П. Соколов, Н.О. Плеханов) антицерковным, но религиозным<sup>2900</sup>.

#### **§ 6. Председатель ПРФО А.В. Карташев: религиозный мыслитель, журналист, лидер реформационного движения**

<sup>2898</sup> *Свенцицкий В.* На общем берегу // Московский еженедельник. 1907. № 85. С. 12–13; *Аггеев К.* Христианское отношение к власти и насилию // Московский еженедельник. 1907. № 25. С. 16–25; *Бердяев Н.* Русские богоискатели // Московский еженедельник. 1907. № 29. С. 18–28; *Трубецкой Е.* К вопросу о дозволенном и недозволенном насилии: По поводу статьи Свенцицкого // Московский еженедельник. 1907. № 35. С. 20–26.

<sup>2899</sup> Речь идет о дискуссиях, кому желать победы в Отечественной войне.

<sup>2900</sup> Петербургское Религиозно-философское общество / Публ. Е. Бронниковой // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 119.

В 1913 г. на общем собрании ПРФО председателем Общества был утвержден профессор Бестужевских курсов, церковный критик, «неохристианин» А.В. Карташев. Потерявшее при прежнем председателе свой былой настрой на обсуждение и продвижение церковной реформы, при А.В. Карташеве ПРФО вернулось в прежнее русло. Религиозная интеллигенция по-прежнему оперировало понятиями «неохристианства», вкладывая в них *понятное ей* содержание, и склонялась к реформе исторической Церкви, веря, что реформа создаст новое качество религиозной жизни.

Антон Владимирович (11.06.1875–10.09.1960) родился в семье горнозаводских рабочих, в детстве пел на клиросе, в 8 лет был посвящен в стихарь; в 1888 г. закончил церковное училище, в 1894 г. с отличием – Пермскую духовную семинарию и его отправили учиться на казенный счет в СПбДА. Здесь он стал учеником профессора протоиерея П.Ф. Николаевского, – историка и собирателя древних рукописей, критика устоявшихся мнений. Для выпускной работы А.В. Карташев выбрал тему, которая говорит о его раннем влечении к художественному слову – «Жизнь и творения св. Иоанна Златоуста в древне-славяно-русской письменности». В 1899 г. А.В. Карташева оставили при академии как профессорского стипендиата; на него смотрели как на преемника заведующего кафедрой П.Ф. Николаевского. Однако митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) не утвердил решение Ученого совета. А.В. Карташеву предложили заняться малоизученным синодальным периодом русской церковной истории, но его не влекла работа с документами, он изучил наиболее важные курсы церковной истории, став одним из первых церковных историографов. В 1900 г. А.В. Карташев предложил свой лекционный курс, и в сентябре его утвердили на должности исполняющего обязанности доцента кафедры церковной истории, а в 1903 г. его лекции опубликовали в академическом журнале<sup>2901</sup>. Академический устав (1884) требовал, чтобы Карташев в течение двух лет защитил магистерскую диссертацию. Он выбрал тему «История Санкт-Петербургской духовной академии. Часть первая (период подготовительный и начальные годы существования академии)», но работать над ней не стал, в архиве СПбДА нет записей о затребовании А.В. Карташевым каких-либо исторических документов. За 5 лет под его научным руководством начали писать диссертации 12 студентов, но большинство ушло от него на кафедру гражданской истории. Если отследить по годам (1901–1905) уменьшение числа этих студентов, то оно прямо пропорционально погружению Антона Владимировича в новую для него среду – религиозной интеллигенции.

---

<sup>2901</sup> Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // Христианское чтение. 1903. № 6. С. 909–922; № 7. С. 77–93.

Как профессор СПбДА Карташев принял участие в Петербургских религиозно-философских собраниях; с апреля 1902 г. получил право быть очередным<sup>2902</sup> председателем на Собраниях РФО. Здесь он сблизился с «неохристианским» кружком Д. С. Мережковского. Попад из церковно-академической среды в круг писателей, поэтов, художников, журналистов, 26-летний доцент духовной академии не без интереса наблюдал свободу религиозного поиска околоцерковной и внецерковной интеллигенции, ее творческую активность, а на заседаниях ПРФС – схоластическую скованность тех, кто должен был эту интеллигенцию наставлять. А.В. Карташев заинтересовался идеей догматического развития, учением «неохристиан» о новых откровениях и новом религиозном сознании для православной Церкви, проникся «пророческим служением» России. Проводником в «неохристианство» для А.В. Карташева стал В.В. Розанов. Его отношение к России-Святой Руси импонировало А.В. Карташеву, он написал Розанову письмо, в котором высказал восхищение тем, как литератор видит этнокультурный образ России<sup>2903</sup>. Эстетическое отношение к церковной культуре православия сблизило их<sup>2904</sup>. С 1902 г. А.В. Карташев стал завсегдатаем розановских «чаепитий», где царил поощрение литературного и религиозного творчества. Со всей очевидностью можно сказать, что это была та атмосфера, которой не хватало эмоциональной натуре молодого доцента<sup>2905</sup>. В.В. Розанов, в начале XX в. воспринимавшийся «неохристианами» в ореоле учителя, возымел влияние и на молодого историка, Карташев признался ему, что не рассматривает всерьез свои занятия историей и еще не определился с тем, что ему интересно<sup>2906</sup>.

В 1901–1902 гг. А.В. Карташев еще не писал по вопросу, который после 1905 г. стал его главной темой («Что такое настоящая, не искаженная Церковь, и настоящее, не извращенное общество») и выступал в ПРФС с комментариями по проблеме «Церковь и власть». Для представителя академической корпорации 1902–1903 гг. он занимал либеральную позицию. Под его руководством прошли обсуждения предложенных интеллигенцией тем: «свобода совести», «сила и насилие в христианстве», «Лев Толстой и Русская Церковь». А.В. Карташева интересовала позиция Русской Церкви. Отлучение от Церкви Л.Н. Толстого он рассматривал не иначе как следствие несвободы Русской Церкви от самодержавия, и подчеркивал важность поиска «нормального» соотношения власти и Церкви<sup>2907</sup>. При обсуждении доклада С.М. Волконского о свободе совести А.В. Карташев подчеркнул, что Русская Церковь «пользуется для охранения единства своего вероучения... средствами внешнего государственного

<sup>2902</sup> Очередность менялась в зависимости от темы собрания.

<sup>2903</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 482. Л. 1.

<sup>2904</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 482. Л. 1–1 об.

<sup>2905</sup> «Мы охвачены принципом влюбленности в мир, влюбленность – единственное притяжение для нас в религии... – писал А.В. Карташев Г.И. Чулкову. РГАЛИ. Ф. 548. Оп. 3. Ед. хр. 13. Л. 1. (Подчеркнуто Карташевым).

<sup>2906</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 482. Л. 1.

<sup>2907</sup> Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С. М. Половинкина. М., 2005. С. 70.

насилия»<sup>2908</sup>, при этом будучи «царством не от мира сего». В дальнейшем, он корректировал выводы по двум вопросам: можно ли Церкви одобрять меры внешнего (государственного) насилия, и полезны ли для Церкви такие меры. Завершая IX заседание блестящей научной речью, он остановился на том, что существует соблазн признать мысль о религиозном насилии законной и священной необходимостью; и напомнил, что идеал христианства – отрицание насилия. В ходе заседаний ПРФС Карташев все более склонялся к поддержке «неохристиан»: например, в прениях по докладу Мережковского «Гоголь и о. Матвей» (18 апреля 1902 г.), заявившем проблему «духа и плоти», А.В. Карташев встал на сторону Д.С. Мережковского<sup>2909</sup>; и в прениях по докладам «брак в христианстве» – «неохристиан», поддержал В. В. Розанова в его мнении о том, что «учение» Церкви о «предпочтении девства – браку» не раскрыто и взгляд на брак «как будто не уяснен»<sup>2910</sup>. Проникшись расположением к писателю, А.В. Карташев был готов читать вместо него доклады в ПРФС, но это не разрешил официальный председатель Собраний епископ Ямбургский Сергей (Страгородский)<sup>2911</sup>.

Тогда же А.В. Карташев согласился с религиозной интеллигенцией, что культуру нужно освятить. В 1902 г. он был одним из немногих участников ПРФС с церковной стороны, кто разобрался в том, что формула «освятить культуру» означала в НРС оправдание Церковью «плоти». Большинство считали, что речь идет об освящении произведений искусства.

А.В. Карташев стал сотрудничать в журнале «неохристиан» «Новый путь»: под псевдонимом «Романский» он отвечал на критику НРС. Вскоре им была написана статья, которая показала, что церковный историк не просто поддержал «неохристианство», но и осмыслил его концепты и приобрел свой взгляд на теорию Д.С. Мережковского о «святости плоти».

Философия «нового религиозного сознания» впервые появилась в его статье 1903 г.<sup>2912</sup>. Если для Мережковского в догме НРС был важен концепт «троичности» и Третий Завет, для В.В. Розанова – пол и брак, а Н.М. Минский считал, что Бога следует искать, опираясь на присущий человеку инстинкт познания и «двуединство» добра и зла, то А.В. Карташев хотел видеть высший замысел во всем, что сотворено божественным актом. Его апология «единства» духа и «плоти» предлагала теологию «плоти» как вечной субстанции, изначально и навеки соединенной с миром духовным<sup>2913</sup>, как занимающей в судьбах человечества важное место. Он

<sup>2908</sup> Там же. С. 138.

<sup>2909</sup> Там же. С. 203–204.

<sup>2910</sup> Там же. С. 244–245.

<sup>2911</sup> Ответ также был послан В.В. Розанову: НИОР РГБ. Ф. 249. К. 4214. Ед. хр. 3. Л. 16.

<sup>2912</sup> *Романский Т.* Не все же. Новый путь. 1903. № 6. С. 262–276.

<sup>2913</sup> Там же. С. 270–271.

написал, что Боговоплощение навеки «фиксировало плоть во всех ее существенных свойствах, и осватило все то специфическое, что она вносит в водоворот человеческого бытия»<sup>2914</sup>.

А.В. Карташев верил, что Бог не мог сотворить ничего случайного и незначительного. «Все второстепенное, служебное, инструментальное, преходящее, должно быть по этому самому – и случайным, и акциденциальным, т.е. рождаться из процесса, из комбинаций уже существующего бытия, между тем, материя или полнее, “плоть”, есть вовсе не акциденция, а несомненно – первоосновной, *первозданный* атрибут космоса; а ее первозданность с логической необходимостью требует признать и ее *финальную самоценность*: ее *самостоятельное* участие в последних целях бытия»<sup>2915</sup>.

Не упоминая о сотворении мира «из ничего», он писал: должно признать, что «плоть есть такой же вечный принцип космического бытия, как и дух, и признавал их «равновеликоме качеств» «в строе бытия»<sup>2916</sup>. «Мы, – писал он от имени «неохристиан», – не принимаем тезиса: тело есть лишь орган духа [...]»<sup>2917</sup> Это “лишь” не выдерживает критики ни по метафизическим, ни по религиозным соображениям», «мы не полагаем в основание всей этой концепции традиционной метафизики»<sup>2918</sup>.

А.В. Карташев считал, что традиционное христианское отношение к «плоти»: а) недостаточно мотивирует творческий акт создания материи; не уясняет «таинственного факта навечной связанности духа с плотью»<sup>2919</sup>. «*Все тварное*, – писал он, – будет *вечно* жить в сложной или плотской форме существования», иначе к чему тогда творческая воля «облекла это начало какой-то стеснительной оболочкой, и был убежден, что в вечности человек пребудет со своим телом; «это не будет застывшее созерцание одного духа, но та же, известная нам по опыту, хотя и утонченная, волнующаяся смена живых потребностей, непрерывная цепь стремлений, усилий, достижений, успокоений, наслаждений и обратных состояний»<sup>2920</sup>. Венчало его апологию «плоти» убеждение в том, что «таинство соединения с плотью Самого Божества» не может оставаться в философском пренебрежении: «плоть имеет пред собой те же вечные перспективы и цели, как и дух»<sup>2921</sup>. Одинаковые права на «привилегированное положение в царстве вечности»<sup>2922</sup> утверждались Карташевым на примере церковной Евхаристии, значение которой он традиционно считал возможностью *обожения*. Вследствие Боговоплощения, по Карташеву, человечество есть богочеловеческая плоть, есть тело

<sup>2914</sup> Там же. С. 273.

<sup>2915</sup> Там же. С. 271–272.

<sup>2916</sup> Там же. № 6. С. 270–271.

<sup>2917</sup> Ср.: *Феофан Затворник, еп.* Начертание христианского нравоучения. М., 2003. С. 326.

<sup>2918</sup> *Романский Т.* Не все же. Новый путь. 1903. № 6. С. 271.

<sup>2919</sup> Там же.

<sup>2920</sup> Там же. С. 272.

<sup>2921</sup> Там же. С. 273.

<sup>2922</sup> Там же. С. 274–275.

Христово<sup>2923</sup>. Это Тело «соткалось в истории», стало Церковью, и потому культура религиозной *общественности*, или «плоть мира», для Карташева была достойна акта освящения.

Так в 1903 г. он де факто присоединился к реформистам, утверждавшим мир «плоти» как элемент духовной жизни. Несмотря на сближение с «неохристианами», А.В. Карташев продолжал выступать в ПРФС от лица Русской Церкви и публиковаться в «Новом пути». В 1905 г. епископ Сергей (Страгородский) предложил ему сделать выбор, и Карташев ушел из академии. В конце 1905 г. Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosoфoв уехали за границу и на попечение А.В. Карташева оставили сестер Гиппиус. Так в 1905 г. он вошел во второй «неохристианский» тройственный союз, в котором, по замыслу З.Н. Гиппиус, должен был познать принципы религиозной жизни «неохристианской» «церкви». Религиозная община, в которую вошел А.В. Карташев, состояла из Т.Н. и Н.Н. Гиппиус, и скульптора Н.Н. Кузнецова.

А.В. Карташев посещал православные богослужения, привлекал к этому членов своей общины и участвовал в частных молитвенных собраниях. В письме в Париж от 19 марта 1906 г. он сообщал З. Н. Гиппиус: «И в Субботу до церкви соберемся сначала сами»<sup>2924</sup>, но «пока мало своего» (своих молитв и обрядов, – И.В.). 11 мая он сообщал, что церковный праздник Вознесения встретили «по-своему»<sup>2925</sup>. Судя по текстам его писем в Париж, он жил размышлениями о новом откровении и необходимости прогресса в церковном учении<sup>2926</sup>, он регулярно писал Д.С. и З.Н. Мережковским о том, как идет его погружение в «религиозный вопрос»; и обсуждал свои отношения с Т.Н. Гиппиус. В духовном плане А.В. Карташев испытывал то радость<sup>2927</sup>, то отчаяние: супруги Мережковские не принимали его мысли о том, что задуманная ими «новая церковь» невозможна без преемства с исторической Церковью. А. В. Карташев, привязанный к обрядовости православных служб, сохранял веру в реформированную Церковь. На 1906–1907 гг. пришлась полемическая переписка Карташева с Д.С. и З.Н. Мережковским и Д.В. Filosoфoвым, которым он пытался объяснить свою мысль о том, что Церковь, как Тело Христово, уже существует в истории и метафизически невозможно создание новой христианской церкви<sup>2928</sup>.

Внутренний конфликт поставил Карташева перед выбором: «покориться» учению Церкви и уйти в монастырь, отказавшись от борьбы за церковную реформу, «или удержать за собой право жизни, и уже тогда» стать «врагом Церкви и христианства»<sup>2929</sup> Он считал, что,

<sup>2923</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 3. С. 175.

<sup>2924</sup> *Pachmuss T.* Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München: Fink, 1972. P. 649.

<sup>2925</sup> Ibid.

<sup>2926</sup> Ibid., p. 655.

<sup>2927</sup> Ibid, p. 657.

<sup>2928</sup> Ibid, p. 702.

<sup>2929</sup> Ibid, p. 686.

оставшись верным церковной традиции, он лишится «живого мира, свободной общественности, русской революции, социализма, культуры»<sup>2930</sup>. Врагом Церкви он стать не мог, так как чувствовал с нею живую связь.

В дальнейшем для «неохристианина» А.В. Карташева существовали две Церкви: историческая, сохраняющая в себе мистическую жизнь, но с «несовершенной» метафизикой, и церковь ожидаемая – «христианство будущих столетий»<sup>2931</sup>. Центром, объединяющим их, для него была Евхаристия. И потому для Карташева было так важно участие в ней «неохристиан».

Церковь историческая также была ценна для него тем, что хранила верность Евангелию, которое есть «проповедь о Царстве Божиим, которое вот-вот должно наступить»<sup>2932</sup>. Царство Божие для А.В. Карташева – это ожидавшееся ветхозаветной церковью царство Израиля или мечта ветхозаветного верующего о «новом порядке бытия в истории и во всем мире»<sup>2933</sup>. Апостольское настроение, по А.В. Карташеву, стало продолжением этого «напряженного ожидания», с приходом христианства существо ветхозаветного ожидания не изменилось, но мир «был принят под опеку церкви, как подлежащий преобразению»<sup>2934</sup>, и проповедуемый НРС компромисс христианства с миром не есть искажение Евангелия.

А.В. Карташев считал, что в христианстве существует *догмат* о Царстве Божиим, отражающий «метафизику... иррационального совмещения неприятия мира с его приятием»<sup>2935</sup>. (Для Карташева это метафизика иудейского царства Божьего и «эллинского упования преобразования космоса». Сюда входит «чаяние преобразования и всей человеческой культурной истории»<sup>2936</sup>). Возможно, под «догматом» о Царстве Божьем в истории, он подразумевал святоотеческое учение<sup>2937</sup>, что Бог создал мир по преизбытку благодати, и желал иметь причастных к ней и причастников славы Своей, которая отражается в «благолепии видимого мира» (митр. Филарет (Дроздов)); в православии свободное и разумное участие в «круговращении славы Божией» от Бога к миру, к человеку, и обратно, составляет «благобытие твари»<sup>2938</sup>, путь к обожению. Рассматривая Царство Божие в варианте едва ли не «хилиастического социализма», А.В. Карташев подчеркивал это «неведомое» другим религиям и мировоззрениям «религиозно-онтологическое отношение к миру» как надежду на

<sup>2930</sup> Ibid, p. 678.

<sup>2931</sup> Там же.

<sup>2932</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 3. С. 170.

<sup>2933</sup> Там же.

<sup>2934</sup> Там же. С. 171.

<sup>2935</sup> Там же. С. 183.

<sup>2936</sup> Там же. С. 173.

<sup>2937</sup> Ср.: *Дамаскин И., св.* Точное изложение основ православной веры. М. 1992. Кн. 2. С. 188.

<sup>2938</sup> *Алпий, архим., Исая, архим.* Догматическое богословие. Св.-Серг. Лавра, 1997. С. 172.



преображение мира<sup>2939</sup>. Макромир Вселенной и Божества, и микромир человека (в человеческой истории) приобретали у А. В. Карташева гегельянское единство.

Поскольку, по А.В. Карташеву, содержание Царства Израиля – это «восстановление... избранного народа с его государством и ... торжеством истинного богопочитания на земле, и истреблением зла во всей твари», логично, что и Царство Божие Нового Израиля (христианства) принимало у него образ Святой Руси (в «новой симфонии» Церкви и государства).

Препомом для полного идейного единства с тройственным союзом Д.С. Мережковского стал «догмат» о браке «неохристиан». Антон Владимирович согласился ознакомиться на практике с принципами «истинной» («всечеловеческой любви») в будущих общинах «новой церкви». С полной вероятностью можно сказать, что ее принципы были придуманы З.Н. и Д.С. Мережковскими после прочтения статьи В.С. Соловьева «Смысл любви». От платонической любви трех внутри одной религиозной общины, ее адепты должны были взрастить в себе любовь ко всему человечеству. Очевидно, что эксперимент совершался с согласия А.В. Карташева, отстаивавшего свое право на личную любовь к Т.Н. Гиппиус<sup>2940</sup>.

Опыт жизни А.В. Карташева в религиозном «тройственном союзе» имел свой результат: А.В. Карташев указал фантазийность представлений союза Мережковского о том, что такого рода любовь может стать основанием какой-либо церкви<sup>2941</sup>. В письмах 1907 г. А.В. Карташева теоретикам НРС в Париж видна уже сформулированная им позиция по «догмату» «неохристиан» о поле и браке; «не могу не заявить более полной доктрины»<sup>2942</sup>, написал А.В. Карташев. Он предложил допустить в неохристианские тройственные союзы, но основой предложил оставить традиционный брак. «Не все, конечно, обязаны входить в эту тайну двух... – писал А.В. Карташев. – Могушим вместить... велим вместить. ...Ибо только в единоличной-исключительной, т.е., *по моему* брачной, любви и может человек преодолеть... свою роковую индивидуальную разделенность от всего мира»<sup>2943</sup>. А.В. Карташев посоветовал основателям НРС «не набрасывать ...ново-аскетической петли» на «живую... плоть человечества»<sup>2944</sup>. Во-первых, потому, что такая новая церковь не привлечет адептов («Людам нужна любовь, т.е. брак»), во-вторых, оттолкнет верующих, потому что разорвет преемственность с апостольским преданием в исторической церкви.

Из-за своей непримиримости по отношению к исторической Церкви, в 1907 г. он оказался чужим для «неохристиан», и своим для церковных реформаторов, которые были для

<sup>2939</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). С. 173.

<sup>2940</sup> *Pachmuss T.* Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München: Fink, 1972. P. 656, 659.

<sup>2941</sup> Idid, p. 662

<sup>2942</sup> Idid, p. 663.

<sup>2943</sup> Idid, p. 658–659.

<sup>2944</sup> Idid, p. 658–659.

него чужими, так как не в силах были сдвинуть с места «религиозный вопрос», потому что сами были представителями Церкви. В 1908 г. он встретил единомышленника в лице секретаря Петербургского РФО (1907–1916): С.П. Каблуков был человеком церковным, цельным по убеждениям, но тоже увлекшийся идеей религиозной реформы. Третьим в их кругу стал литератор В.И. Иванов. Как и А.В. Карташев<sup>2945</sup>, В.И. Иванов (в 1906) выбрал веру в реформированную историческую Церковь, принимал церковные догматы и считал неправильным – прекращение евхаристического общения с Русской Церковью, признавал церковную иерархию, и «императив соборного действия»<sup>2946</sup>, отказывался от идеи соединения политического строительства будущей России с религиозной реформой.

Долгие годы Карташев не оставлял попыток убедить остальных «неохристиан» (супругов Мережковских, Философова, В.П. Кузнецова, С.П. Ремизову, А.А. Мейера и К.А. Половцеву) и «мистического анархиста» Г. И. Чулкова восстановить общение с исторической Церковью.

**Журнальная критика православной Русской Церкви.** А.В. Карташев стремился к деятельному служению<sup>2947</sup>. Занятие журналистикой дало возможность вынести на страницы печати свои мысли о церковной реформе. По А.В. Карташеву, Русская Церковь на тот момент искомому религиозной интеллигенцией образу церкви будущего – не соответствовала. Начав публиковаться в «Новом пути», Антон Владимирович в 1906 г. инкогнито сотрудничал с «Церковным вестником» (писал для К.М. Аггеева) и тогда же был принят в редакцию газеты «Страна», куда предлагал статьи по текущим церковным проблемам, а затем и в либеральное «Русское слово». Параллельно принимал участие в периодических изданиях реформационного движения. Наиболее открыто А.В. Карташев высказывался в «Вопросах жизни». Здесь в многостраничной и разделенной на несколько публикаций статье<sup>2948</sup> А.В. Карташев связал необходимость реформ в Русской Церкви с ее равнодушием к «освободительному движению». Он вывел негативный образ православного епископата, комментируя отклики видных церковных деятелей того времени (епископа Вологодского Никона (Рождественского), архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского), митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) на революционное движение в стране, и критично высказался по адресу

<sup>2945</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 109. К. 27. Ед. хр. 20. Л. 1–2, 3–4 об.

<sup>2946</sup> *Цимборска-Лебода М., Богомолов Н.А.* К проблеме «Мережковский и Вячеслав Иванов» // *Studia Rossica VII. V kraju i na obczyznie. Literatura rosyjska XX wieku.* Warszawa 1999. [Эл. ресурс] [http://www.v-ivanov.it/files/4/4\\_merezhkovskij-vii.pdf](http://www.v-ivanov.it/files/4/4_merezhkovskij-vii.pdf) [Дата обращения: 21.01.2021]

<sup>2947</sup> «Меня томит желание фактической... связи с человечеством, с общественностью, с культурным строительством, желание конкретной... работы... с осязательными результатами, с радостными улыбками обрадованных мною лиц». *Pachmuss T.* *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus.* München: Fink, 1972. P. 674.

<sup>2948</sup> *Уральский* [Карташев А.В.] Начало церковных откликов на жгучие вопросы настоящего момента. – Отклики реакционного характера. – Голос либеральной церковной партии. – Будущее церковных партий // *Вопросы жизни.* 1905. № 3. С. 431–460.

каждого из них, выступивших в 1905 г. с публичными увещаниями к народу и интеллигенции. Обращаясь к духовенству, А.В. Карташев писал, что ему не следует замыкаться на «мистическом служении», но преодолевать «противоестественный разрыв» с «системой социально-экономических отношений»<sup>2949</sup>. Он предлагал пастырям – сменить индивидуальное духовное воспитание («неохристиане» не признавали индивидуального пути спасения) на деятельное воздействие на социальную среду в целом<sup>2950</sup>. Причиной обсуждавшегося в стране «невмешательства» духовенства в расстрел рабочей манифестации 9 января 1905 г. А.В. Карташев назвал «традиционное... равнодушие» Церкви к бытовой стороне жизни народа. Социально-бытовая сторона, может быть, и отдается болью в сердце пастыря, писал он, но духовенство заботится *о душах* пасомых, *оставляя в стороне тело и «землю»*. Человеческая культура и общественная жизнь («плоть») также крепко и навечно соединены с духом, как тело и божественный дух в Богочеловеке<sup>2951</sup>, писал А.В. Карташев.

В марте 1905 г. А.В. Карташев приветствовал группу «32-х»<sup>2952</sup> как «реформационную партию духовенства»<sup>2953</sup>. «Мы считаем своим приятным долгом отметить, – писал он, – ... что из лагеря... церковников-гуманистов... зазвучали глубоко родственные нам живые голоса»<sup>2954</sup>. Однако, отметил и ограниченность их возможностей: над ними «тяготееют» дух и учение православной Церкви, написал А.В. Карташев, «не согласимые» со служением земной культуре и общественному благоустройству. По А.В. Карташеву, церковные реформаторы, получали свое духовное питание из «двух источников», еще не слитых воедино. В подкрепление своей позиции он обращался к статьям реформаторов М.П. Чельцова и К.М. Аггеева, архимандрита Михаила (Семенова), призывал реформаторов к религиозному действию.

В письмах друзьям А.В. Карташев признавался, что устал от «попов», и их *внешние* преобразования не есть религиозная реформа, искомая интеллигенцией<sup>2955</sup>. Согласно А.В. Карташеву, в России 1905 г. обозначились три церковных партии. «На стороне первых – ортодоксия и санкции веков, на стороне вторых... пафос жизненной правды и симпатии всего культурного человечества»<sup>2956</sup>. Вторые («гуманисты») в меньшинстве, но они могут влиять на ортодоксов. Третья партия – колеблющееся среднее. Он высказал убеждение, что «наступающий перелом» в церковной жизни приведет колеблющихся к уяснению принципов двух других партий и поможет определиться. А после введения «относительной церковной

<sup>2949</sup> Там же. С. 438, 439.

<sup>2950</sup> «Воздействуйте на общие условия социального быта, – писал он, – изменяйте их... и вы достигнете... массовых результатов в смысле преобразования отдельных личностей...» Там же. С. 440.

<sup>2951</sup> Там же. С. 453.

<sup>2952</sup> Там же. С. 447.

<sup>2953</sup> Там же. С. 458.

<sup>2954</sup> Там же. С. 447.

<sup>2955</sup> РГАЛИ. Ф. 548. Оп. 3. Ед. хр. 13. Л. 1 об.– 2.

<sup>2956</sup> *Уральский* [Карташев А. В.] Будущее церковных партий // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 459.

автономии, соборного управления и некоторой свободы богословской мысли», в Русской Церкви явно проявятся различия, их определит «специфически русский религиозный вопрос об отношении христианства к жизни и общественности»<sup>2957</sup>. Партийная система в Церкви поможет ей развиваться, и, по Карташеву, есть гарант церковной свободы<sup>2958</sup>.

Когда возникла перспектива участвовать в церковно-общественном журнале, А.В. Карташев предпочел либеральную печать: он с трудом переносил мысль о возврате в академию и об участии в журнале с церковной тематикой<sup>2959</sup>. В 1906 г. Д.В. Философов рекомендовал его в редакцию газеты «Страна». Здесь охотно принимали острые и антиклерикальные статьи. Политическая и общественно-экономическая «Страна» (1906–1907) издавалась лидерами Партии демократических реформ. А.В. Карташев писал здесь о неготовности Русской Церкви к исторической задаче церковной реформы; поднял и рассмотрел темы: «церковь и прогресс», «Церковь и реакция», «Церковь и общество», «отделение Церкви от государства», «проблема “культуры” в православии», «гражданское право на религиозную свободу». Он высмеял в «Стране» сторонников церковного «обновления», потому что считал, что синодальная Церковь не в состоянии обновиться<sup>2960</sup> в требуемых параметрах, – социальном и религиозном; она не понимает важности историко-политического момента и не борется с самодержавием. Критика Церкви транслировалась А.В. Карташевым и на историческое православие, называемое им «религией смерти»<sup>2961</sup>. А.В. Карташев не принял выбора Св. Синода 1905 г. оставаться на стороне правительства и царя-помазанника, как того требовала православная этика. Когда в России начались выборы в I Государственную думу, А.В. Карташев обратил внимание на осуждение Св. Синодом священников-депутатов, баллотировавшихся по спискам либеральных партий, и выступил в их защиту. Священники избирались в Думу как представители Церкви, но некоторые стали выступать в ней с личным мнением по политическим вопросам, де факто лишая себя тем самым возможности говорить от лица той корпорации, которую представляли в Думе. А.В. Карташев предостерег Русскую Церковь от того, что она может стать в общественном мнении «врагом» народа.

Летом 1906 г. вместо «Страны» несколько недель выходила газета «Равенство», редактором которой был один из учредителей либеральной Партии демократических реформ (А.Г. Гусаков<sup>2962</sup>). Здесь, защищая подвергнутых церковному осуждению священников-депутатов, А.В. Карташев дал нелюбезные характеристики архиепископа Волынского

<sup>2957</sup> Там же.

<sup>2958</sup> *Карташев А.* О партиях в Церкви // Русское слово. 1906. № 276. 1 дек. С. 2.

<sup>2959</sup> РГАЛИ. Ф. 548. Оп. 3. Ед. хр. 13. Л. 2.

<sup>2960</sup> *Карташев А.* О патриархе // Страна. 1906. № 89. С. 5.

<sup>2961</sup> *Карташев А.* «Ревность» о Церкви // Страна. 1906. № 107. С. 6.

<sup>2962</sup> Включен большевиками в библиографический словарь «Деятели революционного движения в России. М., 1934.

Антония и Санкт-Петербургского митрополита Антония (Вадковского)<sup>2963</sup>, епископата и самой позиции Церкви. Он написал, что Церковь не поощряет в пастырях выступлений в защиту «народного блага», а за их выступления по общественным вопросам готова считать своих служителей атеистами.

Наблюдая напряженное ожидание страной созыва I Государственной думы, А.В. Карташев писал в статье «Дума и религиозная свобода»<sup>2964</sup>: Россия жаждет свободы и ждет от Думы акта отречения государственной власти от права ограничивать религиозную жизнь и религиозное творчество. Для А.В. Карташева *религиозная свобода* – это не свобода совести и не свобода вероисповедания, но факт публичного права, – это свобода разных культов и свобода их пропаганды<sup>2965</sup>. А.В. Карташев отстаивал право на пропаганду глубоких и радикальных перемен в Русской Церкви, он не считал, что ей может навредить такая широкая религиозная свобода; многочисленные отпадения от православия тогда воспринимались интеллигенцией как «очищение» Церкви. Как церковный историк, Антон Владимирович не мог не понимать последствий утраты Русской Церковью статуса господствующей в государстве с многими конфессиями.

Позиция церковного критика, занятая А.В. Карташевым в его публичных выступлениях, кажется противоречием с открыто декларировавшейся им в среде христиан – привязанностью к исторической Церкви. В своем понимании А.В. Карташев критиковал официальную линию Церкви, наблюдаемые им формы ее административной жизни изжили себя к концу синодального периода, и это подстегивало желание реформы. Как и большинство интеллигенции, А.В. Карташев ценил личную религиозную свободу, и это распространялась на убеждения, которые де факто преодолевали церковную традицию. Отсутствие религиозной свободы, по Карташеву, «уродовало» христианские ценности, которые для него, были символом развития человечества.

В 1908 г. А.В. Карташов предлагал статьи в журнал «Вопросы теории и психологии творчества»; в 1908–1910-х гг. публиковался в либеральных «Русском слове» и «Речи», в «Биржевых ведомостях». В 1911 г. сотрудничество в «Русском слове» перешло на постоянной основе. Это была еженедельная газета, выходившая по всей России, печататься в ней было выгодно и престижно. По договору А.В. Карташев должен был просматривать все, пересылаемое ему редакцией и еженедельно готовить свои и чужие статьи церковной тематики. Он привлекал к их написанию профессоров духовных академий («под псевдонимом, за моим

<sup>2963</sup> *Карташев А.* Депутаты-священники // Равенство. 1906. № 1. С. 2.

<sup>2964</sup> *Карташев А.* Дума и религиозная свобода // Страна. 1906. № 57. С. 1.

<sup>2965</sup> *Карташев А.* К вопросу о религиозной свободе // Страна. 1906. № 117. С. 1.

прикрытием»<sup>2966</sup>) и сообщал свежую информацию из «синодальных сфер». «Хочется, – писал он редакции о Русской Церкви, – воздействовать на нее нравственно-обязательными для нее аргументами», но при этом задействовать идеи «богословско-метафизические или... религиозно-психологические»<sup>2967</sup>.

Следуя задаче популяризации церковной реформы и критики синодального строя Русской Церкви, А.В. Карташев включал в статьи либо отсылы к доктрине НРС, либо вдавался в рассуждения о перспективах церковной модернизации. Первая же статья в «Русском слове»<sup>2968</sup> предлагала допустить в Церкви партийную систему, это была мысль, уже высказанная им ранее в «Стране». С января 1912 г. А.В. Карташев стал готовить по несколько статей в месяц. Теперь вся церковная тематика в газете отошла под его усмотрение, тем более что церковным отделом заведовал Д.В. Философов. За 1912 г. за подписью А.В. Карташева в «Русском слове» напечатали 22 статьи, в среднем проходило по три статьи в месяц. Те, что не подходили для «Русского слова» А.В. Карташев посылал в газету «Речь», где ему предложили сотрудничество по церковной тематике на постоянной основе.

**В ПРФО и на посту председателя Общества в 1911–1914 гг.** В 1911–1912 гг. активность ПРФО снизилась до почти «мертвой стадии» (три заседания за сезон). И нужно было искать выход из положения. В 1911 г. Антону Владимировичу исполнилось 36 лет, он чувствовал себя вполне самостоятельным реформатором, верным своим убеждениям и представлениям о глубине реформы. Мистический догматизм Д.С. Мережковского уже представлялся ему столь же стеснявшим религиозную свободу, как и догматизм церковный. Но по-прежнему не удавалось убедить «неохристиан» в необходимости верить в историческую Церковь. А.В. Карташев предпринял попытку создать свою секцию в ПРФО. Согласно дневнику С.П. Каблукова, целью занятий было «окончательное и полное выяснение ... отношения к православной Церкви»<sup>2969</sup>, участники должны были познакомиться с канонами, догматикой и историей православия, предполагалось изучение ряда богословских книг, в том числе, символической книги Русской Церкви «Православное исповедание католической и апостольской церкви восточной» и «Догматического богословия» митрополита Московского Макария (Булгакова). На первое занятие на квартире А.В. Карташева 29 октября 1911 г. он пригласил Д.С. и З.Н. Мережковских, А.А. Мейера, Т.Н. Гиппиус, С.П. Каблукова. Супруги Мережковские и А.А. Мейер к изучению основ православия отнеслись равнодушно, А.В. Карташев оказался перед дилеммой: превратить занятия в личные беседы, или попробовать заинтересовать вторичный круг. По-видимому, из карташевских богословских чтений ничего не

<sup>2966</sup> Бычков С.П. А.В. Карташев в «Русском слове» в 1911–1917 гг. // Вестник Омского университета. 2019. № 3. С. 249.

<sup>2967</sup> Цит. по: Там же.

<sup>2968</sup> Карташев А. О партиях в Церкви // Русское слово. 1911. № 276. 1 дек. С. 2.

<sup>2969</sup> Цит. по: Ермичев А.А. С. 119.

вышло, – больше С.П. Каблуков о них не упоминал. Но в 1912 г. совет предложил А.В. Карташеву должность председателя.

Первое полугодие 1913 г. Антон Владимирович негласно исполнял обязанности председателя ПРФО. Утверждение его кандидатуры состоялось 29 октября 1913 г. Его руководство придало работе Общества системность и вернуло ПРФО к вопросу церковной реформы, взаимоотношениям Церкви и государства, Царства Божьего на земле. Карташев лично занимался организацией каждого собрания, тщательно готовил прения, обговаривая с оппонентами их речи. Это требовало много времени, и А.В. Карташев сократил свою журналистскую деятельность.

За год председательства А.В. Карташева число членов ПРФО по списку на 1913–1914 гг. перевалило за тысячу, это были люди разных религиозных конфессий. 14 ноября 1913 г. совет ПРФО, собравшись узким кругом «неохристиан», пришел к решению лишить членства в Обществе давнего друга и доверительного корреспондента А.В. Карташева – В.В. Розанова. Попав меж двух огней – писателем, с которым предстояло разорвать дружеские связи, и советом ПРФО, Антон Владимирович предпочел отнестись к ситуации формально, как официальный председатель, действующий в соответствии с уставом Общества, и провести исключение голосованием. Но первая попытка провести решение совета через общее собрание провалилась: большинство ПРФО выступило против. А.В. Карташев, не терпевший черносотенства, возмущенно воспринял и отношение российской общественности к обвиненному в ритуальном убийстве М.М. Бейлису. Чтобы высказаться аргументированно, он обратился к текстам Талмуда, и написал статью, показав бездоказательность обвинений в адрес евреев<sup>2970</sup>.

Документов, которые свидетельствовали бы о душевных колебаниях Карташева по розановскому вопросу, не сохранилось, но председательство на собрании, в ходе которого обсуждалось решение совета об исключении писателя, он передал М.И. Туган-Барановскому. Короткие официальные письма за подписью Карташева, извещавшие В.В. Розанова о постановлении совета ПРФО, а затем и о решении (принятом на повторном собрании Общества), – это все, что сохранилось на этот счет в розановском архивном фонде<sup>2971</sup>.

26 января 1914 г. А.В. Карташев произнес 11-тистраничную эмоциональную речь<sup>2972</sup> после того, как действительные члены ПРФО и даже члены-соперники воспротивились исключению В.В. Розанова. В ней А.В. Карташев перенес вину с совета, инициировавшего исключение, на самого писателя, как спровоцировавшего определенное к себе отношение тем, что он а) принципиально бездействовал в совете, будучи его членом, и б) сам давно публично

<sup>2970</sup> *Карташев А.* Разоблачитель или поддельватель? // Русское слово. 1913. № 239. 17 окт. С. 2.

<sup>2971</sup> РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 22. Л. 1–6.

<sup>2972</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 2. С. 441–451.

заявил о своем выходе из ПРФО, напечатав 17 января 1909 г. письмо в газете «Новое время»; в) игнорировал неоднократные приглашения в ПРФО для обсуждения вопроса об исключении. По А.В. Карташеву, совет предлагал Обществу закрепить совершившийся факт отпадения В. В. Розанова от ПРФО.

Речь А.В. Карташева в значительной мере была откровением о нем самом и защитой ПРФО. Та ее часть, которая была посвящена В.В. Розанову, состояла из нескольких позиций: а) ПРФО по всем текущим показателям не является полуофициальными ПФРС, а имеет статус *общественной организации* с новым кредо и новым подбором членов. б) В.В. Розанов не просто вышел из совета ПРФО, он – «безотчетный» писатель, любящий только поговорить<sup>2973</sup>, он почувствовал, что далее говорить безответственные речи не получится. в) ПРФО «влилось» в общий состав русской интеллигентской, общественной жизни (стало «религиозно-общественным») <sup>2974</sup>, и потому руководствуется критерием «общественной порядочности»<sup>2975</sup>, которой В.В. Розанов не удовлетворяет. 4-й позицией (г) было обвинение, брошенное А.В. Карташевым тем, кто защищал писателя от исключения. – По мнению А.В. Карташева, они поступили непорядочно, сбросив ответственность за В.В. Розанова на ПРФО, тогда как сами, будучи членами общественных организаций (редакций журналов и газет), «постарались очиститься от него»<sup>2976</sup>. Следующей была позиция «религиозная»: д) «общественная непорядочность Розанова, – есть верный симптом и символ иной, [...] враждебной правде Христовой, религиозной силы»<sup>2977</sup>. Готово ли ПРФО быть в общественном мнении «смешанным» с В.В. Розановым в одну «культурно-пикантную кашу»<sup>2978</sup>, – спрашивал в речи А.В. Карташев. Последней позицией (е) стал акцент на то, что ПРФО выступает за религиозное освобождение человека и освобождение «религии от оков», и освобождаясь от В.В. Розанова, оно тем самым борется с «культурными и религиозными соблазнами [...] националистического и церковного лагеря»<sup>2979</sup>. Нам, суммировал А.В. Карташев, «совершенно не важно, в какую юридическую форму облечь наше разделение с В.В. Розановым – важно лишь провозгласить, что мы не с его лагерем»<sup>2980</sup>. Таким образом, не присоединившись к не менее известным и уважаемым общественным деятелям, не соглашавшимся с исключением В.В. Розанова, А.В. Карташев занял сторону «неохристианского» круга в ПРФО.

ПРФО продолжило свою работу под руководством А.В. Карташева вплоть до 1917 г., занимаясь вопросами церковной реформы, религии и ее значения для государства,

<sup>2973</sup> Там же. С. 443.

<sup>2974</sup> Там же. С. 445.

<sup>2975</sup> Там же. С. 446.

<sup>2976</sup> Там же. С. 446.

<sup>2977</sup> Там же. С. 448.

<sup>2978</sup> Там же.

<sup>2979</sup> Там же.

<sup>2980</sup> Там же. С. 451.



«неохристиане» предлагали смотреть на близящуюся революцию как силу пусть и разрушительную, но допустимую и необходимую для развития наций и государств. Для А.В. Карташева связь с общественностью оставалась первейшей обязанностью Церкви, он был убежден, что должна произойти встреча церковного сознания с «гуманистическими» общественными представлениями, «нажитыми вне церковной ограды», и гуманитарное мировоззрение при встрече с традиционной формой христианства обогатит последнее. Без этого, по А.В. Карташеву, историческое христианство оставалось неполным. «Разрешить проблему о церкви, не только историческую, а и религиозную, мистическую, социально-философскую», – говорил он 15 марта 1915 г., – большая задача<sup>2981</sup>. За год до Февральской революции 1917 г. эта задача была им откорректирована. Не интересоваться будущим Церкви для НРС по-прежнему означало не думать о судьбе русского народа, и в том же 1916 г., на заседании 28 февраля, суммируя мнения выступавших, А.В. Карташев подтвердил верность религиозной интеллигенции социальному курсу: «Мы утверждаем этот косвенный интерес к внешним, полуполитическим вопросам церковной реформы, эту косвенную связь их с настоящим религиозным вопросом»<sup>2982</sup>.

### **§ 7. Киевское религиозно-философское общество в его отношении к реформационному движению**

Во 2-й пол. 1906 г. делало попытки зарегистрировать свой устав Киевское религиозно-философское общество (КРФО). Указ 4 марта 1906 г. «О повременных правилах об обществах и союзах» открывал для этого широкие возможности. Ошибки в оформлении устава (1907 г.) замедлили дело, и КРФО официально было зарегистрировано 23 января 1908 г. Отставание киевлян, как участников и сторонников общественного религиозного движения, от общего его курса сказалось в том, что вопросы, обсуждавшиеся в Москве и Санкт-Петербурге в 1907 г., стали преимущественными темами официальных заседаний КРФО в 1-й пол. 1908 г., доклады имели ссылки на Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка. В октябре 1908 г. КРФО посетили К.М. Аггеев, П.Б. Струве, В.П. Свенцицкий, в декабре для чтения лекций приезжали Д.С. Мережковский и Д.В. Философов. Темы НРС в КРФО в 1908 г. проходили уже как проблемы *общеизвестные*, но еще не всем понятные. Так, «освящение и воцерковление культуры», «аскетизм и “святость” плоти», «социальные запросы современности» упоминались в КРФО как комплекс для «оживления» церковной жизни, воцерковления обыденно-трудовой жизни христианина, тогда как лидеры религиозного движения в 1908 г. уже обсудили вопрос о реформации православной Церкви в России и обсуждали вопрос участия в социальной революции.

<sup>2981</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 3. С. 164.

<sup>2982</sup> Опубликовано с исправлениями: *Карташев А.В.* Реформа, реформация, и исполнение Церкви. Пг., 1916. С. 10.

Устав КРФО разрешал членство не только всем желающим, проживавшим и не проживавшим в г. Киеве (в документах деятельности Общества часто встречаются имена главных докладчиков или оппонентов из Петербургского и Московского РФО), но и представителям всех религиозных взглядов и конфессий; допускались и сектанты<sup>2983</sup>. В число учредителей КРФО вошли лица, принимавшие участие в прениях ПРФС в 1902–1903 гг., руководили им деятели, близко знакомые с лидерами группы «32-х петербургских священников» (К.М. Аггеевым, Е.Ф. Егоровым, В.Я. Колачевым). Учредительное собрание состоялось 6 марта 1908 г. на нем председателем был избран профессор П.В. Тихомиров<sup>2984</sup>, его товарищем – доцент кафедры истории и философии КДА П.П. Кудрявцев (друг К.М. Аггеева), казначеем священник В.К. Липковский, секретарем – студент Киевского Императорского университета святого Владимира В.В. Зеньковский, членами совета – профессор КДА В.З. Завитневич<sup>2985</sup> и приват-доцент университета А.Ф. Одарченко. Приват-доцент Московского и Киевского университетов по кафедре философии П.В. Тихомиров, магистр богословия П.П. Кудрявцев, профессора В.З. Завитневич и А.Ф. Одарченко в первый год были во главе КРФО; в 1909 г. собрание ввело в совет профессора В.И. Экземплярского, доцента КДА В.Д. Попова, журналиста В.Н. Лашнюкова, В.К. Липковского, кандидатами стали В.Я. Головня и В.С. Костецкий. Подавляющее большинство членов совета и кандидатов являлись преподавателями духовных учебных заведений. С апреля 1908 г. по январь 1910 г. в КРФО обсуждали: религиозное движение в стране в целом, рассматривали свое место в нем, определяли его отношение к Русской Церкви, роль интеллигенции в этом движении, философское понимание христианского вероучения и формы религиозной деятельности в социуме. Мнения участников не совпадали. По сравнению с петербургским РФО, киевское было значительно ближе к православию, и вопрос о степени этой «близости» здесь проходил обсуждение<sup>2986</sup>. К 1910 г., когда реформистское напряжение в Москве и Санкт-Петербурге снизилось, а религиозное движение утрачивало общественную актуальность, в КРФО преобладающим стал акцент на православной традиции, и председателем Общества был избран П.П. Кудрявцев. Он чуждался радикальной позиции, но имел обыкновение рекомендовать читателям «Трудов Киевской духовной академии»<sup>2987</sup> сочинения В.С. Соловьева, статьи С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.А. Котляревского, П.Б. Струве (из «Полярной звезды»).

Доклады 1908 г. в КРФО также были аналогами докладов 1907 г. «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», христианизация повседневности (и труда) здесь была представлена как насущная необходимость

<sup>2983</sup> Филиппенко Н.Г. Киевское религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. Киев, 2009. С. 7. Далее – Филиппенко Н.Г.

<sup>2984</sup> Участник ПРФС.

<sup>2985</sup> Участник ПРФС и ПРФО. Упоминается в письмах священника К.М. Аггеева к П.П. Кудрявцеву.

<sup>2986</sup> Филиппенко Н.Г. С. 11–13.

<sup>2987</sup> Напр., в статье «По вопросам церковно-общественной жизни».

практического применения силы христианства. Докладчиком 25 апреля 1908 г.<sup>2988</sup> был приват-доцент Московского и Киевского университетов по кафедре философии П.В. Тихомиров. Его доклад «Современные вопросы религиозной мысли и практики» проводил мысль о назревшем союзе православия с современностью. В этом аспекте доклад перекликался (а возможно и заимствовал тексты) с «Церковным вестником» 1906 г.<sup>2989</sup>

Исходя из положения о том, что религия дает двоякое удовлетворение («теоретическое и практическое»<sup>2990</sup>), П.В. Тихомиров референт наметил две задачи: предотвращение разрыва православия с его прошлым и восстановление его практической силы. Он обрисовал сознание общества в текущее время: миряне хорошо не знали и не знают православия, архиереи знают его на уровне семинарских учебников, профессора академий своих подлинных представлений о нем не высказывают, а интеллигенция придерживается «мнений фантастических»<sup>2991</sup>. Ранее православие имело общественную силу «в меру его неизвестности» и из-за его тесной связи с национальной идеей. Поддержка славянофилов, В.С. Соловьева, архиепископа Волынского Антония (Храповицкого) и научное богословие долгое время ограждали православное христианство от разрыва с его истоками<sup>2992</sup>. Согласно референту, надлежало реставрировать православие, для чего докладчик наметил три направления: неосхоластицизм, реформизм, ревизионизм. Он также назвал пути предотвращения разрыва с прошлым: национальный (славянофильство), философский (труды В.С. Соловьева, архиепископа Антония, П.Я. Светлова) и научный (разработки последнего времени). Примечателен выбор представителей философии: по мнению П.В. Тихомирова, *сохраняли* православие от разрыва с его истоками В.С. Соловьев (чья философия в начале XX в. не принималась Русской Церковью, – *И.В.*), автор работ по нравственному богословию архиепископ Волынский и Житомирский Антоний (Храповицкий) и профессор КДА, доктор богословия П.Я. Светлов. Протоиерей П.Я. Светлов с 1905 г. стал «прогрессистом», считал, что «византизм» сдерживает развитие православного богословия, из-за влияния «византизма» оно равнодушно к идее Царства Божия, его практическому выражению, профессор писал о полезности протестантского богословия в этом вопросе<sup>2993</sup>; интересовался причинами отчуждения образованного слоя русского общества от Церкви, признавал необходимость сближения духовной и светской среды<sup>2994</sup>. Если учесть, что и в научной области предполагалось использовать *новейшие* работы (ими могли быть сочинения либерального богослова М.М. Тарева), то при надлежащем стечении обстоятельств и дальнейшем «реформационном» настрое «преодоление разрыва» с

<sup>2988</sup> Первое заседание религиозно-философского общества в Киеве // Киевские вести. 1908. № 112. 27 апр. С. 5.

<sup>2989</sup> *А.Д.* Мысли о будущем нашей церковной жизни // Церковный вестник. 1906. № 17. 27 апр. С. 543.

<sup>2990</sup> Первое заседание религиозно-философского общества в Киеве // Киевские вести. 1908. № 112. 27 апр. С. 5.

<sup>2991</sup> Там же.

<sup>2992</sup> Там же.

<sup>2993</sup> *Светлов П.Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев Посад, 1905.

<sup>2994</sup> *Светлов П.Я.* Образованное общество и современное богословие: В ответ на ст. А.Т. Виноградова «Чего ждут образованные люди от современного богословия» // Богословский вестник. 1901. Т. 3. № 11. С. 523–524, 536–528.

традицией могло перерасти в КРФО в преодоление самой традиции. Судя по тому, что П.В. Тихомиров был избран председателем, и в 1909 г. его председательство общее собрание КРФО утвердило, его позиция в эти годы имела поддержку большинства<sup>2995</sup>.

Насущными в КРФО, согласно П.В. Тихомирову, были задачи, которые скоординировали бы деятельность Общества с религиозным движением, а именно: изучение «истории христианства и Церкви, в особенности исторических догматов, культа и церковного быта... выяснение моральных, эстетических и мистических вопросов, удовлетворения которых ищут в *современном религиозном движении*<sup>2996</sup>... разностороннее критическое исследование исторического религиозного наследия»<sup>2997</sup>. Доклад вызвал методологические замечания В.З. Завитневича, упрек В.В. Зеньковского в «нерелигиозной апперцепции исторических данных»; выступали также В.Д. Попов, «доктор Петровский и г. Рубецкой», А.Б. Селиханович<sup>2998</sup>, последний поставил на вид докладчику замалчивание «неохристианства». С опровержением утверждений П.В. Тихомирова о «падении» православия и о богословской неосведомлённости архиереев выступил архимандрит Адриан (Демидов)<sup>2999</sup>. Большинство публики состояло из светских лиц, они согласились с тем, что в России ослаблена религиозная жизнь и христианство не является общественной силой. В конце заседания была зачитана приветственная телеграмма от Тифлисского РФО.

П.П. Кудрявцев 30 октября 1908 г. в докладе «О мерах к религиозному возрождению России» поддержал необходимость «*практического* созидания религиозной жизни»<sup>3000</sup>. Тогда же П.В. Тихомиров поставил на обсуждение вопросы: 1) есть ли явные признаки религиозного движения в российском обществе; 2) какие цели должно было бы наметить себе такое движение и 3) каковы пути достижения этих целей, 4) насколько целесообразны рекомендуемые способы религиозного возрождения<sup>3001</sup>. Обсуждение этих вопросов выявило значительный разброс мнений. Н.Г. Филиппенко считает, что это обсуждение отразило «спектр мнений» по вопросу религиозного движения в целом, по России. Судить сложно: ученая не привела мнения о нем по России, так как стенограммы КРФО не найдены. Но очевидным является то, что, в КРФО были те, кто желал присоединиться, или уже считал себя участником этого движения, и *соединял* (судя по пересказу обсуждений в КРФО в прессе) *в одно целое религиозно-реформистское и «церковно-освободительное» направления*. Вскоре проявилась необходимость выяснить природу того и другого, и понять, есть ли то содержание, которое эти направления объединяет.

<sup>2995</sup> Н.Г. Филиппенко утверждает близость П.В. Тихомирова к «неохристианам», интерес к «поиску новой свободной религии». *Филиппенко Н.Г.* С. 9.

<sup>2996</sup> Курсив мой.

<sup>2997</sup> Первое заседание религиозно-философского общества в Киеве // Киевские вести. 1908. № 112. 27 апр. С. 5.

<sup>2998</sup> Участник ПРФО.

<sup>2999</sup> Архимандрит Адриан (А.А. Демидович, 1871–1915). В 1910–1913 гг. возглавлял Киевский железнодорожный отдел «Союза русского народа».

<sup>3000</sup> Цит. по: *Филиппенко Н.Г.* С. 11. Курсив мой.

<sup>3001</sup> Там же.

П.Я. Светлов, придерживавшийся нравственно-этической точки зрения на сущность христианства и высказавшийся в 1905 г. о практическом значении христианского понятия «царство Божие»<sup>3002</sup>, отметил (4 ноября 1908 г.), что наблюдается распространение социальных приоритетов в общественном религиозном сознании, поставил под сомнение такую «религиозность» и предостерег от разрыва с Церковью на этом пути. Согласно П.Я. Светлову, для оживления религиозной жизни достаточно провести внутренние реформы в церковно-государственных отношениях, устранить юридизм в Церкви и традицию назначать монашество на высшие церковные должности. Это позволит избежать религиозных суррогатов и остаться в *исторической* Церкви. На той же позиции («целостной религиозной жизни» в церковной ограде) остались П.П. Кудрявцев, В.В. Зеньковский, А.Б. Селиханович, священник Кмит, В.И. Бошко, В.Н. Лашнюков. Вместе с тем, В.И. Бошко подчеркнул, как важно *осмыслять социальные проблемы современности религиозно*. Участником ПРФС В.З. Завитневич и на прениях в КРФО поднимал темы «цезарепапизма» и перемен в отношении православной Церкви к культуре. В.Н. Лашнюков был близок к «христианским социалистам» и критично настроен по отношению к официальной Церкви. После выступления П.Я. Светлова стало очевидно, что ядро КРФО состоит из единомышленников религиозно-реформистского и «церковно-освободительного» направлений. Первое, явно рецептивного характера, было представлено церковно-либеральной и светской интеллигенцией, второе – академическими преподавателями и священнослужителями. И те, и другие признавали доминирование «социальных мотивов», но вторые сомневались в их религиозной природе. Вопрос о том, *что* считать «религиозным», и вопрос об отношении к исторической Церкви делили КРФО на «правых» и «левых». «Правые» поддерживали П.П. Кудрявцева.

Группа «левых» состояла из приват-доцента Московского и Киевского Императорских университетов (по кафедре философии) П.В. Тихомирова<sup>3003</sup>, Н.А. Бердяева и прежде входивших в Киевское отделение Русского теософского общества [И.М.] Радецкого и В.Я. Головни. П.В. Тихомиров рассматривал религиозное движение как принципиально нейтральное по отношению к Церкви; подобно А.А. Мейеру, он стоял на позиции, ничем не ограниченного, в том числе боязнью ереси, религиозного поиска; допускал образование новой религии<sup>3004</sup>. Н.А. Бердяев поставил на

<sup>3002</sup> Светлов Павел Яковлевич (1861–1941), окончил МДА (1886), магистр богословия, профессор (1897) Киевского университета Св. Владимира. Его книга с «учением» о царстве Божием и защитой Л.Н. Толстого была раскритикована архиепископом Богучарским Серафимом (Соболевым), высказавшимся за снятие с протоиерея П.Я. Светлова священного сана. (*Серафим (Соболев), архиеп.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 171–228).

<sup>3003</sup> Павел Васильевич Тихомиров, в 1893 г. окончил МДА, в Московском университете прослушал курс по естественным наукам, в 1897–1906 гг. преподавал в МДА на кафедре философии. Автор работ «Художественное творчество и религиозное сознание» (1897), «Типы гносеологических учений» (1900), статей «Владимир Сергеевич Соловьев» (1900), «К истолкованию Исх. 20, 14: Против В.В. Розанова» (1904), «К вопросу о политических, национальных и религиозных задачах России» (1897), «История философии как процесс постепенной выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения» (1899). Принимал участие в составлении ответной записки К.П. Победоносцева на записку митрополита Антония (Вадковского) о преобразованиях в Русской Церкви.

<sup>3004</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские вестн. 1908. № 296. 6 нояб. С. 2.

заседании<sup>3005</sup> вопрос: может ли Церковь в настоящее время иметь в себе всю полноту религиозной жизни, и каково соотношение между Церковью, как мистическим телом, и Церковью, как «внешней эмпирической формой выявления религиозной сущности»<sup>3006</sup>. Н.Г. Филлипенко отметила, что он высказался за то, чтобы область деятельности религиозного движения ограничивалась философским и научным оправданием христианства<sup>3007</sup>.

19 ноября 1908 г. состоялся доклад профессора КДА и публициста В.И. Экземплярского «Вопрос о свободе вероисповеданий в первые века христианства», связанный с проблемой взаимоотношений Церкви и государства. Ссылаясь на первые века христианства, В.И. Экземплярский говорил о том, что отцы и учителя Церкви были против насилия в вопросах веры и за свободу выбора<sup>3008</sup>. Церковь не должна, опираясь на государственную поддержку, проявлять насилие, государство же должно одинаково относиться ко всем религиям, заботясь лишь о предотвращении какого-либо рода угроз.

Попытка провести анализ религиозного движения за церковную модернизацию в России была предпринята журналистом и литератором Е.М. Кузьминым. Доклад, сделанный 13 октября 1909 г. («О текущем религиозном моменте»), не выразил ничего, кроме субъективных предчувствий и переживаний докладчика, что дало повод сторонникам союза религиозного движения с исторической Церковью подчеркнуть бесперспективность оторванности от её мистического тела. 27 октября 1909 г. состоялся доклад В.В. Зеньковского «Об отношении к историческому христианству», докладчик констатировал отсутствие веры в историческую Церковь, «религиозное и церковное одичание», вместо того чтобы по-сыновнему понести «бремя греховности» Церкви; таковые, подобно В.В. Розанову, соблазнившись, соблазняют и других своим «злорадством», говорил он. Вторым планом в докладе было неприятие примата научного знания над религиозным опытом<sup>3009</sup>. Прения дополнили и развили его тезисы доклада. В прениях участвовали Н.А. Бердяев, Е.М. Кузмин, В.Д. Попов, В.Я. Головня. Два заседания занял реферат доцента КДА И.П. Четверикова («Кризис религиозного сознания в современной Германии»), И.П. Четвериков отмечал, что проявление кризиса религиозного сознания в Германии характеризуется углублением мистического, внецерковного и символического восприятия мира.

Элементы идеологии религиозного движения в России далее были постоянны в докладах, рефератах и прениях в КРФО, но обсуждение их постепенно сокращалось. Так, 7 мая 1908 г. мысль НРС об индивидуальном спасении затронул В.В. Зеньковский в докладе «О религиозном индивидуализме». Доклад поддержал идею соборного спасения и предостерег против «крайностей

<sup>3005</sup> 4 ноября 1908 г. выступали: П.В. Тихомиров, П.В. Петровский, А.Б. Селиханович, Божко, Н.А. Бердяев, В.Н. Лашнюков, П.П. Кудрявцев, священнослужители Радецкий, В.Я. Головня,

<sup>3006</sup> В киевском религиозно-философском обществе // Киевская мысль. 1908. № 303. 1 нояб. С. 5.

<sup>3007</sup> *Филлипенко Н.Г.* С. 13.

<sup>3008</sup> Там же. С. 18.

<sup>3009</sup> *И.* В религиозно-философском обществе // Киевские вести. 1909. № 288. 29 окт. С. 3.

индивидуализма». Тогда же член-соревнователь КРФО Г.А. Попович констатировал, что Церковь и христианская метафизика задвинуты на последний план русского общественного сознания<sup>3010</sup>. 4 мая 1909 г. А.Б. Селиханович («правое крыло» КРФО) в докладе «О Д.С. Мережковском» высказался о разложении старых форм верований и социальной жизни, что, по мнению А.Б. Селиханова вызвало искания в среде интеллигенции, и привело одну её часть в Церковь, другую – к мечтам о религиозном творчестве и о новой религии. Докладчик отметил у Д.С. Мережковского недостаток религиозного опыта и крайне вольное обращение с христианским вероучением.

Проблема роста интереса интеллигенции к религии в начале XX в. несколько раз поднималась во время прений по докладам<sup>3011</sup>, но особенное внимание привлек сборник «Вехи», выходу которого было посвящено два заседания – 10 и 17 декабря 1908 г. Был заслушан и обсуждался доклад А.Б. Селихановича «Душевный склад, мирозерцание нашей интеллигенции по “Вехам”». Докладчик обозначил связь между интеллигенцией и народом, отметил, что интеллигенция должна занять ведущее место в сфере общественного строительства и в духовной культуре. И.В. Петровский подчеркнул оппозиционность интеллигенции государству и ее социальный интерес, причиной «нигилизма» русской интеллигенции он назвал несовместимость индивидуализма интеллигенции с прирожденным ей чувством общности<sup>3012</sup>.

Видимо расширенным откликом на этот доклад была статья сотрудника С.Н. Булгакова в издательской деятельности и «христианского социалиста» В.Н. Лашнюкова<sup>3013</sup>. Он отмечал, что «религиозное начало» (среди интеллигенции) было поругано тем, что представлено в сборнике «Вехи» крайне узким, «искаженным» и политическим кругом авторов. Из-за чего, по В.Н. Лашнюкову, имело место двойное «кощунство» – по отношению к интеллигенции, и по отношению к «религиозному началу». Авторы «Вех» высказывались от имени некоего религиозного объединения, однако, помимо Н.А. Бердяева, П.Б. Струве, С.Н. Булгакова и М. Гершензона есть и другие религиозные деятели. Где архимандрит Михаил (Семенов), священник Г.С. Петров, «Иона Брехничев со товарищи», – говорил В.Н. Лашнюков, интеллигенция всегда была религиозной, «крестоносной, страстотерпческой»<sup>3014</sup>. «Вехи» сняли её с креста и «бросили в помойную яму», и это новая проповедь нового религиозного сознания? – спрашивал он. Интеллигенция пока не знает, что ей проповедовать и как. С его точки зрения, как участника «социально-христианского» направления в религиозном движении, ближе всего интеллигенции марксисты: несмотря на то, что у них есть ошибки, творческая сила, живущая в интеллигенции, их исправит и сама найдет пути к «новой идеологии и пути к новому строительству»<sup>3015</sup>. Влияло ли на

<sup>3010</sup> Там же.

<sup>3011</sup> Религиозно-философское о[бщест]во // Киевские вести. 1909. № 286. 27 окт. С. 2.

<sup>3012</sup> Филиппенко Н.Г. С. 20.

<sup>3013</sup> Лашнюков В. Двойное кощунство // Киевские вести. 1909. № 115. 1 мая. С. 2.

<sup>3014</sup> Там же.

<sup>3015</sup> Там же.

это мнение В.Н. Лашнюкова то, что лидер «христианских социалистов» сам был марксистом, или позиция лидеров НРС, ориентированных на привлечение революционеров, но факт в том, что статья В.Н. Лашнюкова появилась в то время, когда между «неохристианами» и «идеалистами»-марксистами шла дискуссия о роли религиозного сознания в революции. Мнение В.Н. Лашнюкова позволяет предположить, что не только «неохристиане» задумывались о перспективе привлечения «богостроителей» к сотрудничеству с религиозным движением.

Осмысление христианского вероучения (ради чего официально и создавалось КРФО<sup>3016</sup>), получило свое отражение в докладах Н.А. Бердяева (22 октября 1908 г.) «Философское оправдание христианства»<sup>3017</sup> (посвящен работе проф. КазДА В.И. Несмелова «Наука о человеке»), позже дважды прочитанного в Петербургском и Московском РФО, и В.Я. Головни «Что значит “нищие духом”» (16 марта 1909 г.). Н.А. Бердяев отнес профессора А.А. Несмелова к религиозным мыслителям из числа тех мирян, которые, не признавая антагонизма разума и веры, глубже, чем духовенство понимают, как «разумно оправдать веру Христову»<sup>3018</sup>. Книга А.А. Несмелова, по мнению Н.А. Бердяева, должна была помочь интеллигенции вернуться к вере. Доклад В.Я. Головни был направлен на вольную трактовку евангельского текста, и содержал попытки вложить в толкование Евангелия прежде всего социальный смысл. По словам докладчика, Христос видел зло не в самом мире, а в распределении его благ, и социально-экономические вопросы являются в Евангелии центральными. «Нищие духом», по В.Я. Головне – люди, отказавшиеся от частной собственности и составляющие то Царство Небесное, каким должно быть на земле «идеальное общежитие человечества» при справедливом распределении материальных благ<sup>3019</sup>. Отсюда докладчик заключил, что исполнение заповеди «блаженны нищие духом» требует отказа от собственности. Доклад не нашел поддержки у большинства членов совета КРФО, но светская публика его горячо приветствовала.

В обоих случаях, при разности позиций «правых» и «левых» докладчиков, темы их сообщений находились в структуре тех направлений мысли, которые со 2-й пол. XIX и в первое десятилетие XX вв. поступательно направляли в сторону *социализации* христианства.

В феврале 1910 г. КРФО разделилось на две секции: христианскую (религиозную) – для изучения христианства, и философскую (научную). Практическое «религиозное делание» решили осуществлять в виде лекций по философии религии, истории религии и истории христианской Церкви<sup>3020</sup>. С разделением КРФО у него сменился председатель, состав совета, и началось

<sup>3016</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские вести. 1909. № 70. 12 марта. С. 3.

<sup>3017</sup> Опубликован под названием «Опыт философского оправдание христианства. (О книге Несмелова “Наука о человеке”») в «Русской мысли» за 1909 г. Кн. IX. С. 54–72.

<sup>3018</sup> *И-в С.* Реферат Н.А. Бердяева // Киевские вести. 1908. № 283. 24 окт. С. 2. Доклад Н.А. Бердяева был подробно пересказан автором заметки.

<sup>3019</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская мысль. 1909. № 77. 18 марта. С. 5.

<sup>3020</sup> Религиозно-философское общество // Киевские вести. 1910. № 52. 21 февр. С. 3. Согласно заметке, одним из товарищей председателя был избран В.В. Зеньковский, секретарем О.П. Прохаско, членами совета стали В.З.



«поправление» его членов. В последующие годы вниманием пользовались цикл докладов писателя А.К. Закржевского, представившего главы своей книги «Религия» (Киев, 1913 г.), а также чтения «Современное религиозное сознание в России и его представители: Д. С. Мережковский, Н. Минский, З. Гиппиус, В. Розанов» (происходили 25 сентября, 11 и 29 октября, 15 ноября 1912 г.).

В 1915 г. в КРФО возникла идея издания ежемесячного журнала «Христианская мысль» (выходил в 1916–1917 гг.), который, официально не являясь органом КРФО, фактически им был. В «Христианской мысли» печатались прочитанные доклады и статьи членов КРФО. Авторами журнала также были члены МРФО памяти Вл. Соловьева (С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, С.Н. Дурылин) и Петербургского РФО (С.А. Аскольдов, К.М. Аггеев). Темы докладов этих лет были связаны с западным христианством и польским мессианизмом (что заставляет предположить известность докладчикам КРФО работ «неокатолика» М.Э. Здзеховского), они рассматривали: влияние догматических различий (православия и римо-католичества) на формирование двух самобытных типов культур<sup>3021</sup>, проблему миссианизма и мессианизма<sup>3022</sup>, связанную и с религиозным самоопределением КРФО, а также модернизм<sup>3023</sup>.

К последнему году своего существования КРФО приобрело значительное влияние в церковно-общественной жизни: его члены участвовали в работе Киевского комитета по делам православной Церкви в России, входили в постоянный церковно-епархиальный совет, последний председатель КРФО В.В. Зеньковский стал министром вероисповеданий при гетмане Скоропадском.

Темы докладов и направление дискуссий в КРФО в 1908–1909 гг. показали, что ядро КРФО составляли как религиозные реформисты, так и церковные либералы: прислушивавшиеся к НРС реформаторы и просто нацеленные на административно-уставную реформу Русской Церкви. При общности интересов в эти годы для них существовал «рубикон», через который не могли перейти ни те, ни другие – отношение к исторической Русской Церкви. Оно во многом и определяло разногласия меж ними в принципиальных вопросах, хотя сами деятели хотели видеть себя союзниками, и даже идущими в одном направлении. В 1908–1909 гг. интересы КРФО настолько совпадали с религиозными исканиями и намерениями церковной модернизации у столичной интеллигенции, что Общество можно было назвать филиалом ПРФО<sup>3024</sup>. Несмотря на то, что «ядро» КРФО было расколото на реформистское и «церковно-освободительное»

---

Завитневич, В.И. Экземплярский, Е.М. Кузьмин, В.Н. Лашнюков, кандидатами в члены совета – В.С. Костецкий и В.К. Липковский

<sup>3021</sup> В.З. Завитневич «Банкротство просветительских начал западноевропейской образованности и выступление России как носительницы начал истины христианского учения» (9 нояб. 1914 г.), В.В. Зеньковский «Идея религиозной культуры и ее исторические судьбы» (25 янв. 1915 г.).

<sup>3022</sup> И.В. Герчиков «О мессианизме» (5 мая 1913 г.); М.П. Истомина «Польский мессианизм в его переживаниях в прошлом» (19 апр. 1915 г.).

<sup>3023</sup> *Добротворцев Б.* Учение о сущности догмата в католическом модернизме // Христианская мысль. 1916. № 8–9. С. 150–165.

<sup>3024</sup> Предположение впервые высказано Н.Г. Филиппенко.

представительство, и те, и другие признавали доминирование социальных мотивов в религиозной жизни и учитывали специфику этого в современном им общественном сознании, и в 1908–1909 гг. обращали внимание на необходимость *религиозно* осмыслить социальные проблемы.

Для всех участников КРФО существовала проблема практического действия<sup>3025</sup> (как она существовала и для церковного реформаторства (дискуссия 1907–1908 гг.), или С.Н. Булгакова<sup>3026</sup> и ХББ), отмечалась важность разработки религиозных вопросов (как и в НРС). Тематика докладов в эти годы не отличалась от аналогичных петербургских и московских, потому оно с полным правом могло в 1908–1909 гг. относить себя к общественному религиозному движению за церковную реформу в России. Потеря «неохристианством» ведущих позиций в НРС могло повлиять на передачу председательства в КРФО П.П. Кузнецову, придерживавшемуся православной традиции, и это кардинально изменило Общество в дальнейшем: религиозно-реформистская темы в нем больше не обсуждались.

КРФО не выдвинуло из своих рядов значительных религиозных реформистов. Церковными «революционерами», вышедшими из этого периода функционирования Общества, стали трое его членов – священник, а в 1921 г. первоиерарх<sup>3027</sup> Украинской автокефальной православной Церкви Василий Липковский<sup>3028</sup>, и в 1917 г. лидер «Союза демократического духовенства и мирян»<sup>3029</sup> (в него вошли некоторые из либерал-реформаторов начала века), священник и будущий обновленческий митрополит А.И. Введенский, а также В.Н. Лашнюков, публиковавшийся во «Всероссийском церковно-общественном вестнике» при редакторе и будущем обновленческом профессоре Б.В. Титлинове<sup>3030</sup>.

## Заключение

Общественное религиозное движение вначале было частью общего процесса исторической модернизации России, и начали его писатели, журналисты, мыслители, общественные деятели, клирики, верившие в особое предназначение России как духовного лидера христианского мира. Они были убеждены в возможности создать новую религиозную общественность, которая под

<sup>3025</sup> В невыполнении задачи «религиозного делания» упрекнул собравшихся на годовое заседание членов КРФО 10 марта 1909 г. В.Н. Лашнюков (В религиозно-философском обществе // Киевские вести. 1909. № 70. 12 марта. С. 3). В качестве примера он привел деятельность «Брихничевско-Михайловского» общества, выпускавшего в г. Царицыне еженедельный народный журнал «Слушай, земля!» и Тифлисского религиозно-философского общества, непрерывно осуществлявшего свою просветительскую деятельность с 1890 гг.

<sup>3026</sup> Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность // Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 198.

<sup>3027</sup> «Митрополит Киевский и всея Украины» (1921–1927).

<sup>3028</sup> Придерживался радикальных реформ в Русской Церкви. После 1905 г. был назначен настоятелем одной из церквей в пригороде Киева; продолжил интересоваться политикой; в 1917 г. встал во главе церковных «революционеров», взявших курс на церковную реформу и украинскую автокефалию.

<sup>3029</sup> Напр., Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 119. 24 сент. С. 2.

<sup>3030</sup> Лашнюков В. Еще раз об интеллигенции // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 101. 24 авг. С. 3.

руководством модернизированной новым религиозным сознанием Русской Церкви будет противостоять капитализации страны и утилитаризации её духовной и культурной жизни. Но возвращаясь к религии и Церкви русская интеллигенция столкнулась а) с недостаточной образовательной и психологической подготовкой пастырей, б) своим незнанием церковно-славянского языка и литургики, в) схоластикой в богословии и собственным религиозным невежеством, г) отсутствием в Русской Церкви определения о её социальной позиции, д) несоответствием церковных уложений о гражданской жизни – состоянию последней в начале XX в.

Для устранения этих проблем и установления диалога с той и другой стороны организовывались религиозно-философские общества, лектории в культурно-просветительских обществах, публичные чтения и беседы в кружках профессиональной занятости. Первым опытом стала попытка установить диалог между Церковью и ищущей Бога интеллигенцией на полуофициальных Собраниях в Санкт-Петербурге.

На Религиозно-философские собрания (1901–1903) Русская Церковь делегировала своих лучших представителей, интеллигенция заявила о готовности вернуться в Церковь и заняться при ней культурно-просветительской деятельностью (на условии принятия Церковью всего, что дорого для интеллигенции). На Собраниях была поставлена проблема гуманитарного плана: все сословия русского общества имеют в Церкви свою нишу, и только интеллигенция, у которой неисчерпаемые заслуги перед народом, и «нравственная по преимуществу», осталась Русской Церкви чужой. Между тем, интеллигенция «разрастается» в солидный и влиятельный социальный слой. Собеседования показали, что творческая элита страны, едва знакомая с религиозной традицией православия, хочет, чтобы Русская Церковь выслушала её религиозные искания, признала в них существенные «общечеловеческие» и культурные запросы (свободу совести, религиозную свободу и свободу религиозного творчества в Церкви) современности и пошла им навстречу, вместе с религиозной интеллигенцией начав процесс церковного обновления.

Формат докладов и дискуссий в ПРФС способствовал неторопливому аналитическому подходу ко всем вопросам. В процессе Собраний выделились церковно- и священнослужители, готовые идти навстречу религиозной интеллигенции, рассмотреть вопросы, которые уже в той или иной форме обсуждались общественным мнением или появлялись на страницах периодической печати 2-й пол. XIX в. (об упрощении богослужений и возможности их перевода на русский язык, о церковно-гражданских практиках (браке, разводе, внебрачных детях), о роли мирян в Церкви, внебогослужебной общественной занятости духовенства). Вначале на встречах в ПРФС, затем в «Обществе религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» были предприняты попытки познакомить «богоискателей» с культурой православия, предложив тем самым сменить их утилитарные представления о христианизации «плоти» (церковном акте

признания ее «святой») на систему духовных ценностей. Но религиозная интеллигенция не стала посещать лекционные чтения.

Ряд принимавших участие в ПРФС петербургских священников после закрытия Общества занялись разработкой новых методов катехизаторской практики. Вначале они включились в чтение параллельных ПРФС докладов, дававших традиционно-православное пояснение вопросам, поднятым интеллигенцией, потом на волне революции 1905 г. начали реформаторское движение за обновление Церкви, которое поддержали священнослужители Москвы и крупных городов России, и религиозная интеллигенция, которая увидела в реформаторах пассионарную церковную общественность, которую нужно привлечь на свою сторону. Реформаторы, с 1902 г. и ранее (частным порядком) ознакомившиеся с доктриной «нового религиозного сознания», поддержали ориентированность религиозной интеллигенции на созыв Поместного Собора, их выступления за «оживление» веры, развитие христианства, демократизацию в Церкви, прониклись идеей «восполнения» церковного учения о христианстве, освящение культуры и христианизацию хозяйственно-трудовой жизни. Тезис о христианизации труда был вынесена на собрания пастырей «Общества религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». Обсуждение его в 1907 г. показало, что часть петербургского духовенства была готова выступить за новое отношение Церкви к «земле» (а либерал-реформаторы и за его религиозное определение), за пересмотр аскетической традиции применительно к мирянам, за прочтение Евангелия – с позиции социальных запросов своего времени. Из числа клириков, рассматривавших возможность «новой формулы условия спасения» были те, которые участвовали в работе ПРФС.

Сотрудничество церковных реформаторов социальных христиан и религиозных реформистов началось в журнальной сфере, в последовательно появлявшихся изданиях религиозного движения за церковную реформу, которые становились общими площадками для статей представителей всех трех направлений движения. Печатными органами религиозного движения последовательно были журналы «Путь», «Вопросы жизни», «Век», газета «Народ», «Живая жизнь», в 1906–1907 гг. реформаторы использовали «Церковный вестник»; свои газеты издавали Г.С. Петров, И.П. Брихничев и И.И. Филевский. На страницах этих периодических изданий в полемике между лидерами, в заметках об работе ПРФО и других обществ, где лидеры движений читали доклады, в пересказе лекций, рефератов лидеров, теоретиков, единомышленников и сторонников религиозного движения раскрывались программные положения, составлявшие его идейный комплекс. Движение обсуждало религиозный подход к запросам современной культуры, пол и брак в христианстве, введение женатого епископата и повторных браков для духовенства, создание «новой христианской / религиозной общественности», созыв церковного Поместного Собора и вопросы для обсуждений, и выборное представительство на Поместном соборе, соборность в Церкви, необходимость административных

реформ. Была поставлена проблема, главная в 1906–1907 гг. для всех трех направлений религиозного движения: «реформа или реформация?». (Впоследствии, в предреволюционной ситуации 1916 г., этот вопрос заявил в ПРФО будущий министр исповеданий Временного правительства А.В. Карташев. Проблема «исполнения» Церкви, ее роли, авторитета и прерогатив и в 1906–1907, и в 1916 гг. связывалась реформистами, социальными христианами и реформаторами с внутривосточной обстановкой в стране<sup>3031</sup>).

Периодические издания религиозного движения в России начала XX в. издавались с 1902 по 1910 гг. («Новый путь», «Вопросы жизни», «Народ». «Век», «Живая жизнь», «Церковная газета», «Встань, Спящий!», «Новая земля», «Правда Божия»). Издание, как правило, инициировалось группой участников одного из направлений религиозного движения, но в него приглашались в качестве авторов и афишировались редакцией лидеры и участники остальных групп. В последующем выпуски готовились в соответствии с приоритетным направлением группы, которая готовила периодическое издание (реформизм, социальное христианство, или церковное реформаторство). Другое направление чаще было представлено в таком журнале или газете как сторона, с которой велась полемика, в ходе полемики обсуждались вопросы принципиальные для движения, нередко в нее примешивались личная негативная реакция автора на то или иное публичное выступление, фразу оппонента, но правилом было подчеркнуть отсутствие принципиальных разногласий и поддержку. Содержание и направление публиковавшихся в этих журналах материалов позволяет считать деятельность участвовавших в них религиозных групп общественным движением, объединенным идеей церковной модернизации в России начала XX в. Исключение в плане редактирования номеров составляет газета священника Г.С. Петрова «Правда Божия», которая формировалась исключительно самим Г.С. Петровым и во многом на основе его собственных материалов и привлеченных им авторов.

Каждое из направлений религиозного движения 1901–1913 гг. просуществовало свой отрезок времени, в течение которого осуществлялись взаимодействие и взаимообобщение участников, и идеологическая диффузия, обеспечившая общие основания для выработки реформ. Объектом, на который были направлены общие усилия тех направления движения, была Русская Церковь, от позиции которой для религиозного движения зависело преобразование всех сфер жизнедеятельности социума: духовной, культурной, экономической, хозяйственной, политической, а также политический климат социальной революции. Издания транслировали в русское общество философию, планы, намерения, идеи и ошибочные суждения лидеров движения, распространяя их в православном сообществе и среди совершавших свое служение и будущих пастырей<sup>3032</sup>,

<sup>3031</sup> Заседание ПРФО 28 февраля 1916 г. Речь А.В. Карташева опубликована: Реформа, реформация, и исполнение Церкви. Пг., 1916. С. 9, 12, 13.

<sup>3032</sup> Открытое письмо студентов С.-Петербургской духовной академии Святейшему Правительствующему Синоду // Век. 1906. № 6. С. 73–74.

оказывая воздействие на традиционное религиозное сознание. На печатной платформе этих изданий в условиях цензуры печати формировался свой понятийно-лингвистический набор, система образов и штампов, вполне понятных для участников *внутренних* дискуссий реформационного движения и создававших неверное представление о движении у непосвященных.

Заседания ПРФО 1909–1910 гг. показали, что религиозно-реформистское направление придвинулось к своему кризису; с одной стороны оно освобождалось от догмы и метафизики «неохристианства», с другой постепенно теряло свое «лицо», оформляясь в культурное сообщество самых разных религиозных взглядов и вероисповеданий, по прежнему интересующихся церковной реформой, считавшее, что не заниматься судьбой Русской Церкви значит не интересоваться судьбой русского народа и России; но реально ничего не предпринимало.

Накануне 1914 г. идея общественного религиозного движения утратила актуальность. «Неохристианство» превратилось в замкнутое реформистское сообщество, лишенное динамики, несмотря на усиленные попытки его лидеров расширить доктрину и группу за счет социально-политической составляющей и своего влияния в революционных кругах. В 1912 г. Д.С. Мережковский вспомнил о пафосе народнического движения и отреагировал на воспоминания бывшего народника В.Я. Богучарского статьей «Религиозное народничество», предприняв попытку протянуть нить от народничества к идее общественного религиозного движения. В 1913 г. на тезу о «метафизическом» развенчании императора и православия и на антицаристскую концепцию Д.С. Мережковского вновь обратил внимание «Церковный вестник»<sup>3033</sup>. На его страницах началась дискуссия о связи православия с самодержавием, сопровождавшаяся пропагандистскими выступлениями в газете «Речь» Д.В. Филофова и А.В. Карташева, появились анонимные статьи о «реакционности» православия<sup>3034</sup>. К.М. Агеев и «неохристиане» встречались на прениях в ПРФО. А.В. Карташев, отдалившийся от «триумvirата», продолжал поддерживать идею религиозной реформы, его доклад в ПРФО, де факто, выразил позицию и религиозной интеллигенции НРС, и «неохристиан»: они поддерживали «внешнюю» («нерелигиозную») реформу, утверждая свой интерес к связанным с нею, «полуполитическим вопросам», в которых видели «косвенную связь... с ...религиозным вопросом», потому что полуполитическая форма была единственно возможной прелюдией к объективно неизбежной при будущем новом социальном устройстве России религиозной реформации («реформы православия»<sup>3035</sup>) (освобождение Церкви даст «новые условия жизни», и «тогда будет ясно, каков ее религиозный предел»)<sup>3036</sup>.

Образование Киевского религиозно-философского общества было данью религиозному движению, инициировавшему религиозно-философские общества по крупным городам России, но

<sup>3033</sup> Православие и самодержавие // Церковно-общественный вестник, 1913. № 15. 14 апр. С. 7–10.

<sup>3034</sup> Реакционно ли православие // Церковно-общественный вестник. 1913. 6 июня № 22. С. 2.

<sup>3035</sup> *Карташев А.В.* Реформа, реформация, и исполнение Церкви. Пг., 1916. С.16.

<sup>3036</sup> Там же. С. 10.

в Киеве традиционно была своя сильная богословская школа, и вклад КРФО в религиозное движение оказался минимальным. Помимо оппозиции преподавателей КДА, причиной были запоздалая организация КРФО и его отдаленность от центра общественно-пропагандистской активности религиозного движения. Лидеры (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков) и другие и авторитетные представители движения появлялись в КРФО только для того, чтобы прочесть свои уже «отгремевшие» в Санкт-Петербурге и Москве рефераты. В 1908–1909 гг. КРФО работало по образцу ПРФС и ПРФО двух, или трехлетней давности. В целом прецедент КРФО говорит о постепенном распространении в городах России идеологии радикальной церковной реформы и поддержке религиозного движения. После спада активности движения в 1909 г., КРФО перешло на позиции внутрицерковных реформ на канонических основаниях.

## Гл. 5. РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ (1890–1914) КАК ВНЕШНИЙ ФАКТОР ВЛИЯНИЯ НА РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ

### § 1. Религиозное движение в Римско-Католической Церкви

Исследование истории и идеологии общественного движения невозможно завершить без обращения к теме внешнего, в том числе международного влияния. Подспудные процессы, способствовавшие началу и становлению церковной модернизации, проходили в историко-культурном пространстве христианских государств со схожей исторической цикличностью и с разной интенсивностью. Разворачивание религиозного движения в России «сопровождало» опережавшее его религиозное движение в Римско-Католической Церкви, которое один из первых историков модернизма охарактеризовал как ряд автономных «движений» последней декады XIX в., в своей совокупности внушенных желанием привести традицию христианской веры и практики в более близкое соответствие с интеллектуальными запросами и социальными устремлениями своего времени<sup>3037</sup>; как движения с проявившейся затем «общей вдохновляющей идеей и общей тенденцией»<sup>3038</sup>.

В 1880-х гг., по мере расширения и обострения социальных конфликтов, западноевропейская либеральная буржуазия задумались о возможностях влияния Церкви на общество, стала укрепляться мысль о том, что было допущена серьезная ошибка: не учли связей Церкви с массами в целях предотвращения распространения в массах социалистических идей<sup>3039</sup>. Начало религиозного движения в римо-католицизме совпало с христианско-демократическим движением. Это 1890 гг. В России на те же годы пришлось размышление отказавшейся от народнического утилитаризма интеллигенции о роли религии в общественном движении. Хронология и сведения о прямых и не прямых контактах между лидерами модернизма и «неохристианами» подчеркивают уместность обращения к модернизму как к потенциальному фактору внешнему влиянию на религиозное движение в России 1901–1913 гг. Было ли, и если да, то какого рода было это влияние или воздействие? Возможен ли его взаимный характер? Насколько могли быть схожи программные аспекты движений? В чем различие? Ответ предусматривает обращение к обзору главных аспектов доктрины римско-католического модернизма, в том ее объеме, который был доступен лидерам религиозного движения в России, а также – к тактике, стратегии и итогам модернизма. Последние важны потому, что контакты между лидерами движений имели место, кризис в модернизме наступил раньше (1907), чем в религиозном движении в России (1909), и опыт модернизма мог быть востребован.

<sup>3037</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. V.

<sup>3038</sup> Ibid. Курсив мой.

<sup>3039</sup> Кун. Ц.И. Италия конца XIX века: судьбы людей и теорий. М., 1978. С. 141.



С 1901 г. теоретики НРС знали об модернистском движении в римо-католицизме, интересуясь преимущественно его французским направлением, а после личного знакомства в 1906–1908 гг. с Ф. Порталем, А. Луази, Л. Лабертоньером, Л. Кане, относились к модернизму как к ведущему борьбу с *исторической Церковью*<sup>3040</sup>, что соответствовало позиционированию НРС его собственной общественной деятельности. Также в модернизме была поставлена интересующая НРС проблема нового отношения к догматам (Э. Леруа) и нового понятия «догмата», как правила веры, исторически прогрессирующего в своей формуле и религиозно-философском выражении (Дж. Тиррел). Переформулирование догмата, то есть его вербальной формулы и вероучительного содержания, было поддержано в 1904 г. активным членом группы церковных либерал-реформаторов В.Я. Колачевым. И то, и другое движение было вызвано стремлением устранить социально-этическую проблему утраты христианскими народами своей религиозной идентичности и общественного доверия Церкви. Процесс восстановления того и другого вначале шел научным путем, в сфере концептуального религиозного сознания, в нем участвовали католические ученые и богословы.

Название «модернизм» за движением в католицизме утвердилось после использования этого понятия в энциклике Папы Римского Пия X<sup>3041</sup> «*Pascendi Dominici Gregis*» (R., 1907). До нее сторонники и участники движения охотно называли себя «прогрессистами» и «луазистами» (последователями ученого экзегета А. Луази). Появившись среди философов и богословов как либеральное интеллектуальное течение в конце XIX в., модернизм за 10 лет распространился среди клириков и мирян, став движением общественного масштаба, и показал католичество как разделенное религиозное общество, находящееся в состоянии борьбы с «небывалой ситуацией, ищущее свой путь в мире, где культура, интеллектуальные технологии и ментальный инструментарий меняются коренным образом, быстро и необратимо», – писал ведущий историк и аналитик модернизма Э. Пула<sup>3042</sup>. Модернизм стремился согласовать традиционную католическую теологию с наукой, обновить её исследования и апологетику привлечением научных методов и сведений из истории, географии, археологии, психологии; обосновать научное развитие католической доктрины в условиях нового времени. Теология модернизма ортодоксальными католиками была квалифицирована как либерализм. Православные богословы рассматривали его как аналог либерального протестантизма конца XIX в.<sup>3043</sup>; богословие либерального протестантизма было религиозным фактором, способствовавшим становлению модернизма. В числе исторических предпосылок его появления были неудовлетворенность образованной части церковного и околоцерковного сообществ административным строем Римско-Католической

<sup>3040</sup> Пахмусс Т. Из архива Зинаиды Николаевны Гиппиус: Письма к Е.М. Лопатиной и С.Л. Еремеевой // Вестник РХД. № 132. П.: Н.-Йорк: М., 1980. С. 273.

<sup>3041</sup> Джузеппе Мелькиоре Сарто (1835–1914), годы понтификата 04.08.1903–20.08.1914.

<sup>3042</sup> Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 29.

<sup>3043</sup> НИ ОР РГБ. Ф. 172. Д. Ед. хр. 360. Ед. хр. 1. Л. 6.

Церкви, определенным I Ватиканским собором (1870), когда Церковь получила авторитарное управление. В это десятилетие и появился термин «неокатолик», но содержание его было диаметрально противоположным тому, которое использовалось позже, в начале XX в.

Модернизм развивался в Германии, Италии, Англии, развитие его теории происходило во Франции, где сочинения богослова А. Луази и модерниста Э. Леруа постепенно сформировали основу доктрины, метод и тактику пересмотра позиций традиционного католического богословия – в библеистике, экклесиологии и догматике. Этико-гуманитарный посыл появления модернизма, – это мысль, беспокоившая одинаково православных и католических богословов 2-й пол. XIX в. – возрождение веры в меняющемся мире, а точнее, христианизация сознания и мировоззрения современника<sup>3044</sup>. Близкая модернизму (до энциклики его также называли «философией действия») философия М. Блонделя (конца XIX в.) в начале XX в. стала своего рода методологией модернизма<sup>3045</sup>. В Великобритании яркими представителями модернизма были аббат Дж. Тиррел (Тайрел), миряне Ф. фон Хюгель и М.Д. Петр. Ни один из них не имел значительного влияния на философию модернизма. Ф. фон Хюгель был более координатором связей внутри движения, М.Д. Петр – систематизатором и биографом (Луази и Тиррела), и только Дж. Тиррел оставил сочинения, выражавшие модернистские идеи борьбы со схоластикой в традиционном католицизме, установления диалога Римско-Католической Церкви с современностью, и тактики модернизма. Между модернистами трех стран Европы существовали тесные связи, взаимовлияние и взаимоподдержка<sup>3046</sup>.

В Германии модернизм развивался в направлении университетского либерализма и католического реформизма и фактически был призван решать другие проблемы, чем и объясняется незначительное взаимодействие между немецкими и французскими «неокатоликами».

В Италии модернизм, возглавляемый демократом Р. Мурри, развивался в социально-политическом ключе и был неотделим от массовых акций и демократического движения, представляя собой *социальную* разновидность движения за церковную модернизацию. 15 мая 1891 г. Папа Римский Лев XIII<sup>3047</sup> опубликовал послание («*Regrum Novarum*»), темой которого стал рабочий вопрос, сочувствие трудовому народу. Папа не отрицал права на частную собственность, но признавал, что Бог даровал землю всему человечеству и трудящийся на земле имеет право на свой участок. Заблуждением была названа мысль, что один класс общества

<sup>3044</sup> Общим посылом было утверждение христианского мировоззрения. Один из ранних исследователей модернизма (Herbert A. Smith) рассматривал его как прецедент «повторного утверждения христианского учения»; что также близко бухаревскому постулату «христианизации» как востребованному повторному и продолжительному акту утверждения христианства и его догмы. Это то обстоятельство, писал Смес когда «“современный разум” требует, чтобы древние доктрины были пересказаны в соответствии с идеями двадцатого века». (*Smith H.A. The fallacy in Modernism // The University Magazine. 1920. Febr. Vol. 19. P. 45.*

<sup>3045</sup> *Gates E. Pragmatic elements in Modernism // The American Journal of Theology. 1911. Vol. 15. № 1. P. 45.*

<sup>3046</sup> *Boynnton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy // The Harvard Theological Review. 1918. Vol. 11. № 1. P. 37.*

<sup>3047</sup> Винченцо Джоаккино Рафаэле Луиджи Печчи, годы понтификата 20.02.1878–20.07.1903.

враждебен другому, понтифик учил взаимному согласию и призывал богатых не смотреть на рабочих как на рабов. Энциклика проводила мысль о том, что большинство рабочих – люди верующие, для них нужно организовать «католические союзы», которые могли бы оказывать им услуги, помогая выбраться из беды. Христианская социальная доктрина, провозглашенная понтификом, показалась почти социалистической, заговорили о католическом и христианском социализме, наконец, в Ватикане предпочли социальный католицизм и христианскую демократию<sup>3048</sup>. 3 января 1894 г. на ассамблее «Католического союза по изучению наук» была принята «Программа католиков в противовес социализму», позже – «Миланская программа». Стоя на христианских позициях, католики-демократы хотели определить, исходя из каких критериев действовать, претворяя в жизнь эту «Программу». Исходя из осложнения социальной обстановки в Италии, возможны были 2 выхода – социальная революция, или восстановление христианских ценностей с учетом социальных запросов.

**Роммоло Мурри** (1870–1944) был из той католической интеллигенции, которая в 1890-х гг. испытала на себе влияние марксизма. Он получил теологическое образование и стал священником в 23 года. В 1893–1894 гг. он прослушал лекции итальянского марксиста А. Лабриоло, но не стал материалистом, а приобрел представление об истории как об эволюционном процессе, также его отличал живой интерес к современной культуре. Р. Мурри под влиянием А. Лабриоло понял значение диалектики – как в сфере мышления, так и в сфере действия<sup>3049</sup>, в 1895 г. он создал в Риме группу католической университетской молодежи, участвовал в 1897 г. в августовской ассамблее «Католического союза по изучению наук», а 1898 г. основал журнал «Социальная культура» («Cultura sociale»). Несмотря на успехи итальянского движения и доброжелательного отношения к нему Папы, возникли разногласия, одной из причин была поддержка Р. Мурри модернизма: часть интеллигенции, сформировавшаяся в понтификат Льва XIII, не хотела заниматься религиозным новаторством или мессианством. В первом номере журнала Р. Мурри изложил позиции его группы (состояла из священников и мирян): они были намерены бороться и с социалистами, и с либералами, осуждали капитализм и хотели расчистить путь для католической религиозной программы. Зимой, после тяжелого экономического положения осенью 1897 г., в стране прокатилась волна демонстраций, столкновений рабочих с полицией, за пять дней баррикадных боев было убито около 80 человек<sup>3050</sup>. Начались аресты, военно-полевые суды, и преследования обрушились и на социалистов, и на христианских демократов, как «подорвавших» стабильность в стране. Чтобы спасти положение, Р. Мурри предлагал социалистам заключить соглашение<sup>3051</sup>; в 1900 г. он

<sup>3048</sup> Кин Ц.И. Италия конца XIX века: судьбы людей и теорий. М., 1978. С. 143.

<sup>3049</sup> Там же. С. 147.

<sup>3050</sup> Там же. С. 157.

<sup>3051</sup> Там же. С. 158.

попытался созвать общенациональных съезд христианских демократов, но его не поддержали. В 1902 г. Р. Мурри попытался вернуть позиции своей группы, выпустил еженедельник «Domani» («Завтра»), провел в Милане региональный конгресс католических профсоюзов, но 20 июля 1903 г. Лев XIII скончался, а новый Папа, видя размах рабочего движения, перевел христианских демократов в подчинение Церкви. В 1906 г. Папа Пий X официально осудил журнал «Социальная культура» и начался разгром всех организаций, связанных с ним и Р. Мурри<sup>3052</sup>, в 1907 г. он был запрещен в священном служении, а в 1909 г. отлучен от Римско-Католической Церкви.

Модернисты декларировали свою веру в Римско-Католическую Церковь, уверенность в её будущем и ее роли в социуме, и были намерены оставаться в ней<sup>3053</sup>, но модернизированной. Папа Римский Пий X, осудивший модернизм в энциклике «Pascendi Dominici Gregis» считал, что модернисты делают это, чтобы реформировать Церковь изнутри, в её основах. Энциклики Пия X были поддержаны кардиналами и в книгах аббатов, не столько занятых критикой модернизма, сколько открытой бранью (напр., Матоне<sup>3054</sup>) в адрес движения<sup>3055</sup>, что пробудило недоверие в одних кругах католического мира и интерес к модернизму – в других, а модернисты ответили на энциклику критическим разбором текста папского декрета по пунктам<sup>3056</sup>. Аббат и историк П. Сабатье (1858–1928), как и другие модернисты не признавший<sup>3057</sup>, что папские декреты («Pascendi» и «Lamentabili») 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 религиозной мысли от диктата христианской Церкви<sup>3058</sup> и модернизму (как источнику, от которого зависит будущее Римско-Католической Церкви)<sup>3059</sup>. Модернисты ощущали себя церковью внутри официальной Церкви<sup>3060</sup>.

<sup>3052</sup> Там же. С. 185.

<sup>3053</sup> *Barmann L.F.* Baron Friedrich von Hügel and the modernist crisis in England; *Vidler A.* The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 90, 124; *Rivière J.* Le Modernisme dans l' Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 154.

<sup>3054</sup> Прочитировано П. Сабатье: *Sabatier P.* Modernism. The Jowett lectures, 1908 / Trans. by C. A. Miles. With a preface, notes and appendices. N-Y., 1908. P. 166–167.

<sup>3055</sup> G. Ambrosini «Occultism and Modernism» («Оккультизм и модернизм»), французского священника Е. Barbier «Democracy and Modernism» («Демократия и модернизм»).

<sup>3056</sup> *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).

<sup>3057</sup> *Sabatier P.* Modernism. The Jowett lectures, 1908 / Transl. by C. A. Miles. With a preface, notes and appendices. N-Y., 1908. P. 163.

<sup>3058</sup> Ibid, p. 138, 141–142.

<sup>3059</sup> Ibid, p. 174–175. «Для модернистов быть католиком означает придерживаться идеалов не одного человека, одного периода или одной школы, а двигаться (вибрировать, – прим. перев.) в унисон с мыслью всех веков, понимать ее преемственность, ее эволюцию, ее этапы, ее жизнь». Ibid, p. 147–148.

<sup>3060</sup> Ibid, p. 140–141, 147.

И эта их церковь в религиозном поле руководствовалась личным<sup>3061</sup> религиозным чувством, опытом и результатами своих историко-критических исследований. Так, протестант П. Сабатье, был убежден, что модернист, гораздо свободней протестанта, который, боготворя Священное Писание, в итоге приходит к консерватизму<sup>3062</sup>. По мере осуждения модернизма Ватиканом, некоторые модернисты вышли из Римско-Католической Церкви, не соглашаясь изменить своим убеждениям.

## § 2. Предтечи модернизма М. Блондель, Л. Лабертоньер, О. Сабатье, М. Эбер

В 1880–1890 гг. отмечается автономизация французской мысли по отношению к религии и политической власти<sup>3063</sup>, западные исследователи отмечают ее абсолютную свободу и подчеркивают присущую ей «стратегию отвержения традиции»<sup>3064</sup>. Первое место занимали исследования по метафизике и морали, в сравнительной таблице Ж.Л. Фабиани в 1870–1889 гг. нет научных работ по религии<sup>3065</sup>. Инициатором рациональной апологетики, сближающей христианскую веру с законами интеллектуальной и духовной жизни, стал Л. Олле-Лапрюн (Léon Ollé-Laprune) (1839–1898), Ж. Фонсегрив (G. Fonsegrive) приложил свои усилия, читая в старшей семинарии Исси (Issy) (1895) лекции об «условиях современной апологетики»<sup>3066</sup>. Как и в России и христианских странах Европы, научно-технический прогресс диктовал необходимость развития апологетики для охранения церковного авторитета и религиозной веры. Ученые-носители конфессионального сознания искали пути рациональных доказательств Бога и текстов Священного Писания, вызывавших сомнение или недоверие. Одни вели свой поиск через выстраивание философских систем, как М. Блондель, другие – через применение научных методов в библеистике, третьи видели возможность оживления веры в церковно-административной реформе. В таких условиях появилась докторская диссертация, озаглавленная “Действие” (L’Action. 1893), работа молодого католического философа М. Блонделя. «Автор брал за отправную точку принцип автономии... и старался его победить от имени уже не законов мышления, а требований “действия”, имея в виду показать, что, доведенная до собственной крайности, наша природа постулирует к сверхъестественному»<sup>3067</sup>. Диссертация вначале была богословской и переписывалась

<sup>3061</sup> Ценность Библии для модерниста – это «результат личного опыта, личных переживаний, лежащих вне всякой критики». Ibid, p. 149.

<sup>3062</sup> «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 догму как своего рода организм, возникновение которого очень трудно отследить, который живет, развивается, растет и дает побег». Ibid, p. 150.

<sup>3063</sup> Фабиани Ж.-Л. Философы Республики // Логос (1991–2005). Избранное. Т. 1. М., 2006. С. 128.

<sup>3064</sup> Там же. С. 127, 134.

<sup>3065</sup> Фабиани Ж.-Л. Указ. соч. С. 138, 139.

<sup>3066</sup> Rivière J. Le Modernisme dans l’Eglise, étude d’histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 118.

<sup>3067</sup> Ibid, p. 119.

6 раз, при переработке её содержание всё более и более уходило из религиозной области в философскую; когда она была защищена и издана, то представляла собой анализ человеческого действия, который был нацелен на раскрытие его *внутренней* логики. Последняя напрямую связывала человека с Богом, показывая, что Бог имманентен человеку в каждое мгновение его жизни и действия. Философия имманентизма стала основой модернизма (1890–1914) так же, как идея соединенной с воплощенным Богом «плоти мира» – вариативной основой религиозного движения (1901–1913) в России.

### Морис Блондель и Люсьен Лабертоньер

Ученик А. Бергсона и спиритуалиста и моралиста Л. Олле-Лапрюна<sup>3068</sup>, в молодости мечтавший стать священником Морис Блондель<sup>3069</sup> (Blondel) (1861–1949) в своих религиозных исканиях был занят новой апологетикой, стремился разработать философию, обращенную к христианству и открытую ему. В центре его внимания был человек, его предназначение и действие в мире и обусловленность сознательного выбора человека врожденным ему чувством Бога. Человек для М. Блонделя представлял собой «синтез природных и психологических начал»<sup>3070</sup>: так же, как дух и материя, или субъект и объект; они ничего не значат друг без друга<sup>3071</sup>, писал он. Для человека истинно то, что приближает его к божественному Бытию, дает возможность жить им и в нем. При всей своей рациональной эгоистичности, человек не есть чистый разум, он достигает знания через веру, освобождается и просвещается с помощью Церкви, по-христиански признавая любовное подчинение Истине, которая сама есть доброта и милосердие.

М. Блондель разделял критическое отношение модернистов к консерватизму католической теологии, но свои предложения модернизации католицизма выдвигал, опираясь на солидную «теоретическую проблематику, стремясь развить свою философскую концепцию в последовательную систему»<sup>3072</sup>. Он намеренно шел к «глубокому пересмотру классического понятия “традиции”»<sup>3073</sup>. Вместо томистского рационального постижения Истины, М. Блондель предложил мысли не сосредоточиваться на себе самой, а сохранять связь с жизнью души, слиться с нею, считая, что в ходе этого слияния произойдет подлинное озарение, которое станет доступно не только мистикам, но и всем людям долга и веры, потому что истина, из зоны инстинктивно-самопроизвольного существования вступит в область разума. Философ считал, что пришло время витальной философии, т.е. понимания веры – как *акта* (со стороны) человека *активного*,

<sup>3068</sup> Олле-Лапрюн (1838–1912), преподаватель в среднем учебном заведении, после 1875 г. – Высшей Нормальной школы. Модернист Г. Фонсегрив посвятил ему книгу: *Fonsegrive G. Léon Ollé-Laprune, l'homme et le penseur*. P., 1912.

<sup>3069</sup> Морис Блондель (1861–1949), в 1885 г. окончил высший педагогический институт, с 1897 г. – профессор, до 1927 г. преподавал в университетах Лилля и Экс-ан-Прованса.

<sup>3070</sup> *Blondel M. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. P., 1893. P. 221.

<sup>3071</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>3072</sup> *Кузмицкас Б.Ю.* Философские концепции католического модернизма: Дис... д-ра филос. наук. Вильнюс, 1984. С. 116.

<sup>3073</sup> *Poulat E. Travaux récents sur le Modernism // Revue belge de philologie et d'histoire Année 1963. T. 41. P. 1160.*

думающего, устремленного к Истине и душой, и разумом. Такая вера включает *волю и действие*, жизнь такой веры проходит при максимальной ясности интеллекта. «Чувство солидарности, взаимопроникновения и триипостасности всех наших умственных и человеческих функций» – отмечал друг М. Блонделя П. Д'Аршанбо<sup>3074</sup>, – вот что имело место в мысли М. Блонделя. Подлинно христианской философией, по М. Блонделю, могла быть только «интегральная философия действия», объясняющая роль и место человека в природной и социальной действительности, его отношение к высшим духовным реальностям<sup>3075</sup>.

Появление «L'Action»<sup>3076</sup> было знаковым событием для истории модернизма. «Философия действия» проводила идею синтеза эмпирического (т.е., научных исследований, опыта и действия) и трансцендентального – в самом человеке, в его мысли, воле и действии, как объективном<sup>3077</sup> осуществлении изволяемого. Центральным принципом «философии действия» М. Блондель поставил действие как существование, ощущение и осуществление личностью себя в определенной реальности, вне закона необходимости (ввиду «осознания» человеком сущности своего волеия-действия<sup>3078</sup>). Воля к жизни, живущая в человеке, составляет стремление действовать, действие, мысль и дух соединены в человеке<sup>3079</sup> так, и при том, что каждый из этих элементов остаётся самим собой. И так как действие является главным нервом всех способностей человека, то оно, по М. Блонделю, и является ключом решения всех проблем: действием человек проникает в мир и получает отдачу в виде воздействия на свою жизнь, объективный результат действия формирует самого человека в осуществлении его субъективных желаний и мышления<sup>3080</sup>, в этом процессе формируется «новая реальность», в которой участвуют научное отношение и субъективное сознание с целями и фактами, составляющими ткань чисто субъективной жизни<sup>3081</sup>. Действия человека и природны, и сверхприродны, только в иной реальности действие реализуется в его полноте.

«Философия действия» была антропоцентрична, но отрицала, что конечную истину человеку можно познать рационально<sup>3082</sup>, методом диалектики. Познанием истины, считал М. Блондель, занято *все* наше деятельное естество – воля, чувства, знание, вся наша жизнь целиком – со всем нашим опытом, и это реальность, которая находится постоянно в движении, и *всегда* в

<sup>3074</sup> Аршанбо П. Морис Блондель и аббат Лабертоньер // Путь. 1926. № 4. С. 94.

<sup>3075</sup> Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма: Дис... д-ра филос. наук. Вильнюс, 1984. С. 118.

<sup>3076</sup> Позже написаны: «La pensée» («Мышление»), 1934; «La philosophie et l' Esprit chrétien» («Философия и дух христианства»), 1946; «Exigence sphilosophiques du Christianisme» («Требования к христианской философии»), 1950.

<sup>3077</sup> «Мы не избегаем того, что хотим... То, что мы получаем в бытии, идентично тому, что мы (из него) хотим, без того чтобы мы прекращали когда-нибудь хотеть то, что мы можем (из него) потерять». Blondel M. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. P., 1893. P. 491. Далее – Blondel M. L'Action.

<sup>3078</sup> Blondel M. L'Action. P. 498. Знание поступка, по М. Блонделю, санкционирует сам поступок и его следствие.

<sup>3079</sup> Ibid, p. 51.

<sup>3080</sup> Ibid, p. 221.

<sup>3081</sup> Ibid.

<sup>3082</sup> Ibid, p. 495–496, 503.

*процессе становления.* Вера тоже не есть конечное или статичное состояние; она является отношением или ориентацией всей человеческой личности. Вера не состоит в рациональном принятии церковных догм извне, человек имеет, рассматривает и осознает сверхъестественное путем внутреннего познания, через воление и осуществление воления (действие), принимая признание существования сверхприродного – как неизбежный<sup>3083</sup> выбор. Сверхприродное в действии имманентно человеку, действие в его логике и функции, связано с мышлением, но достоверней мышления, и в своем исходе (т.е., произвольном и произвольном изволении), и в своем практическом результате. Действие осознанное и изволяемое – трансцендентально<sup>3084</sup>. Этот «метод имманенции» (*méthode d'immanence*) М. Блонделя показывал, что естественное имеет точку контакта со сверхъестественным, и она – в человеке, божественное проявляется в человеке в динамике его витального действований, этот же метод заставлял объяснять веру как субъективное явление, ославляя в католицизме позиции рациональных доказательств Божественного.

Философ осознавал тяготение современных умов – видеть истину в её реальной связи с человеком, неистребимость религиозного чувства в человеке; это диктовало необходимость доказывать человечеству его веру по законам его сознания. В своем труде философ выдал дивиденды на будущее модернизму, подчеркнув менталитет «национального гения Франции» как лучшую сферу применения религиозной природы действия<sup>3085</sup>.

«L'Action» было внесено Ватиканом в список запрещенных работ: богословы упрекали автора в рационализации христианства, светские критики – в подчинении религии философии. В «методе имманенции» М. Блонделя видели пренебрежение традицией католической апологетики. Один из лидеров модернизма Э. Леруа позже писал, что М. Блондель выложил доказательства апологетики, которая может быть основана на принципе имманентности<sup>3086</sup>, Модернист Э. Леруа признавал «метод имманенции» М. Блонделя исходной точкой для разработки «доказательной апологетики [т.е., –И.В.] ...способной представить человеческому уму, в разумной форме, насущную для него обязанность присоединиться к Церкви»<sup>3087</sup>. Ф. Реати подчеркнул, что М. Блондель апологией имманентности утверждал потребность в сверхъестественном как в «конкретной реальности», и принцип имманентности был для него апологией целостной системы, способной оказывать «сопротивление миру неверия – на его собственной территории»<sup>3088</sup>. Этот отправной посыл – организовать воздействие на сознание отпавшего от Церкви католика

<sup>3083</sup> Т.е., независимо от того, положителен опыт, или отрицателен.

<sup>3084</sup> Исток действия, желание в его первоначальной основе имеет «набросок сущности (бытия), который уже не может прекратить быть... Чтобы этот набросок завершился, нужно, чтобы он получил совершенство от руки более чем человеческой». *Blondel M. L'Action*. P. 508.

<sup>3085</sup> *Blondel M. L'Action*. P. 498.

<sup>3086</sup> *Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 72.*

<sup>3087</sup> Там же. С. 61. Курсив мой.

<sup>3088</sup> *Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю.А. Ромашева. СПб., 2002. С. 61.*



адекватными его пониманию средствами и методами «на его собственной территории» – был присущ модернистам Римско-Католической Церкви так же, как в России он был причиной нетрадиционного богословия Феодора (Бухарева) или философской системы Никанора (Бровковича), и это был ординарный посыл эпохи – содействовать религиозному возрождению.

Современники относили М. Блонделя к модернистам<sup>3089</sup>. П. Д'Аршанбо, как и многие во Франции, называл модернизм «философией действия», чем подчеркивал их теснейшую связь<sup>3090</sup>. М. Блондель действительно некоторое время был близок к модернизму, но в начале XX в. (1904) стал возражать тому решающему значению, которое придал историческому методу в библеистике аббат А. Луази. Характер упоминаний А. Луази о М. Блонделе в его «Мемуарах» и в переписке модернистов, подтверждает, что М. Блондель в своих поисках не захотел переступить через церковную католическую традицию. После выхода «Вокруг маленькой красной книжки» А. Луази, философ опубликовал в журнале «La Quinzaine»<sup>3091</sup> три части статьи «История и догма», в которых показал, что только церковная традиция способна преодолеть тот разрыв между историей и догматом, который своим «критическим историзмом» не преодолевали, а усугубляли модернисты.

По М. Блонделю, католическая традиция опирается на церковное Предание, а оно берет начало в Откровении и включает в себя исторические факты и религиозный опыт; Предание выражает собой действие Бога в Церкви и, как постигаемый в коллективном опыте Христос, способно осуществить примиряющую связь между догматом и историей. В лоне Предания происходит историческое и сущностное формирование догмата; Предание есть и исторический и личностный опыт веры. Критикой превышения полномочий в религии исторического метода А. Луази М. Блондель разошелся с модернизмом. В самих такого рода научных рассуждениях, писал М. Блондель, «с точки зрения логики историзма... присутствует либо невыносимое притязание поймать сверхъестественное в рамки истории и уловить его посредством истории, либо полный отказ от критики перед лицом веры»<sup>3092</sup>. Интерпретируя все через «человеческое», прибегающий к историческому методу, писал М. Блондель, легко убедит себя в том, что религия сводится к данным истории, но факты остаются частью естественного мира, утверждающий, что сверхъестественное присутствует в этих фактах, рискует его больше не найти: зачем становится апологетом, если сама история им является?<sup>3093</sup> М. Блондель также не соглашался с модернистами, что Церковь «всего лишь продолжение Евангелия»<sup>3094</sup>, но при этом, признавал свободу

<sup>3089</sup> J. Rivière et Paul Claudel: Correspondance 1907–1914. Dans le «Rosea d'or». № 6. Lettre du 24 oct. 1907. P. 111. Цит. по: Аршанбо П. Морис Блондель и аббат Лабертоньер // Путь. 1926. № 4. С. 1.

<sup>3090</sup> Аршанбо П. Морис Блондель и аббат Лабертоньер // Путь. 1926. № 4. С. 91.

<sup>3091</sup> Blondel M. Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse modern // La Quinzaine. 1904. T. I. 16 Janvier. P. 145–167; t. II. I Février. P. 349–373; t. III, 16 Février. P. 433–358.

<sup>3092</sup> Blondel M. Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse modern // La Quinzaine. 1904. T. II. I Février. P. 364.

<sup>3093</sup> Ibid, p. 365.

<sup>3094</sup> Ibid, p. 366.

теологических исследований, и считал, что церковная догма формировалась исторически, а не является предметом божественного происхождения. Также обстояло дело и с католической схоластикой<sup>3095</sup>, признавал он. И это роднила его с модернизмом. Но, «мы не должны искать в наших верованиях главным образом интеллектуальное удовлетворение, но должны тайком найти там таинственный дар Бога и, скрытый от этого мира, смысл глубинной драмы наших душ»<sup>3096</sup>, писал он. М. Блондель, как и модернисты, придерживался мысли о взаимосвязи и взаимозависимости культурной истории человечества и формулы церковного догмата.

П. Д'Аршанбо писал, что «метод имманенции» М. Блонделем в его философии действия, не выходили за рамки католической церковной традиции<sup>3097</sup>, и его диссертационная работа была лишь спекулятивным усилием современной автору философии<sup>3098</sup>, и значительно отличается от «чистой имманентности», присущей модернизму. Сам М. Блондель, считал, что его умозрение не только никак не соотносится с модернизмом, но и есть лучший способ его опровержения; он был покорен папской власти, хотя внутренне и в частном порядке осуждал многие ее проявления<sup>3099</sup>. Этот комплекс идейных совпадений и отличий и позволил причислять его к умеренным модернистам.

Французский священник, профессор философии и директор (1886) коллежа в г. Жюйи *Люсьен Лабертоньер* (L. Laberthonnière) (1860–1932) прочел «L'Action» и поддержал М. Блонделя, которого не приняли ни теологи, ни философы. Л. Лабертоньер назвал «философию действия» М. Блонделя «моральным догматизмом», имея в виду акт перемещения им акцента с интеллектуализма католицизма на качественно иную, нравственную основу<sup>3100</sup>.

Первая значительная работа Л. Лабертоньера – статья «Le Problème religieux» («Религиозная проблема». 1897). Он писал, что обращается к религиозной проблеме познания человеком сверхъестественного. Подходя к сущности христианства с морально-этических позиций («Бог христианства логичен и морален»), Л. Лабертоньер был одинаково критичен к Аристотелю (потому что «аристотелевский Бог... мыслит свое собственное мышление и не обращает внимания на мир, логичен и внеморален...») и к официальному католическому философу Фоме Аквинскому («томистский же Бог, представляющий собой смесь того и другого, не логичен, не морален, он попросту чудовищен»<sup>3101</sup>). Взяв за основу положение, что контакт человека с Богом сверхъестественен<sup>3102</sup>, Л. Лабертоньер рассуждал о том, что *нельзя естественное и*

<sup>3095</sup> Blondel M. Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique // Revue de Métaphysique et de Morale. Т. XXXVII. № 4. 1930. P. 447.

<sup>3096</sup> Blondel M. Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse modern // La Quinzaine. 1904. Т. II. I Février. P. 369.

<sup>3097</sup> Аршанбо П. Морис Блондель и аббат Лабертоньер // Путь. 1926. № 4. С. 94, 91.

<sup>3098</sup> Там же.

<sup>3099</sup> Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 82.

<sup>3100</sup> О том же: Здоховский М. Модернистское движение в Р.-К. Церкви // Московский еженедельник. 1908. № 2. 8 янв. С. 44.

<sup>3101</sup> Письмо Л. Лабертоньера М. Блонделю. Цит. по: Лакруа Ж. Избранное: персонализм. М., 2004. С. 539.

<sup>3102</sup> Laberthonnière P.L. Essais de philosophie religieuse. P., 1903. P. XXVI.

*сверхъестественное считать двумя отдельными сферами, «эти два понятия скорее нужно считать исторически объединенными, – писал он. – Сознательному восприятию этого единства предшествует слияние божественной благодати с сущностью проникновения Бога в естественный порядок. ...Если кто-то хочет постичь единство естественного со сверхъестественным, он должен отыскать это единство в самом человеке имманентным методом»<sup>3103</sup>.*

«Религиозная проблема» была богословской работой, но Л. Лабертоньер сумел построить в ней диалог между рациональными философскими рассуждениями и католическим богословием. «Это была попытка показать соответствие [нового, – *И.В.*] метода традиционному богословию»<sup>3104</sup>, и она удалась. К сочинению М. Блонделя после статьи Л. Лабертоньера стали относиться не только как к философскому, но и часто оценивали его в терминах требований католического богословия<sup>3105</sup>. Барьер между этими сферами мысли в католицизме был преодолен, это в дальнейшем обеспечило модернизму понимание, как среди философов, так и среди богословов. Л. Лабертоньер издал ряд сочинений, после которых имена М. Блонделя и Л. Лабертоньера в представлении современников были тесно связаны с применением «метода имманенции» в религиозных исследованиях. Но если М. Блондель писал о «философии действия», то Л. Лабертоньер – о «метафизике христианской любви», или о '*le dogmatisme moral*' – «моральном догматизме»<sup>3106</sup>, суть которого была применена Э. Леруа в его «проповеди» нравственного императива догмата.

В 1900 г., на критические замечания в свой адрес Л. Лабертоньер ответил статьей «*Pour le dogmatisme moral*» («В защиту морального догматизма»), а в 1901 г., представил другое сочинение – «*L'Apologetique et la methode de Pascal*» («Апологетика и метод Паскаля»). Эти статьи, вместе с тремя другими, составили центральное ядро его мысли, которое было раскрыто в работе «*Essais de philosophie religieuse*» («Исследования по религиозной философии»), изданной в 1903 г. В этом и следующем сочинении «*Dogme et théologie*» («Догма и теология». 1908) он придерживался направления, которое позже было классифицировано историками философии как «персоналистская концепция религии».

Моральный догматизм Л. Лабертоньера, как он изложен в книге «*Essais de philosophie religieuse*», – это своего рода апологетика имманентизма<sup>3107</sup> и опровержение<sup>3108</sup> того, что Истину можно понять логическим путем<sup>3109</sup>. «Быть догматиком... означает не подчиняться, а соглашаться

<sup>3103</sup> Цит. по: *Haight Roger D.* The Unfolding of Modernism in France // *Theological Studies*. 1974. № 35. P. 632–666.

<sup>3104</sup> *Ibid*, p. 632.

<sup>3105</sup> *Ibid*, p. 642.

<sup>3106</sup> *Vidler A.R.* A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 83.

<sup>3107</sup> «Прежде всего моральный догматизм нужно рассматривать как метод». *Ibid*. P. 118. Курсив оригинала.

<sup>3108</sup> *Labertonniere P.L.* *Essais de philosophie religieuse*. P., 1903. P. 16–107.

<sup>3109</sup> «При логическом способе мы располагаем понятиями, которые являются только видами, родами, и которые являются абстракциями. А Бог не является ни видом, ни родом и ничем подобным остальным...» *Labertonniere P.L.* *Essais de philosophie religieuse*. P., 1903. P. 134.

с действием Бога в себе и действиями других существ. Это первоначальный и определяющий образ собственно человеческой жизни, жизни разумной и моральной»<sup>3110</sup>, – писал философ. Вместе с тем, Л. Лабертоньер не дистанцировался от рационального постижения духовного опыта<sup>3111</sup>, познание сверхъестественного представлялось ему широким гносеологическим процессом знания о мире, начало и конец которого в человеке<sup>3112</sup>. Понимание бытия (которое является также частью этого единства) не приходит к нам извне, писал он, оно в нас, и мы *можем* познать бытие, которое вне нас<sup>3113</sup>. Философ также декларировал обусловленность познания Бога личностным концептом, историей и культурой<sup>3114</sup>, – и этот принцип лег в основу критики модернизмом католической библеистики и догмы.

Л. Лабертоньер в «*Essais de philosophie religieuse*» подводил к утверждению, что «идея Бога» – онтологически присуща человеку<sup>3115</sup>, познание Его не есть «результат сверхчувственного видения»<sup>3116</sup>, но как можно разумно принять сверхъестественные истины, недоступные для разума? В чем заключается рациональность веры? – Это и называлось Л. Лабертоньером «религиозной проблемой», которая «бесконечно продолжалась и продолжается, как будто мы, – писал он, – обречены колебаться между рационализмом и фидеизмом, подталкиваемые двумя несовместимыми тенденциями, и никогда не достигнуть стабильного равновесия»<sup>3117</sup>. И роль разума в свете этого – «развить рациональную систему веры, продемонстрировав, что продолжение догмата считается догматом и формирует органический синтез, и что божественная наука является именно наукой»<sup>3118</sup>. В этом высказывании сформулирована базовая платформа модернизма, – преодолеть схоластику католицизма – фидеизмом, признающим эволюцию догмата в его развитии человеком, а католическую теологию – признать светской наукой (в католицизме теология была частью божественного откровения).

Поиск союза религиозной веры и науки шел и в русской богословско-философской мысли 2-й пол. XIX в., и как показано здесь во 2-й главе, останавливался на фидеизме, или претворялся в задачу построить христианскую философию органичного синтеза науки и религии, и тем открыть метод рационального доказательства существования личного Бога.

---

<sup>3110</sup> Ibid, p. 132.

<sup>3111</sup> Ibid.

<sup>3112</sup> «Познание себя, познание Бога и познание других существ неразрывно связаны», и даже то, что люди воспринимают как чудеса, является только частью проявления в реальности – имманентизма. *Labertonniere P.L. Essais de philosophie religieuse*. P., 1903. P. 76, 103.

<sup>3113</sup> *Labertonniere P.L. Essais de philosophie religieuse*. P., 1903. P. 39–40.

<sup>3114</sup> Ibid, p. 44–46, 48. «Наши идеи не могут быть ничем иным, как заменителем нашего внутреннего опыта». Ibid, p. 47.

<sup>3115</sup> Ibid, p. 134–137.

<sup>3116</sup> Ibid, p. 76. Познание Бога не есть «результат сверхчувственного видения». Ibid.

<sup>3117</sup> *Labertonniere P.L. Essais de philosophie religieuse*. P., 1903. P. 151. Тот же дуализм намечен М. Блонделем в «Истории и догме».

<sup>3118</sup> Ibid, p. 155.

Учение Л. Лабертоньера о католической догме содержало указание на абстрактность, теоретичность, интеллектуализм догмы; ставило вопрос об адаптации католической догмы к мировоззрению современника, наделяло догмат жизненным смыслом. Он также считал, что Римско-Католическая Церковь на протяжении своей истории все сильнее поддается искушению властью, но выступал не против непогрешимости верховного понтифика, а против рабского ему послушания<sup>3119</sup>. Христос не учреждал ни жандармов, ни палачей для того, чтобы защищать догму с помощью силы, писал он<sup>3120</sup>, – «христианский идеал не может быть ни навязан, ни поддержан никакой внешней силой государственных законов... ни законодатели, ни судьи не имеют прав принудить к интересу к Евангелию»<sup>3121</sup>. Едва ли не идентичным мнением Л. Лабертоньера был протест религиозного движения (1901–1913) в России насилую в христианстве.

В 1905 г. Л. Лабертоньер стал руководить журналом «*Annales de philosophie chrétienne*» (Летопись христианской философии), который был модернистским изданием до 1913 г., когда журнал и сочинения Л. Лабертоньера (1912 и 1913 гг.<sup>3122</sup>) были внесены Ватиканом в «Индекс запрещенных книг» (*Index Librorum Prohibitorum*); запрет на публикацию его произведений был снят после его смерти.

Ж. Лакруа считает, что Л. Лабертоньер был более моралистом, чем философом<sup>3123</sup>: его моральный догматизм *подчинял* интеллектуальное духовному, мысль действию, порядок познания – порядку милосердия; идеалом же являлась вера, объединяющая личности в сообщество милосердия, он объяснял мир, исходя из человека. В России, в кризисный период религиозного движения (1908/1909), о модернизме Л. Лабертоньера похожим образом отозвался составитель сборника статей западных религиозных реформистов К.М. Милорадович<sup>3124</sup>, последователем Л. Лабертоньера стал поддерживавший реформационное движение бывший поданный России поляк М.Э. Здзеховский. В эмиграции Н.А. Бердяев опубликовал в журнале «Путь» свою рецензию на вышедшую в 1931 г. хрестоматию работ Л. Лабертоньера, в том числе изданных после его смерти<sup>3125</sup>. Н.А. Бердяев подчеркнул, что Л. Лабертоньер больше религиозный моралист, чем метафизик, и горячий сторонник свободы совести, враг уподобления Церкви государству и какого-либо рода материальной зависимости её от государства, Н.А. Бердяев причислил его к типу религиозных реформаторов, для которых главное не религиозно-научный синтез, а нравственная

<sup>3119</sup> Ibid, p. 296.

<sup>3120</sup> Ibid, p. 323.

<sup>3121</sup> Ibid, p. 339.

<sup>3122</sup> «Temoignage des martyrs» («Свидетельство мучеников». 1912), «Sur le chemin du catholicisme» («По пути католицизма». 1913).

<sup>3123</sup> Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / Сост. И.С. Вдовина, С.Я. Левит. Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, В.М. Володин. М., 2004. С. 83.

<sup>3124</sup> Милорадович К.М. Главные течения религиозно-философской мысли в современной Франции // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915. С. 15.

<sup>3125</sup> Бердяев Н.А. Pages choisies du P. Laberthonniere // Путь. 1931. № 32. С. 103. [Эл. ресурс] 103–105. <http://odinblago.ru/path/32/7> (Дата обращения 17.12.2020).

потребность в милосердии и моральный пафос. Н.А. Бердяев принял его за самого радикального представителя модернизма, незаслуженно осужденного Ватиканом, но Л. Лабертоньер не принадлежал к движению модернистов, а был его идейным предтечей. Рецензия Н.А. Бердяевым показала хорошее знакомство русского философа с творчеством своего французского коллеги, и неглубокое – с историей модернизма, что было неудивительно для тех лет.

### Марсель Эбер

В ряду предтеч модернизма – католик Марсель Эбер (1851–1916)<sup>3126</sup>. Э. Пула отозвался о нем как о мыслителе, «своем» для модернизма<sup>3127</sup>. М. Эбер в 1880–1890 гг. был тесно связан с общим наставником всех начинавших свою реформистскую карьеру лидеров модернизма (кроме Леруа), – аббатом Л. Дюшеном; он занимался рецензированием философских сочинений в журнале «Критический Бюллетень» (1880–1895); и публиковался в «Летописи христианской философии»<sup>3128</sup>. Проблема теодицеи и знакомство с дарвинизмом вызвали у М. Эбера духовный кризис, перешедший в поиск компромисса; символизм стал для него посредствующим звеном в познании истинной природы вещей. Его теория «символизма» имела важное значение для становления эклектичной доктрины модернизма<sup>3129</sup>.

В 1886 г. Эбер опубликовал статью «Томизм и кантианство»<sup>3130</sup>, – лекцию, прочитанную им в 1885 г. в «Обществе святого Фомы Аквинского», в лекции он вел поиск общей почвы для томизма и философии И. Канта. Тогда же газета «Figaro» опубликовала манифест символизма Ж. Мореаса<sup>3131</sup>. М. Эбер увидел в символизме творческое воплощение кантианских идей. Ж. Ривьер считал, что символизм позволил ему внутренне примириться с религией, представив в виде образов содержание христианских догматов и весь религиозный комплекс понятий, образов, библейских историй и чудес, реальность которых он перестал признавать<sup>3132</sup>.

В работах 1886–1903 гг. М. Эбер поставил вопрос «Что представляет собой адекватное представление о “реальности”? Доступно ли оно человеку, а если доступно, то в какой форме?» Объективным, по М. Эберу, мог быть только символ, который происходил от феноменального опыта и в действительности превосходил самого себя, указывая далее на идеал (ноуменальное); но в то же время его непостоянный и неполный характер должен был сохраняться, а не смешиваться

<sup>3126</sup> После короткого викариата в епархии Орлеана (1876–1879) был директором (1880–1891) подготовительного отделения в школе Э. Фенелона, репетитором по философии (1891–1895).

<sup>3127</sup> *Poulat E.* Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai: Casterman, 1962. P. 19.

<sup>3128</sup> Он опубликовал в «Летописи» последовательно: «Thomisme et kantisme» (1885); «Connaissance et certitude» (1886); «Du rôle direct de la volonté dans la certitude rationnelle» (1887); «Métaphysique de l'inconscient dans la doctrine de Schopenhauer» (1891); «L'Idée de Dieu dans les dialogues philosophiques de Voltaire et de M. Renan» (1891–1892). («Томизм и кантианство» (1885); «Знание и уверенность» (1886); «О непосредственной роли воли в рациональной уверенности» (1887); «Метафизика бессознательного в доктрине Шопенгауэра» (1891); «Идея Бога в философских диалогах Вольтера и г. Ренана» (1891–1892)).

<sup>3129</sup> *Воронцова И.В.* Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // Философия и культура. 2013. № 6 (66). С. 796.

<sup>3130</sup> *Hébert M., abbé.* Thomism and Kantianism // Annales de philosophie chrétienne. 1886. № 13. P. 364–384.

<sup>3131</sup> *Moréas J.* Le Symbolisme // Figaro. 1886. 18 Sept. P. 1–2.

<sup>3132</sup> *Rivière J.* Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 143.

воспринимающим символ – с представляемым символом идеалом, потому что идеал трансцендентен, а символ трансцедентален. Принципиальное различие между кантовскими феноменами и ноуменами способно, по М. Эберу, спасти религию в современном мире, это казалось ему способом сохранения католицизма (через наполнение его форм новым содержанием), и «в течение 1890 гг., – пишет составитель сборника работ М. Эбера С. Талар, – он шлифовал этот свой символистский компромисс»<sup>3133</sup>. К 1894 г. М. Эбер уже сформулировал идею отношения к христианским догматам, элементам вероучения и базисным евангельским понятиям, и сюжетам, как к «символам, которые следует считать метафорами или аллегориями, а не прозаическими утверждениями фактов»<sup>3134</sup>. Обоснование своего догматического символизма М. Эбер изложил в «Воспоминаниях об Ассизи» и «Последнем идоле». В том же году он написал, но не опубликовал сочинение под названием «Символ веры савойского священника»<sup>3135</sup>. Название сочинения было аллюзией «исповедания веры савойского викария» в книге Ж.-Ж. Руссо<sup>3136</sup>, в нем был и составленный М. Эбером «Символ веры», который отвергал сакральную природу христианства, личное Божество, а церковный догмат считал – мифологизированным символом. «Символ веры савойского священника» был ступенью к его следующему произведению – эссе «Воспоминания об Ассизи»<sup>3137</sup>, где М. Эбер дал более полное изложение своего символизма<sup>3138</sup>. «Воспоминания об Ассизи»<sup>3139</sup> показали, что он в эти годы с доверием относился к Римско-Католической Церкви, хотя и разделял в ней «идею церкви» (ей недостойно изменять) и историческую Церковь с авторитаризмом Папы Римского. На первое место М. Эбер выдвигал «чувство Божественного», «вечный Закон», корректирующий наличие в мире красоты, доброты и справедливости; библейский Бог, как «отжившее осуществление» идеи церкви – должен был уступить свое место *этическим* идеалам. При таком подходе, по мнению М. Эбера, «Евангелие... очистилось бы от шлака народных верований и притягательности волшебства, став неоспоримым откровением “Божественного” через жизнь и смерть Христа, несравненным провозглашением Закона справедливости и любви»<sup>3140</sup>.

В 1902 г. журнал «Revue Blanche» опубликовал его эссе<sup>3141</sup>, поместив М. Эбера в компании анархистов, социалистов и постмодернистов – Г. Аполлинера, А. Жарри, Ф. Ле Дантеса, и Л.

<sup>3133</sup>Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 10.

<sup>3134</sup>Ibid.

<sup>3135</sup>Все три работы вошли в издание: The modernist as philosopher. W., 2011.

<sup>3136</sup>Руссо Ж.-Ж. Эмил, или О воспитании / Пер. с франц. М.А. Энгельгардта. СПб., 1912. С. 257–311. В России «исповедание» было переведено и издано отдельной книжкой, с предисловием анонима в 1903 г.

<sup>3137</sup>Hébert M., abbé. Souvenirs d'Assise. P., 1899.

<sup>3138</sup>Rivière J. Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 146.

<sup>3139</sup>М. Эбер распространил «Воспоминания об Ассизи» среди друзей. Одна из копий попала к кардиналу Ришару де ла Вернь, и он вынудил М. Эбера уволиться с поста директора школы в Фенелоне, потом он был отстранен и от преподавания церковных дисциплин.

<sup>3140</sup>Hébert M., abbé. Souvenirs d'Assise // La Revue Blanche. 1902. Т. XXIX. Sept. P. 93.

<sup>3141</sup>Ibid, p. 6–95.

Деларю-Мардрюса. Журнал, вне всякого сомнения, был прочитан русскими литераторами-символистами и «неохристианами».

В 1902 г. вышла статья М. Эбера «Последний идол: исследование Божественной личности»<sup>3142</sup>, критикующая традиционные для католицизма доказательства Бога и утверждающая безличное Божество<sup>3143</sup>. Статья подытоживала написанное в предыдущих работах («Символ веры савойского священника», «Воспоминания об Ассизи»), в ней М. Эбер перешел к нападению на традиционную апологетику, и предложил прагматичный подход. Идея Бога, по М. Эберу, нашла в феноменальном символ, который стал традиционен для христиан. Теология и «народное благочестие» создали антропоморфное Божество (по Эберу, – религию идолопоклонства). Идолопоклонства можно избежать, так как религия совместима с рациональным научным мышлением: её приблизительные и предварительные символы совершенной, неизменной и принципиально непознаваемой «идеи Божества», будучи проанализированы философией, могут быть спасены и сохранены для тех, кто счел их *лично необходимыми*. После «Последнего идола» М. Эбер перешел к атаке на авторитарность римо-католицизма.

Ознакомившись с «прагматизмом» Ч. Пирса и У. Джеймса, в 1903 г. М. Эбер опубликовал «Банкротство деспотического католицизма»<sup>3144</sup>. В данной работе он высказался за равное право всех христианских конфессий на *свое изъяснение* Откровения. Протестантизм, православие или католицизм, писал он, могут каждый в своем роде выражать божественную реальность, «поскольку кажется невозможным, чтобы какая-то одна из адаптаций религиозной жизни могла считаться лучше по существу (возможно, лучше для немногих) для некоей категории умов во все времена и повсеместно»<sup>3145</sup>. Это был уже выход за пределы модернизма, признававшего примат Римско-Католической Церкви. Вскоре М. Эбер потерял расположение Папы Льва XIII и модернистов. Ф. фон Хюгель, А. Луази, Л. Дюшен<sup>3146</sup> поспешили дистанцироваться от его «Воспоминаний об Ассизи» и «Последнего идола», для них эберовская религия безличного Бога была неприемлема, и критикуя Римско-Католическую Церковь, они верили<sup>3147</sup> в обновление ее, католического богословия и перспективы догматического развития<sup>3148</sup>); и вышел из католической Церкви.

В 1905 г. М. Эбер выпустил «L'Évolution de la foi catholique» («Эволюция католической веры»), написанную в уже привычном для него ключе. Появление в христианстве обрядов,

<sup>3142</sup> Hebert M. The last idol: Study of the Divine Personality // Revue de Métaphysique et de Morale. 1902. Т. 10. № 4. P. 397–408.

<sup>3143</sup> «Я признаю, что истина в Христе и в Церкви, но она находится там только в общем направлении мышления и деятельности», «мы должны приспособить это направление к научно обоснованным условиям действительности». Hebert M. The last idol: Study of the Divine personality // Revue de Métaphysique et de Morale. 1902. Т. 10. №. 4. P. 94. Тема продолжена: Hébert M., Anonyme ou polyonyme. Seconde étude sur la 'personnalité divine // Revue de Métaphysique et de Morale. 1903. Т. 11 № 2. P. 231–247.

<sup>3144</sup> La faillite du catholicisme despotique // La Revue Blanche. 1903. March, 30. P. 439–457.

<sup>3145</sup> Цит. по: Talar C.J.T. Introduction // The Modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 15.

<sup>3146</sup> Talar C.J. T. Introduction // The Modernist as philosopher: Selected writings of Marcel Hebert. W., 2011. P. 21.

<sup>3147</sup> Тирпель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 46.

<sup>3148</sup> Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908. P. 5.



«мифов» и «легенд» он трактовал как процесс объективации в символах чувства благоговения перед «Бесконечным». Несущие в себе лишь нравственный императив, по М. Эберу, обряды и легенды в истории христианства превращаются в объективированные религиозные «истины», Римско-Католическая Церковь таким образом создала религиозную традицию, которая не имеет божественного источника.

В 1907 г. М. Эбер издал монографию «Le Divine. Expériences et hypothèse: études psychologiques» (Божественное. Опыты и гипотезы: психологические исследования), в которой защищал безличное Божество и мысль о замене «трансцендентного идеального Лица имманентным Законом Идеала»<sup>3149</sup>. Здесь же был поставлен вопрос об интеллектуальной состоятельности доказательств Бога католического святого Фомы Аквинского<sup>3150</sup>; построен процесс персонификации Божества и выведена «целесообразность» (Эбер) веры в личного Бога. По М. Эберу в христианстве Личность Бога – это символ<sup>3151</sup>. Обильно цитируя Л.Н. Толстого, Э. Ренана и др., он пришел к выводу, что «сделать его (Бога) безличностным не позволяет сознание»<sup>3152</sup>, и можно с уверенностью сказать, что «некоторые твердо придерживаются идеи божественной личности, то лишь потому, что видят в ней символ антимонистического различения Бога и мира, творца и творения»<sup>3153</sup>. Персонификация в религиях трансцендентного в личное Божество в античные и последующие времена «является средством “локализовать” сверхъестественную силу»<sup>3154</sup>. Проблема веры в личного Бога связана у М. Эбера с теодицеей, существованием в мире зла<sup>3155</sup>. Рассматривая теорию естественного отбора, философ проводил мысль об имманентности миру – трансцендентного. Трансцендентное проявляется (отражается) в материальном мире в многоуровневом состоянии мира (у Эбера «ступени»). Является ли царящая в мире «имманентная целесообразность» еще чем-то, кроме констатации факта, облаченной в антропоморфическую метафору?» спрашивал он. В отличие от М. Эбера, православная религиозная мысль 2-й пол. XIX в., свою «пантеистичную» модель мира выстраивала с трансцендентным центром и источником – едином Боге.

М. Эбер в монографии поддерживал тех, кто был против «навязывания» в католицизме одной единственной и исключительной манеры понимания<sup>3156</sup> христианства. Личность или безличность Бога, считал он, не определяет существа веры, т.к. религиозное чувство, будучи имманентно, не зависит от вида веры, для поддержания его в человеке достаточно отвлеченного

<sup>3149</sup> Hébert M., *proff.* Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907. P. 107.

<sup>3150</sup> Ibid, p. 92–95.

<sup>3151</sup> Ibid, p. 108, 147.

<sup>3152</sup> Ibid, p. 130.

<sup>3153</sup> Ibid, p. 136–137.

<sup>3154</sup> Ibid, p. 113.

<sup>3155</sup> Ibid, p. 111.

<sup>3156</sup> Ibid, p. 92.

понятия о Совершенстве или безличном Абсолюте, и психического опыта<sup>3157</sup>. М. Эбер признавался, что хотел «выделить одинаковость духовной позиции, единую конечную цель у множества вероучений», «возможность разных способов представлений Божества... множества религиозных типов»<sup>3158</sup>. Это была его дань «прагматизму» У. Джеймса («Согласно ему, нас ничто не обязывает признавать центральное единство в мире»<sup>3159</sup>). М. Эбер считал, что в ходе эволюции человечества, значимость догматических различий будет стираться, поскольку люди будут солидарно работать на совершенствование человечества. После разрыва с Римско-Католической Церковью М. Эбер направил свою энергию на дело социализма.

Философия М. Эбера в римско-католическом модернизме 1890–1914 гг. отразилась в подходе модернистов к догматике<sup>3160</sup>, и в исагогике<sup>3161</sup>.

### Огюст Сабатье

Еще одним крупным мыслителем в ряду предтеч модернизма был философ и протестантский либеральный библеист Огюст (Август) Сабатье (Sabatier, 1839–1901)<sup>3162</sup>. В работе 1897 г.<sup>3163</sup> О. Сабатье сохранял приверженность религии, в отличие от М. Эбера. Он изложил метод «критического символизма»<sup>3164</sup> и применил его для критики догматов. О. Сабатье постулировал, что объект религии может быть выражен посредством видимого. Символ, по О. Сабатье, проявлял духовное через материальное, «язык символов есть язык единственно доступный религии»<sup>3165</sup>, писал он. Достоинство символа определяется его «истинностью», истинность кроется в «нравственной ценности отношения к Богу», которая, по О. Сабатье, и «составляет действительную ценность религии»<sup>3166</sup>. В основе религии лежат внутренний опыт и нравственное стремление, которые объективируются<sup>3167</sup> в богословии. Религиозное вдохновение через религиозный опыт порождало в истории новые и новые символы, положительное и реальное содержание которых, по

<sup>3157</sup> Ibid, p. 128–136.

<sup>3158</sup> Ibid, p. 1, 2.

<sup>3159</sup> Ibid, p. 162.

<sup>3160</sup> Lilley A.L. Modernism: a record and review. L., 1908. P. 57, 74.

<sup>3161</sup> Loisy A. *Simple réflexions sur le décret du Saint Office Lamentably Sane Exetu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis*. Cefferd, 1908. P. 45, 48–50.

<sup>3162</sup> Луи-Огюст Сабатье, 1839–1901, окончил университет в Монтблане, учился в Тюбингентском университете, в 1864–1868 гг. профессор реформатской догматики в Страсбургском университете, с 1873 г. декан протестантского богословского факультета в Протестантском институте теологии, в 1886 г. преподаватель в Сорбонне. Alençon, 1887. Сочинения: «Les origines litteraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean». P., 1888; «De la vie intime des dogmes». 1889; «Les religions d'autorite et la religion de l'esprit». P., 1904.

<sup>3163</sup> Sabatier O. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. P., 1897. Автор книг «Иисус Назарянин» («Jesus de Nazareth. Le drame de sa vie. La grandeur de sa personne». Toulouse, 1867), «Апостол Павел» («L'Apôtre Paul». Strasbourg, 1870) и др.: («De l'ordre des livres canoniques dans l'Ancient Testament».

<sup>3164</sup> Глава «Критическая теория религиозного познания» в переводе на русский язык опубликована в сборнике «Современные течения религиозно-философской мысли во Франции». Пг., 1915.

<sup>3165</sup> Сабатье О. Критическая теория религиозного познания / Пер. Н. Муретовой // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915. С. 44.

<sup>3166</sup> Там же.

<sup>3167</sup> Там же. О том же: Там же. С. 23.

О. Сабатье, суть откровение Бога во внутренней жизни человека<sup>3168</sup>. Символ в ходе истории христианства сменился застывшим догматизмом<sup>3169</sup>; богословские понятия – суть символы, за которыми стоит высшая реальность, но символы меняются вместе с культурой, вновь устаревают и мертвеют<sup>3170</sup>, и необходимо их «оживление» и изучение эволюции символов в истории христианства, чему способствует критическое и историческое изучение Библии.

По О. Сабатье, не догматы поддерживают христианскую веру, а вера дает начало догматам и оживляет их. Утратившие свою жизнеспособность символы (догматы) нужно исключить, как тормозящие «оживление» религии. В своей теории религиозного символизма О. Сабатье ссылаясь на евангельского Христа, считая, что он всегда пользовался символами (напр., в притчах), и таким образом, по О. Сабатье, символизм – это богоустановленная система. Религия может оставаться одной и той же, религиозный символизм – изменчив, и «по природе своей подвержен новым толкованиям»<sup>3171</sup>. «Люди истинно верующие... должны были бы стремиться к обновлению форм и идей их религии»<sup>3172</sup>. Такая позиция О. Сабатье выдвигала на первое место сам акт веры, а не значение ее религиозного содержания (Откровения) для человека. По О. Сабатье, если христианство есть религия вселенская и вечная, то она должна меняться бесконечно. Опасения, преследующие «новый синтез» из-за возможных «революционных взрывов» мысли, О. Сабатье предложил заменить перманентной эволюцией христианства, и в отношении догмата, с учетом этого принципа эволюции, руководствоваться различием в догмате «субстанции» и «акциденции» («плод и оболочка»)<sup>3173</sup>.

Областью применения его теории «критического символизма» также должно было стать «мертвенное», по О. Сабатье, церковное Предание; метод символизма был призван *оживить* церковную жизнь<sup>3174</sup>. О. Сабатье писал, что нужно не делить догматы на «основные» и «второстепенные», а приложить метод «критического символизма» (как «охранительный», и «всегда уступчивый науке») «ко всему религиозному творчеству», ввести *историческую и психологическую* обусловленность всех ортодоксальных учений, и затем «возвысить» это творчество до «безусловного» императивом постоянной адаптации церковного христианства к современности<sup>3175</sup>. Ортодоксия, писал он, утратила нравственное право на охранительную функцию, из-за приговоров пап, епископов, синодов, преследования ересей и «догматических

---

<sup>3168</sup> Там же. С. 47.

<sup>3169</sup> Там же. С. 21, 23.

<sup>3170</sup> Там же. С. 49.

<sup>3171</sup> Там же. С. 51.

<sup>3172</sup> Там же. С. 52.

<sup>3173</sup> Там же. С. 54.

<sup>3174</sup> Там же.

<sup>3175</sup> Там же.

судов», т.е., «потеряла смысл символического характера вероисповедания»<sup>3176</sup>. «Критический символизм», по его мнению, обеспечивал каждому «психологическую необходимость... согласовать свое религиозное сознание с усвоенной им общей культурой»<sup>3177</sup>.

О. Сабатье фактически формулировал корпус задач для католических богословов своего времени<sup>3178</sup>, разработка в модернизме концептов этого корпуса сконцентрировалась в теории «догматического прагматизма» Э. Леруа и «историческом критицизме» экзегета А. Луази. Современник движения А. Вёрмиш (A. Vermeersch) высказывался об О. Сабатье, как о модернист-радикале и писал, что он многое для своих сочинений на тему религиозного синтеза (Очерки о религии. Париж, 1897; Религии авторитета и религия духа. Париж, 1902) позаимствовал у Шлейермахера<sup>3179</sup>. Но А. Вёрмиш явно имел в виду не его причастность модернизму как движению, а богословие О. Сабатье. Историк модернизма Э. Пула, охарактеризовавший О. Сабатье как «самого просвещенного представителя» либерального протестантизма во Франции<sup>3180</sup> в те годы, склонен рассматривать его как модерниста в протестантизме<sup>3181</sup>. О. Сабатье не без основания назван на Западе отцом французского модернизма в значении «пестователь» (Леонс де Гранмезон (Léonce de Grandmaison)<sup>3182</sup>), но его нельзя рассматривать в этом значении как единственного «отца», потому что роль «пестователей» также выполняли аббат Л. Дюшен, и Ф. фон Хюгель.

Церковный историк, библеист аббат Луи Дюшен (1843–1922) был убежденным сторонником критических библейских исследований, что принесло ему неприятие в среде традиционалистов, и сформировало вокруг него кружок так называемой «прогрессивной» молодежи. К концу 1870 гг. Л. Дюшен приобрел вес в церковных кругах. Он был учителем М. Эбера, имел влияние на перешедшего в католицизм английского иезуита Дж. Тиррела, содействовал исследованиям Библии А. Луази и до определенного времени направлял его исследовательский поиск. Он передал своим ученикам тот критичный настрой по отношению к состоянию теологии в современной ему Римско-Католической Церкви, которым обладал сам, но когда его ученики пошли по пути, открытому для них Л. Дюшеном, сам он не последовал за ними, отчасти из боязни возможных последствий, отчасти потому, что не верил в возможность конструктивных реформ<sup>3183</sup>. В августе 1881 г. Л. Дюшен поддержал А. Луази, приступившего к

<sup>3176</sup> Ряд «символов» О. Сабатье не решился объявить утратившими религиозный смысл: среди них об «Отце Небесном, о царстве Божию, о новом рождении, о нисхождении Духа Святого». *Сабатье О.* Критическая теория религиозного познания / Пер. Н. Муретовой // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915. С. 57.

<sup>3177</sup> Там же. С. 58.

<sup>3178</sup> Там же. С. 54.

<sup>3179</sup> *Vermeersch A.* Modernism. [Эл. ресурс] <http://www.newadvent.org/cathen/index.html> (Дата обращения 25.05.2020). Имелись в виду «Очерки о философии религии».

<sup>3180</sup> *Poulat E.* Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 47.

<sup>3181</sup> *Ibid.* С. 47–48.

<sup>3182</sup> Цит. по: *Vidler A.* The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 104.

<sup>3183</sup> Л. Дюшен писал об этом 18 января 1900 г. М. Эберу: *Vidler A.* The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 78.

критическому анализу католических богословия и философии: «Теологии в ее нынешнем виде пришел конец; старая экзегетика изжила себя»<sup>3184</sup>, считал ученик Л. Дюшена. Результатом руководства Л. Дюшеном А. Луази<sup>3185</sup> стало то, что «впредь вера в Непорочное зачатие, Рождество и Воскресение находились в его уме на самом шатком основании»<sup>3186</sup>. А. Луази сверял с мнением Л. Дюшена направление своих исследований до 1889 г., когда между ними произошло разногласие<sup>3187</sup>, и впоследствии упоминания о нем вызывали у А. Луази лишь неприязнь и досаду, он считал, что Л. Дюшен занял среди модернистов позицию наблюдателя, не пожелав разделить с ними «усилия» и «невзгоды»<sup>3188</sup>. Нет оснований считать Л. Дюшена модернистом, но нет и причин, чтобы не упомянуть его в числе стоявших у истоков модернизма и стимулировавших его проявление.

Не вполне обосновано Ватиканом был причислен к модернистам осуществлявший в те же годы свою научную деятельность католический библеист Мари Жозеф Лагранж (M.J. Lagrange, 1855–1938). Доктор права и доминиканский монах, М.Ж. Лагранж, завершая богословское образование в Вене, имел возможность изучить немецкую богословско-библейскую критику и, будучи не согласен с её рационализмом, занял процерковную позицию, вместе с тем отстаивая научный метод изучения Библии. Гораздо более богослов, чем многие из его противников, он сумел поставить экзегетику и теологию на службу друг другу. М.Ж. Лагранж в 1902 г. прочел серию лекций по теме «Исторический метод и библейская критика», они были изданы в 1903 г. под названием «La methode historique sur tout a propos de l’Ancien Testament» (Исторический метод, особенно в отношении Ветхого Завета). Здесь М.Ж. Лагранж утверждал постепенность раскрытия в истории духовных истин и призывал считаться с тем, что Ветхий Завет имел свои фазы становления. Не принимая религиозного эволюционизма, М.Ж. Лагранж усматривал во взгляде на историческое становление Библии аналогию с учением о догматическом развитии кардинала Дж. Ньюмана. Кроме того, М.Ж. Лагранжу принадлежит мысль о том, что экзегетика должна учитывать стилистическую специфику литературы Древнего Востока. Бывший «неохристианин», в эмиграции – профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже, А.В. Карташев, подчеркнул у М.Ж. Лагранжа приверженность историческому методу в библейской критике<sup>3189</sup> и с почтением отозвался о его научном методе<sup>3190</sup>. Некоторое время ряд сочинений М.Ж. Лагранжа был в

<sup>3184</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l’histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 98.

<sup>3185</sup> Напр., Л. Дюшен наставлял А. Луази в письме: «Как нашим предшественникам приходилось адаптировать внешнюю форму своих проповедей к умам франков, саксонцев, кельтов и т.п., так же и нам, возможно, придется устранить некоторые препятствия, отделяющие нас от наиболее интеллектуальных умов наших современников». Loisy A. Mémoires pour servir à l’histoire religieuse de notre temps. Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 98.

<sup>3186</sup> Boynton R. W. The Catholic Career of Alfred Loisy // The Harvard Theological Review. 1918. Т. 11. № 1. Jan. P. 42.

<sup>3187</sup> Ibid. P. 41.

<sup>3188</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l’histoire religieuse de notre temps. Т. II. (1900–1908). Paris, 1931. P. 278.

<sup>3189</sup> Ibid.

<sup>3190</sup> Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947. С. 9.

«Индекс» запрещенной литературы, однако позднее обвинение с него было снято, и он был признан за Западе выдающимся экзегетом своего времени.

Либеральное направление в католицизме, которое разрабатывалось М. Блонделем, Л. Лабертоньером, М. Эбером, М.Ж. Лагранжем было чуждо томистской традиции католического богословия, и неизбежно вызвало бы религиозную дискуссию и ответную реакцию Рима. Не все из названных мыслителей были осуждены Ватиканом (искл. Л. Дюшен). Те из них, кто, как М. Блондель, не требовал ревизии идеи догмата, избежали этой участи, иные сами вышли за пределы католической Церкви (М. Эбер, О. Сабатье).

Обращение М. Блонделя и Л. Лабертоньера к моральному аспекту в их методах модернизации католической церковной традиции показывало, что в конце XIX в. и в западном христианстве усиливался морально-этический аспект; на первый план выходил человек, его сознание и бытие, его тяготение к трансцендентному и его открытость трансцендентальному, его интеллектуальная независимость и свобода самоопределения. Так, синтез философии и теологии, науки и религии, морализация догмата О. Сабатье и «критический символизм» М. Эбера, – вышли из стремления вновь обосновать веру в Бога и объяснить историческое христианство когерентно рациональному мышлению современника.

Антропологизм и нравственный монизм были присущи философии обоих религиозных движений. Христианское сознание эпохи проходило своего рода этап философской инициации, теоцентричное религиозное сознание постепенно заменялось антропоцентричным. Идея имманентности Бога человеку в религиозном чувстве и в «действии» была воспринята модернизмом, методы М. Блонделя и Л. Лабертоньера поставили проблему религиозного опыта, и в модернизме этот опыт получил сакральное достоинство малого откровения, формирующего церковное Предание; модернисты, как и Л. Лабертоньер, признали, что «конфессии, доктрины и догмы Церкви возникали на основе жизни и опыта христиан»<sup>3191</sup>. Этот доктринальный комплекс модернизма впоследствии был осужден папской энцикликой «*Pascendi Dominici Gregis*» (1907).

Схожий комплекс был присущ размышлениям о вере и религии русской религиозной интеллигенции начала XX в., в том числе тем, кто поддерживал реформизм «нового религиозного сознания», но среди «неохристиан» в составных его элементах он декларировался только Н.А. Бердяевым, признававшим личный религиозный опыт выше решений Вселенских соборов. Для других «неохристиан» ценность индивидуального религиозного опыта не представляла большого значения, хотя «опыт» признавался как малое откровение; но НРС ожидало откровения широкого и решающего, апокалиптического масштаба.

Можно провести и соответствия тому, как проблема постижения сверхприродного в природном порядке человеческого бытия, ставилась в философии богословских «систем»

<sup>3191</sup> *Labertonniere P.L. Essais de philosophie religieuse. Paris, 1903. P. 665.*

церковных мыслителей 2-й пол. XIX в. В учении М. Блонделя «действие» было точкой соединения в человеке естественного и сверхъестественного. У Феодора (Бухарева) действенно-волевая связь со «Сверхъестественным» (Божеством) происходила через следование Христу в мыслях, воле и поступках, допускалась в христианизации «телесности»; а несознательное познание сверхъестественного было доступно человеку и в языческие времена, по причине сотворения человека по образу Бога «словесным» и разумным. Представление о сверхценности для человека акта сознательного и свободного воления-действия «во Христе» русской религиозной мыслью не было выделено для системного осмысления. Отличие состояло в том, что православная мысль опиралась на веру в личного Бога; М. Блондель апеллировал к идее Бога, а М. Эбер пришел к безличному «Божественному».

М. Блондель считал, что необходимо сопоставить догматы христианства с потребностями воли, раскрыть в них образ действительных потребностей человека и божественный отклик на них. Это послы догматического морализма наблюдался в православной мысли в России 2-й пол. XIX в., и нашел место в общей философии движения 1901–1913 гг. за модернизацию православной Церкви. Представление об интеллектуально-осознанном и направляемом Божеством действии также имело место – так, «символисты» склонялись к тому, что *действуют* литургийно, т.е. сознательно творят новую действительность (среди «неохристиан» было устойчивое представление о гении-пророке XX века: мысля *религиозно*, он уже и всегда пребывает в воле Бога и свободно-лично творит Его волю, в силу чего свободен и оправдан в направлении своей деятельности). Концепты символизма М. Эбера получили свое отражение в «символистском» манифесте Д.С. Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893)<sup>3192</sup>.

### § 3. Теория и идеология модернизма в работах А. Луази

Католический аббат Альфред Луази (1857–1940)<sup>3193</sup> сознательно выбрал церковную карьеру и в 1874 г. поступил в семинарию г. Шалона. До этого шага в его жизни не случилось ничего, что могло бы поколебать его веру в то, что Церковь, к которой он принадлежал, есть хранительница истины и безошибочного учения<sup>3194</sup>. В семинарии он выучил древнееврейский язык, занялся самостоятельным изучением литературы по критике библейских текстов. В 1878 г. А. Луази отправили завершить курс на теологический факультет Католического университета в Париже. Там

<sup>3192</sup>Воронцова И.В. Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // Философия и культура. 2013. № 6 (66). С. 796–805.

<sup>3193</sup> Альфред Луази (1857–1940), экзегет, посвящен в духовный сан в 1879 г., с 1881 г. профессор еврейского языка; в 1883 г. начал читать лекции по экзегетике; в 1890 завершил докторскую работу «Histoire du canon de l'Ancien Testament» и позднее исследование «Mythes Chaldeens de la creation et du deluge».

<sup>3194</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 44; ср.: VII (1900–1908). Paris, 1931. P. 373.

он познакомился с либералом аббатом Л. Дюшеном, преподававшим церковную историю; в 1879 г. начал размышлять об анализе католического вероучения «в соответствии с требованиями нового времени»<sup>3195</sup>. А. Луази с юности инстинктивно склонялся к либералам<sup>3196</sup> и испытывал «мучительное» чувство неприятия схоластики<sup>3197</sup>. С 1881 г. А. Луази публиковал результаты своих исследований Библии под псевдонимами, в том числе в «Журнале религиозной истории и религиозной литературы»<sup>3198</sup>, «Журнале французского духовенства» (в 1899–1900 гг. вышли три статьи<sup>3199</sup>), «Критическом бюллетене». Позднее ранние статьи вошли в книги «Религия Израиля» (1901), «Евангелие и Церковь» (*L'Évangile et l'Église*. 1902), «Вокруг маленькой красной книжки» (*Autour d'un petit livre*. 1903).

Л. Дюшен, вначале снабжавший его литературой и древними рукописями, поняв, что исторический критицизм приведет экзегета к конфликту с Римско-Католической Церковью, предложил ему остановиться (в т.ч., в критике несовпадения текстов<sup>3200</sup> синоптических Евангелий), не выносить свои сомнения на публичное чтение, а довериться тому сохраненному в Евангелии впечатлению, которое производил Христос на учеников<sup>3201</sup>. Впоследствии А. Луази не прислушался, и впоследствии написал о своем учителе, что Л. Дюшен не имел с модернизмом ничего общего<sup>3202</sup>.

С декабря 1882 г. А. Луази посещал лекции Э. Ренана, под влиянием которого стал окончательным приверженцем метода исторической критики библейских текстов<sup>3203</sup>. А. Луази полагал, что Э. Ренан допустил ошибку, покинув Церковь<sup>3204</sup>. В 1883 г. А. Луази в качестве исследовательского направления выбрал богодухновенность Священного Писания, а также поставил себе задачу разобраться в проблеме состояния религиозного сознания современного ему общества. Итогом исследования стала докторская диссертация «История канона древнего завета». Размышляя над утратой веры в католическом обществе и доверии церковному учению, А. Луази старался найти «золотую середину»<sup>3205</sup>; он еще принимал «существенные постулаты католической теологии за неоспоримые» и верил, что ввиду «божественности Церкви» «для нее не существует

<sup>3195</sup> *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Т. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 80.

<sup>3196</sup> *Ibid.* p. 35–36, 44.

<sup>3197</sup> *Ibid.* p. 50. В 1876 г. он вступил в круг либеральных семинаристов, в 1877 г. организовывал в семинарии тайное общество «Благочестивая ассоциация». *Ibid.* p. 56–57.

<sup>3198</sup> В 1897 г. – три статьи по прологу Евангелия ап. Иоанна.

<sup>3199</sup> «Определение религии», «Идея Откровения», «Доказательства и структура Откровения».

<sup>3200</sup> Трактовалось А. Луази как аргумент исторической недостоверности евангельских текстов.

<sup>3201</sup> *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Т. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 98. А. Луази оспаривал достоверность впечатлений, полученных апостолами.

<sup>3202</sup> Так, в 1913 г. в «Делах минувших» («*Choses passées*») он писал: «Дюшен всегда с ужасом относился к так называемому модернизму... учил, что догматы Церкви неоспоримы и неизменны...» Цит. по: *Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome*. L., 1934. P. 77.

<sup>3203</sup> *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Т. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 17.

<sup>3204</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>3205</sup> *Ibid.* p. 119.



непреодолимого кризиса»<sup>3206</sup>. Он пришел к мысли, что существующая (историческая, – *И.В.*) «Церковь является препятствием интеллектуальному развитию человечества», и сочинил диалог «в стиле Ренана» (Луази) между Церковью и молодым ученым, критиковавшим её<sup>3207</sup>. В диалоге Церковь сама признавала необходимость религиозного обновления<sup>3208</sup> и даже предлагала «сформировать идею Бога»<sup>3209</sup>, который был бы когерентен энергичной современности. «Основная идея *Евангелия и Церкви* и *Вокруг маленькой книжки* уже [есть – *И.В.*] в этих строках»<sup>3210</sup>, – писал А. Луази.

В 1889 г. его захватила идея создания «обширного и логического учения», которое оправдало бы и обосновывало мысль о том, что до тех пор не было никаких научных исследований Библии в Католической Церкви, и что это должно быть создано «постановкой... изучения и толкования Откровения... через сферу истории, для рационального и критического исследования»<sup>3211</sup>. Он надеялся в процессе преподавания постепенно вводить в читаемый им курс о Библии результаты своих критических исследований, и понемногу сформировать круг учеников и соратников. Тогда же начались его дружба и сотрудничество с двумя церковными либералами – бароном Ф. фон Хюгелем (Hügel)<sup>3212</sup> и епископом Э. Миньо (Mignot)<sup>3213</sup>. Оба они, как и Луази, считали необходимым бороться за союз католицизма с современной наукой и надеялись на успех. На первых порах его также поддерживали посвятивший А. Луази в духовный сан кардинал Гийом-Рене Меньян (Guillaume-René Meignan) и ректор Католического института Морис де Хюльст (d'Hulst), предоставивший А. Луази место преподавателя. В 1890 г. А. Луази получил ученую степень доктора теологии, защитив диссертацию по истории канона Ветхого Завета. Его исследование канона Нового Завета не встретило сопротивления. Однако, когда в следующем году А. Луази приступил к толкованию первых глав Книги Бытия<sup>3214</sup>, настоятель парижской церкви Сен-Сюльпис, традиционалист Икар посчитал скандальной его попытку поставить под вопрос историчность глав Книги Бытия<sup>3215</sup>. А. Луази попытался заручиться поддержкой кардинала Г. Меньяна, но получил от него предостережение об опасности и бесперспективности начатого

<sup>3206</sup> «В настоящее время Церковь является препятствием интеллектуальному развитию человечества». *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 119.

<sup>3207</sup> «Я знаю, какие люди создали твой символ, зачем все еще твердить мне, что ты получила его с небес»; «не только свои формулировки ты нам должна перевести на понятный современным людям язык; сами идеи, абсолютные утверждения, теорию мироздания, историю – все это тебе нужно обновить, исправить, преобразовать». *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 121.

<sup>3208</sup> *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 121.

<sup>3209</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>3210</sup> *Ibid.* Курсив оригинала.

<sup>3211</sup> *Ibid.*, p. 175–176.

<sup>3212</sup> Мария Элоиз Франц Карлфон Хюгель, 1852–1925, августинианин, убежденный гуманист; труды: «*Essays and addresses*». 1921 («Статьи и доклады») и «*The reality of God*». 1931 («Реальность Бога»).

<sup>3213</sup> Эдокс-Ирене-Эдуар Миньо (Eudoxe-Iréné-Édouard Mignot) (1899–1918), в 1890–1899 гг. епископ Фрежу (Fréjus, France), в 1899–1918 архиепископ Альби (Albi, France).

<sup>3214</sup> Его курс был по первым главам Книги Бытия, статьи о «Халдейских мифах сотворения и потопа» («*Les Mythes Chaldeens de la creation et de deluge*») вышли в начале 1892 г. в «*Revue de Religions*».

<sup>3215</sup> *Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome*. L., 1934. P. 78.

дела<sup>3216</sup>. В 1893 г. М. де Хюльст запретил Луази читать его курс в Католическом институте, где, согласно воспоминаниям А. Луази, он студентам «говорил гораздо больше, чем в “Журнале религий”», о мифологизации библейских текстов, их внеисторичности и невнимании Церкви к этому обстоятельству<sup>3217</sup>.

В 1893 г. вышла энциклика папы Льва XIII «*Providentissimus*», санкционировавшая научное изучение Священной истории (Библии), но разрешение библейских исследований опиралось на обязательное признание учеными непогрешимости и богодухновенности Священного Писания. Либеральное католическое богословие разграничивало религиозную непогрешимость и историческую достоверность, и вскоре для контроля исследований Львом XIII была учреждена (1902) Библейская Комиссия, задачей которой было наставлять ученых по дискуссионным вопросам (напр., авторству Пятикнижия и Иоанновой Комме<sup>3218</sup>). Исследования А. Луази проходили как бы в общем русле библейских исследований.

С 1894 г. А. Луази был капелланом школы для девочек в г. Нейи<sup>3219</sup>, там в течение 5 лет он продолжал работу над критикой Библии. Он принял мысль М.Ж. Лагранжа о том, что все церковные исторические формы имели свои ограничения, ошибки и злоупотребления; при этом они представляли собой «почти всю нравственную жизнь человеческого рода»<sup>3220</sup>. По отношению к нравственному состоянию и интеллекту церковной иерархии он был настроен критически<sup>3221</sup>. А. Луази считал, что образованные католики поддержат его<sup>3222</sup>, и начал пропаганду возможностей исторического метода и теологической реформы, опираясь на «полезные элементы в некоторых сочинениях Ньюмана»<sup>3223</sup>, книгами которого его снабжал Ф. фон Хюгель. В статье «Христианское развитие по кардиналу Ньюману» (1898) А. Луази писал о расширении принципа теории догматического развития Дж. Ньюмана на весь католицизм<sup>3224</sup>. Т.е. в основе «реформы» А. Луази лежал тот же принцип онтологического динамизма церковного христианства, что и в НРС, но опирался он на прецедент, имевший место в католицизме.

То, что Римско-Католическая Церковь отнеслась лояльно к теории догматического развития Дж. Ньюмана, не могло не вдохновить А. Луази («следует еще определеннее распространить ее принцип и приложить его более детально, нежели как это сделано самим Ньюманом»<sup>3225</sup>); идея

<sup>3216</sup> Ibid.

<sup>3217</sup> Loisy A. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 207.

<sup>3218</sup> «Comma Johanneum» – «вставка Иоанна». Речь о споре между экзегетами о том, принадлежит ли текст «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух, и Сии три суть едино» ап. Иоанну, или это поздняя вставка IV в.

<sup>3219</sup> Город во Франции.

<sup>3220</sup> Loisy A. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* Paris, 1930. Т. I (1857–1890). P. 363.

<sup>3221</sup> Ibid, p. 364.

<sup>3222</sup> Ibid.

<sup>3223</sup> Ibid, p. 410.

<sup>3224</sup> «Следует еще определеннее распространить ее принцип и приложить его более детально, нежели как это сделано самим Ньюманом». Loisy A. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Т. I (1857–1890). Paris, 1930. P. 451.

<sup>3225</sup> Ibid.

развития догмы Дж. Ньюмана, помогла ему выразить предполагаемое им примирение католицизма и исторического критицизма. В те же годы он писал апологетический трактат, которым хотел противостоять двум протестантским авторам А. Гарнаку с его «History of dogma» (История догматов. 1886–1889) и О. Сабатье с его трудом «Outlines of a philosophy of religion» (Основные принципы философии религии. 1897). Трактат, не будучи опубликован, стал основой книги «Евангелие и Церковь».

Осенью 1899 г. аббат А. Луази ушел с должности капеллана, поселился в пригороде Парижа Бельвю и больше не занимал церковных должностей. Вокруг него начал собираться кружок единомышленников. В то же самое время в «Revue du clergé français» (Журнал французского духовенства) вышла его работа «Религия Израиля». Были изданы сочинения «Le Livre de Job» (Книга Иова. 1892); «Les Mythes Babylonions et les Premiers Chapitres de la Genese» (Мифы Вавилона и первые главы Бытия. 1901); «Études évangéliques» (Евангельские исследования. 1902). Но привлекли они к себе внимание уже после выхода «Евангелие и Церковь» (1902). Ж. Ривьер отмечал, что воздействие на умы её ярко-красного тома, в 300 с лишним страниц, было подобно электрошоку<sup>3226</sup>. Ученик А. Луази А. Утен определил её содержание как «разновидность символизма, аналогичного символизму г. Эбера, но гораздо более радикальнейшую»<sup>3227</sup>. Сам автор назвал книгу просто критикой на «Сущность христианства» А. Гарнака, между тем, она имела прямые отсылы к «Истории догматов». В рукописи книга А. Луази была прочитана и одобрена Ф. фон Хюгелем и архиепископом Э. Миньо, и тот, и другой надеялись, что из-за нее позиции аббата А. Луази в Римско-Католической Церкви усилятся<sup>3228</sup>. Оптимизма добавило учреждение папой Львом XIII<sup>3229</sup> Библейской комиссии. Только аббат Л. Дюшен пожелал А. Луази остаться «непонятым»<sup>3230</sup>. Книгу с энтузиазмом приняло молодое духовенство, определенную пользу разглядела в ней либеральная католическая пресса, началось публичное обсуждение, сделавшее сочинение центром всех за- и противомодернистских выступлений.

А. Видлер считал, что причиной написания «Евангелия и Церкви» (и одобрения её Э. Миньо и Ф. фон Хюгелем) было желание отгородиться от обвинений современников в том, что модернизм имел своим началом теологию либерального протестантизма. Модернист П. Сабатье не соглашался с трактовкой книги А. Луази как уловки «с помощью псевдо-нападков на протестантизм

<sup>3226</sup>Rivière J. Le Modernisme dans l'Église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 158.

<sup>3227</sup> Цит. по: Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 351.

<sup>3228</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps Paris, 1930. Т. II (1900–1908). Paris, 1931. P. 157.

<sup>3229</sup> Лодовико Печчи, 1810–1903.

<sup>3230</sup> «Ибо только это, – написал он, – спасет Вас от судьбы моего изваянного из бронзы соседа – Джордано Бруно». Цит. по: Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 101.

ускользнуть» от возможных нападков со стороны ортодоксов<sup>3231</sup>, и писал, что книга «представляет собой бескомпромиссное опровержение утверждений доктора Гарнака и декана О. Сабатье»<sup>3232</sup>.

Давно мечтавший написать современную апологию католицизма, А. Луази воспользовался фактом выхода книг О. Сабатье и А. Гарнака, чтобы наконец изложить свои исследовательские наблюдения публично и представить свою концепцию о том, что церковное учение – это результат исторических наслоений на учение Христа, который не имел намерения основывать христианскую Церковь. То, что книга была написана в короткие сроки<sup>3233</sup>, только подтверждает, что она была продумана много ранее. Дневниковые записи А. Луази 1892–1893 гг. подтверждают тактический разворот аббата на «реформу» (слово встречается здесь несколько раз) и понимание того, что его метод вызовет сопротивление и религиозное движение<sup>3234</sup>. А. Луази впоследствии признавал<sup>3235</sup>, что появление сочинения А. Гарнака было удобным случаем использовать несколько глав «апологетического труда», написанного аббатом в Нейи, и он обнаружил взгляды, которые также излагались в ранних статьях, подписанных псевдонимом «Firmin».

Вместе с тем, А. Луази не отвергал и того, что был намерен критиковать протестантизм за его притязание единственно верно представлять Евангелие<sup>3236</sup>. На это Ж. Ривьер заметил, что «красивое с виду построение»<sup>3237</sup> А. Луази было подпорчено в самом основании<sup>3238</sup>.

Обвинения, выдвинутые А. Луази в адрес А. Гарнака, находились в пределах следующего контекста: изоляция А. Гарнаком Евангелия от его antecedentov и их продолжений<sup>3239</sup>, извлечение из Евангелия «химической квинтэссенции на основании нескольких произвольно выбранных и тенденциозно интерпретированных текстов»<sup>3240</sup>, отвержение всего, что меняет буквальный смысл Евангелия. Позиция научного подхода А. Луази была поддержана многими католиками, принявшими книгу А. Луази с восторгом, тогда как другая часть прочитавших «Евангелие и Церковь», отвергла её.

Французский перевод лекций («Сущность христианства») профессора церковной истории в Берлинском университете А. Гарнака вышел в мае 1902 г., но известен стал полгода спустя, после выхода книги «Евангелие и Церковь». А. Гарнак разделил лекции на 2 части (первая была посвящена Евангелию, вторая «Евангелию в истории»), сразу и намеренно указав этим на

<sup>3231</sup> *Sabatier P. Modernism: The Jowett lectures, 1908 / Transl. by C.A. Miles. N.-Y., 1909. P. 77.*

<sup>3232</sup> *Ibid.*

<sup>3233</sup> 18 мая 1902 г. он сообщил фон Хюгелю о своей идее опубликовать критику на Гарнака, а к 10 августа книга «Евангелие и Церковь» была завершена. (*Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T. II (1900–1908). Paris, 1931. P. 135.*)

<sup>3234</sup> *Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. P., 1930. T. I (1857–1890). P. 208–211.*

<sup>3235</sup> *Позже Loisy A. Choses passées. P., 1913. P. 170–181.*

<sup>3236</sup> *Ibid, p. 245–246.*

<sup>3237</sup> *Rivière J. Le Modernisme dans l'Église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 161.*

<sup>3238</sup> *Ibid, p. 161*

<sup>3239</sup> Условная логическая формула: «Если А... то Б...».

<sup>3240</sup> *Rivière J. Le Modernisme dans l'Église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 160.*

наблюдаемый автором разрыв между нравственной сущностью христианского учения и его историческим выражением. «Евангелие в истории» было представлено у А. Гарнака как история апостольских времен и дальнейшее разделение христианства на три ветви: греческий кафолицизм, римский католицизм и протестантизм. Часть «Евангелие» сконцентрировалось на темах: царство Божие и его приход; отцовство Бога и ценность человеческой души; вытекающая из этого заповедь любви к ближнему и понятие высшей справедливости. Либеральный протестант А. Гарнак своими сочинениями стремился ответить на проблемы, волновавшие студенческую молодёжь – монизм, социализм, толстовство, и тем способствовать оживлению веры. Он пришел к мнению, что метод исторической критики *актуализирует* христианское послание, приводя напрямую, то есть минуя все многовековые религиозные и философские наслоения, к Евангелию Христа, *спрятанному под евангелием Церкви* о Христе. По А. Гарнаку – постижение Евангелия происходит а) через интуитивное, самое глубокое, постижение; б) есть и путь историка, который идет индуктивно, рассматривая весь путь развития Евангелия. А. Гарнак был заинтересован в освещении *исторической* личности Иисуса Христа: с одной стороны, личность Богочеловека невозможно заключить в какие-либо, в том числе исторические пределы, с другой – Христос проявлял себя в действии, Христос и ученики чувствовали, понимали, судили и боролись в соответствии с горизонтами своей эпохи и в рамках национальной традиции. И Евангелие должно быть привязано к своему времени<sup>3241</sup> и сопряжено с совершенно иным, нежели современность, пониманием мира и истории. Человек тоже часть своего исторического времени и реализует себя внутри времени, хотя сущность человека не принадлежит истории, а Евангелие обращено к внутренней стороне человека. Есть скорлупа, опадающая или обновляющаяся, и есть ядро, неизменное и вечное, и невозможно считать, что проповедь Христа (абсолютная по существу), внесла что-то столь новое, что оно затронуло сущность человека, существовавшую задолго до Христа.

Такая позиция нивелировала Откровение. Затрагивал берлинский профессор и социальный вопрос: Христос, поставив людей лицом к лицу с насущными проблемами жизни, не сформулировал никакой программы по уничтожению бедности; но был бы на стороне тех людей, которые прилагают усилия для облегчения жизни бедных слоев. А. Гарнак отрицал евангельские чудеса<sup>3242</sup> и делил их по группам, в зависимости от причины их происхождения<sup>3243</sup>. Эти выводы и подход А. Гарнака стали той условной схемой, по которой была написана книга А. Луази «Евангелие и Церковь».

Идейный комплекс А. Гарнака, был присущ тематике либеральной богословской мысли в православной России 2-й пол. XIX в. Дискуссия А. Луази с А. Гарнаком в России не была замечена, возможно потому, что интеллигенция была увлечена темами докладов и собеседований в ПРФС.

<sup>3241</sup> Гарнак А. Сущность христианства. СПб., 1907. С. 9, 10.

<sup>3242</sup> Там же. С. 19–21.

<sup>3243</sup> А. Луази впоследствии прибег к той же методике объяснения происхождения чудес.

Вместе с тем теза А. Гарнака о том, что Евангелие не раскрыто в церковном учении (т. наз. Евангелие *Церкви* о Христе) являлась доктринальным элементом НРС, но развивала проблему не *исторического* Христа, а Воплощения и с ним «истины» о земле, о «плоти»; теза об отсутствии в Евангелии внимания к социально-историческая деятельность Христа отвечала запросам либерал-реформаторов и «голгофских христиан».

А. Луази в книге применил свой исторический метод и выдвинул тезисы: Пятикнижие не есть труд Моисея; первые пять книг Бытия внеисторичны и мифологизированы, из-за чего не поддаются научному изучению; Старый и Новый завет равно не имеют исторической ценности; в культурно-историческом плане Священное Писание так же ограничено, как и другие документы древности. При этом задачей «Евангелия и Церкви» была защита Римско-Католической Церкви: А. Луази стремился изложить историю христианского развития от начала Евангельского благовестия, чтобы показать, что сущность благовестия продолжает непрерывно присутствовать в католицизме, и что изменения, происходившие в его церковной истории, были чем-то иным, нежели постоянным умалением первохристианства, как это было представлено А. Гарнаком.

Первые две главы книги А. Луази говорили о Царстве Небесном и Сыне Божьем, устанавливая историческую точку отсчета развития христианства, описанного в трех других главах, – о Церкви, христианской догме и католическом вероисповедании. По А. Луази, евангельское учение о Царстве Небесном является надеждой на наступление *будущего* царства, и *историк* должен её рассматривать именно так<sup>3244</sup>, – как объективный факт, венчающий человеческую историю<sup>3245</sup>. Христианство настолько исторически вырастает из иудаизма, что, по А. Луази, нельзя искать в учении ничего радикально нового по отношению к Моисееву закону, и Сам Христос не хотел ничего подобного<sup>3246</sup>.

А. Луази применил исторический метод и к церковному пониманию Христа как Мессии, изложив при этом процесс формирования представлений о Мессии в иудаизме<sup>3247</sup>. Сам Иисус, по А. Луази, не называл себя Мессией<sup>3248</sup>, А. Луази предполагал, что Христос смотрел на себя как на простого пророка, проповедавшего грядущее царство Божие и призванного стать во главе этого царства<sup>3249</sup>. А. Луази предлагал спекулятивный дуализм: «в каком-то смысле Иисус был уже Мессией, а в другом смысле, ещё им не был»<sup>3250</sup>. «Сын Божий» в Евангелии – это мессианский титул, а *не* метафизическое определение связи Христа с Богом и специального познания о Боге как

<sup>3244</sup> Loisy A. L'Évangile et l'Église. P., 1904. P. 41.

<sup>3245</sup> Ibid, p. 42.

<sup>3246</sup> Ibid, p. 46, 47.

<sup>3247</sup> Ibid, p. 38.

<sup>3248</sup> Ibid, p. 84–85.

<sup>3249</sup> Ibid, p. 87.

<sup>3250</sup> «Был, поскольку был лично призван к тому, чтобы управлять новым Иерусалимом. Ещё не был, так как не было нового Иерусалима и мессианской власти не было над чем существовать». Loisy A. L'Évangile et l'Église. P., 1904. P. 87.

об Отце<sup>3251</sup>. Понятие «Царство Божие» для А. Луази исключало традиционное «внутри вас есть», и было только постэсхатологическим появлением Бога «в славе»<sup>3252</sup> и «всяческая во всем» (1 Кор. 15: 27–28)<sup>3253</sup>. А. Луази также выступил против навязывания Христу какой-либо социальной позиции, но аргументировал это по-своему, той же «эсхатологией»<sup>3254</sup>.

Возражая А. Гарнаку, А. Луази писал, что Евангелие в католичестве не есть безусловная доктрина, Церковь работает над его применением к каждой эпохе<sup>3255</sup>, поддерживая из века в век функции ума в вере<sup>3256</sup>. Интерпретационная работа Церкви была необходима ввиду условий распространения Евангелия и его поддержания в истории, в частности из-за проблем, связанных с обращением язычников<sup>3257</sup>. Евангельской проповеди пришлось приспособиться к историческим условиям это была постоянная адаптационная работа, которая изначально не предусматривалась<sup>3258</sup>, христианство не является неизменным, но развивающимся верованием<sup>3259</sup>.

Негативную реакцию традиционных католиков вызвали высказывания А. Луази, которые должны были опровергать мысль А. Гарнака о том, что догмат – ограничивает свободу мышления: А. Луази приводил мысль, что догмат подвергает опасности свободу всех, даже лютеран<sup>3260</sup>. Он написал о *развитии* догматического учения в Церкви, признавал, что догматы были разработаны человеком (католичество признавало их божественное происхождение), но их составные элементы содержались в Новом Завете<sup>3261</sup>. Невозможно исторически доказать содержащиеся в догматах чудесные факты Воскресения<sup>3262</sup> или Непорочного Зачатия<sup>3263</sup> (при «внимательном исследовании видны только символы», которые могут устаревать), писал А. Луази, «догматы являются традиционными формулами обучения, цель которых внести вклад в религиозное и нравственное воспитание, в чем заключается подлинная миссия Церкви»<sup>3264</sup>. Формулы их не являются неизменными; они могут совершенствоваться<sup>3265</sup>. Для верующих старого религиозного сознания теологический символизм догматов имеет смысл, но только не для тех, кто не может довольствоваться буквальным их смыслом.

<sup>3251</sup> Loisy A. L'Évangile et l'Église. P., 1904. P. 76–77.

<sup>3252</sup> Ibid, p. 49–54.

<sup>3253</sup> Ibid, p. 48.

<sup>3254</sup> Ibid, p. 66–67. «Исчезновение бедноты предусматривается и желается исключительно в связи с наступлением царства». Loisy A. L'Évangile et l'Église. P., 1904. P. 62.

<sup>3255</sup> Ibid, p. 168.

<sup>3256</sup> Ibid, p. 169.

<sup>3257</sup> Ibid, p. 200.

<sup>3258</sup> Ibid, p. 71.

<sup>3259</sup> Ibid, p. 72.

<sup>3260</sup> Ibid, p. 171–177.

<sup>3261</sup> Ibid, p. 191.

<sup>3262</sup> Ibid, p. 91, 93, 252; Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents. Ceffonds, 1908. P. 75.

<sup>3263</sup> Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents. Ceffonds, 1908. P. 201.

<sup>3264</sup> Ibid, p. 77–78.

<sup>3265</sup> Ibid.

Таким образом, позиция А. Луази и в догматическом вопросе для средневековой католической традиции была новацией: являясь божественными по происхождению и содержанию, догматы суть человеческие по структуре, и в своей временной форме не предоставляют окончательную правду о содержащейся в них истине: потому интерпретационная работа была и будет идти дальше<sup>3266</sup>. Вопрос об интерпретации догмы и у него, и в модернизме в целом, переходил на изменение формулы догмата: католические богословы должны обдумать противоречие авторитета догмата с изменчивостью его формулировок<sup>3267</sup>. Впоследствии (1907 г.) он пришел к мысли о том, чтобы дать догматам новую религиозно-философскую формулу, формулу-посредника. Он писал Э. Леруа: «духовное значение большинства христианских догматов, – самое ценное в них для нас и наших современников – настолько удалено от их первоначального значения и их теологического содержания, что я задаюсь вопросом, не стоит ли наметить *метафизическую конструкцию*, посредничающую между старыми символами и актуальными правилами поведения. Она одна надежна»<sup>3268</sup>.

«Евангелие и Церковь» поставила и вопрос о неизвестности науке Христа как личности определенного историко-культурного периода. По А. Луази, Христос должен рассматриваться хронологически: а) в традиции иудейской, в) христианской, в) церковной). Помимо этого, А. Луази подчеркнул, что евангельское благовестие в Церкви облеклось в иерархические, догматические и культовые формы, которые превратились в *средства влияния Церкви*, и позднее это также стало его аргументом борьбы за религиозное свободомыслие, за освобождение догмата от его интеллектуальной скованности через переформулирование содержания той религиозной истины, которую излагает догмат. Мысль М. Блонделя о том, что Бог имманентен человеку, «открывается в человечестве, и через человечество»<sup>3269</sup> означало, по А. Луази, что выражение веры всегда может быть еще более усовершенствовано человеком.

Модернист, священник и историк Поль Сабатье (1858–1928) после выхода «Евангелия и Церкви» написал, что А. Луази, *приняв* протестантскую трактовку, высветил ею *истинный* католицизм, тем самым поддержав достоинство католицизма<sup>3270</sup>, П. Сабатье констатировал, что антимодернисты отнеслись к ней как к «хартии движения» (модернизма), – настолько она сфокусировала в себе новые тенденции<sup>3271</sup>. Дж. Тиррел принял установку А. Луази на переформулирование догматов.

<sup>3266</sup> Loisy A. L'Évangile et l'Église. P., 1904. P. 203.

<sup>3267</sup> Ibid, p. 207, 210.

<sup>3268</sup> Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents. Ceffonds, 1908. P. 75. (Lettre XXVIII).

<sup>3269</sup> Ibid, p. 74. (Lettre XXVII).

<sup>3270</sup> Sabatier P. Modernism: The Jowett lectures, 1908 / Transl. by C.A. Miles. N.-Y., 1909. P. 77.

<sup>3271</sup> Ibid.



М.Ж. Лагранж во 2-м издании своего труда «La methode historique sur tout a propos de l'Ancien Testament» («Исторический метод, особенно в отношении Ветхого Завета») высказался о том, что А. Луази «сделал набросок обширного синтеза, в который вовлек сразу всё относящееся к доктрине и священному развитию Церкви, вместе с первейшими принципами веры»<sup>3272</sup>. М. Блондель написал о «разлагающей работе» метода историзма и отмечаемой его корреспондентами тенденции: «под предлогом позитивной науки, конкретной истины, точной истории, отныне хотят только *всецело человеческого Христа*»<sup>3273</sup>.

Историк Дж. Раттэ, разделял оппозицию в католицизме этих лет на «некритическую» (леворадикальную)<sup>3274</sup> и «прогрессивную». «Прогрессивные», по Раттэ, критики и историки из Католического института г. Тулузы, такие как М.Ж. Лагранж, Л. Гранмезон<sup>3275</sup> и П. Батиффоль, выступили с рядом публикаций, нацеленных на то, чтобы прояснить позицию А. Луази и доказать ее ненаучный характер. Однако их усилия не смогли противостоять «луазистам», либералам и «философам-новаторам, таким как Блондель, Леруа и Лабертоньер»<sup>3276</sup>. Э. Пула считает, что выступление А. Луази против А. Гарнака был поединком двух сил<sup>3277</sup>, предположительно *равно радикальных* (выступавших «под флагом требований современных взглядов и современной критики» своих конфессий<sup>3278</sup>).

Так или иначе, в ряде позиций А. Луази вышел за пределы католической традиции XIX в., и целью этого выхода было: заявить свободу теологических исследований, и необходимость научных доказательств для всех евангельских сюжетов. А. Луази вскоре сам перешел на позиции А. Гарнака и использовал его аргументы, с той лишь разницей, что критикуя Римско-Католическую Церковь, настаивал на своей любви к ней. Свобода науки от церковной опеки и построение новой философии католицизма, отвержение догмата о папской непогрешимости, право любого католика мыслить свою веру свободно, вне церковной регламентации не могли не заинтересовать молодых католиков.

«Евангелие и Церковь» представила тот набор доктринальных идей модернизма, которые участниками движения проговаривались, обсуждались на частных встречах, в корреспонденции, набрасывались в личных записях, упоминались – в подписанных статьях, и пространно излагались в анонимных. Э. Пула выделил отрезок времени в 5 лет между «Евангелием и Церковью» А. Луази

<sup>3272</sup> *Lagrange P. Historical criticism and the Old Testament / Transl. by Ed. Myers, E.A. Fr. the second and enlarged ed. L., 1905. P. 14.*

<sup>3273</sup> М. Блондель – аббату Верле (Wehrlé), 21 июня 1904. Цит. по: *Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 284. Курсив мой.*

<sup>3274</sup> «Некритическая... оппозиция сводила вопрос к ситуации «или – или»: или традиция или катастрофа». *Ratté J. Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. N.-Y., 1972. P. 17.*

<sup>3275</sup> Гранмезон (Grandmaison) Леон (1868–1927), французский католик, апологет, член «Общества Иисуса», редактор журнала «Etudes».

<sup>3276</sup> *Ratté J. Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. N.-Y., 1972. P. 17.*

<sup>3277</sup> Модернистского католицизма и модернистского протестантизма.

<sup>3278</sup> *Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 47–48.*

(ноябрь 1902 г.) и энцикликой «*Pascendi Dominici Gregis*» (сентябрь 1907 г.) как «цикл Луази» в модернизме, отметив, что все «остальное было лишь подготовкой или следствием»<sup>3279</sup>.

Второй точкой кристаллизации идеологии модернизма было сочинение А. Луази «Вокруг маленькой книжки», – сборник разъяснений к высказываниям в «Евангелии и Церкви». Эти две книги укрепили тех, в ком уже произошло признание, что в Римско-Католической Церкви должна произойти радикальная реформа<sup>3280</sup>.

Комплекс новой апологетики А. Луази внес смуту и раздвоение в сознание многих католиков, подобно тому, как это произошло с набожным А. Утенем, который не в силах был расстаться с христианской верой<sup>3281</sup>. Вместе с тем, считал А. Утен, происходившая подмена «Христа теологии» «Христом истории» смущала лишь на первых порах, затем, в ходе привыкания, по его мнению, должно было прийти понимание «глубокого единства двух персонажей» (т.е. Христа человека и Христа Мессии)<sup>3282</sup>. В 1908 вышла книга писем А. Луази «*Quelques lettres...*»<sup>3283</sup> («Некоторые письма по текущим вопросам и о последних событиях»), она предоставила его почитателям возможность войти в тайную область личной мысли и откровений теоретика модернизма. Некоторыми, из примкнувших к модернизму, «письма» воспринимались как инструкции к размышлению над церковным христианством<sup>3284</sup>. Мысли А. Луази из этих книг стали неотъемлемой частью модернистских сочинений последующих лет.

По книгам А. Луази был составлен критический портрет модернизма в энцикликах Папы Пия X (1907)<sup>3285</sup>, определивших в ближайшие к ней годы направления критики модернизма католическими традиционалистами.

С годами А. Луази перестал верить в бессмертие души, евангельские чудеса, с 1906 г. он считал, что «чудо и пророчество принадлежат к древним формам религиозной мысли, которые обречены исчезновению»<sup>3286</sup>. Задачей существования Церкви в будущем, по А. Луази была педагогическая роль наставницы и хранительницы нравственного долга и духовного идеала. Он полностью перешел на этические позиции: «Мне кажется, что религия будущего, – писал А. Луази, – будет больше заниматься улучшением человека, чем обогащать его разум красивой теорией о его первопричине и его конечной цели»<sup>3287</sup>. В 1908 г. философия религии представлялась ему восстановлением «метафизики» в некоей новой и не выверенной форме, и он предостерегал А.

<sup>3279</sup> Ibid, p. 26.

<sup>3280</sup> А. Утен в книге «Анафема» писал: «Наш энтузиазм усилился. ... Тайно читалась красная книжка, как мы называли ее на языке посвященных». Цит. по: *Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 282.*

<sup>3281</sup> *Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 283.*

<sup>3282</sup> Цит. по: *Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 284.*

<sup>3283</sup> *Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents. Ceffonds, 1908.*

<sup>3284</sup> *Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. Cambridge, 1970. P. 93.*

<sup>3285</sup> «*Lamentabili Sane Exitu*», «*Pascendi Dominici Gregis*».

<sup>3286</sup> *Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents. Ceffonds, 1908. P. 61.*

<sup>3287</sup> Луази – Утену, 23 янв. 1907 г. Цит. по: *Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. Tournai, Casterman, 1962. P. 354.*

Леруа от опасности утраты духовности по мере продвижения к «мечте об умном и живом католицизме»<sup>3288</sup>.

Со всей очевидностью можно сказать, что в *луазистском* комплексе, модернизм был мало известен НРС и всему религиозному движению, но интеллектуальный и социальный посылы обоих движений совпадали: доказать истинность и перспективность церковного христианства новыми методами, вернуть значение религиозного мировоззрения и авторитет Церкви в обществе.

#### § 4. Э. Леруа: сущность догмата и проблема его понимания

Один из теретиков и лидеров модернизма, последователь А. Бергсона, математик Эдуард Леруа (Edvard Le Roy, 1870–1954) поставил проблему *способа мыслить догмат*<sup>3289</sup>. Он заявил, что догмат, как религиозное положение, остается недоказанным и «не допускающим доказательства»<sup>3290</sup>, отвергнут современной мыслью, традиционное понятие «не есть католическое понятие о догмате»<sup>3291</sup>. Как все модернисты, Э. Леруа протестовал против интеллектуальной регламентированности в католицизме, и, как все они, не избежал влияния Дж. Ньюмана. Ко времени появления модернизма теория Дж. Ньюмана о догматическом развитии<sup>3292</sup> уже была принята Римско-Католической Церковью, и все теоретики модернизма (А. Луази<sup>3293</sup>, Дж. Тиррел<sup>3294</sup>, и ранний модернист М. Эбер) в разные периоды<sup>3295</sup> обращались к изучению его сочинений. Причиной не упоминания теории самим Э. Леруа было позднее негативное отношение к Дж. Ньюману лидеров модернизма, пришедших к мысли о том, что он был недостаточно радикален.

Вопрос Э. Леруа был аналогичен послы сообщения в 1904 г. священника В.Я. Колычева в прениях по догмату Святой Троицы<sup>3296</sup>: как согласовать содержание догмата с достижениями научной мысли, и тем сделать его максимально открытым для современника? В отличие от русского священника, заботившегося и о прогрессе в теологии, Э. Леруа утверждал *практическую* природу догмата. Но практические истины усваиваются иначе, чем умозрительные, это заставило

<sup>3288</sup> Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents. Ceffonds, 1908. P. 76.

<sup>3289</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 13.

<sup>3290</sup> Там же. С. 14.

<sup>3291</sup> Там же. С. 21.

<sup>3292</sup> Учение об усвоения разумом «скрытой» сущности религиозной истины и появлении новых догматов, по мере понимания их эволюционирующим человечеством.

<sup>3293</sup> Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. P., 1930. Т. I (1857–1890). P. 410, 426. В 1898 г. А. Луази опубликовал в «Журнале французского духовенства» (№ 17. С. 5–20) статью «Развитие догмы по Ньюману», посвященную развитию христианского учения Дж. Ньюмана.

<sup>3294</sup> Tyrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. P. 139–154.

<sup>3295</sup> Напр.: The programme of Modernism: a reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis / Transl. fr. Italian. With an introd. by A. Leslie Lilley. L., 1908. P. 90–91.

<sup>3296</sup> Христианское содружество учащейся молодежи в осеннем полугодии 1904 года // Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С.169.

Э. Леруа, опираясь на метод имманенции<sup>3297</sup> в том виде, как он был представлен в модернизме<sup>3298</sup>, составить учение о сущности и восприятии догмата. Догматы, несмотря на толкование их Церковью как истин божественных, были сформулированы отцами Церкви в процессе появления ересей, и являлись «объяснительными теориями относительно религиозных фактов и мистических реальностей», это, по мнению Э. Леруа, и говорит о практическом характере догмата<sup>3299</sup>. Его религиозное значение для верующего, писал Э. Леруа, только в том, что догмат имеет моральное значение, являясь для верующего правилом нравственности<sup>3300</sup>. Согласно Э. Леруа, догмат имманентен человеку, но отвергается его рациональным сознанием: в церковном их понимании догматы абсолютно чужды прогрессу, мешают развитию научной мысли и бесполезны для нее.

По Э. Леруа, признававшего при анализе догмата примат «мысли-действия»<sup>3301</sup>, догмат «выражает свой объект в символах действия», через «жизненную реакцию, вызываемую им в человеке. Его можно сравнить с познанием факта... в науках»<sup>3302</sup>, которое предшествует теоретическому знанию. Иного положительного знания догмат не дает. Догмат отрицателен: его формулы не выражают Божьего и потому, что Бог бесконечно их превосходит. Отрицательного знания современному человеку недостаточно. Нужна новая «доказательная апологетика... способная представить человеческому уму в понятной форме существующую для него обязанность присоединиться к Церкви»<sup>3303</sup>. По Э. Леруа, то, что в догмате сочетаются два значения – положительное (практическое) и отрицательное, дает понимание того, в каком смысле догмат неизменен и в то же время подвержен эволюции: содержание неизменно, но возможно менять контенты его формы: язык, мышление, метод познания, обозначать его нравственное приложение. Риски, которые могут и должны возникать при этом, Э. Леруа не принимал в расчет.

Регламентация безусловного принятия догмата<sup>3304</sup>, по Э. Леруа, отталкивает свободно мыслящего католика от Церкви («старая апологетика предполагает заранее решёнными многие вопросы»<sup>3305</sup>), затрудняет доступ к христианской истине<sup>3306</sup>. Мысль нового времени, согласно Э. Леруа, требует доказательств прямых и однородных, истинность догмата, предлагаемая

<sup>3297</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 61.

<sup>3298</sup> После воплощения Христа, считали модернисты, уже нельзя говорить о природе человека не проникнутой, не охваченной сверхъестественным. Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 72.

<sup>3299</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 42–43.

<sup>3300</sup> Там же. С. 86.

<sup>3301</sup> Там же. С. 41, 55–56, 87, 94.

<sup>3302</sup> Там же. С. 94.

<sup>3303</sup> Там же. С. 61

<sup>3304</sup> Там же. С. 17, 91.

<sup>3305</sup> Потому необходимо понять, писал Э. Леруа, как они могут быть поставлены для нашего времени. Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 12.

<sup>3306</sup> Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 91. Ср. о том же: The programme of Modernism: A reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis / Transl. fr. Italian With an introd. by A. Leslie Lilley. L., 1908. P. 107. «Католический догмат полностью отошел от необходимости вводить опыт в гармонию с духом времени и неизменным духом религии с постоянно меняющимися способами выражения мысли»; «старые догматические формулировки звучат непонятно для наших современников». Ibid. P. 107.

богословием, недоказуема<sup>3307</sup>, и потому Э. Леруа видел выход в осуждении самой идеи догматизма, как принципа знания, навязываемого извне, и отрицающего основной закон умственной жизни, который Э. Леруа и называл «принципом имманентности». Этот принцип нарушается не столько дисциплинарно, сколько комплементарно: через использование лингвистики с её логическими отношениями между терминами. Даже обращение за разъяснением к апостолу Павлу не дает современнику позитивного знания, используемые апостолом «технические термины» (Леруа) относятся к догмату «отрицательным образом», а точный смысл термина (напр., Воскресения) спрятан в мифологеме («это простая метафора, непереводаемая в точные идеи<sup>3308</sup>). Ряд христианских обозначений Бога таковы, что было бы антропоморфизмом понимание их в буквальном смысле<sup>3309</sup>, но более глубокое значение их, в рамках схоластического богословия, определить невозможно, необходимы новые термины, пригодные для выражения, и даже – для единственного случая<sup>3310</sup>.

Таким образом, речь не шла об обновленном, о современном толковании догмата, а о развитии, как модификации, его формулы. В плане терминологии Э. Леруа предлагал уже имевшие место в истолкованиях догматов вещи, как-то: синонимические ряды; но вместо обслуживания ими центрального понятия догмата – заменять исторически сложившийся термин в формуле догмата другим, современным, понятным. Не человек, по представлению Э. Леруа, должен был совершить труд постижения выработанного соборным сознанием Церкви емкого языка истин христианской религии, а ученым надлежало переложить содержание догмата на понятный (вновь созданные или подобранные понятия) всем язык данной исторической эпохи. При этом не было учтено, что семантика слов в «старой» формуле догмата – устоявшаяся, содержание образов ориентированно на контекст истории христианства и событий Священной истории, чего нельзя ожидать от вновь вводимого вербального обозначения, так как в контексте своего культурного периода слово может иметь несколько значений, что, безусловно, будет транслироваться на содержание догмата, и это в любом случае потребует от индивидуума труда по усвоению нового семантического ядра догмата. Прецедент обновления формулы догмата, будучи принят как элемент церковной «эволюции», привел бы после обновления догмата (по запросам культурно-исторической эпохи) к риску размывания и в последующем – утрате его смыслового ядра.

Единственным правильным методом для изучения догмата, согласно Э. Леруа, был метод исторический, основанная на нем новая наука «положительное богословие» способна выполнить задачу усвоения догмата: догматы можно будет понять, созерцая их в их «исторической среде»<sup>3311</sup>.

<sup>3307</sup> О том же: *The programme of Modernism: A reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis / Transl. fr. Italian. With an introd. by A. Leslie Lilley. L., 1908. P. 9.*

<sup>3308</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 28.

<sup>3309</sup> Мысль, развитая М. Эбером в «Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques».

<sup>3310</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 28–29.

<sup>3311</sup> Там же. С. 32.

Ничего деструктивного для истории догматов в этом не было, если не считать того, что формула догмата привязывалась к культуре исторической эпохи, из-за чего потенциально приобретала внутреннюю мобильность и условность. Аналогично положительным явлением В.Я. Колычев считал психологическую и рациональную близость догмата современнику, и «прогрессирование» догмата считал стимулом прогресса в теологии; догмат это уже не вести с Небес, а результат «напряжения естественных сил»<sup>3312</sup>, писал он.

Начала учения о сущности догмата были изложены<sup>3313</sup> Э. Леруа в статье «Что такое догмат?» опубликованной 16 апреля 1905 г. в журнале «La Quinzaine». После разгоревшейся по поводу её содержания дискуссии в светской и церковной печати, Э. Леруа выпустил сборник ответов оппонентам «Dogme et critique» («Догмат и критика»), который 26 июля 1907 был занесен в «Индекс запрещенных книг». Систематизация содержания дублирующих друг друга больших и малых заметок и статей этого сборника позволяет дать краткий перечень выводов Э. Леруа по отношению к выведенному им пониманию догмата в христианстве, этот перечень отразит и отношение к догмату модернизма 1890–1914 гг. в целом<sup>3314</sup>.

1. Католическая мысль не способна руководить и влиять на современные «умственные течения»<sup>3315</sup>.

1. Классические ответы теологии более не удовлетворяют современника.

2. Традиционные доказательства не ведут к воцерковлению.

3. Причина пп. 1, 2, 3 в том, что старая апологетика располагает заранее решенными вопросами, тогда как для современников эти вопросы не решены в свете нового состояния культуры и науки<sup>3316</sup>.

4. Современная мысль желает, если не доказать все, включая прежние аксиомы, то хотя бы оправдать их путем критического анализа<sup>3317</sup>.

5. Затруднение современной мысли в том, что она не находит в догматах «никакого разумного смысла»<sup>3318</sup>.

6. Причина пп. 5, 6 в том, что формулы догматов передаются на языке терминов, не свободных от двусмысленности, включают употребление метафор (божественные «отцовство» и «сыновство»), не допускающих ясного толкования<sup>3319</sup>.

<sup>3312</sup> Христианское одружество учащейся молодежи в осеннем полугодии 1904 года // Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С. 171–172.

<sup>3313</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 14.

<sup>3314</sup> Те же оценки догмата даны: The programme of Modernism: A reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis / Transl. fr. Italian. With an introd. by A. Leslie Lilley. L., 1908. P. 7, 42–41, 67, 113, 93–94, 104, 165.

<sup>3315</sup> Леруа Э. Что такое догмат? / Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 13.

<sup>3316</sup> Там же. С. 12.

<sup>3317</sup> Там же. С. 15.

<sup>3318</sup> Там же. С. 20.

<sup>3319</sup> Там же. С. 19.

7. Догматы ни по содержанию, ни «по своей логической природе... не принадлежат» к положительному знанию, не могут быть соединены в стройную систему. Неподвижные догматы чужды прогрессу, «который есть сама сущность мысли»<sup>3320</sup>.

8. «Будучи трансцендентными», догматы пребывают «вне всякой связи с действительною интеллектуальною жизнью», они «не нужны», «бесполезны» и «бесплодны» для времени, в котором «ценность истины измеряется прежде всего теми услугами, которые она оказывает», и результатами, к которым она приводит<sup>3321</sup>.

9. Прагматическое отношение к догмату гарантирует его понимание и принятие и душой, и интеллектом.

Наблюдения Э. Леруа имели и аргумент относительно психического здоровья католиков: наличное положение дел в Церкви, обязывающей традиционное «принятие догматов, ведет к неизбежному разрыву в единстве разума, к печальной необходимости для него жить как бы двойною жизнью»<sup>3322</sup>.

Духовный кризис личности, который отмечал Э. Леруа, в значительной степени, как было указано здесь во 2-й главе, был характерен для 2-й пол. XIX в., схожие замечания встречались в церковной публицистике православной России<sup>3323</sup>. В середине XIX в. к мысли о конфликте церковной схоластики со свободой мышления в России нового времени<sup>3324</sup> пришел архимандрит Феодор (Бухарев), он отмечал неспособность традиционной апологетики оказывать воздействие на неверующие и сомневающиеся умы, но он не сводил конфликт к проблеме догмата. Он же применял исторический метод при чтении своих лекций о Священном Писании в КазДА; а молодой преподаватель архимандрит Никанор (Бровкович) искал новые способы изъяснения студентам догматики, считая цитирование святоотеческих сочинений не достаточным. Исторический метод изучения догматов в России XIX в. был принят и бесконфликтно адаптирован православной теологией; акцент на «историческом Христе», фактах евангельской истории, психической стороне личности Богочеловека, к концу XIX в. в России иссяк; трактовка чуда с психологической и естественнонаучной точки зрения имели место в экзегетике архимандрита Феодора (Бухарева). Представление о свободомыслии в религии во 2-й пол. XIX в. достаточно широкое толкование получило у архимандрита и ректора КазДА Иоанна (Соколова): свободомыслие, писал он, – это «умы свободно мыслящие», т.е. пытающиеся найти для себя свет истинного знания о «начале, существе и конце всего существующего», они обладают собственным

<sup>3320</sup> Там же. С. 20.

<sup>3321</sup> Там же. С. 21.

<sup>3322</sup> Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / Пер. с фр. Изд. 2-е. М., 2010. С. 20.

<sup>3323</sup> Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск. 1876. С. 10; Бухарев А.М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 107; Никанор, архиеп. Биографические материалы. С. 139, 166–168, 170.

<sup>3324</sup> Бухарев А. О двух, борющихся меж собою, направлениях современной мыслительности в России // О современных духовных потребностях жизни, особенно русской. М., 1865. С. 410.

«отрицанием<sup>3325</sup> вековых идей и самых священных убеждений человечества в вопросах веры, жизни, духа»<sup>3326</sup>. И это говорит о том, что само время, с его естественно-научным прогрессом и новыми экономическими учениями, диктовало условия церковной модернизации, откликнувшиеся на этот запрос часто вели поиск ее методов субъективно, не всегда учитывая риски для церковной традиции.

Зависимость от государства и консерватизм Русской Церкви, тормозили тот же процесс в православии 2-й пол. XIX в., хотя идея религиозного движения возникала в кругу религиозной интеллигенции. Поднимая проблему догмата в католицизме, модернисты протестовали против интеллектуальной регламентированности; православие не сковывало мышления верующих, а святоотеческое богословие дало православному христианину одновременно свободу и направление созерцания религиозных истин. Но с начала XX в. проблема догмата и его развития была поднята в России религиозной интеллигенцией, не знакомой, или малознакомой с святоотеческим наследием. Догмат в религиозном движении был под пристальным вниманием всех его теоретиков. В том, как проблема догмата была ими поставлена, сложилась квинтэссенция отношения к нему в общем, христианском модернизме начала XX в. Так, на 17 заседании ПРФС при обсуждении темы «догматическое развитие» Д.С. Мережковский заявил, что в догмате нет смысла, если «сам факт Воплощения» Христа и для отцов IV и V вв. остался непонятен и для первохристианской общины. – Какой смысл имеет предпочтение одних выражений в догмате – другим? – спрашивал он. Н.М. Минский расширил тему: в чем смысл нашей (личного религиозного опыта, – И.В.) жизни, если нам остается только повторять то, что уже было сформулировано другими?<sup>3327</sup> Кандидат богословия В.В. Успенский входивший в круг Д.С. Мережковского с конца XIX в., поставил вопрос: доступны ли догматы как «факты Откровения»? И отстаивал имманентность человеку «факта Откровения», из чего выводил нравственный, жизненно-практический, смысл догмата<sup>3328</sup>.

Конкретно об учении А. Леруа отозвался Н.А. Бердяев. По его мнению, модернизм ушел в религиозную этику, тогда как доктринальное содержание НРС было ориентировано на новую метафизику. При очевидном параллелизме отношения участников религиозного движения к догматам, как к «омертвевшим» (Мережковский) для современника, прагматический подход А. Леруа был социально-ориентирован и близок и теоретикам реформистского направления, и «социальным христианам», и церковным реформаторам.

Социально-ориентированное значение догмата переводило его из разряда богооткровенных истин в гуманитарную норму. Определённая Э. Леруа сущность догмата делала его функциональным, нивелируя сакральность догмы, и отводя догмату одну нравственно-

<sup>3325</sup> Имелся в виду критический анализ.

<sup>3326</sup> Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 10

<sup>3327</sup> Успенский В. Вопрос о «догматическом развитии» на Петербургских религиозно-философских собраниях // Христианское чтение. 1904. № 11. 597–612; № 12. С. 754–786.

<sup>3328</sup> Там же. С. 604–605.



педагогическую роль. Современники обозначили учение Э. Леруа как «новый антропоморфизм»<sup>3329</sup>. Антропоцентричность «учения» вполне соответствовало подходу Э. Леруа к понятию «чудо» в христианстве, которое он не признавал существующим отдельно от индивидуального сознания<sup>3330</sup>, созерцающего чудо. А. Луази после статей Э. Леруа в «Летописи христианской философии» (1906), в которых он изложил свое отношение к христианским чудесам, назвал его «субъективистом» и уточнил, что сам А. Луази (признавая «мелкие чудеса») сетовал лишь на невозможность перевода мелких и «крупного» чуда Воскресения – в позитивистское восприятие<sup>3331</sup>.

### § 5. Духовный лидер модернизма Джордж Тиррел и его значение для «неохристиан»

Имя писателя и церковного полемиста Джорджа Тиррела (1861–1909), названного историком Дж. Раттэ «апостолом модернизма»<sup>3332</sup>, главным образом связано с последним, кризисным этапом движения, когда А. Луази ослабил свое противостояние Ватикану, и надежды «неокатоликов» обратились к английскому священнику Дж. Тиррелу, в 1903–1909 гг. он был духовным лидером движения и идеалом молодых модернистов (А.Л. Лелли, М. Петр и др.).

Джордж (Георг) Тиррел (возможно, «Тайрел») родился 6 февраля 1861 г. в Дублине, принадлежал к Низкой Англиканской Церкви, в 1878 г. поступил в Тринити колледж (Святой Троицы<sup>3333</sup>). Дж. Тиррел пережил период духовного кризиса<sup>3334</sup>, в 1879 г. принял католичество и вступил в орден иезуитов, прошел стажировку на островах Кипре и Мальте<sup>3335</sup>; и затем продолжил свое образование в католической иезуитском колледже Стонихерст (Англия). Изучив философию святого Фомы Аквинского, он стал его последователем и считал задачей своей жизни защиту томизма. С 1886 г. Дж. Тиррел публиковал статьи в католических журналах; его первые книги «Nova et vetera» (Новое и старое. 1897), «Hard sayings» (Трудные слова. 1898), «External religion» (Внешняя религия. 1899) были выдержаны в строго католическом духе. Переломным моментом стало его сближение с Ф. фон Хюгелем, познакомившим его с философией А. Бергсона, Л. Лабертоньера и набиравшего популярность среди либеральных теологов М. Блонделя, а также с работами А. Луази. Под влиянием А. Луази Дж. Тиррел начал терять веру в католическую

<sup>3329</sup> Там же. С. 88.

<sup>3330</sup> Loisy A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des evenements recents. Ceffonds, 1908. P. 60.

<sup>3331</sup> Ibid, p. 59–61.

<sup>3332</sup> Ratté J. Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. N-Y., 1972. P. 145; Rivière J. Le Modernisme dans l'Église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. P., 1929. P. 85.

<sup>3333</sup> College of the Holy and Undivided Trinity of Queen Elizabeth. Дублин, высшее учебное заведение.

<sup>3334</sup> Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 143. (У А. Видлера – «религиозного безверия»)

<sup>3335</sup> Карьеру в католицизме Дж. Тиррел начал преподавателем на Мальте, затем 4 года читал теологию в колледже St. Beuno (Н. Уэльс). В 1891 г. был рукоположен в сан священника, несколько лет занимался приходской работой, затем последовало назначение на кафедру философии в иезуитский колледж Св. Марии (Стонихерст). Через 2 года ушел с этой должности.

схоластику, увидел в ней отождествление религии с теологией, обоснование средневекового мировоззрения. Потребность в живой вере, одухотворенной религиозным чувством, заложили в нем тягу к мистицизму, а интерес к познанию католицизма поставили перед ним проблему синтеза старого и нового в теологии<sup>3336</sup>. В конце декабря 1899 г. в еженедельнике «Weekly Register» вышла его статья «Aperverted devotion» (Извращенное почитание), посвященная церковному учению о вечности наказаний в аду. Это была критика теологического рационализма в католицизме. Статья вызвала осуждение цензоров, пропустивших её. Вскоре Дж. Тиррел вышел за штат, переехал в маленькую иезуитскую миссию в Ричмонд, где продолжил писать, откликаясь на злободневные церковные проблемы и сохранив право на священнодействие.

Путь «между Сциллой и Харибдой» – «старой» и «новой» теологией – Дж. Тиррел искал, изучая работы Дж. Ньюмана «Theory of developments of religious doctrine» (Теория развития религиозной доктрины) и «Essay on the development of Christian doctrine» (Эссе о развитии христианской доктрины)<sup>3337</sup>. В 1897–1900 гг., находясь под впечатлением от этих работ, Дж. Тиррел, как и А. Луази, считал возможным религиозный прогресс в католицизме. Однако, умеренное отношение Дж. Ньюмана к «старой» теологии<sup>3338</sup> вскоре исчерпало доверие ему Дж. Тиррела<sup>3339</sup>.

В 1901 г. Дж. Тиррел издал книги «Oil and wine» («Масло и вино»), «The faith of the millions» («Вера миллионов»), «Религия как фактор жизни» (впоследствии – «Lex orandi») и личные размышления о будущем и Церкви («The Church and the future»). «The faith of the millions», по признанию автора, было кратким изложением его, уже сформировавшегося отношения к модернизации католицизма<sup>3340</sup>. Затем было опубликовано «Письмо профессору» (и изъяснение его – брошюра «Конфиденциальное письмо другу, профессору антропологии»). В этих сочинениях Дж. Тиррел предстал перед читателями уже как убежденный модернист.

«Письмо профессору», написанное в 1903 г. и распространённое автором в начале 1904 г., вызвало большой резонанс, оно суммировало отношение Дж. Тиррела к католицизму, высказанное им в «Lex orandi» и «The Church and the future». В «Письме»<sup>3341</sup> Дж. Тиррел отвечал «профессору», поставленному в тупик растущим количеством научной литературы и настроенному критически по отношению к католической теологии. «Профессор» сообщал своему другу, английскому иезуиту, о

<sup>3336</sup> В 1907 г., во II-й главе книги «Между Сциллой и Харибдой», Дж. Тиррел изложил свое видение среднего пути между «двумя крайностями теологической непримиримости и научного абсолютизма – Сциллой старой теологии и Харибдой новой» (Tyrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y. Bombay, Calcutta, 1907. P. 111).

<sup>3337</sup> Tyrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y. Bombay, Calcutta, 1907. P. 139–154.

<sup>3338</sup> George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N.-Y., 1920. P. 6–7.

<sup>3339</sup> «Не очень понятно, – писал Тиррел, – почему мы должны чтить и руководствоваться прошлыми и, предположительно, менее совершенными формулировками вездесущего объекта, почему мы не должны быть свободны от прошлого так же, как и либеральные теологи, которые находят свой предмет обсуждения не в священной доктрине, спущенной... с Небес, но в фактах настоящего, касающихся сознания и религиозного опыта...» Tyrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L.: N.-Y.: Bombay: Calcutta, 1907. P. 143–144.

<sup>3340</sup> Tyrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L.: N.-Y.: Bombay: Calcutta, 1907. P. 85.

<sup>3341</sup> Позднее вошло в книгу «Раскритикованное письмо»: Tyrell G. Amuch-abused letter. L.: N.-Y.: Bombay, 1906.

готовности отказаться от веры. Дж. Тиррел отвечал, что вера не состоит только и исключительно в следовании ортодоксальной теологии и уговаривал его остаться в Церкви. Аргументы английского иезуита, которыми тот убеждал «профессора», были восприняты многими католиками как оскорбительные для официального католицизма<sup>3342</sup>. Дж. Тиррел разделил соборную католическую Церковь на «безгрешное невежество» (*inculpable ignorance*), – «людей божиих» с бессознательной верой и носителей подлинно-духовного и живого церковного сознания<sup>3343</sup>, и на сформулировавших для себя свою веру епископов, управлявших исторической католической Церковью, и пояснял<sup>3344</sup>, что истинная вера заключается не в «согласии с общепринятым вероисповеданием видимой Церкви, но в понимании Церкви Невидимой»<sup>3345</sup>. Он написал: «Хотя сформулированный католицизм – это насилие над вашим рассудком и нравственностью, несформулированный католицизм, или же живая многоликая реальность, при этом неправильно истолкованная, манит к себе и удерживает узами симпатии и инстинктивного духовного сочувствия»<sup>3346</sup>. «Возможно римское религиозное сообщество не более, чем обугленный пень, оставшийся от дерева» и «более ответственно за расколы в Церкви, чем сами раскольники», но в отличие от них всех, оно «стоит за основы католичества, за идеал духовно объединенного человечества»<sup>3347</sup>. Для Дж. Тиррела историческая Церковь «без сомнения... полна искажений, неумеренности, дефектов, ее правда слита с заблуждениями, как золото и руда, однако, руда эта может быть дороже, чем все, что до сих пор было дано человеку, а золото не отчистить до абсолюта, пока человек является человеком»<sup>3348</sup>, и потому решение покинуть католическую Церковь является большой ошибкой. Такая позиция, и личная приверженность ценностям духовной жизни<sup>3349</sup>, мистицизму<sup>3350</sup>, требование «метафизической глубины и морального возвышения жизни»<sup>3351</sup>, стремление найти срединный, компромиссный путь между старой<sup>3352</sup> и новой<sup>3353</sup> теологией<sup>3354</sup>, сделали Дж. Тиррела духовным лидером движения.

<sup>3342</sup> *Tyrrell G. A much-abused letter. L.: N.-Y.: Bombay, 1906. P. 52.*

<sup>3343</sup> Через познание сформулированной теологией идеи «дух верующих стремится прийти к некоторой степени самосознания». *Tyrrell G. A much-abused letter. L.: N.-Y.: Bombay, 1906. P. 57.*

<sup>3344</sup> *Tyrrell G. A much-abused letter. L.: N.-Y.: Bombay, 1906.56.*

<sup>3345</sup> *Ibid, p. 81.*

<sup>3346</sup> *Ibid, p. 60.*

<sup>3347</sup> *Ibid, p. 77.*

<sup>3348</sup> *Ibid, p. 79.*

<sup>3349</sup> *Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y. Bombay, Calcutta, 1907. P. 261, 262, 268;*

<sup>3350</sup> *Tyrrell G. Christianity at the Cross-roads. L.: N.-Y.: Bombay: Calcutta. 1910. P. 178–179.*

<sup>3351</sup> *Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y. Bombay, Calcutta, 1907. P. 155.*

<sup>3352</sup> Неподвижной из-за «пагубной связи» «с другим родом знания» – «откровением и догмой», которые, по Дж. Тиррелу, должны быть предметом теологии, а не её частью. *Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y. Bombay, Calcutta, 1907. P. 11.*

<sup>3353</sup> «Управляемой» «необходимыми законами изменения, развития и приспособления». *Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y. Bombay, Calcutta, 1907. P. 12.*

<sup>3354</sup> *Ibid, p. 111.*

1 января 1906 г. «Письмо профессору» без ведома Дж. Тиррела было переведено на итальянский и опубликовано в миланской газете «Corriere della Sera». Авторство «Письма» приписали английским иезуитам, они заподозрили Дж. Тиррела, и модернист признал свое авторство. 19 февраля 1906 г. был исключен из ордена, лишен сана и мог быть реабилитирован только верховным понтификом. Дж. Тиррел предпринял попытки к реабилитации, и, уполномоченный Римом бельгийский кардинал Д. Мерсье, архиепископ г. Мехелена (1907) (поддержавший осуждение модернизма<sup>3355</sup> папскими энцикликами 1907 г.) предоставил ему возможность высказаться и даже согласился принять его в свою епархию при условии прекратить публиковать свои сочинения и при согласии на цензуру корреспонденции. Дж. Тиррел отказался и после некоторого периода скитаний поселился в д. Сторрингтон (Западный Сассекс), ведя жизнь вольного священника, скромного, отзывчивого и непримиримого в отношении своих убеждений. После энциклики «Pascendi Dominici Gregis», за критическое отношение к ней, он был отлучен от Римско-Католической Церкви (1907). До своей смерти он издал еще несколько книг, одна, «Христианство на перекрестке», была опубликована посмертно (1910). «Неохристиане» в России почтили его память публикацией его статьи в «Московском еженедельнике».

Личность Дж. Тиррел представлялась современникам харизматичной<sup>3356</sup>, главный герой программного художественного произведения модернизма – Пьеро Майрони, послушник монастыря Святой Схоластики в г. Субиако из романа итальянского модерниста А. Фогаццаро «Святой»<sup>3357</sup> соединял в себе характерные черты Дж. Тиррела с воззрениями А. Луази. А. Фогаццаро создал в романе нового католического «святого» – скромного послушника передовых взглядов. Роман художественно показал эволюцию религиозного движения в католицизме: через частные кружки – к новому католическому сознанию. П. Майрони (в монастыре брат Бенедетто) познакомился с идеями проживавшего в г. Субиако представителя «прогрессивного католицизма», ученого по имени Сельва, проникся новым типом католической религиозности и реформаторскими идеями. П. Майрони представлял собой новый тип подвижника – человека, несправедливо изгнанного из монастыря, живущего в уединении *в миру*, обладающего даром исцеления, заботящегося о бедных и больных, добывающего пропитание работой, находящегося *в разобщении* с официальным католицизмом и преследуемого чиновниками папской канцелярии. Подобно апостолу Петру, для завершения своего общественного служения, герой был отправлен А. Фогаццаро в Рим, где нашел понимание у папы Римского, которому в долгой беседе наедине

<sup>3355</sup> Mercier, cardinal. *Modernism* / Trans. from the French by M. Lindsay. L., 1910.

[Эл. ресурс] <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/modern.htm> (Дата обращения 07.12. 2021) Кардинал Д. Мерсье подчеркивал: «Модернизм не является современной формой науки», называл модернизм учением, «инфицированным» философией И. Канта, агностицизмом, ассимилировавшим идеи из сочинений протестантизма. (Ibid).

<sup>3356</sup> Lilley A.L. *Modernism: a record and review*. L., 1908. P. VIII–XI.

<sup>3357</sup> Il Santo. Milano, 1906.

втолковывал азы прогрессивного развития католической Церкви, и где оборвалась его жизнь. Автор романа не скрывал, что имел целью содействовать успеху модернизма, хотел поставить религиозную проблему, и вызвать католическое общество на её обсуждение. Основным пунктом в реформаторстве П. Майрони была присущая модернизму мысль о способности Римско-Католической Церкви преобразовывать внешние формы католической догмы, сохранять руководящую роль в гражданском обществе при меняющихся исторических условиях. В романе, в литературной форме были представлены основные идеи модернизма.

«Богословским эволюционизмом» назвал в 1906 г. мировоззрение созданного А. Фогаццаро образа святого критик Ж. Фэрша (J. Ferchat) в иезуитском журнале «Etudes» («*Il Santo*». Le roman de l'évolutionisme et théologique»), и отметил влияние на идею романа богословия О. Сабатье. «Святой» стал быстро популярен в странах католицизма<sup>3358</sup>, был внесен в «Индекс запрещенных книг». Книгу обсуждали в печати, в публичных чтениях в различных обществах. Ведущие католические журналы Германии и Франции («*Revue des deux mondes*»<sup>3359</sup> и «*Hochland*») опубликовали переводы, роман был также переведен на английский и испанский, русский (1905 г.) языки. С сокращениями он был напечатан в «Вестнике Европы» в первые месяцы 1906 г.<sup>3360</sup> В том же году «Церковный вестник» поместил многостраничную рецензию не подписавшего ее кандидата богословия И.П. Соколова<sup>3361</sup>. Русский рецензент отметил, что в романе нашли литературно-художественное выражение идеалы и стремления «прогрессивного католицизма», А. Фогаццаро он назвал выдающимся представителем «идеалистического направления в современной итальянской литературе» и «участником того движения к обновлению религиозной жизни в католицизме, которое изображает»<sup>3362</sup>. Рецензия показывала, что к 1906 г. в России модернизмом заинтересовались и церковные круги; вскоре последовал ряд статей о модернизме в церковной периодике, вышли книги о нем представителей академической корпорации.

В России роман был хорошо принят, так как идеал социально-активного пастыря был популярен, в том числе, в рабочей среде. «Святой» был привлекателен тем, что в романе мирянам отводилась важная роль в деле реформы Римско-Католической Церкви. Вопрос о роли мирян в жизни Русской Церкви, активно обсуждался с начала 1906 г. в. в российской печати и в Предсоборном присутствии в контексте их участия в работе Поместного собора. Очевидна связь между романом А. Фогаццаро и появившейся спустя год после его выхода большой беллетристической статьей Д.С. Мережковского «Последний святой». В ней теоретик НРС жестко

<sup>3358</sup> Первые три тысячи экземпляров разошлись в три дня, всего успело выйти около 25 тысяч.

<sup>3359</sup> «Обзор двух миров».

<sup>3360</sup> Святой. Antonio Fogazzaro. *Il Santo*. Milano, 1906 (Casa edit. Castoldi) // Вестник Европы. 1906. Т. 1–2. Кн. 1. С. 236–238; кн. 2. 564–704; кн. 3; 195–255; кн. 4. 636–690.

<sup>3361</sup> И.П.С. [Соколов И.П.] Католический церковно-реформаторский роман. Antonio Fogazzaro. *Il Santo*. Romanzo. 18° Miglaja. Milano, 1906. (Антонио Фогаццаро. Святой. Роман. 18-я тысяча. Милан, 1906) // Церковный вестник. 1906. № 38. С. 1232–1238.

<sup>3362</sup> Там же. С. 1233.

раскритиковал традиционный образ православного святого (в лице Серафима Саровского) и провозгласил «святость» нового, гуманитарного плана; если православная традиция делегировала святым роль *духовных* воспитателей, то Д.С. Мережковский провозгласил признаком «святости» попечение святых о земном благоустройстве «ближнего». Статья заканчивалась отрицанием искаженного Д.С. Мережковским в статье православного образа святости и объявлением борьбы с традицией в этой области<sup>3363</sup>. Также, в православном журнале для духовенства («Странник») была опубликована апологетическая повесть о богослове «передовых взглядов» (Н. Соловьев) – А.М. Бухареве<sup>3364</sup>. При должной поддержке повести, у общественного религиозного движения в России мог появиться культ своего «святого», реально существовавшего церковного деятеля, в отличие от вымышленного А. Фогацаро. Но широкой популярности слабая в литературном отношении повесть Н.И. Соловьева не получила.

Большой интерес роман «Святой» вызвал у А.В. Луначарского<sup>3365</sup>. Так же, как и двумя десятилетиями позже историк модернизма Ж. Ривьер, будущий нарком просвещения страны Советов отметил, что этим сочинением А. Фогацаро хотел встать во главе модернизма. А.В. Луначарский считал, что писатель начал «вырабатывать *свой* католицизм<sup>3366</sup>. Между религией и требованиями нового времени, писал А.В. Луначарский, романист разглядел определенную связь, которую способен осуществить католицизм, и вопрос об этом осуществлении решается А. Фогацаро, в духе христианского социализма. А.В. Луначарский отнёсся с иронией к задаче романа показать Церковь способной к развитию, так как сам считал, что ни реформации, ни модернизм, как формы обновления Церкви по духу времени, «не спасут отживающего»<sup>3367</sup>.

Для католического религиозного движения (1890–1914) Дж. Тиррел был харизматичным лидером, хотя не был ни самостоятельным мыслителем, ни богословом. Его творчество скорее можно отнести к религиозной публицистике, писал он эмоционально и полемично (темами его книг становились его убеждения); он разделял все концепции модернистской доктрины, касалось ли это новой апологетики А. Луази<sup>3368</sup> (так, он признавался в письме М.Э. Здеховскому: «интеллектуально я беззаветно предан аббату Луази и его школе»<sup>3369</sup>), или прагматического догматизма Э. Леруа. Догмат для Дж. Тиррела был «сформулированным таинством», имел практическую цель и был составлен человеком «с целью коммуникации и руководства мышлением

<sup>3363</sup>Воронцова И.В. Роман Антонио Фогацаро «Святой» в системе «христианского модернизма» // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 118–130.

<sup>3364</sup>Соловьев Н.И. Митра и венец: Историческая повесть из жизни духовенства // Странник. 1909. Т. I. Ч. 2. Июнь. С. 851–875; Т. II. Ч. 1. Июль-авг. С. 117–162.

<sup>3365</sup>Луначарский А. Поэт неокатолицизма // Киевская мысль. 1910. № 353. 22 дек. С.3.

<sup>3366</sup>Там же. Курсив А.В. Луначарского.

<sup>3367</sup>Луначарский А. Религиозные искания на Западе // Новый журнал для всех. 1910. № 23. С. 94.

<sup>3368</sup>Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y, Bomday, Calcutta, 1907. P. 248–249.

<sup>3369</sup>To Dr. Zdziechowski // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 98.

и жизнью»<sup>3370</sup>). Религиозный символизм М. Эбера (учение об имманентности человеческому сознанию религиозного символа) и образцы философии последнего об антропоморфной мифологизации религии в христианскую эпоху<sup>3371</sup> встречаются в работах Дж. Тиррела. А. Видлер также отмечал, что эссе 1907 г. «The relation of theology to devotion» («Отношение теологии к богочитанию») показало, что Дж. Тиррел двигался вслед М. Эберу и А. Луази<sup>3372</sup>.

Так, по Дж. Тиррелу, религиозное чувство врождено человеку, трансцендентное через *символы* раскрывается в его сознании и человек обретает опыт богообщения. Откровение – одна из форм религиозного опыта. Для его постижения человек выбирает символы, которые наилучшим образом выражают опыт богообщения, спонтанные формулировки опыта становятся в теологии основными догмами. Католическая схоластическая теология ограничила свободу боговосприятия, врожденную человеку, так как, объективируя этот «живой» опыт, она закрепила его в интеллектуально-символической форме, и навязывает верующему статичные формулы. Протест против юридизма Римско-Католической Церкви в этом аспекте распространялся Дж. Тиррелом и на церковный вероучительный авторитет, как стеснявший духовную свободу католика и без того наученного Святым Духом и «Духом воскресшего Христа»<sup>3373</sup>. Имманентность человеку Божества, по Дж. Тиррелу, способна предохранить верующего от ошибок в его религиозном опыте. Согласно Дж. Тиррелу, в ходе истории католицизма все изменилось: роль Святого Духа была умалена, Ему отвели функцию одной только помощи правильному дедуктивному толкованию высказываний Христа и двенадцати апостолов<sup>3374</sup>. А. Видлер отмечал влияние на эпистемологию Дж. Тиррела религиозного прагматизма У. Джеймса и М. Арнольда<sup>3375</sup>, в частности, работы последнего «Literature and dogma» (1889)<sup>3376</sup>.

Дж. Тиррел не был уверен в соответствии католической теологии Откровению<sup>3377</sup>, в 1907 г. в книге «Между Сциллой и Харибдой» он разъяснял свои взгляды: «схоластическая теология» («и все необходимым образом связанные с ней науки») представляет собой мысль Средневековья, в современности она должна быть немедленно и полностью освобождена от «пагубной связи с другим родом знания – Откровением и догмой. Обе более не должны и не будут (в его книге, –

<sup>3370</sup> Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L.-N.-Y-Bomday-Calcutta, 1907. P. 156. Также: P. 157.

<sup>3371</sup> Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hypothèses: études psychologiques. P., 1907. P. 107, 113, 114, 118.

<sup>3372</sup> Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 155.

<sup>3373</sup> To W.R.N. // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N-Y., 1920. P. 36.

<sup>3374</sup> Ibid, p. 36–37. Здесь же он высказывается и о том, что Святой Дух толковал раввинам учение пророка Моисея.

<sup>3375</sup> Мэтью Арнольд (1822–1888) литературовед, поэт, эссеист, приверженец реформ в Англиканской Церкви.

<sup>3376</sup> «Литература и догма» излагала мысли автора о превращении теологии в область малопонятных рассуждений и философских спекуляций, неадекватном и ненаучном характере религиозных утверждений, о ложности традиционного противопоставления естественной и богоданной (в Откровении) религии; утверждала, что религия касается в первую очередь жизни, поведения и опыта, провозглашала отказ от попыток доказать истинность христианства аргументами пророчеств и чудес. (Систематизировано по изложению содержания книги А. Видлером: Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934. P. 159–160).

<sup>3377</sup> Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. P. 270.

*И.В.*) рассматриваться как составная часть теологии<sup>3378</sup>, но как предмет ее обсуждения»<sup>3379</sup>. Тиррел выступал за теологию как за «истинную» науку<sup>3380</sup>. Для своего читателя и последователя, Дж. Тиррел отмечал: следует помнить, что современное «опровержение догматической теологии не есть опровержение Откровения или теологии – это... лишь установление более истинного и лучшего отношения между ними»<sup>3381</sup>. Вместе с тем, он смотрел на «старую» теологию и как на «бастион, возведенный верой для защиты Откровения», и как на источник оплодотворения современной теологической мысли<sup>3382</sup>. Таким образом, Дж. Тиррелу не был присущ в полной мере радикализм А. Луази. Но Дж. Тиррел придерживался его критического метода, и различал «ядро Откровения» и «развивающийся корпус теологических пояснений»<sup>3383</sup>. Научный метод позволял, по его мнению, ретроспективно проследить содержание догмы в веках, и более точно «определить границы между Откровением и церковным учением»<sup>3384</sup>. При всех положительных сторонах этого предложения, можно предположить разрыв единого церковного Предания на «до» и «после». То, что остается «до», как правило, уступает интересу ко всему новому и оставляется в забвении верующими<sup>3385</sup>.

Метод «исторического критицизма» Дж. Тиррел применял<sup>3386</sup>, рассматривая вопрос о формуле догмата, и исходил из концепции его историко-культурной обусловленности<sup>3387</sup>. Помимо внешней формулы Дж. Тиррел выделял в догме первичное и вторичное (повторное формулирование) содержание. Он считал, что «в рамках определенного времени, определенного мировоззрения и культуры, повторное подтверждение явленной в Откровении истины может... потенциально... быть сопряжено с подтверждением того, что в другие времена считается теологической, философской, научной или исторической ошибкой»<sup>3388</sup>. Так, де факто, Дж. Тиррел признавал возможность пересмотра догмата научно, в результате чего объявленное ересью на Вселенских и Поместных Соборах, в последующем культурно-историческом развитии могло быть

<sup>3378</sup> Ibid, p. 216–217.

<sup>3379</sup> Ibid, p. 11–12.

<sup>3380</sup> Ibid, p. 13.

<sup>3381</sup> Ibid, p. 240.

<sup>3382</sup> Ibid, p. 332–333. Христианский символизм в данном контексте был полезен как временное средство, чтобы «держать старых и новых верующих в одной общности, до дня, когда новое повлияет на старую закваску». То А. Ф. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N-Y., 1920. P. 64.*

<sup>3383</sup> *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 131; To W.R.H. // Ibid, p. 35–36.* На русском яз. письмо опубликовано: *Воронцова И.В. «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902–1909 гг. // Религиоведение. 2013. № 4. С. 114.*

<sup>3384</sup> *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 131–132.* Напр., в 1908 г. Дж. Тиррел писал «История Вознесения не была наиболее ранним выражением простой истины морального вознесения Христа. Это было грубой материализацией и сокрытием этой истины, которую мы только сейчас учимся дематериализовывать и восстанавливать». Ibid, p. 64.

<sup>3385</sup> Наблюдения показывают, что нововведенная жизнеутверждающая молитва Божией Матери привела к отказу большинства католиков от традиции молитвенного чтения нескольких и разных древних молитв к Св. Троице и к Богородице, и замену их чтением «Розария Матери Марии».

<sup>3386</sup> То А.Ф. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N-Y., 1920. P. 63; Воронцова И.В. «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902–1909 гг. // Религиоведение. 2013. № 4. С. 112.*

<sup>3387</sup> *Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. P. 131–132.*

<sup>3388</sup> Ibid, p. 309–310; То А. Ф. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N-Y., 1920. P. 64.*



признано «ошибкой», и изложено по-другому, а новое изложение утверждено как истинное. «Второе» (повторно сформулированное) он и предлагал считать «не поддающимся изменению элементом догмы», т.е. истинным<sup>3389</sup>. Однако логично предположить, что объявленное ересью на Вселенских и Поместных Соборах, в следующую культурную эпоху в этом случае могло быть признано «ошибкой», и изложено по-другому, а новая формула утверждена как истинная. Один прецедент открывал возможность бесконечных повторов. В 1908 г. Дж. Тиррел писал: «Божественность догмата или институция заключается лишь в его способности обеспечить достижение божественных целей, для которых существует Церковь. То, что свято сегодня, не обязательно будет также свято завтра. Только единство духа имеет значение, а не согласованность в выражениях или высказываниях»<sup>3390</sup>. Очевидно, тот факт, что единство духа опирается и на единство мышления, выражающееся вербально, Дж. Тиррел не учитывал.

Схоластическая католическая теология, по Дж. Тиррелу, навязала догму как истину («была навязана в качестве Слова Божьего»<sup>3391</sup>), тогда как она должна была быть представлена как *вывод* из размышления теологов<sup>3392</sup>. Он отказал догматике в способности формулировать суть трансцендентного<sup>3393</sup>, или в достаточно достоверной мере – представлять сакральное, и в этом плане он выступал как агностик<sup>3394</sup>, считая, что «догматические определения не могут быть... адекватны Божественной истине и ...они имеют только значение аналогии»<sup>3395</sup>. Такого уровня знание, по Дж. Тиррелу, «иллюзорное и невероятное», не подходит для образованного человека XX в., «как не имеющее никакой ценности для смысла жизни»<sup>3396</sup>. Его позиция агностицизма противоречила христианской традиции, считающей, что Бог открывается человеку в своих действиях в мире, в доступной человеческому пониманию форме.

Дж. Тиррел признавал *социальную* ограниченность евангельского учения, его мысли о том, что помимо Евангелия прошла история человечества, был проигнорирован космос, наука, все то, что свойственно интересам людей близки высказываниям на ту же тему «неохристиан» В.В. Розанова и Н.А. Бердяева.

Признание зависимости церковной модернизации от примата в делах веры верховного понтифика Римско-Католической Церкви, привели Дж. Тиррела к отрицанию единоличной власти и непогрешимости Папы. Вместе с тем, в планы модернистов не входили испорченные отношения

<sup>3389</sup> Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. P. 309–310.

<sup>3390</sup> To W.R.N. // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N.-Y., 1920. P. 37.

<sup>3391</sup> Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y.: Bombay: Calcutta, 1907. P. 4.

<sup>3392</sup> Ibid, p. 4.

<sup>3393</sup> To A. F. // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N.-Y., 1920. P. 65.

<sup>3394</sup> Догма, писал он, «сформулированная теологией», «будучи с необходимостью сформулирована в терминах вещей более низкого уровня, не поддается точному выражению и полному постижению». Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. P. 156. Курсив мой. О том же: Здоховский М. Модернизм и толстоизм // Московский еженедельник. 1908 № 47. 29 нояб. С. 30.

<sup>3395</sup> Здоховский М. Модернизм и толстоизм // Московский еженедельник. 1908. № 47. 29 нояб. С. 30.

<sup>3396</sup> Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. P. 157.

с Папой Римским или выход из Церкви, и, противостоя внутренне<sup>3397</sup>, Дж. Тиррел не доходил до публичных обвинений в адрес папского Престола, но был критично настроен по отношению к Папе Римскому Пио X<sup>3398</sup>.

Конфликт модернистов с церковной властью был неизбежен, поскольку источник веры модернистами усматривался в сфере субъективного религиозного опыта, из чего следовало, что церковные обряды, таинства, догматы являются суть внешними символами, динамичными, исторически и культурозависимыми, и потому «символика» христианства должна была приспособиться к общественному прогрессу. Из модернистского понимания религии вытекало, что Церковь *не может настаивать* на неизменности церковной традиции, догматов и обрядов, и все религии являются в одинаковой степени истинными, «происходя из того же источника – имманенции»<sup>3399</sup>. Новизна постулата сказывалась и в том, что образованные католики более не доверяли «духовному символу» в христианстве (символом духовного плана Дж. Тиррел называл и Воскресение, и Евхаристию<sup>3400</sup>)<sup>3401</sup>. Поводом, к недоверию, как его трактовал Дж. Тиррел, был распространенный и во время предпосылок и начала религиозных движений в западном христианстве, и в православной России, морально-этический вопрос: «Имеем ли мы право покрывать мифами и аллегориями эти простые истины христианства»<sup>3402</sup>, из-за недостатка которых массы гибнут духовно?<sup>3403</sup>

3 июля 1907 г. Ватикан опубликовал два документа: «*Lamentabili Sane Exitu*» (Достойные сожаления) с осуждением «65 ошибок модернизма» и энциклику «*Pascendi Dominici Gregis*» (Необходимость пасти Господне стадо), заклеившую модернистов как несущих ересь в массы католиков. Дж. Тиррел написал в «*Times*» два письма, в которых критиковал энциклику «*Pascendi Dominici Gregis*», после этого ему запретили приступать к Причастию. Письмо Тиррела к «Г-ну Лойсону (отцу Гиацинту)» показывает, что запрет не поверг его в отчаянье<sup>3404</sup>. После отлучения Дж. Тиррела от Римско-Католической Церкви, его реформизм приобрел радикальную направленность<sup>3405</sup> («папство должно быть либо радикально трансформировано, либо

<sup>3397</sup> To A. F. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. N-Y., 1920. P. 62–65; To the Same [To an Italian Professor]. Ibid, p. 117–118; W.R.H. Ibid, p. 35–37; Воронцова И.В. «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902–1909 гг. // Религиоведение. 2013. № 4. С. 111–115.*

<sup>3398</sup> To A. F. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 65.*

<sup>3399</sup> Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма: Дис... д-ра филос. наук. Вильнюс, 1984. С. 113.

<sup>3400</sup> Разница в интерпретации хорошо проиллюстрирована следующим высказыванием: «Если мы скажем им, что тело Христа поднялось в небеса, они могут посмеяться над всей религией с пренебрежением. Но если мы скажем им, что Его самопожертвование подняло Его над Его людьми, до уровня Бога, они поймут и поверят, и будут подражать. Духовная истина Евхаристического присутствия находится в пределах детского понимания; чудо пресуществления сейчас воспринимается как скандал для самого посредственного разума и люди выбрасывают зерна вместе с плевелами». To A. F. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M.D. Petre. L., 1920. P. 64.*

<sup>3401</sup> To A. F. // *George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 64.*

<sup>3402</sup> Ibid, p. 65.

<sup>3403</sup> Ibid.

<sup>3404</sup> Ibid, p. 164–165.

<sup>3405</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 46.

стерилизовано»<sup>3406</sup>), «то, что называется “опытом модернизма”, должно быть доведено до последнего предела в интересах истины»<sup>3407</sup>, писал он. Можно предположить, что «последний предел», если бы Дж. Тиррел смертельно не заболел, мог оказаться для него, как для М. Эбера, за границами христианства<sup>3408</sup>. Друг Дж. Тиррела А. Лилли считал, что он и после отлучения продолжал испытывать сыновние чувства к Римско-Католической Церкви, но письма Дж. Тиррела 1908 г. говорят об обратном<sup>3409</sup>, католицизм оставался в его понимании исповеданием, хранящим непреходящие религиозные и моральные ценности, но он с сарказмом отзывался о католической (официальной и исторической) Церкви<sup>3410</sup>.

Перед смертью Дж. Тиррел оптимистично оценил итоги модернизма: «Существуют веские причины предполагать, что 20 тысяч слишком малое число для сторонников движения среди духовенства... оно, однако, быстро растет... На одного, прежде изучавшего его, теперь можно насчитать тысячи»<sup>3411</sup>. Вместе с тем, корреспонденция последних лет жизни показывает его как человека, осознавшего поражение своих надежд на модернизацию Римской Церкви<sup>3412</sup>.

Русскому религиозному движению («неохристианам» и «христианским социалистам») Дж. Тиррел был близок многими сторонами своего мировоззрения, преваляли же – социально-нравственная направленность его модернистской позиции. Основатели НРС (Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, З.Н. Гиппиус, Н.М. Минский, А.А. Мейер) и другие участники религиозного движения<sup>3413</sup> обратились к работам Дж. Тиррела после ознакомления с творчеством А. Луази и Э. Леруа; со взглядами и книгами Дж. Тиррела лидеры религиозного движения знакомились при посредстве польского «неокатолика» М.Э. Здзеховского.

## **§ 6. Миссионеры-портальенцы в России. Контакты «неокатоликов», «неохристиан» и «христианских социалистов»**

С 1901 г. между представителями религиозного движения в России и движения церковной модернизации в римо-католицизме (1890–1914) происходили контакты на частном уровне. Цель контактов была связана с теми задачами, которые стояли перед движениями в тот или иной хронологический период. Определяются 3 периода или этапа, прямых и опосредованных контактов

<sup>3406</sup> To the Same [To Monsieur J. Augustin Leger] // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M.D. Petre. L., 1920. P. 96.

<sup>3407</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 46.

<sup>3408</sup> «Мы должны, – писал Дж. Тиррель в 1908 г. – ...укрепить и возвысить наилучшие из современных идеалов, питая надежду, что религия, заключающаяся в скрытом виде в этих идеалах, делается явной, и в конце концов сложится в форму какой-нибудь религии будущего». Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 44. Курсив мой.

<sup>3409</sup> To the Same [To Monsieur J. Augustin Leger] // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 96.

<sup>3410</sup> «Если ее (Церкви, – И.В.) учения и институции могут привести нас ближе к Богу, тем лучше. Но если они затрудняют наш доступ, то пусть они уйдут, и я не буду о них сожалеть». George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 96.

<sup>3411</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 48–49.

<sup>3412</sup> To A. F. // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M.D. Petre. L., 1920. P. 62.

<sup>3413</sup> С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, С.Л. Франк, А. Аскольдов, В.Ф. Эрн.

«неокатоликов» и «неохристиан», и «неокатоликов» и «социальных христиан». 1-й – это 1901 и 1903 гг. В 1901 г. в ПРФС побывал «неокатолик» М.Э. Здеховский, затем завязалась его переписка с Д.В. Философовым, а 1903 г. в Москве более месяца искал контакты с прогрессивными религиозными деятелями преподаватель кафедры патрологии Католического института в Париже «неокатолик» Г. Морель<sup>3414</sup>. 2-й период это 1904–1905 гг. Для него характерно увеличение числа корреспондентов М.Э. Здеховского среди русской религиозной интеллигенции (к его корреспондентам присоединились С.Н. Булгаков и князья Г.Н. и Е.Н. Трубецкие). К этому периоду относится второй приезд аббата Г. Мореля в Россию для поиска «перспективных» знакомств. 3-й период (1906–1908) охватывает перемены, происходившие в обществе на следующий год после выхода Указа 17 апреля 1905 г. об укреплении начал веротерпимости и послереволюционную ситуацию в России. В Париже в эти годы с модернистами сближаются Д.С. и З.Н. Мережковские. З.Н. Мережковская-Гиппиус упоминает встречи с А. Луази, Э. Леруа, П. Сабатье (с П. Сабатье «неохристиан» сблизил обоюдный интерес к проблеме отделения Церкви от государства<sup>3415</sup>), а также с Л. Лабертоньером, П. Дежарденом<sup>3416</sup>, воспоминания З.Н. Гиппиус показывают хорошее знание супругами Д.С. и З.Н. Мережковскими М. Эбера и эволюции модернизма<sup>3417</sup>; и тогда же они знакомятся с «неокатоликами»-портальенцами, Д.С. Мережковский посещает аббата Ф. Порталья и (изредка) лекции в семинарии Сан-Венсан-де Поль на ул. Шерш-Миди<sup>3418</sup>. В этот период «неокатолик» М.Э. Здеховский закомится с князьями Трубецкими и публикует в издававшемся ими «Московском еженедельнике» цикл статей (1908 г.) о римско-католическом модернизме<sup>3419</sup>, также в круг его корреспондентов в этот год вошел Н.А. Бердяев, и руководителем одной из секций «Общества религиозных исследований» Л. Лабертоньера, – Ф. Порталем были посланы в Россию еще два эмиссара – Ж. Вильбуа и А. Грасье. Лето-осень 1908–1911 [1914] гг. – период, когда Д.С. и З.Н. Мережковские вернулись из первой эмиграции, вновь вошли в собрания ПРФО, но периодически уезжали из России, жили в Париже, пополняя свои впечатления от модернизма. В Париже печатались «религиозные впечатления» о Русской Церкви и состоянии религиозного

<sup>3414</sup> Гюстав Морель (1872–1905), институте; философ, богослов, историк, профессор, окончил Католический Институт в Карме, защитил докторскую диссертацию «Эволюция догматов и физических теорий», был лично знаком с А. Гарнаком, и др. протестантскими богословами; преподаватель семинарии Св. Венсена на ул. Шерш-Миди; в 1902 г. занял кафедру патрологии в Католическом для изучения патристики и экклесиологии посещал Германию, Австрию, Италию, Англию.

<sup>3415</sup> Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский // *Мережковский. Д.С., Гиппиус З.Н.* 14 декабря. Дмитрий Мережковский / Сост., вст. ст. О.Н. Михайлова. М., 1991. С. 166.

<sup>3416</sup> Там же. С. 413, 415. З.Н. Гиппиус считала, что именно с Дежарденом связано начало модернистского движения. Второе направление в движении – дежарденовское и «ультрахристианское» (Гиппиус) она ассоциировала с «богостроительством» А.В. Луначарского и В.А. Базарова в России. (*Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский / Мережковский. Д.С., Гиппиус З.Н.* 14 декабря. Дмитрий Мережковский / Сост., вст. ст. О.Н. Михайлова. М., 1991. С. 413, 414).

<sup>3417</sup> Гиппиус З.Н. Записные книжки 1908 г. // *Дневники.* М., 1999. Т. 2. С. 517.

<sup>3418</sup> Там же. С. 413.

<sup>3419</sup> Здеховский М. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви // *Московский еженедельник.* 1908. № 2. 8 янв. С. 38–47; № 3. 15 янв. С. 39–47; № 4. 22 янв. С. 22–32; *Он же.* Модернизм и толстоизм // *Московский еженедельник.* 1908. № 47. 29 нояб. С. 26–38.

сознания русского общества эмиссаров Ф. Порталья; а в России на статьи «неокатоликов» лидеры «неохристианства» пеатали отклики<sup>3420</sup>.

Ф. Порталь<sup>3421</sup> в конце 1880-х гг. изучил теорию догматического развития Дж. Ньюмана и труды о единстве Церквей протестанта И.А. Мелера, заинтересовался историческим критицизмом А. Луази и пришел к мысли, что предмет теологии нуждается в новой методике; на своих лекциях он использовал документы, удивляя этим семинаристов<sup>3422</sup>. Подружившись с лордом Галифаксом, он стал убежденным миссионером (содействовал англикано-католическому диалогу Церквей). После двух лет работы в высшей духовной семинарии в Ницце его отозвали в семинарию Католического института, где он организовал учебный кружок, католические семинаристы в нем соседствовали с англиканами, протестантами и неверующими, и знакомились с самыми разнообразными фактами и достижениями из религиозной жизни. Ф. Порталь вместе с Э. Леруа посещал с 1901 г. собрания, организованные Л. Лабертоньером, идеями которого дорожил. В «Обществе религиозных исследований», выросшем из этих собраний, Ф. Порталь с 1905 г. заведовал церковно-экуменической секцией «Союз Церквей» (вторая секция, религиозно-философская, была под началом аббата Л. Лабертоньера)<sup>3423</sup>. Ф. Порталь близко знал А. Луази и поддерживал его. Как сторонник сближения католиков с англиканами<sup>3424</sup>, он не мог не знать выдвинувшегося в начале XX в. в среде модернистов английского иезуита Дж. Тиррела. Взгляд на христианство Ф. Порталья был столь же социологизирован, как и у «социальных христиан» в России и либерал-реформаторов Русской Церкви: с его точки зрения «главным заданием христианства» было «создание христианской экономики и общества»<sup>3425</sup>.

После прочтения книги В.С. Соловьева «Россия и вселенская церковь» (1889) Ф. Порталь проникся интересом к русскому православию и затем религиозному движению в России. Друзья Ф. Порталья Э. Тавернье, Г. Лорен и А. Леруа-Болье, помогавшие В.С. Соловьеву публиковать во Франции работу «Россия и Вселенская церковь», содействовали переписке Ф. Порталья с русским философом.

Когда он инициировал издание «Католического журнала Церквей» (1904–1908), его редакцию составила группа из 12 радикально настроенных семинаристов, священников и светских людей, готовых приняться за новые (в т.ч. предложенные А. Луази и Э. Леруа) методы в теологии.

<sup>3420</sup> *Философов Д.* Три книги о России // Товарищ. 1907. № 361. 15 сентября; [*Mèrejowski. D.*] Deux points de vue sur l'Eglise russe // *Revue Catholique des Eglises*. Т. 5. № 2. Р., 1908. Р. 39–44.

<sup>3421</sup> Фернан Порталь (1855–1926), аббат (1880), в 1884–1908 гг. преподаватель католического и нравственного богословия, профессор, основатель католической школы славистов.

<sup>3422</sup> *Gurtner Robert C.M. Fernano Portal: A pioneer of today's ecumenical dialogue // Vincentiana*. Vol. 45. № 2. [Эл. ресурс] <http://via.library.depaul.edu/vincentiana/vol45/iss2/7> (21.11.2021).

<sup>3423</sup> Ж. Нива соотносил и считал симптоматичным синхронное возникновение «школы» Ф. Порталья и выход такого программного сочинения модернизма, как книга А. Луази «Евангелие и Церковь».

<sup>3424</sup> Он основал «Англо-римский» журнал (запрещен папой Львом XII); среди друзей журнала был историк и политолог, получивший своими сочинениями популярность среди христианских социалистов, – А. Леруа-Болье.

<sup>3425</sup> *Nivat G.* «Киевская школа» аббата Порталья. [Эл. ресурс] [www.nivat.free.fr](http://www.nivat.free.fr). (02.04.2021).

С 1905 г. группа интегрировалась в порталенскую секцию «Общества религиозных исследований», и регулярно собиралась для обсуждения информации по состоянию религиозных дел в Англии, Испании, Болгарии и России (с 1906 г.). На работу с Россией (в разные годы) направлялись русофилы аббаты Г. Морель, А. Грасье, Ш. Кене, мирянин Ж. Вильбуа, славист П. Паскаль. «Католический журнал Церквей», который почти сразу утратил статус католического журнала, пополнился темами межконфессиональных встреч при семинарии Сан-Венсан де Поль и отчетами о результатах путешествий порталенцев и их контактах с христианами в Англии и в России<sup>3426</sup>.

В 1903 г. в Россию Ф. Порталем был направлен Гюстав Морель (1872–1905). Друг русского мыслителя Д.А. Хомякова, англичанин лорд В. Биркбек, познакомил Г. Мореля с философией славянофила А.С. Хомякова и дал рекомендательные письма, которые обеспечили ему встречи с представителями петербургского общества. Первая поездка была неудачной, Г. Морелю помешало незнание русского языка<sup>3427</sup>. После пяти недель пребывания в России (в 1903 г.), он возвращался во Францию через г. Краков, возможно, для встреч и бесед с известным и признанным в России «славистом» – краковским профессором М.Э. Здеховским, в эти годы изучавшим модернизм. Следующая поездка затянулась на год, Г. Морель решил преодолеть языковой барьер, и приступил к налаживанию связей. Через год он уже имел самые разнообразные знакомства<sup>3428</sup> – от светских лиц до представителей официального православия и монашества; О.С. Денисова сообщает, что в этом ему покровительствовал управляющий Канцелярией Синода В.А. Саблер. Г. Морель также познакомился с К.П. Победоносцевым, который сообщил ему, что епископы в России знают «Католический журнал Церквей»<sup>3429</sup>. В мартовском, апрельском и майском номерах католической газеты «L'Univers et le monde» (1905) Г. Морель опубликовал цикл «La question religieuse en Russie» («Религиозный вопрос в России») из шести статей, где значительное внимание уделил славянофильству А.С. Хомякова. В статье «Будущее Русской Церкви» Г. Морель писал, что ситуация в России ставит перед Русской Церковью новые вызовы. Поиск Г. Морелем «новых» людей в русском православии осуществлялся и во время его третьего путешествия в 1905 г. Он встретился с князем С.Н. Трубецким, завязались дружеские отношения с викарием Санкт-Петербургской епархии епископом Ямбургским Сергием (Страгородским). Г. Морель был представлен «писателям, аристократам, епископам и архимандритам», «открыл для себя... Д.

<sup>3426</sup> Английский религиозный деятель Вильям-Джон Биркбек познакомил Ф. Порталю со славянофилами.

<sup>3427</sup> Данилова О.С. Г. Морель: жизнь и смерть во имя единства Церквей // Новейшая история России. 2013. № 1. С. 84.

<sup>3428</sup> Летом 1904 г. в журнале «Образование» анонимный автор напечатал анализ отношения Льва XIII к «демократическому движению» в католицизме; комментировались взгляды и творчество демократа А. Леруа-Болье и Ламенне, приветствовался наметившийся в католицизме «союз Церкви и демократии. [Л-о. Л.] Папство и социальная политика // Образование № 4. 1904. С. 43–79.

<sup>3429</sup> Данилова О.С. Гюстав Морель: жизнь и смерть во имя единства Церквей // Новейшая история России. 2013. №1. С. 84.

Мережковского»<sup>3430</sup>, благодаря этому знакомству, во время первой парижской эмиграции (1906–1907), Д.С. Мережковский получил доступ в семинарию Католического института на лекции Ф. Порталья<sup>3431</sup>. Неизвестно, как часто происходили встречи Г. Мореля с главным теоретиком НРС и, возможно, с другими участниками религиозного движения, но до начала августа 1905 г. Г. Морель находился в Санкт-Петербурге и расширял круг знакомств<sup>3432</sup>.

После выхода энциклики «Pascendi Dominici Gregis» (1907) с осуждением модернистов Папой Римским Пием X, энтузиазм порталенцев ослаб. А. Леруа-Болье в это время отзывался скептически о поездках в Россию, считая, что революционный настрой в стране может затмить интерес ее граждан к религии и договариваться будет не с кем. Но в 1907–1908 гг. в Россию все-таки отправились Ж. Вильбуа и А. Грасье. Преподаватель протестантской гимназии в Париже (Collège Stanislas) Жозеф Вильбуа был ближе к модернизму, чем Г. Морель, он тоже посещал собрания Л. Лабертоньера, но входил в общество французского модерниста социального направления – М. Санье («Союз религиозного и социального прорыва»), т.е. был приверженцем социально-демократического направления в модернизме. Д.В. Философов назвал его «неокатоликом», мечтающим о соединении Церквей, о реформе католичества и православия и писал, что «он и его единомышленники напоминают кружок “церковного обновления”» в России<sup>3433</sup>. В 1906–1907 гг. Ж. Вильбуа собирал информацию для рубрик «Католического журнала Церквей» и возрождал контакты, утраченные со смертью Г. Мореля. Не исключено, что появление в России Ж. Вильбуа могло сыграть стимулирующую роль для «социальных христианства», но пока не найдено свидетельств о встречах порталенца с С.Н. Булгаковым, В.Ф. Эрном или В.П. Свенцицким. Вместе с тем, исключить не прямые встречи сложно, Ж. Вильбуа был наполовину русским, имел в Москве родственников, которые устраивали ему знакомства, и летом 1906 г. Ж. Вильбуа был в Москве, где активно действовали в этот год «христианские социалисты». В 1907 г. он, видимо, побывал на собраниях ПРФО и познакомился с его участниками: 28 ноября 1907 г. А.В. Карташев докладывал совету Общества о письменной просьбе Д.В. Философова из Парижа – содействовать едущему из Франции г. Вильбуа в ознакомлении с деятельностью ПРФО<sup>3434</sup>.

Во Францию в 1907 г. Ж. Вильбуа вернулся с сочинением «Будущее Русской Церкви» («L’Avenir de l’Église russe»), оно было опубликовано в пяти номерах «Католического журнала Церквей», и с сообщением, что приближается новая революция. Ж. Вильбуа сделал анализ положения Церкви в обществе и в России, и написал, что Русская Церковь *плохо подготовлена к*

<sup>3430</sup> Там же. С. 85.

<sup>3431</sup> Там же.

<sup>3432</sup> Аббат Г. Морель утонул 11 августа 1905 г. в пруду родового имени Хомяковых под Тулой.

<sup>3433</sup> Философов Д. Три книги о России // Товарищ. 1907. № 361. 15 сент. С. 3.

<sup>3434</sup> Ермичев А.А. С. 25.

современности, ей нужна «корректная» помощь Запада<sup>3435</sup>. В сентябре 1907 г. Д.В. Философов прислал в газету «Товарищ», где был корреспондентом, статью с отзывами о творчестве Ж. Вильбуа и о его публицистическом эссе «L'Avenir de l'Église russe»<sup>3436</sup>.

Ж. Вильбуа был выразителем общепортальенского взгляда на перспективу религиозных реформ в России и на Русскую Церковь: он высоко оценивал духовную миссию России для Запада<sup>3437</sup>. Ж. Вильбуа высказался о том, что характер христианской веры на Руси связан с ее историей и национальной самобытностью, трудности истории изолировали Россию от быстро развивавшейся Европы и приучили её христианскую мысль к консерватизму<sup>3438</sup>. Франция должна деликатно помочь России (когда-то заслонившей Европу от нашествия варваров-татар), проходящей через «огненное горнило революции», остаться самой собой<sup>3439</sup>, ибо это может стать и гарантией духовного возрождения католической Европы.

М.М. Павлова также утверждала<sup>3440</sup>, что Ж. Вильбуа в 1907 г. был близко знаком с З.Н. и Д.С. Мережковскими и Д.В. Философовым. Очевидно, что их общение имело место во Франции, во время встреч в семинарии Сан-Венсан-де Поль, при посещении Д.С. Мережковским лекций или секции Ф. Портая. Это на статью Ж. Вильбуа о Русской Церкви отвечал Д.С. Мережковский в своем открытом письме (статье) в редакцию «Католического журнала Церквей»<sup>3441</sup>. Достоин внимания предположение М.М. Павловой о том, что «идейное родство с неокатоликами Мережковский более всего обнаруживал... в своих экуменических настроениях и размышлениях об эволюции христианства»<sup>3442</sup>. Филолог напоминает о выступлении Д.С. Мережковского на заседании ПРФС 1903 г., когда он сказал, что три существующие формы христианства должны соединиться в будущем в единой форме христианства «четвёртого измерения», вселенского по существу; выразителем которого не является ни одна из существующих Церквей и конфессий<sup>3443</sup>. Тема вселенской Церкви в соединении с задачей церковной модернизации была общей в переписке С.Н. Булгакова с М.Э. Здзеховским.

<sup>3435</sup> Wilbois J. La mission de l'Église russe: lettres de Moscou / L'Avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2. Fevr. P. 101.

<sup>3436</sup> Философов Д. Три книги о России // Товарищ. 1907. № 361. 2 сент. С. 3. Д.В. Философов скептически отозвался о слабой реформистской настроенности её автора

<sup>3437</sup> Wilbois J. La mission de l'Église russe: lettres de Moscou / L'Avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, Fevr. P. 95–96.

<sup>3438</sup> Ibid, p. 93–94.

<sup>3439</sup> Ibid, p. 101.

<sup>3440</sup> Павлова М. Мученики великого религиозного процесса // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. Париж, 1907 / 1-е русс. изд-е. / Под ред. М.А. Колерова, вст. ст. М.М. Павловой, пер. с фр. О.В. Эдельман, подг. текста Н.В. Самовер. М., 1999. С. 39. Далее – Павлова М.

<sup>3441</sup> [Merejkowski. D.] Deux points de vue sur l'Église russe // Revue Catholique des Eglises. T. 5. № 2. P., 1908. P. 39–44.

<sup>3442</sup> Павлова М. С. 38.

<sup>3443</sup> Записки петербургских религиозно-философских собраний. 17-е заседание. 1901–1902 гг. // Новый Путь. 1904. № 11. С. 427–428.



В дальнейшем эмиссарами в России были А. Грасье<sup>3444</sup> и К. Кене<sup>3445</sup>. Ф. Порталь переориентировал знатока *англиканского* христианства – А. Грасье, перенаправив его на изучение культуры славянства, поручил выучить русский язык. Сложно не заметить (и за недостатком прямых доказательств приходится признать это совпадением), что на период поездок англофила А. Грасье в Россию приходится время увлечения лидеров «неохристианства» *англичанином* Дж. Тиррелом<sup>3446</sup>. В «Московском еженедельнике» был опубликован перевод последней статьи Дж. Тиррела и сопровождавшая её статья Д.В. Философова о модернизме<sup>3447</sup>; в 1909 г. Д.В. Философов прочитал в ПРФО реферат о модернизме<sup>3448</sup>; «Церковный вестник» 1906–1907 гг., т.е. когда журнал направлялся К.М. Аггеевым и его единомышленниками из числа «32-х», поместил обширную статью о романе итальянского модерниста А. Фогаццаро, а «Вестник Европы» – перевод журнального варианта романа в переводе И.П. Соколова<sup>3449</sup>; Н.А. Бердяев подготовил статью о модернизме и религиозном сознании российского общества<sup>3450</sup>.

В 1907 г. Ф. Порталь познакомил А. Грасье с организатором христианского трудового братства Н.Н. Неплюевым. После часовой беседы А. Грасье посчитал знакомство с ним подарком судьбы<sup>3451</sup>, и когда приехал в Россию, то полтора месяца прожил среди членов Кресто-Воздвиженского трудового братства<sup>3452</sup>. А. Грасье отметил компонент, который, по его мнению, был особо присущ православной России начала XX в. – *острое чувство ущерба от несовместимости христианства и обыденной жизни*<sup>3453</sup>. Община Н.Н. Неплюева виделась порталенцам залогом успеха их миссии: «на стороне православия были христиане, озабоченные идеей хоть частично осуществить будущее царство Божие»<sup>3454</sup>. В 1905–1912 гг. Кресто-Воздвиженское трудовое братство посетили П. Паскаль, Г. Морель, Ж. Вильбуа, К. Кэнэ, В. Биркбек. После крушения социал-демократического движения модернистов Италии, трудовая община, руководимая Н.Н. Неплюевым для них «доказывала возможность соединения

<sup>3444</sup> Альбер Грасье (1874–1951), познакомился с Ф. Порталем в 1896 г., и уже в 1904 г. отвечал за английское направление в редакции «Католического журнала церквей». В 1939 г. М. Грасье защитил диссертацию о А. Хомякове и славянофильском движении, в 1953 г. издал исследование о славянофильстве накануне революции 1917 г.

<sup>3445</sup> Деятельность Ш. Кене мы не рассматриваем, т.к. его круг знакомств находился за пределами религиозного движения, Ш. Кене бывал в России и много позднее, и посвятил критике деятельности Д.С. Мережковского в эмиграции одну из своих брошюр.

<sup>3446</sup> *Воронцова И.В.* Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римокатолическому модернизму // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75–82.

<sup>3447</sup> *Тиррель Г.* В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36.

<sup>3448</sup> *Ермичѳев А.А.* С. 76, 77.

<sup>3449</sup> *И.П.С. [Соколов И.П.]* Католический церковно-реформаторский роман. Antonio Fogazzaro. Il Santo. Romanzo. 18° Migliajo. Milano, 1906. (Антонио Фогаццаро. Святой. Роман. 18-я тысяча. Милан, 1906) // Церковный вестник. 1906. № 38. 15 июля. С. 1232–1238; Святой. Antonio Fogazzaro. Il Santo. Milano, 1906 (Casa edit. Castoldi) // Вестник Европы. 1906. Т. 1–2. Кн. 1. С. 236–238; кн. 2. С. 564–704; кн. 3. С. 195–255; кн. 4. С. 636–690.

<sup>3450</sup> *Бердяев Н.* Католический модернизм и кризис современного сознания // Русской Мысль. 1908. Кн. IX. С. 80–94.

<sup>3451</sup> *Abbé A. Gratieux.* Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] *Аббат А. Грасье.* Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. Даниловой О.С. // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 372.

<sup>3452</sup> Там же. С. 372.

<sup>3453</sup> Там же. С. 377, 378.

<sup>3454</sup> *Нива Ж.* (Nivat Georges). «Киевская школа» аббата Портала. [Эл. ресурс] [http://nivat.free.fr/articles/kievskaja\\_shkola.pdf](http://nivat.free.fr/articles/kievskaja_shkola.pdf) (Дата обращения 02.04.2021).

христианства с некоторым видом социализма»<sup>3455</sup>. С 1907 по 1909 гг. село Воздвиженское служило А. Грасье отправным пунктом его рабочих поездок по России для встреч с религиозными группами либерального толка, открытыми идеям Запада. В Казани А. Грасье познакомился с группой студентов, занимавшихся переводом с французского «всего нового» (Грасье), что удавалось найти; один из преподавателей группы, писал А. Грасье Ф. Порталю, «готов проникнуться нашим делом»<sup>3456</sup>. После Казани А. Грасье ознакомился с религиозной жизнью Москвы и Киева.

Летом 1908 г., А. Грасье, вновь побывав в селах Воздвиженском, Богучарово<sup>3457</sup>, опубликовал статью о Н.Н. Неплюеве<sup>3458</sup>, написал свои впечатления и воспоминания о России<sup>3459</sup>. В 1908 г. в Киеве состоялось открытие религиозно-философского общества<sup>3460</sup>, не исключены встречи А. Грасье с его участниками, поддерживавшими религиозное движение. В 1911 г. в г. Манд были изданы брошюрой «религиозные впечатления о России», написанные А. Грасье по результатам его трех поездок и трехлетних знакомств. Позднее ученики Ф. Порталья Ш. Кене и П. Паскаль<sup>3461</sup> сблизилась в Киеве с членом совета Киевского религиозно-философского общества (в 1912–1916 гг. его председатель) профессором КДА В.И. Экземплярским. Сотрудничество профессора (в 1909–1914 гг. и переписка его с П. Паскалем) позволили Ж. Нива выдвинуть предположение о существовании «Киевской школы» «неокатоликов»-портальенцев.

Останавливает внимание тот факт, что нет сведений о встречах Ж. Вильбуа и А. Грасье с «христианским социалистом» Михаилом (Семеновым). Причиной может быть то, что в 1907 г. архимандрит был осужден Русской Церковью за публичное признание себя христианским социалистом и уехал в Нижний Новгород, где присоединился к старобрядцам. И, тем не менее, есть упоминания, что Михаил (Семенов) часто посещал частные собрания людей, занятых идеей сближения православия с католичеством, где выступал не в качестве полемиста, а как посредник<sup>3462</sup>. О том, что личность Михаила (Семенова) была известна портальенцам, говорят несколько упоминаний о нем П. Паскаля, который назвал в своих воспоминаниях епископа Михаила «трагически... русской фигурой». П. Паскаль изучал книги Михаила (Семенова) как

<sup>3455</sup> Там же.

<sup>3456</sup> *Ladous R. Monsieur portal et lessiens (1855–1926)*. Цит. по: *Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Порталья // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Ин-т всеобщей истории РАН. Вып. 8. С. 257.*

<sup>3457</sup> Еще одна его поездка в Богучарово состоялась в 1909 г., весной 1910 г. он был в Москве.

<sup>3458</sup> *Gratioux A. Nicolas Nicolaevitch Nepluyef // Revue Catholique des Eglises. Paris, 1908. № 2. Fevr. P. 68.* Годом позже о Кресто-Воздвиженском трудовом братстве, как об образе России написал Ж. Вильбуа: *Wilbois J. La confrère Agricole de Vozdvijensk (Petite-Russie) // Bibliotheque de la science sociale. 1909. Sept. P., P. 19–127.*

<sup>3459</sup> *Данилова О.С. Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина» (Париж) // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 369.*

<sup>3460</sup> Первое заседание религиозно-философского общества в Киеве // *Киевские вести. 1908. № 112. 27 апр. С. 5.*

<sup>3461</sup> Пьер Паскаль (1890–1983) был вдохновлен книгой Ж. Легра «В русской стране»; в 1905–1906 гг. изучал русский язык в лицее Жансон, затем с частным учителем, «Россия была в моде», писал он. Бывал в России с 1910 г., в 1911 г. работал под эгидой Французского института над дипломным проектом на тему «Жозеф де Местр и Россия».

<sup>3462</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) Т. 3. С. 471.

сочинения «социального христианина», «старовера», «мучительно» искавшего «блага» и не нашедшего его<sup>3463</sup>. Русской Церкви, по мнению П. Паскаля, вместо бездействия, следовало в 1906–1907 гг. «предложить социальную доктрину»<sup>3464</sup>.

В 1908 г. государственный секретарь Папы Римского Пия X кардинал Мери-дел-валь отстранил Ф. Портала от работы и запретил ему публиковать что-либо; он был осужден по подозрению в модернизме. Ф. Порталь, служивший уже ректором семинарии Сент-Винсент де Поль, послушно оставил пост, уехал в деревню, а через полгода поселился в г. Париже на ул. Рю де Гренель, и его квартира быстро стала местом встреч и религиозных и бесед студентов из Эколь Нормаль<sup>3465</sup>, священников и протестантов<sup>3466</sup>.

Проживая в 1906–1909 гг. то в Париже, то в Санкт-Петербурге, и посещая собрания Ф. Портала, Д.С. Мережковский не мог не знать о впечатлениях Г. Мореля, Ж. Вильбуа и преподававшего в Католическом институте А. Грасье. Д.С. Мережковский в односторонне-славянофильском подходе и восторженном отношении порталенцев к *православной* духовности увидел опасность для НРС оказаться в стороне от франко-английского религиозного движения, и от итальянского демократического модернизма. Некоторые ответы и Г. Морелю, и А. Грасье<sup>3467</sup> можно найти среди статей Д.С. Мережковского. Одна только утвердительная фраза М. Грасье «русский аскетизм связан с любовью» и это может «помочь понять... русскую концепцию Церкви»<sup>3468</sup>, могла вызвать негодование Д.С. Мережковского, как автора «учения», обличавшего христианский аскетизм в ненависти к «плоти мира», связанной у теоретика НРС с его идеей церкви. В 1907 г. Д.С. Мережковский опубликовал большую, в нескольких частях, статью<sup>3469</sup>, которая излагала отношение НРС к аскетизму и духовному старчеству. На примере житийных источников о русском святом – преподобном Серафиме Саровском Д.С. Мережковский критиковал и отвергал православный аскетизма как устаревший идеал любви к ближнему.

По мнению М. Грасье (и это вызывало его восхищение), сознанию православного человека присущ особенный пиетет к аскетизму, а вместе с ним – к монахам-аскетам, блаженным, юродивым, старцам, и вообще подвижничеству. «Ни в одной стране эти “подвижники” не

<sup>3463</sup> Паскаль П. Русский дневник: во французской военной миссии (1916–1918). Екатеринбург, 2014. С. 309, 335.

<sup>3464</sup> Там же. С. 321.

<sup>3465</sup> В 1909 г. Ф. Порталь стал капелланом Высшей Нормальной Школы. *Nivat G.* «Киевская школа» аббата Портала. [http://nivat.free.fr/articles/kievskaja\\_shkola.pdf](http://nivat.free.fr/articles/kievskaja_shkola.pdf) (02.04.2021).

<sup>3466</sup> *Gurtner Robert C.M.* Fernano Portal: A Pioneer of today's ecumenical dialogue // *Vincentiana*. Vol. 45. № 2. [Эл. ресурс] <http://via.library.depaul.edu/vincentiana/vol45/iss2/7> (21.11.2021).

<sup>3467</sup> М. Грасье ссылался на своего предшественника, Г. Мореля, и цитировал его по книге Ж. Кальве (*Calve J. L'Abbé Gustav Morel. Professeur à l'Institut catholique de Paris, P., 1907, P. 283–284*). *Abbé A. Gratieux.* Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] *Аббат А. Грасье.* Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] Пер. Даниловой О.С. // *Россия и Франция: XVIII–XX века.* Вып. 9. М., 2009. С. 387.

<sup>3468</sup> Там же. С. 380.

<sup>3469</sup> *Мережковский Д.* Последний святой // *Русская мысль.* 1907. Кн. 8. С. 74–94; кн. IX. С. 1–22.

пользуются бóльшим уважением, нежели у русских»<sup>3470</sup>. Такая оценка порталенцем православного духовного феномена не могла не вызвать противодействия Д.С. Мережковского. НРС, которое, уже самим фактом своего существования, по мнению «неохристиан», свидетельствовало об упадническом состоянии дел в Русской Церкви, не признавало её «устаревшие» ценности: институт старчества, аскетизм, устремленность к идеалам «небесным». Прямой ответ Д.С. Мережковского порталенцам был, когда Ж. Вильбуа издал «L'Avenir de l'Église russe» («Будущее Русской Церкви»), лидер НРС ответил по совокупности впечатлений порталенцев о религиозной реальности в России. Журнал Ф. Порталья опубликовал его «письмо» к Ж. Вильбуа. Это была статья<sup>3471</sup>, которая корректировала мнения «неокатоликов» о процессах, происходящих в традиционном религиозном сознании России. Д.С. Мережковский согласился с утверждением Ж. Вильбуа, что «современный кризис не столько политический, сколько религиозный», но связал причину «кризиса» с поддержкой Русской Церковью российского самодержавия. «“Дехристианизировала” Россию не революция, по утверждению г-на Вильбуа, – писал Д.С. Мережковский, – а скорее *sit veni verbo*<sup>3472</sup> Церковь, своей привязанностью к самодержавию и национализму»<sup>3473</sup>. Не Церковь творит сейчас христианское дело, отмечал Д.С. Мережковский, а «тот, кто трудится над ниспровержением царизма – языческого цезаризма, антихристианского по своей сути»<sup>3474</sup>. Он пересказал «антицаристскую» концепцию, изложенную в им книге «Царь и революция», и утверждал реакционность для религиозного движения славянофильства, вызывавшего восторженный отклик порталенцев. Д.С. Мережковский показывал, что «неокатолики» не разглядели в России главное – религиозное движение, которое претворяло в дело славянофильскую мысль, но не ограничилось ею, а пошло дальше. По Д.С. Мережковскому, в России есть сила – «новое религиозное сознание», – способная вывести страну из религиозного и политического кризиса. НРС чуждо всех тех рамок и схем, в которые поместил Ж. Вильбуа христианское сознание в России<sup>3475</sup> (не связано с национальной идеей, отстраняется от консерватизма, поддерживает христианство в его базовых догматах, переросло православную традицию и отрицает ее привязанность к восточно-византийской традиции и к монархии).

Выступление Д.С. Мережковского в «Католическом журнале Церквей» фактически извещало западный мир о религиозной идеологии, которая – ни много ни мало – претендовала на роль менталитета, или нового религиозного сознания в стране («в последние времена в России

<sup>3470</sup>Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. Даниловой О.С. // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 379.

<sup>3471</sup> Опубликована нами в переводе на русский язык в приложении к статье: «Новое религиозное сознание» и католический экуменизм «школы аббата Порталья» // Философия и культура. № 8 (92). 2015. С. 1152–1168.

<sup>3472</sup>Лат., – не во гнев будь сказано.

<sup>3473</sup>[Mèrejkowski. D.] Deux points de vue sur l'Église russe // Revue Catholique des Eglises. Т. 5. № 2. P., 1908. P. 39.

<sup>3474</sup>Ibid.

<sup>3475</sup>Wilbois J. La mission de l'Église russe: lettres de Moscou / L'Avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. Т. IV. P., 1907. № 2. Fevr. P. 101.

возникает совершенно новый менталитет, менталитет, стремящийся к синтезу религии и свободы. Он оформился в группу, борющуюся с царизмом не с антирелигиозной позиции, но во имя Христово»<sup>3476</sup>). Д.С. Мережковский сообщил о первых шагах НРС (собеседованиях с духовенством в ПРФС), непонимании интеллигенции со стороны Русской Церкви<sup>3477</sup> и назвал ряд имен, которые, по его мнению, должны были показать, что его движение имеет поддержку среди *церковной иерархии*. Д.С. Мережковский по своему усмотрению указал сан якобы поддерживавших его церковников: архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский) был назван епископом, старообрядческий епископ Михаил (Семенов), якобы сосланный в монастырь из-за его председательства на ПРФС, – епископом Русской Церкви, а Антонин (Грановский) – архиепископом, терпящим притеснения из-за поддержки им «неохристиан». В число предтеч своей «антицаристской концепции» Д.С. Мережковский вписал почитаемых порталенцами А.А. Чаадаева и В.С. Соловьева, и подчеркнул еще раз, что католический Запад, если на кого и может опираться в своей миссии в России, то на новую религиозную и социально ориентированную силу НРС, для которой религиозная идея не связана с национальной, а значит и не может ни в какой мере пострадать от революции<sup>3478</sup>. Статья также подтверждала, что идея Вселенской Церкви не чужда НРС.

В 1907–1909 гг. в центральной российской печати наблюдался интерес к модернизму. «Церковный вестник» весь 1907 г. пристально наблюдал за событиями во Франции<sup>3479</sup> и Италии, и отношениях модернистов с Ватиканом, сообщал отдельные сведения о А. Луази, Дж. Тирреле, Р. Мурри. Тогда же Д.В. Философов написал рецензию на книгу Э. Леруа о развитии догмы<sup>3480</sup>. В 1908 г. вышла книга Дж. Тиррела «Медиевализм», в ней автор, подвергая критике бюрократический строй Римско-Католической Церкви, высказался о новой и «свободной» церкви, в которой в полной мере реализовался бы «живой» дух католицизма. «Московский еженедельник» Г.Н. и Е.Н. Трубецких решил опубликовать статью Дж. Тиррела, которая ставила главный на тот момент вопрос: дееспособно ли старое церковное сознание? Статья Дж. Тиррела «В защиту модернистов» была напечатана в 1909 г. в начале лета в журнале «Rinnovalento». В России её публикацию<sup>3481</sup> готовили М.Э. Здзеховский (сделал перевод) и издатель газеты Г.Н. Трубецкой. Е. Трубецкой также просил М.Э. Здзеховского написать предисловие к статье Дж. Тиррела. Публикацию приурочили к смерти Дж. Тиррела (15 июля 1909 г.). Ранее Д.В. Философов показал себя последователем Дж. Тиррела в его отношении к «идее церкви». В критическом обзоре

<sup>3476</sup> [Merejkowski. D.] Deux points de vue sur l'Église russe // Revue Catholique des Eglises. T. 5. № 2. P., 1908. P. 41–42.

<sup>3477</sup> «Впервые Церковь встретила противников, признававших все догматы и от имени истинной Вселенской Церкви опровергавших ложные выводы, сделанные из этих догматов исторической Церковью». Ibid, p. 43.

<sup>3478</sup> Wilbois J. La mission de l'Église: lettres de Moscou. L'Avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, Fevr. P. 101–102.

<sup>3479</sup> 9 декабря 1905 г. во Франции были провозглашены принципы отделения Церкви от государства.

<sup>3480</sup> Философов Д. Три книги о России // Товарищ. 1907. № 361. 15 сент. С. 3.

<sup>3481</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. 1909. № 36. С. 40.

«мифотворчества» В.И. Иванова, Г.И. Чулкова, Ф.К. Сологуба, М. Горького, А.В. Луначарского Д.В. Философов сравнил их религиозные поиски с тем, как понимают миф «западные модернисты» А. Луази и Э. Леруа<sup>3482</sup>. Понимая условность символа, «реализуемого» «церковной коллективной волей», модернисты хотят остаться в Церкви, писал он, и вполне в духе Дж. Тиррела призывал: «Церковь, единственный реально осязаемый центр религиозной жизни. Поэтому, не веря во Христа, будем верить в Церковь, будем реформировать её, сделаем её более терпимой, современной»<sup>3483</sup>. И это не была позиция «триумvirата» в целом.

В 1913 г. модернизм (на этапе 1890–1903 гг.) рассматривал в кандидатском сочинении выпускник МДА А. Ремезов<sup>3484</sup>, собранные им сведения показали столь интересны, а тема перспективной, что ему предлагали остаться при академии и продолжить исследование.

Контакты с лидерами и теоретиками движения за модернизацию Римско-Католической Церкви пришлось на годы, наиболее значимые для движения 1901–1913 гг. в России: опыт общения давал знания, позволявшие аналитически относиться к продвижению идеи церковной модернизации в России, к тактике и стратегии движения. Осуждение модернизма Ватиканом и преследование модернистов их вплоть до принесения священнослужителями антимодернистской присяги могло быть тем негативным опытом, который сказался на угасании энтузиазма и веры религиозных реформистов, социальных христиан и либерал-реформаторов в возможность осуществления церковной реформы в России.

### **§ 7. «Неокатолик» М.Э. Здзеховский о моральном догматизме и причинах русского религиозного движения**

Необходимость обращения к философии и религиозной публицистике польского «неокатолика» М.Э. Здзеховского<sup>3485</sup> (псевд. М. Урсин) продиктована тем, что он непосредственным образом был включен в русскую культурную жизнь конца XIX – начала XX вв., и оказывал опосредованное воздействие на реформационное движение. М.Э. Здзеховский писал статьи по проблемам, волновавшим передовую часть творческой интеллигенции своего времени<sup>3486</sup> и одновременно глубоко интересовался модернизмом в католицизме. Первые книги

<sup>3482</sup> «Один в ... обширных экзегетических трудах доказывает, что с точки зрения исторической богочеловечество Христа – миф или легенда. Для другого это основное положение христианства неприемлемо с точки зрения современного научного и философского знания». Игра в религию // *Философов Д.В.* Загадки русской культуры / Предисл. А.Н. Николюкина. М., 2004. С. 134–135.

<sup>3483</sup> Там же. С. 135.

<sup>3484</sup> НИ ОР РГБ. Ф.172. Д. 360. Ед.хр. 2.

<sup>3485</sup> Филолог, историк литературы, критик, публицист, писатель, доктор honoris causa, В 1899–1918 гг. профессор кафедры славянской филологии и сравнительной литературы Ягеллонского ун-та. С 1919 г. заведующий кафедрой всемирной литературы, в 1921–1922 гг. декан гуманитарного отделения, в 1925–1927 гг. ректор ун-та Стефана Батория.

<sup>3486</sup> Только в «Московском еженедельнике» за 1906–1908 гг. по проблеме сосуществования польского и русского народов в едином пространстве Российской империи им опубликовано 10 статей, в которых М.Э. Здзеховский

профессора были изданы на русском языке<sup>3487</sup>, но его эпистолярное наследие составляют книги<sup>3488</sup> и статьи в польских, немецких, французских и русских («Вестник Европы», «Северный вестник», «Московский еженедельник», «Новое звено») дореволюционных журналах. Ряд его работ посвящены Л.Н. Толстому и религиозному философу В.С. Соловьеву. В 1902 г. началось сближение М.Э. Здзеховского с той частью русской интеллигенции, которая инициировала религиозное движение за церковную реформу, его общение и обмен мнением с лидерами движения по вопросам церковной модернизации продолжался восемь лет. Сведения о модернизме транслировались М.Э. Здзеховским в среду религиозного движения в России, он же был и эмиссаром этого движения в среде «неокатоликов». В начале века М.Э. Здзеховский состоял в переписке с Дж. Тиррелом (сохранился по крайней мере, один полный текст ответа Дж. Тиррела с характеристикой сочинения<sup>3489</sup> М.Э. Здзеховского и отношением модерниста к его изданию<sup>3490</sup>). Сведения из архивной переписки М.Э. Здзеховского и лидеров религиозного движения 1901–1913 гг. позволяют сделать вывод о том, что все ведущие деятели движения, за исключением духовенства, обменивались с ним корреспонденцией<sup>3491</sup>. Нет данных о том, переписывался ли до эмиграции (1919) Д.С. Мережковский с М.Э. Здзеховским. Практика общения внутри «триумvirата» была такова, что письмо к одному редко когда оставалось без участия в ответе на него всех трех. И потому можно быть уверенным, что Д.В. Философов делился содержанием своей переписки с Д.С. Мережковским.

Мариан Эдмундович (1861–1938) родился в русском селе Новоселки под Минском. Как подчеркивал он сам, основой всех его интересов была религия, с детства он был глубоко верующим католиком<sup>3492</sup>. В 1879 г. закончил русскую гимназию, в Петербургском университете изучал славистику, и русскую литературу. В дальнейшем исследования М.Э. Здзеховского были сосредоточены в основном на литературе польского романтизма, значительную часть которого составляли религиозные вопросы. Продолжив образование в Дерптском университете, а затем

---

систематизировал специфику русской и польской ментальности; анализировал особенности мировоззрений, своеобразие религиозных верований и психического склада души русского и польского народов, пытался определить пути их сближения.

<sup>3487</sup> «Очерки по психологии славянского племени. Славянофилы» (СПб., 1887) и «Религиозно-политические идеалы польского общества» (Лейпциг, 1896).

<sup>3488</sup> *Meşjaniści i słowianofile* (Kraków, 1888) (Мессиянство и славянофилы); *Byron i jego wiek* (Kraków, 1894–1897) (Байрон и его эпоха), *Wizja Krasieńskiego* (Kraków, 1912), *U opoki meşjanizmu* (Lwów, 1912) (Урок мессиянизма); *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijanstwa* (Kraków, 1914–1915) (Пессимизм, романтизм и основы христианств).

<sup>3489</sup> *Zdziechowski M.* «Pestis perniciosissima». Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickie. Warszawa, 1905.

<sup>3490</sup> *To Dr. Zdziechowski // George Tyrrell's letters / Select. & ed. by M. D. Petre. L., 1920. P. 97.*

<sup>3491</sup> Оpubл.: *Воронцова И.В.* «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и «неохристиан» (1907–1911) // *Вестник ПСТГУ (история)*. 2011. № 2. С. 35–47; *она же.* «Вселенскость есть высшая точка, к которой должны мы стремиться»: Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здзеховскому (1905–1906) // *Русский сборник: Исследования по истории России / Ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М.А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Том XIII. М., 2012. С. 97–111.*

<sup>3492</sup> Цит. по: *Rogalski M.* *Producenci Margaryny? Marian Zdziechowski i polski Modernizm katolicki.* Kraków, 2018. P. 50.

университетах Женева, Граца и Загреба, он увлекся философией. После защиты в 1888 г. докторской диссертации начал работать в Ягеллонском университете (г. Краков), с которым связал свой профессиональный путь. В 1899 г. М.Э. Здеховский издал книгу «Литературные очерки» («*Szkice literackie*»), в которой писал о наблюдаемом им религиозном возрождении во Франции. М.Э. Здеховский, как и многие католические богословы, отмечал серьезную слабость в католицизме – неубедительную апологетику. Согласно М.Э. Здеховскому, склонный признавать только показания чувств современник уходит от «замысловатых» утверждений богословов, а присущая католическому богословию «причинность», в строгом смысле этого слова не является доказательством существования Бога. Однако, писал он, апологеты не хотят этого признать и не хотят избавиться от убеждения, что теология так же точна, как математика, и все доказательства теряются перед лицом того, что никто из нас не видел Бога<sup>3493</sup>. Ранее, в 1896 г., критикуя диссертацию польского епископа Карола Недзялковски, М.Э. Здеховский написал, что традиционная католическая апологетика не подходит для атеиста и конфессиональных споров, профессор утверждал тот принцип, который позднее ляжет в основу его моральной апологии христианства. «Только в том случае апологетика принесет пользу священнослужителю, когда слова пишущего вызовут взрыв святости в ... душе: вместо накопления хрупких доказательств соответствия веры науке... пусть повествуют о мире и счастье... которые им дает вера...»<sup>3494</sup>. М.Э. Здеховский смотрел на модернизм как на возрождение католицизма.

Духовное зрение М.Э. Здеховского формировалось в годы, когда Польша считала себя частью славянского, а не западноевропейского мира. При этом гуманитарные успехи западноевропейской цивилизации притягивали польскую интеллигенцию не меньше, чем российскую, заставляя искать национальные пути развития. И вопрос обновления церковного сознания здесь оказался прочно связан с польским мессионизмом, развивавшим идею духовной миссии поляков в Европе. Польский мессианизм строил свою идеологию на христианских духовных ценностях, при особом отношении к Российской империи. И в философии слависта М.Э. Здеховского мессианство тесно сплелось с идеей модернизации католицизма. Он знал и ценил русскую культуру, наибольшее значение М.Э. Здеховский отводил Л.Н. Толстому, которого очень ценил за проповедь ненасилия, и философии В.С. Соловьева.

В 1902 г. М.Э. Здеховский напечатал статью «Католическая идея в польском обществе»<sup>102</sup>. Здесь он впервые описал свои представления о причинах и путях церковной

<sup>3493</sup> Ibid, p. 52.

<sup>3494</sup> *Zdziechowski M. Z dziedziny krytyki współczesnej // Przegląd literacki. Organ Związku Literackiego w Krakowie. 1896. № 2. P. 3. (Из области современной критики // Литературное обозрение. Орган Литературного союза в Кракове).*



модернизации в католицизме; они лягут в основу его второго в этом ряду сочинения «Pestis perniciosissima», а затем, осмысленные системно, будут представлены в русской статье о феномене римско-католического модернизма. Согласно письму М.Э. Здзеховского к немецкому философу Р. Эйкену, Мариан Эдмундович в 1903 г. относил себя к либеральным католикам, и писал, что пытается работать «том же направлении, что и Х. Шелл и А. Эрхард в Германии, преподобный Миньо во Франции и писатель-философ Фогаццаро в Италии»<sup>3495</sup>. В 1905 г. вышла книга с защитой либерального католицизма, показавшая погружение М.Э. Здзеховского в модернизм. Было очевидно, что «опасной чумой» («pestis perniciosissima»), ее автор считал не заклейменный Папой Пием X либеральный католицизм, а утрату веры в Бога, распространяющуюся в научной и культурной сферах католических стран. М.Э. Здзеховский констатировал: отпадение современника от веры совершается на фоне расширяющегося конфликта между сердцем верующего и его разумом, следующим за цивилизационным прогрессом. По М.Э. Здзеховскому, есть три типа людей: а) не верящие в Бога по причине эгоизма, гордыни и увлечения чувственностью («плотью»), всякая апологетика, писал он, будет здесь бессильна»<sup>3496</sup>; б) утратившие «религиозно-метафизический смысл», под влиянием окружающей среды вдыхавшие отравленную духовную атмосферу XIX в. и в) признающие над собой высший нравственный порядок или, по крайней мере, чувствующие в нем потребность, они охотно подчиняются «внушениям философского отрицания, – однако от своей веры их отвлекает тот ужас, что невозможно устранить или достаточно объяснить факт противоречия между идеалом церковной общины и реальностью»<sup>3497</sup>. М.Э. Здзеховский отстаивал в книге мысль, что христианская миссия католиков терпит поражение, и те, кого называли либеральными католиками, озаботились этим вопросом, сформировали течения обновления католичества: неофилософское и морально-догматическое. Традиционное католическое богословие непреклонно и категорично, его «постоянное смешение ... с математикой, вынуждающее к неослабевающему абсолютизму в суждениях, сушит сердце и лишает возможности выразить себя в нравственной области»<sup>3498</sup>, – области доступной пониманию всех трех типов. С самого начала, не учитывая многообразие человеческих умов, католические богословы, писал М.Э. Здзеховский, пытались подкрепить важность Откровения доказательствами, которые, опираясь на сильные рациональные основания, имели бы видимость математической точности. Дожив до наших дней, писал М.Э. Здзеховский, это направление, которое он определял как «богословский рационализм», перерождается в неосхоластику. Богословскому рационализму с его четкой логикой и причинностью М.Э. Здзеховский противопоставил моральную апологию

<sup>3495</sup> Rogalski M. *Producenci Margaryny? Marian Zdziechowski i polski Modernizm katolicki*. Kraków, 2018. P. 56.

<sup>3496</sup> Zdziechowski M. «Pestis perniciosissima». *Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickie*. Warszawa, 1905. P. 8.

<sup>3497</sup> Ibid.

<sup>3498</sup> Ibid, p. 18.

христианства. Служители Церкви, писал М.Э. Здзеховский, которые должны были в алтаре войти в мистическое общение с Сыном Божиим и стать «сынами Божиими», не выполнили своей миссии и не создали «совершенного общества»; наделенные необыкновенной благодатью и помощью Небес для освящения себя, они должны демонстрировать нравственные превосходство над теми, кто вне Церкви, вне истины, вне благодати<sup>3499</sup>. Вместо этого, любовь и святость, пленяющую сердца, они заменили «суровой серьезностью истины, покоряющей разум», Католическая Церковь предпочла «завладеть умами очевидностью проповедуемого учения, подавить бременем истины извращенность, или ущербность тех, кто отказывается сдать истине»<sup>3500</sup>. Церкви, априори, от самого Христа была дана непогрешимость в толковании веры и морали, все ее служители призваны к проявлению в своей жизнедеятельности высокой нравственности и святости. Моральную апологию краковский профессор противопоставил неотомизму как попыткам возродить отождествление теологии с математикой, что с его точки зрения, приводит к узости кругозора, ослабляет способность «различать оттенки мысли и... уничтожает способность понимать иные течения и иные души»<sup>3501</sup>.

Философия либерального католицизма, доказывал М.Э. Здзеховский, в 1905 г. относивший себя к либеральным католикам, это не логическая теория схоластов о «Богочасовщике», она вполне и практически связана с моральным догматизмом, является органической частью личного опытного богопознания в воле, любви и осознании нравственного закона в единстве человеческого и Божественного разума. М.Э. Здзеховский в продолжении ряда лет называвший себя в письмах к моралисту Л.Н. Толстому его учеником, в 1905 г. строил свою апологию христианства, и морализм занимал в ней центральное место. «Pestis perniciosissima» была написана после встречи (1904) М.Э. Здзеховского с Папой Римским Пием X, на которой краковский профессор делился с понтификом теми же убеждениями. Выслушанный в Ватикане, М.Э. Здзеховский писал эту книгу, уверенный в своей правоте и папской поддержке.

М.Э. Здзеховский в начале XX в. мыслил и жил категориями философского романтизма, ему в юности были близки польский мыслитель Август Чешковский и поэт Зигмунд Красинский, в России – В.С. Соловьев и Н.А. Бердяев, в Германии – Артур Шопенгауэр и Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг. Но как типичный представитель своего поколения, он, по собственному признанию, буквально «пропитался» «преувеличенным преклонением» своего поколения перед наукой. Однако, поддерживая модернизм («модернизм не только не свидетельствует о разложении католицизма... но, наоборот доказывает его могучую

---

<sup>3499</sup> Ibid, p. 9.

<sup>3500</sup> Ibid, p. 10.

<sup>3501</sup> Ibid, p. 15.

жизненность»<sup>3502</sup>), М.Э. Здеховский в «Pestis perniciosissima», оставлял приоритет не за историческим критицизмом А. Луази, а выбирал моральный догматизм, который был ближе ему как человеку славянской этики и культуры.

В 1905 и 1906 гг. М.Э. Здеховский опубликовал во французском социально-политическом и религиозном еженедельнике «Demain» объемную статью «Le mouvement religieux en Russie»<sup>3503</sup> («Религиозное движение в России»). Несмотря на название, статья едва ли не вся была посвящена социальной философии В.С. Соловьева и его влечению к объединению католичества и православия под главенством Папы. Тот факт, что имя теоретика «нового религиозного сознания» Д.С. Мережковского, упоминалось лишь в начале статьи, и в связи с концептом Д.С. Мережковского о связи православия и самодержавия, говорит о том, что М.Э. Здеховский, как он показал это и в статьях о модернизме в «Московском еженедельнике», признавал социально-политическую доминанту в русском реформационном движении. Соловьеву вторая часть статьи посвящена потому, писал М.Э. Здеховский, что «изучение его творчества приблизит нас к нашим братьям в России... Мы найдем там соки новой жизни и мира идей, которым суждено стать могучими помощниками тех современных устремлений католической мысли, которые проявляются в «философии действия». («Философией действия» до энциклики 1907 г. Папы Пия X называли «модернизм»). На первые роли в движении М.Э. Здеховский выдвинул С.Н. Булгакова, который в 1905 г. занимался социальным христианством и рассуждал о христианской политике, также польский «неокатолик» остановил внимание на адогматисте Г.С. Петрове.

В 1907 г. М.Э. Здеховский предложил в «Московский еженедельник» свое исследование философии Б.Н. Чичерина<sup>3504</sup>, темой второй части этой статьи стал моральный догматизм. Польский профессор рассматривал психологические источники моральной апологетики христианства и одновременно утверждал их объективный характер (Оригинальность «нашей эпохи», написал он, «составляет антирационалистический разворот к нравственным основам веры»<sup>3505</sup>). М.Э. Здеховский обратился к философии Б.Н. Чичерина, чтобы описать ее происхождение и доказать научность моральной апологетики, для чего он привлек известные имена – немецкого философа Р. Эйкена, француза Л. Лабертоньера, русского философа В.С. Соловьева, и, наконец, «позитивиста» Б.Н. Чичерина. «Вопреки Гегелю, – писал М.Э. Здеховский, – Чичерин не колеблется провозгласить, что религия выше философии. Последняя

<sup>3502</sup> Здеховский М. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви // Московский еженедельник. 1908. № 2. 8 янв. С. 38–47; № 3. 15 янв. С. 39–47; № 4. 22 янв. С. 22–32; Он же. Модернизм и толстоизм // Московский еженедельник. 1908. № 47. 29 нояб. С. 26–38.

<sup>3503</sup> *Zdziechowski M.* Le mouvement religieux en Russie [Эл. ресурс] <https://docplayer.fr/227411964-Le-mouvement-religieux-en-russie.html> (Дата обращения 13 июня 2022)

<sup>3504</sup> Здеховский М. Б.Н. Чичерин как религиозный мыслитель // Московский еженедельник. 1907. № 2. С. 21–27; № 3. С. 23–35.

<sup>3505</sup> Там же. № 3. С. 22.

ее prepares, чтобы при ее посредстве из отвлеченного знания превратиться в живое общение с Богом... Но важнее и благотворнее всего действие религии в нравственном мире»<sup>3506</sup>. А из тесной связи религии с нравственностью следует необходимость союза, соединяющего людей во имя нравственного и религиозного начала, то есть Церкви.

Как для представителя научного мира, профессору М.Э. Здзеховскому важно связать моральный догматизм с гносеологией: «рациональное начало, – пишет он о Чичерине, – сочетается у него с началом нравственным; вера в разум, которому доступно познание Бога, – с силой нравственного сознания, которое превращает философское познание в живое общение с Богом»<sup>3507</sup>. Согласно профессору, Б.Н. Чичерин, признавал «высшее единство» различных сторон и элементов человеческого духа в пределах общего религиозного мирозерцания, и именно католичество считал «самостоятельной», т.е. независимой от государственности церковной «организацией», которой принадлежит будущее христианства.

В статье о Б.Н. Чичерине М.Э. Здзеховский разворачивает панораму морального догматизма, который гораздо глубже и тоньше, чем моральная апологетика, – он приравнивает его к духовному подвигу поиска истины. Природу подвига он пытался воссоздать, усваивая его кардиналу Дж. Ньюману, на которого в своих сочинениях ссылались и на чьих сочинениях интеллектуально росли все модернисты, и которого сам М.Э. Здзеховский прочел, знакомясь с основами модернизма. Мирозерцание Дж. Ньюмана, написал М.Э. Здзеховский, и дало «начало целому направлению в католицизме, которое один из выдающихся его представителей во Франции, аббат Лабертоньер... назвал моральным догматизмом, противопоставляя его, таким образом, рациональному догматизму официальной философии Р[имско]-К[атолической] Церкви, т.е. схоластике»<sup>3508</sup>. Свою апологию морального догматизма М.Э. Здзеховский продолжил в философском сочинении на польском языке «Пессимизм, романтизм и основы христианства»<sup>3509</sup>.

М.Э. Здзеховскому в модернизме был ближе всего Дж. Тиррел, его проповедь «имманентного Бога ни что иное как крайнее развитие мистического чувства», написал М.Э. Здзеховский в статье «Модернизм и толстоизм». Здесь, не рискуя сам протестовать против папства, М.Э. Здзеховский пересказал книгу модерниста «Medievalism. A replay to Cardinal Mercier», подаренную Дж. Тиррелом «Московскому еженедельнику». М.Э. Здзеховский повествует об убеждении модерниста в пассивности католического мира, подавленного «механическим единством» и слепой преданностью Папе. Равнодушные к «интересам религии», в котором Дж. Тиррел упрекает католических священников, М.Э. Здзеховский объясняет так:

<sup>3506</sup> Там же. № 2. С. 26.

<sup>3507</sup> Там же.

<sup>3508</sup> Там же. № 3. С. 23.

<sup>3509</sup> *Zdziechowski M.* Pessimizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa. Kraków, 1915. Т. 1–2.

католическая Церковь, когда-то поддавшись влиянию «римского империализма», забыла о своем настоящем призвании – *проповеди наступающего Царства Божия*. По Дж. Тиррелу, Рим навязывает католическому миру синтез веры со средневековой культурой жизни, провозглашая богопротивным все, что находится по другую сторону церковной ограды. Церковь, отрицающая, что Бог – творец истории и прогресса во всех областях – умственной, социальной, эстетической – умножает атеизм. Важно лишь то, что Христос пришел возвестить о том, что наступает Царство Божие и надо подготовиться к нему, а все остальное в церковном учении дозвоительно, но не обязательно. М.Э. Здеховский сравнивает Дж. Тиррела с Л.Н. Толстым и выделяет главный для него момент: модернист в отличие от писателя остался католиком, верящим в Церковь и ее развитие, даже при том убеждении модерниста, что она не усвоила важного в новом порядке вещей: демократического принципа во власти, очевидности эволюции и принципа религиозного опыта, как самого полного и совершенного выражения христианства<sup>3510</sup>. По признанию Дж. Тиррела, отмечал М.Э. Здеховский, усилия его как модерниста, направлены к тому, чтобы несмотря на отлучение, оставаться членом Церкви и отделить в ней временные формы от вечных, сделать ее участницей нового мира. М.Э. Здеховский признавал, что Дж. Тиррел, считал невозможным для человека познать божественные истины по догматам, и был убежден в возможности смены их формул, он и сам считал, что «истина... бесконечна, она не исчерпывается формулой», и потому каждый ищущий достоин уважения, и каждому ищущему Бог открывается «по мере его сил и заслуг. Этими словами, – писал он, – можно выразить сущность душевного настроения представителей... морального догматизма. Это направление нашло сочувственный отклик даже вне пределов католического мира»<sup>3511</sup>, оно, по М.Э. Здеховскому, схоже с учением Л.Н. Толстого тем, что «начинается не с вопроса: *что* есть истина, но: *как жить*, чтобы познать истину»<sup>3512</sup>. Этот путь поиска у М.Э. Здеховского ассоциируется с «философией подвига» или, что в его понимании одно и то же, с активной фазой «морального догматизма».

В 1908 г. он опубликовал еще одну русскую статью «Модернистское движение в Р.-К. Церкви»<sup>3513</sup>. Она состояла из трех частей: очерков о философском и историческом критицизме и энциклике Пия X «*Pascendi Dominici Gregis*». Признавая некоторый параллелизм движений, М.Э. Здеховский здесь настаивал, что римско-католический модернизм более рационален, чем мистицизм Н.А. Бердяева и Д.С. Мережковского, и польское мессианское движение ближе религиозному движению в России, чем модернизм. «В основе обоих движений: польского в 30-

<sup>3510</sup> Здеховский М. Модернизм и толстоизм // Московский еженедельник. 1909. № 47. 29 нояб. С. 32–33.

<sup>3511</sup> Здеховский М. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви // Московский еженедельник. 1908. № 3. С. 25.

<sup>3512</sup> Там же. С. 26.

<sup>3513</sup> Здеховский М. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви // Московский еженедельник. 1908. № 2. 8 янв. С. 38–47; № 3. 15 янв. С. 39–47; № 4. 22 янв. С. 22–32.

х и 40-х годах прошлого века и современного русского... их революционное настроение. Источник их – протест невыносимых условий действительности... рождающий страстное желание осуществления Царства Божия на земле<sup>3514</sup>. Принятие и развитие Римско-Католической Церковью морального догматизма виделось М.Э. Здзеховскому приближением эры всеобщей любви и милосердия, духовного общения «с “алчущими истины” без различия вероисповеданий или философских направлений», и в этом подвиге Церкви, писал он, – печать христианского идеала<sup>3515</sup>.

Обратившись к философии русских мыслителей, М.Э. Здзеховский де факто показывал, что «разворот» эпохи к нравственным основам веры в католицизме, где господствует рационализм, был столь же свойственен и религиозно-реформистской мысли православной России. Упор на моральный догматизм нивелировал попытку М.Э. Здзеховского развести по разные стороны римско-католическое и русское религиозные движения.

### Заключение

Изначально и римско-католическое (1890–1914), и религиозное движение (1901–1913) в России в концептуально-теоретической части декларировали одну и ту же цель: восстановление единого конфессионального сознания и церковного авторитета. Философия движений имела отдаленные интеллектуальные аналоги. В *«точке исхода»* (Здзеховский) религиозное движение за церковную реформу в России, считавшее себя не «интеллектуальным», а общественным движением, и выросшее на идее религиозного возрождения страны (ради самобытного пути политического, социально-экономического развития российского государства), задействовало те же интеллектуальные области, что и модернизм в католицизме: философию, религиозную догму, церковный критицизм, и ориентировалось на новую апологетику, Ведущими деятелями религиозного движения в России были представители внецерковной, околоцерковной интеллигенции и священнослужители, в модернизме – священники и католическая интеллигенция, но если модернизм был движением в недрах Римско-Католической Церкви, то в России его организовала вышедшая из народничества и марксизма интеллигенция, и после неудачи внедриться в Русскую Церковь, движение протекало на её границах.

Не принимая во внимание различия конфессионального плана, следует назвать следующие общие черты движений:

1. Социальная ориентированность религиозных движений в целеполагании: возвращение христианской веры в секулярную жизнь общества. Наклонность к декларации церковной эволюции христианства, негативное отношение ко всему нединамичному и статичному в христианстве конца

<sup>3514</sup> Там же. № 2. С. 39.

<sup>3515</sup> Там же. С. 47.

XIX – начала XX вв. (догме, апологетике, экклезиологии, роли в социуме), критичное отношение к культуре средневековой церковной традиции.

2. Объектом модернизации была историческая христианская Церковь, как социальный и как религиозный институт. Доктрины движений являлись эклектичными комплексами церковной реформы, положения которых были направлены на модернизацию средневекового типа мировоззрения, экзегетики, апологетики, уставной жизни Церкви, на введение свободы религиозной мысли и религиозной толерантности, на признание теологии одной из светских наук.

3. Методом движений было выявление церковных проблем и критика их – с учетом запросов современности – с религиозной и социально-этической точек зрения; выдвижение предложений по восстановлению высокого статуса Церкви в обществе; вынесение критических замечаний и предложений на публичное обсуждение (в религиозно-философских обществах, статьях, периодических изданиях и книгах), привлечение разноконфессиональной общественности.

4. Конкретика церковной модернизации:

- методы изучения Священного Писания, истории Церкви и догматов
- отношение к Священному Писанию и церковному Преданию (религиозное и научное)
- догма (развитие) и богослужение
- роль Церкви политическая и социальная
- отношение к церковным таинствам
- методика духовного образования
- реформа высшего церковного управления:

в Римско-Католической – ограничить власть верховного понтифика, провести независимость внутренней и внешней политики государства от Церкви; в православии – освободить Церковь от государства и государственные структуры – от религиозных полномочий; расторгнуть связь Церкви с самодержавием.

4. Предполагаемый итог церковной модернизации – жить в гармонии с веком, всемерно приспособляя христианство к интеллектуальным, моральным и социальным потребностям своего исторического времени; общественное взаимопонимание поставить выше догматических различий.

Интеллектуальная история тоже имела общие научные и религиозные черты. Задачей было осуществить:

**a.** синтез религии и науки, переход со святоотеческой на естественно-научную апологетику, всемерное и всенепременное применение исторического метода в I) экзегетике, II) догматике, на основе комплекса материалов церковной истории;

**b.** смену приоритетов в христианском богословии: метафизика ставилась на второе или третье место в православии после I) нравственного учения христианства, II) социального приложения нравственного учения с замещением метафизики христианства его этическим

содержанием; в католичестве на первое место выдвигалось научное исследование достоверности Евангелия, поиск духовности (вместо рационального томизма зачастую приводил к акценту на мораль и психологию);

**с.** переориентацию на антропологическую доминанту;

**d.** переход от созерцательного к действенному христианству, (сочетающему духовные ценности, личную волю и внешнее преобразовательное действие)

**e.** демифологизацию христианства<sup>3516</sup>.

Вместе с тем, в элементах доктрин имелись *различия*, обусловленные субъективизмом, своеобразием становления (историко-культурными условиями) движений, особенностями менталитета наций и конфессий. В связи с этими различиями, генерализуя исторический феномен «христианского модернизма» конца XIX– начала XX вв. необходимо учитывать, что исследование имеет дело с объективным явлением: реформационные движения в католицизме и православной России развивались самостоятельно (имела место слабая идеологическая диффузия), но в соответствии с предыдущим периодом становления своей конфессиональной мысли и культуры, а на определенном этапе движения откликнулись *на одни и те же* социальные проблемы своей эпохи: отставание Церкви от научного прогресса, секуляризацию, утрату духовных ценностей, и в перспективе нравственной деградации общества.

---

<sup>3516</sup> В России наблюдалась у отдельных участников религиозно-реформистского направления, напр., Н.М. Минского, А.А. Мейера.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В конце XIX в. на исходе народнического движения мысль о самобытном культурном, историческом и экономическом развитии России была подхвачена религиозной интеллигенцией из числа литераторов. Неудача «хождения в народ» и утилитаризм идеологии народничества привели группу «воспитанных» легальными народниками литераторов к мысли о новом и принципиально ином общественном движении. Предполагалось, что программа его должна исключать повторение Россией западного, капиталистического пути развития, сохранять ее культурную связь с христианством и откорректировать недостаточную связь религии и общественно-экономической жизни. Авторитетным религиозным институтом в России была устоявшая в веках православная Русская Церковь. Укрепление церковной связи с общественной жизнью эта часть интеллигенции считала залогом социально-политического и религиозного возрождения России. Они разработали принцип метафизического единства духовного и тварного, «небесного» и «земного», религиозной и общественной жизни, и в начале XX в. предложили Русской Церкви принять свое учение. Так началась история общественного движения (1901–1913), возникшего на фоне социально-религиозного поиска русской религиозной и богословской мысли предыдущего века, и развившегося в реформационное движение, самым своим существованием выявившего проблемы, с которыми сталкивается общество при попытках выработать новую идеологическую модель его единства.

История религиозного движения 1901–1913 гг. включает 4 этапа, которым предшествуют историко-культурные предпосылки (1860–1880 гг.), сложившиеся в период Александровских реформ и накануне исторической модернизации России в начале XX в. I этап подготовительный (2-я пол. 1890–1900 гг.), происходило формирование идейной платформы и создание инициативной группы; II этап (1901–1904 гг.) – начало движения, выразившееся в инициации «нового религиозного сознания» как религиозной идеологии реформистского направления; III этап (1905–1-я пол. 1909 гг.) становление движения в структурном плане и общественном масштабе; IV этап (2-я пол. 1909–1913 гг.) – кризис и сворачивание движения.

*Предпосылки религиозного движения.* В значительной мере религиозное движение 1901–1913 гг. было обусловлено итогом общественного движения в России 1860–1880 гг. и вызванными им духовным кризисом и расколом в русском обществе. Обязанность Церкви оставаться руководителем духовно-нравственного воспитания населения страны в острые моменты истории напоминала духовенству об их долге не наблюдать, а направлять течение жизни. Идеология народнического движения, как и тактика народолюбцев, не одобрялись большинством русской общественности, но самоотверженность представителей интеллигенции, уходивших из городов и селившихся среди крестьян в деревнях, то есть отдававших годы своей

личной жизни социальному, культурному просвещению крестьянства, не могла не вызывать благожелательного отклика. Характер пропагандируемых идей и позднейшие методы борьбы революционных народников, которые шли на террористический акт с той силой самопожертвования, которая напоминала религиозное чувство, создали в русском обществе конфликт духовной традиции. Нравственный акцент социальной задачи народничества 1860–1880 гг., вкупе с ориентацией «почвенников» на самобытность российского исторического пути, находили единомышленников в духовной среде, церковных писателей и молодых священников, сознательно уходивших из городов на сельские приходы.

Вместе с тем, с середины 1860 гг. возник когнитивный диссонанс у молодых и образованных людей, сохранивших веру и придерживавшихся церковной традиции; особенно это наблюдалось в кругу монашества, семинаристов и университетской молодежи. Ослабленная безынициативностью административно-управленческих структур и зависимость от государства, а потому и нединамичная на всех уровнях взаимодействия с социумом, Русская Церковь не могла полноценно влиять на этот процесс; нигилизм проникал даже в духовные учебные заведения, противостояние ему осуществлялось на уровне отдельных культурных и церковных деятелей. Секуляризация влекла за собой ситуацию «меняющейся религиозности» сопровождавшуюся: 1) интродукцией всего, что определялось как «новое», 2) популяризацией социальной идеологии как высоконравственного и религиозного выбора, 3) распространением не традиционной церковной, а неопределенной религиозности или атеизма.

Академическая и университетская среда во 2-й пол. XIX в. противопоставила атеизации секуляризации и распространению марксистской идеологии углубленное изучение классической философии эпохи Просвещения, осмысление места православия во вселенском христианстве и его духовной роли в буржуазной Европе. В среде тех церковных деятелей, кто успешно преодолел личный духовный кризис, возникло желание найти интеллектуальный противовес диссонансу в сознании современника и восстановить единство русского общества. Эти церковные деятели, будучи студентами или выпускниками духовных академий, в юности испытали воздействие демократической мысли А.И. Герцена и Н.П. Огарева, В.Г. Белинского и Н.А. Добролюбова и отреагировали постановкой проблемы Церкви и современности. Священник И.С. Беллюстин, архимандрит Феодор (Бухарев), епископ Смоленский Иоанн (Соколов) вышли к диалогу с обществом 1860 гг., освоив жанр церковной публицистики. В 1870 гг. к этому кругу церковных писателей «присоединился» тверской протоиерей И.Д. Петропавловский; шаг навстречу решению проблемы сделал и архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович), выстраивая такую философскую систему, которая, по его мнению, могла поддержать в образованном русском человеке религиозное мировоззрение.

Поддерживая славянофильские идеи о восстановлении соборности и самобытном пути развития России, эти церковные деятели обращались и к западноевропейской мысли; чтобы наладить диалог с общественностью, они искали свое отношение к будоражившей русское сознание народнической идеологии. Они же начали поиск путей реституции влияния православной Русской Церкви. Выход виделся в открытости богословской мысли рационалистичному мышлению современника, обсуждению социальных и культурных запросов эпохи. Вместе с религиозными сочинениями церковных мыслителей, появились книги с односторонним упором на нравственно-этическую сущность христианства; в них было очевидным влияние на мысль авторов экзегезы протестантского богословия. Отсутствие собственных научных трудов в 1860 гг. заставляло обращаться к чтению западно-христианской философии и проработке сочинений протестантских и католических богословов. Даже при критичном и аналитическом подходе это допускало трансляцию элементов западно-христианской конфессиональной традиции в культуру православной мысли. Новое богословие ориентировалось на отношение к социуму как к сфере жизнедеятельности, не чуждой просвещению божественным духом. Согласно архимандриту Феодору (Бухареву), проблема единства русского общества и духовного кризиса в нем могла быть решена христианизацией жизни (научной мысли, государственной внутренней и внешней политики, хозяйствования). Руководить христианизацией, по его мнению, должна была Русская Церковь. Попытки «системно» показать метафизическое единство «земного» и «небесного», естественного и сверхъестественного проявились в творчестве архимандрита Феодора (Бухарева), «позитивной философии» архиепископа Херсонского и Одесского Никанора (Бровковича). Следствием этой тенденции, усиленной интересом к использованию в академической науке исторического метода, и самому принципа введению научных метода в богословие, у некоторых церковных авторов стала рационализация евангельского образа Христа, историизация Богочеловека (личность основателя христианства анализировалась с позиций человеческой психологии и физиологии, его деятельность рассматривалась в социальном плане). Центральный образ христианства – Крестная Жертва – в таких сочинениях был значительно потеснен, внимание отводилось учению о воочеловечении Бога и идеалам братолюбия.

В 1870-е гг. разочарованная в «хождении в народ» интеллигенция внесла новый раскол в российское общество: народническое движение разделилось на деятельное народничество и легальное – оба направления, постулировавшие себя как борцов за счастье народа, заставляли реагировать церковную мысль. Предпринимались новые усилия разрешить проблему расколов в обществе, и путем пастырской проповеди предотвратить размывание традиционных нравственных понятий, внесенных в культуру человечества христианством: свободы личности, любви к ближнему, добра и зла, религиозного равенства и братства людей в христианстве.

Русская Церковь издавала книги, разъяснявшие сословную общественную структуру России XIX в., христианское отношение к государственной и церковной власти, к частной и общественной собственности, взаимозависимость бедных и богатых по Евангелию. Но написанные церковным слогом и назидательно, такие книги уже не пользовались широким спросом: молодое поколение выбирало научные и социальные теории, а старшее относилось к выбору молодежи с настороженностью, и не понимало почти религиозный пафос ее социальной борьбы. Обострилась проблема «отцов и детей». В 1870-х гг. нравственно-этическое понимание христианства вышло на первое место, происходило развитие в христианском мировоззрении «нравственного монизма» (протоиерей Г. Флоровский)

К заветам христианского равенства и любви к ближнему начали относиться как к социальной теории, которую связывали с будущим устройством России. Новые мировоззренческие доминанты были поддержаны русской литературой. Выход «Исповеди» (1882) Л.Н. Толстого, где богословие было показано рядом ненужных «бессмыслиц», и непримиримая позиция писателя по отношению к Церкви, морализация ценностей христианства сделали его кумиром молодежи и атеистически настроенной интеллигенции. Те черты, которые философ К.Н. Леонтьев отмечал в 1875 г. как характерные для *европейского* общества, в 1890-х гг. стали присущи общественности православной России: «вместо аскетизма и идеала небесного» – «земной гуманный утилитаризм», и христианство уже не учение, писал он, а «моральная басня», «истолкование которой есть экономический и моральный утилитаризм»<sup>3517</sup>. Примером реализации на практике тенденции социализации христианства в конце 1890-х гг. стала организованная Н.Н. Неплюевым Крестовоздвиженская трудовая община. Н.Н. Неплюев разработал социальное учение, идейным стержнем которого была религиозная мораль, или «дисциплина любви». Ее правила определяли жизнь и хозяйственную деятельность членов созданного им трудового христианского братства. В начале XX в. Н.Н. Неплюев пропагандировал «дисциплину любви», призывая создавать в России православные трудовые братства-коммуны. Это был его вариант сближения общественности с учением Церкви и христианством. Н.Н. Неплюев работал над тем, чтобы трудовые христианские братства распространились по всей России: он писал статьи, издавал книги, ездил на международные религиозные конгрессы, выступал с лекциями, в том числе в духовных академиях, где был поддержан либерально настроенными профессорами.

Русские богословы также работали над сближением религии с жизнью, развивая тему практического значения догматов. В некоторых сочинениях 1890 гг. догмат оставался привязан к метафизической сущности христианства, но подчеркивалась неразработанность в православии этой темы. Противостоя правому пониманию Крестной Жертвы в протестантизме, в

<sup>3517</sup> Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Сочинения. Т. 1. (Византизм и славянство. 1875). М., 1886. С. 161.

нравственно-этическом ключе решал сотериологический вопрос (в диссертации) состоявший в сане архимандрита Сергей (Страгородский), которому суждено было играть главные роли в истории постсинодального периода Церкви в России, поддерживать церковное реформаторство и на короткое время примкнуть к обновленчеству в 1920-х гг. Тема Царства Божьего стала как никогда актуальной в те же годы (архим. Антоний (Храповицкий), М.А. Олесницкий<sup>3518</sup>, Г.С. Петров). В России интерес к религиозному возрождению страны в конце XIX в. сопровождался адогматизацией христианства.

В вышеописанной атмосфере 2-й пол. XIX в. сложились предпосылки к выстраиванию идеи о необходимости общественного движения, основой которого была бы теория социального развития России и единой религиозной идеологии, регулирующей общественную жизнь. Так, академический преподаватель, бакалавр богословия писал: неужели русская интеллигенция не в состоянии «породить религиозное движение мысли, подобно тому, как это происходило в протестантизме или теперь наблюдается в католицизме...»<sup>3519</sup> Высказанная им в газете славянофила И.С. Аксакова идея начала воплощаться только с угасанием народнического движения и с появлением в конце 1880-х русской интеллигенции.

Проблемой сближения Церкви и общественности в 1870–1880-х гг. также была занята церковная публицистика. Своим рождением она была обязана напряженному ожиданию реформ в государственной жизни и развивалась после вступления на престол императора Александра II, в условиях его внутренней политики. Так, отмена крепостного права и дарования крестьянам личной свободы были встречены с воодушевлением церковными публицистами, увидевшими в крепостной реформе 1861 г. проявления Божьей воли. За два десятилетия церковные публицисты освоили литературные и журналистские критические приемы, позволявшие им успешно выступать по проблемам жизни и быта духовенства, обращаться к вопросу стабильности реформ в церковно-государственных отношениях. Публицисты А.И. Поповицкий, И.С. Беллюстин, Д.И. Ростиславов были церковными оппозиционерами и критиками церковно-общественных отношений 1860-х начала 1880-х гг. Успешно трудившиеся на литературном поле епископ Смоленский Иоанн (Соколов), архиепископы Херсонский Никанор (Бровкович) и Харьковский Амвросий (Ключарев) выработали жанровую стилистику, которая была унаследована церковными публицистами начала XX в.

С 1860 гг. в церковных академических изданиях стали печатать научные труды, доступные для образованного читателя, популярные журналы откликнулись на проблемы: «Церковь и общественно-трудовая жизнь», «христианство и культура». Во многом этому

<sup>3518</sup> Антоний (Храповицкий), архим. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 11. С. 149–172. (2 пагин.); Олесницкий М. Из системы христианского нравоучения. Киев, 1896. С. 109–110.

<sup>3519</sup> К-ий А. [Катанский А. Л.] О движении религиозной мысли образованного класса в России // День. 1865. № 1. С. 5.

послужила публичная полемика архимандрита Феодора (Бухарева) с издателем «Домашней беседы» В.И. Аскоченским. Так реализовывалось стремление ряда церковных деятелей и писателей выйти навстречу проблемам общества и противостоять утрате Русской Церковью роли духовного воспитателя и культурного руководителя.

Во 2-й пол. 1870-х гг. возник запрос на общественно-активного священнослужителя. Его частично удовлетворяла церковная публицистика, и открытый доступ корреспондентам в светские газетные издания: любой священник<sup>3520</sup> теперь мог публиковать заметки в светской прессе и даже пожаловаться на притеснения от своего епархиального архиерея; установился диалог между духовенством и русским обществом, было привлечено внимание к духовной школе как месту, где должно происходить формирование нового типа пастыря, всесторонне образованного и стоящего не в стороне, а на основной оси жизненно-важных проблем государства. Однако после убийства императора Александра II и свертывания реформ этот запрос общества не был удовлетворен и возобновился с началом революционно-освободительного движения в XX в.

*Религиозное движение за церковную реформу в России начала XX в.*

I этап. В среде легальных народников-литераторов в конце 1880-х гг. появились начинающие писатели Н.М. Минский, Д.С. Мережковский и В.В. Розанов, которые переняли культ любви к народу и мечту о лучшем общественном устройстве России, славянофильскую идею соборности, а из наследия архимандрита Феодора (Бухарева) – учение о христианизации «обыденности», сочетали религиозную философию В.С. Соловьева с духом народного сектантства. В 1890-х гг. Н.М. Минский, Д.С. Мережковский и В.В. Розанов начали свой поиск основ религиозного учения, которое, с их точки зрения, защитило бы Россию от распространения в ней материализма, атеистической идеологии и социалистических идей. В их кругу и среди творческой интеллигенции родилось стремление вернуться к теистическому мировоззрению самим и способствовать закреплению его в образованном слое русского общества, что должно было уберечь будущее страны от капиталистического «Хама»<sup>3521</sup> и помочь интеллигенции обрести единство с народом, который, пусть и частью и уходил в сектантство, но другая его часть имела крепкую веру.

Религией, способной сплотить дворянство, интеллигенцию и народ, было христианство, хранительницей которого являлась чтимая большинством народа Русская Церковь. Отказавшись от позитивизма и народнического утилитаризма, руководствуясь светским богословием славянофилов и Ф.М. Достоевского, интеллигенция России до 1905 г. видела в Церкви ту силу, которая способна обеспечить стране самобытное культурное, религиозное,

<sup>3520</sup>

<sup>3521</sup> Систематизировано Д. С. Мережковским в статье 1906 г. «Грядущий Хам».

социально-экономическое и политическое развитие. Не обладая глубокими знаниями культуры православия, группа литераторов, соединила личное богоискательство с языческим отношением к миру и решила начать активное продвижение собственного проекта религиозного возрождения России – через обновление церковного христианства.

II этап. Предложенное интеллигенцией на встречах с представителями Русской Церкви в ПРФС (1901–1903) «обновление» прежде всего касалось изменения отношения православия к миру и его культуре. Оно было выслушано, но не принято Русской Церковью. Оно расходилось с православной традицией, и зависимость от государства Церковь не была готова к требуемому интеллигенцией введению свободы совести и широкого религиозного творчества, социального догмата, «творческого» подхода к богослужению (т. е. по наитию) и к признанию динамической природы христианства, что означало бы согласие на развитие догматов, приспособление их формулы к каждой новой эпохе. Ответом Церкви на богоискательство стала организация специальной просветительской работы: в 1902 г. были начаты специальные чтения для интересующейся религией интеллигенции в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви». В то же время священнослужители задумались о том, что предпринять, чтобы церковное богослужение (в его символике, и на церковно-славянском языке) сделать понятным интеллигенции. Церковная периодическая печать писала на эти темы, и начала обсуждать вопросы, поставленные в ПРФС Д.С. Мережковским, Н.М. Минским, В.В. Розановым. В то же время у них появились союзники внутри Церкви: законоучители (И.Ф. Егоров, К.М. Аггеев, В.Я. Колачев), академические преподаватели (В.В. Успенский, А.В. Карташев) и священник-реформист А.П. Устьянский, – одни охотно публиковали под псевдонимами статьи, поддерживавшие и разъяснявшие значение предложенного «богоискателями» нового религиозного сознания для Церкви и будущей России, другие союзники продвигали новые методы катехизации и задумались о развитии догматов. Так начало разворачиваться религиозное движение, сперва поставившее вопрос о церковном обновлении. С началом революции 1905 г. тема церковного обновления сменилась вопросом «реформа или реформация?» и пропагандой перестройки церковной жизни в России.

В Санкт-Петербурге существовала православная группа священников и мирян Н.П. Аксакова. Члены этой группы и участники религиозно-реформистского НРС в 1901–1903 гг. встречались и обменивались мнениями (в частном порядке, в докладах и рефератах) в ПРФС, некоторые трудились в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви». Выдвинутое религиозной интеллигенцией в 1901 г. предложение обновить догму Русской Церкви и активизировать взаимодействие Церкви с общественной и культурной жизнью стало частью задач формировавшегося с 1903 г. кружка законоучителей. Лидером этого кружка был переведенный из Киева хлопотами начальницы Киевского

института благородных девиц, а затем Александровского института в Санкт-Петербурге, священник К.М. Аггеев. Он интересовался «прогрессом на христианской почве», и к этому времени уже написал вводную главу («Возможные решения вопроса о прогрессе на христианской почве») к своей будущей работе «Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни». Его группа законоучителей в 1904 г. была готова начать вводить в частном порядке новую методику преподавания Закона Божьего, К.М. Аггеев и И.Ф. Егоров приступили к собственному, расширенному изложению православного катехизиса по своим схеме и плану, со своим иллюстративным рядом, поясняя свою позицию необходимостью уйти от трудного для заучивания «Пространного христианского катехизиса Православной Кафолической Восточной Церкви митрополита Филарета (Дроздова)». Будучи изданным, учебник К.М. Аггеева по катехизису получил самые разные отзывы: от хвалебных (его друзей-реформаторов) до резко отрицательных от миссионеров. В 1903 г. обозначило себя течение, названное С.Н. Булгаковым «идеализмом», искания которого («добыть Бога разумом») сохраняли в себе пережитки рационализма. «Выдвигая права веры», отмечал друг философа А.С. Глинка, «религиозный идеализм» рационализировал веру, при этом «сильно окрашивая ее метафизическим цветом». В 1904 г. ряды религиозной интеллигенции стали пополняться вышедшими из марксизма идеалистами: С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве перешли к поддержке новой задачи интеллигенции – религиозного возрождения. Началось сотрудничество С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева с «неохристианами» по изданию совместного журнала («Путь», затем «Вопросы жизни»). В 1907 г. Н.А. Бердяев, как и А.В. Карташев, установил дружеские отношения с троицей лидеров «неохристиан» Д.С. и З.Н. Мережковскими и Д.В. Философовым, но вскоре его видение нового религиозного сознания разошлось с «неохристианской» доктриной и этот факт сделал проблематичным их полное сближение. Тогда как доцент СПбДА А.В. Карташев вошел в религиозную общину мерезковцев, приобрел свое представление о «плоти» мира как вечной и духовной материи, имеющей свое непреходящее значение в домостроительстве спасения. Он ушел из духовной академии и после нескольких лет сотрудничества с «неохристианами» стал критиком синодальной Церкви и одним из авторитетных лидеров религиозного движения, занимая положение «свой среди чужих», между «неохристианами» и христианскими социалистами, «неохристианами» и лево-реформаторами. В 1913 г. А.В. Карташев был избран председателем ПРФО и наладил работу Общества, вернув церковный вопрос в центр обсуждений.

III этап. Революционный 1905 г. вывел религиозное движение на общественный масштаб. Общие цели и задачи сблизили христианских социалистов, в числе которых оказались и представители Русской Церкви (священник Г.С. Петров и архимандрит Михаил (Семенов)), и церковных реформаторов. Во 2-й пол. 1905 г. церковное реформаторство разделилось на



«правых», придерживавшихся постепенно и официально осуществляемых церковных реформ, в соответствии с канонами и правилами Вселенских соборов, и «левых», допускавших религиозную реформу, как некоторое «новое религиозное мышление» (Аггеев), не принимавшее «пессимистического» отношения православия к «земле» и земному, к мирской культуре («плоти мира»). Левое направление в церковном реформаторстве в 1905–1906 гг. было охвачено революционным порывом и духом «освободительства», за что союзники по движению называли церковных реформаторов «церковно-освободительным движением». «Неохристиане» и «христианские социалисты» поддержали «церковно-освободительное» движение «левых», но критиковали его за нерадивое отношение к разработке религиозной реформы. Встреча группы в феврале 1905 г. с митрополитом Санкт-Петербургским Антонием (Вадковским) показала: реформаторы были за отделение Церкви от государства и против возведения союза православия и самодержавия на степень религиозной догмы, за отмену признания главой господствующей в Российской империи Русской Церкви православного самодержца, за созыв церковного Собора. В 1907 г. реформаторы, в 1903 г. лояльно отнесшиеся к идее религиозного развития (догматов, реформы института старчества), задумались над религиозной реформой. Вышло несколько статей священника В.Я. Колачева с предложением принять учение о «святом труде» и о «новой формуле спасения»; приняли мысль о «восполнении» исторического христианства, в котором без «призрения» осталась социальная культура.

Проблема назревших внутрицерковных реформ в первые годы XX в. обсуждалась духовенством и иерархами Русской Церкви в комплексе вопросов к Поместному Собору: восстановление патриаршества, соблюдение норм соборности и религиозного воспитания, и пастырского образования, реформа духовной школы, юридическая самостоятельность прихода, достойное материальное обеспечение приходского и сельского духовенства, регулярность церковных съездов и соборов. Эти вопросы были обусловлены статусом Русской Церкви, встроеной в государственные структуры, и зависимой в ее решениях об изменениях в структуре церковной жизни. Предложенная религиозным движением церковная модернизация за небольшим исключением не имела отношения к действительно насущным переменам в Русской Церкви. Но начатое богоискателями движение всколыхнуло всю общественность. В 1904–1905 гг. ряды религиозной интеллигенции были усилены философами (В.Ф. Эрн, С.Л. Франк, С.А. Аскольдов, П.Б. Струве) и идеалистами (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев), которые в начале века сохраняли представления о позитивных возможностях социализма как экономической теории. Бывшие легальные марксисты по-своему поддержали идею НРС о церковной модернизации, прониклись пониманием того, что у русской интеллигенции, если она хочет оставаться при своей руководящей роли в культурном пространстве России, должна быть религиозная идея.

В Русской Церкви было более чем достаточно священнослужителей, веривших в необходимость и возможность церковной реформы в условиях монархического правления. Негативное отношение к самодержавию и его союзу с Церковью возникло в 1905 г. До 9 января 1905 г. в тандеме «Церковь и государство» Русская Церковь была стороной «страдательной» и в силу этого пользовалась уважительным отношением всех слоев общества. Не поддержав забастовочное движение, и не став на сторону участвовавших в январской манифестации рабочих, она механически была переведена общественным мнением в лагерь реакции, вызвала встречное противодействие со стороны интеллигенции, и нежелание церковных реформаторов попасть под осуждение общественного мнения. Самодержавие было живо, но многими уже осуждено, и Церковь, возглавляющуюся императором, одни хотели вывести из его тени, другие разделяли ее на официальную, политически отсталую и критикуемую, и прогрессивную, готовую к очищению и обновлению. Мало кто думал о том, что с разрушением союза Церкви и самодержавия нарушается традиционная этическая скрепа, на которой держалось сознание народное и его доверие государственной власти.

После 9 января 1905 г. духовенство раскололось: одни придерживались традиционно-охранительного направления, другие, по выражению миссионера Д.И. Боголюбова, «прогрессивно-органического»<sup>3522</sup>. На этом фоне либерал-реформаторы уже осенью 1905 г. осознали себя как самостоятельную и деятельную силу<sup>3523</sup>, которую поддерживало священство больших и малых уездных городов. Началось закрепление религиозного движения как явления общественного характера. Из небольших инициативных общественных групп, работавших в Санкт-Петербурге, Москве и Киеве, сложились три направления: религиозно-реформистское, церковно-освободительное и социально-христианское. Религиозно-реформистское в значительной степени выросло на основе «нового религиозного сознания» и до 1910 г. включительно придерживалось доктринальной схемы «неохристианства». Социально-христианское имело свою философию реформ и тактику, не соглашаясь на метафизику «неохристианства», оно приняло «религиозный вопрос» как часть философии реформ. Либерал-реформаторство (1904–1908) определилось как церковно-освободительное, то есть поддерживавшее освобождение Церкви от государства, и православия от самодержавия («цезарепапизм»). Основой его идеологии была проблема «христианство в его отношении к жизни», освобождение церковного христианства и самой Церкви от исторических наслоений. В 1906–1907 гг. в среде церковных либералов родился проект христианизации труда, который был представлен реформатором В.Я. Колачевым как новая догматическая формула. Либерал-реформаторы поддерживали необходимость актуализации религиозного сознания российского

<sup>3522</sup> Боголюбов Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия: Ряд критико-апологетических статей. СПб., 1909. С. 3.

<sup>3523</sup>

общества, освящение культуры, стремились к Царству Божьему «на земли, яко на небеси», сомневались в пригодности для христианина XX в. аскетической традиции, хотели возврата к «вселенскому христианству», устранения «византизма»; поддерживали мирные средства политической борьбы за лучшее социально-экономическое устройство и социальное равенство. С умеренными реформаторами их объединяли: задача сделать Церковь свободной от государства, поддержка «внешних» церковных реформ в том виде, как они были выработаны Предсоборным присутствием; нежелание раскола в Церкви, административная реформа, реформа прихода и духовной школы, созыв Поместного собора, пересмотр устаревших канонов, перевод богослужения и его книг на национальные языки, допуск священнослужителей к общественно-политической деятельности. Манифест «Об усовершенствовании государственного порядка» от 17 октября был призван направить революцию 1905 г. на мирный, конституционный путь и снизить накал социальной напряженности в стране. Появились политические партии, имевшие церковную часть программы. Это вызвало расположение к ним духовенства, пожелавшего участвовать в преобразовании государства. В Государственную Думу разных созывов в составе трудовых партий избирались священнослужители, получившие опыт общественно-политической деятельности. Критика либерального духовенства в адрес епископата (по поводу невпечатлительности в событиях расстрела рабочих 9 января 1905 г. и позднее, по вопросу состава предполагавшегося Собора) способствовала распространению и в обществе разделения Церкви на реакционную «официальную» и епископальную, и «прогрессивную» либерально-пресвитерианскую. Опрос епархиальных архиереев необходимости созыва Поместного собора и видам реформ, и закончившее свою работу 15 декабря 1906 г. Предсоборное присутствие показали, что в церковном сообществе проблема проведения реформ назрела на всех уровнях. Но в ближайшие годы положение Русской Церкви в государстве не претерпело изменений (если не считать его ухудшения после указа об укреплении начал веротерпимости).

То, что в Русской Церкви была объективная необходимость модернизации внутрицерковной жизни, не могло не подстегивать религиозного движения. После расстрела рабочей демонстрации 9 января 1905 г. пресечение связи Церкви с самодержавием стало педалируемым моментом, который а) включило в свою «метафизику» НРС (связь Церкви и самодержавия клеймилась как «антихристианская», б) был реципирован всеми направлениями как нежелательный, «цезарепапизм», в) в «церковно-освободительном» направлении он был соединен с образом свободной и развивающейся Церкви. То есть с 1905 г. мысль о связи Русской Церкви с российским самодержавием была в религиозном движении политически ангажирована, и нашла свое соответствие с установками левых политических партий на свержение власти. В 1905–1907 гг. наблюдалась картина, когда вопрос «освобождения Церкви»

напрямую относили к самодержавию как причине едва всех внутренних и внешних церковных проблем.

Продолжавшийся с начала XX в. процесс сближения Церкви с русской общественностью открыл широкий доступ в газеты и журналы церковным либералам, и в 1906 г., в нарушение «Апостольских Постановлений», в среде духовенства и церковной интеллигенции появилось желание юридически закрепить право священнослужителей работать в государственных учреждениях, пребывая продолжительное время вдали от своих приходов и перепоручая их временным настоятелям. Вошли в обиход книги священнослужителей на социально-этические и политические темы, догматическая сторона христианства в таких книгах не затрагивалась или уходила на задний план. Широко анализировались сходства и различия социализма и христианства, для чего религиозные писатели привлекали сочинения французских социалистов (Ф. Р. де Ламене, А. Леруа-Болье). Центральной темой статей священнослужителей в периодической печати с марта 1905 г. стал созыв Поместного собора.

Все направления религиозного движения декларировали возвращение к первым векам христианства как к примеру «живой веры», осуждение политики репрессий, христианизацию общественной жизни по принципу халкидонского догмата, модернизацию богослужений; рецепировали те или иные элементы «нового богословия» 1860–1880-х гг., испытывали воздействие внутриполитических событий в России начала XX в., хранили верность идее социально-политической и религиозной самобытности России, соборности, ожидали созыва Поместного собора, осмыслили статус Церкви и ведущую роль христианства в будущем российском государстве. Социальная сфера воспринималась ими как объект волевого воздействия, культ «борьбы» в разной степени был присущ всем направлениям движения, социальная революция после 1907 г. рассматривалась как опасный, но объективно неизбежный движитель, который может придать динамизм преобразованиям в церковной жизни.

Вокруг групп религиозного движения создавался круг общественности. Каждое из направлений стремилось иметь свой печатный орган. Издатели «Вопросов жизни» (С.Н. Булгаков и Н. А. Бердяев) считали, что самым историческим развитием страны были поставлены четыре великие задачи: «политическое раскрепощение, экономическое возрождение, культурный ренессанс и религиозная реформация»<sup>3524</sup>. «Век» служил площадкой, на которой осуществлялось взаимодействие социальных христиан, либерал-реформаторов и «неохристиан» и обсуждение идейных расхождений, ставилась цель формирования новой церковной общественности. «Живая жизнь» хотела «с широкой терпимостью» отобразить связь политического и социального «брожения» в стране с «крупными религиозными

---

<sup>3524</sup> Булгаков С. Без плана // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 358.

движениями»<sup>3525</sup>. Содержание журналов показывало, что итогом эволюции религиозного движения к концу 1908 г. стала дилемма: «метафизика “плоти”... или социальное служение»<sup>3526</sup>. Это спровоцировало обсуждение содержания НРС в 1909 и начале 1910 гг. в ПРФО. «Церковный вестник» в 1906–1907 гг. был занят статьями умеренных и либерал-реформаторов, здесь была изложена идея последних о необходимости религиозного учения о труде. В те же годы умеренно-либеральный «Церковный голос» мягко и ненавязчиво поддерживал интерес в обществе к церковным реформам, иногда обсуждая вопросы, выдвинутые либерал-реформаторами, противопоставляя им свое отношение к реформам, не выходящее за пределы православно-церковной традиции. Между «неохристианами» и лидерами «церковно-освободительного движения» было меньше взаимопонимания, чем между последними и христианскими социалистами, главным препятствием для сближения «неохристиан» с церковными реформаторами была «староцерковность» или приверженность последних догматам исторического христианства. Согласно священнику К. М. Аггееву, новое религиозное мышление «прогрессивных» священников в 1907 г. включало в себя: воцерковление культуры, творчества в Церкви, негативное отношение к синодальной и исторической Церкви и стремление к Церкви вселенской, отрицание восточно-христианской аскетической традиции; признание проблемы «плоть» в христианстве и необходимости новой религиозной общественности<sup>3527</sup>.

Социальные христиане не касались напрямую метафизики христианства, разрабатывая свою идеологию на нравственно-этической основе. Желание оставаться в реформированной Церкви было одним из тех пунктов, которые сближали «христианских социалистов» и либерал-реформаторов. «Неохристианам», стремившимся к новой церкви и широкой религиозной свободе, были ближе «христианские социалисты», потому что они представляли силу, свободную от догматического вопроса (и значит, на них возможно было воздействовать в перспективе принятия ими новой метафизики), к тому же социальные христиане собирали вокруг себя религиозную общественность.

«Неохристиане» с 1907 г. вели поиск идейного сближения с социал-демократами как единственно способными, в их понимании, осуществить социальную революцию как этап революции религиозной. Дискуссия с «богостроителями»-социал-демократами и попытка сближения с ними были ожидаемы: и те, и другие идеализировали материальную основу жизни.

«Неохристианство» во многом определялось личным религиозным поиском его представителей и на определенных этапах проявлялось как религиозная «вкусовщина», субъективизм привел это направление к расколу на радикальное и инициативное, и умеренную

<sup>3525</sup> Живая жизнь. 1907. № 2. С. 1.

<sup>3526</sup> Эрн В. Ф. Христианство и мир. Ответ Мережковскому // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 15–47.

<sup>3527</sup> Аггеев К., свящ. Реформа или реформация? // Век. 1907. № 1. С. 2.

рефлексирующую религиозную интеллигенцию, продолжавшую интересоваться некоторым новым религиозным сознанием для будущей России. В 1909/1910 г. «неохристиане» обособились и это привело религиозно-реформистское направление к кризису.

IV этап. В начале 1909 г. снизилась общественная активность социальных христиан, во многом продиктованная разочарованием С.Н. Булгакова в ХББ, его интересом к православному кружку М.А. Новоселова и участием в МРФО. Духовная эволюция лидеров этого направления пришла в состояние внутреннего конфликта с их практической деятельностью, это сильно подействовало на движение в целом. В течение 1909 г. С.Н. Булгаков, выясняя различие во взглядах с членами «Кружка ищущих христианского просвещения», постепенно занял в нем свое место и перешел на позиции ортодоксального христианства. В 1909 г. бывшие члены ХББ еще продолжали издавать литературу на тему церковной модернизации, но настроя поддержку НРС уже не было. Много позже С.Н. Булгаков и В.П. Свенцицкий, А.В. Ельчанинов приняли священный сан.

В 1909 г. Освященным собором старообрядческой Церкви был запрещен в священнодействии «христианский социалист» епископ Михаил (Семенов). Это не помешало ему предпринять попытку возглавить группы «голгофских христиан» из среды рабочих и служащих. «Голгофское христианство» должно было войти со своей программой в религиозное движение, но присоединилось к нему на его кризисном этапе. У «голгофства» не хватило исторического времени для того, чтобы организовать свою общественную деятельность. Отличительной особенностью петербургских «голгофцев» было стремление участвовать в акциях революционного характера; они сразу объявили себя свободными от господствующей Русской Церкви и требовали у Д.С. Мережковского указать им род активных действий.

В 1910 г. у «неохристиан» сохранялась надежда на организацию новой церкви при посредстве старообрядческого епископа Канадского Михаила. Но церковный процесс по делу епископа и повторное запрещение ему священнодействовать внесло свои коррективы. В 1909–1910 гг. церковно-освободительное направление, при стабилизации внутренней социально-политической обстановки в стране, стало терять свои позиции и своих представителей, постепенно возвращавшихся к поддержке умеренных и каноничных церковных реформ. Ряд его представителей движения до 1917 г. участвовали в собраниях ПРФО или даже были в числе *действительных* членов Общества. Войдя в кризис, религиозное движение утрачивало свой общественный характер, 1911–1913 гг. стали временем крушения надежд «неохристиан» на дальнейшую общественную поддержку и союз с социал-демократами и революционерами.

Изучение вопроса о внешнем влиянии на эволюцию религиозного движения 1901–1913 гг. римско-католического модернизма (1890–1914) дало неоднозначный ответ. Влияние модернистского опыта на религиозное движение за церковную реформу в России происходило

на этапах его разворачивания и становления, и не было значительным. И модернистскому движению в католической Европе, и реформационному в православной России одинаково были свойственны стремление к отрицанию схоластики и регламентации в вопросах личной веры<sup>3528</sup> и философско-богословской мысли<sup>3529</sup>, антропоцентризм, морализм, христианский динамизм, принцип «нового откровения» (в вариантах: истолкование текстов Библии; личный религиозный опыт); поддержка развития догматов (в модернизме – лингвистическо-философская реформа, в НРС – развитие корпуса догматов, в реформаторстве – «формулы догматического характера» в богослужебных текстах); замена элементов вербальной формулы догмата (в т.ч. богословских понятий – философскими); «исторический критицизм» (в различающихся вариантах: у модернистов – как научный метод в экзегетике и догматике, у «неохристиан» – как метод субъективного восприятия Нового Завета); десакрализация церковных священнодействий, критика формы высшего церковного управления (как «цезарепапизма» или «папоцезаризма»); разработка ведущей роли своей Церкви во вселенском христианстве; вера в огромное значение церковной модернизации для текущей исторической эпохи. Этот параллелизм свидетельствует об объективных причинах возникновения движений. Участники религиозных движений в православной России и католической Европе воспринимали свою деятельность как служение укреплению авторитета Церкви в социальной, культурной и политической жизни государства. Впервые в христианской истории представление о «Церкви-матери», «Церкви – духовной водительнице», осуждающей, милующей, направляющей жизнь и формирующей нравственные ценности и миропонимание, обоими движениями было заменено на понимание Церкви как исторического религиозного и социального института, а христианская этика (с ее принципом личного непротивления злу насилием) получила допущение насилия в условиях социальной борьбы. Контакты между модернистами и представителями религиозного движения (НРС и «социального христианства») показали: имели место взаимная поддержка, слабая интеллектуальная диффузия, взаимовлияние не простиралось дальше ассоциативной рецепции и сопоставления практик и доктрин, и это не имело постоянного характера. Взаимодействие происходило прямо (через частные встречи и беседы) и опосредованно (в чтении статей и книг, в частной переписке).

Параллелизм в истории и идеологии движений 1901–1913 и 1890–1914 гг. обусловлен схожими историко-культурными процессами. Становлению модернизма способствовала демократизация церковно-государственных отношений (отделение Церкви от государства во Франции, лояльное отношение Льва VIII к демократическому движению в католической Италии); в России религиозное движение проходило через историческое событие Первой

<sup>3528</sup> *Laberthonnière L.* Positivisme et Catholicisme: À propos de «L'Action Française». P., 1911. P. 103, 296, 323.

<sup>3529</sup> *Blondel M.* Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique // *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 37. № 4. 1930. P. 423–469.

русской революции 1905–1907 гг., реагируя на деятельность русских марксистов и конституционно-демократические реформы. Аналогии с римско-католическим модернизмом 1890–1914 гг. позволяют рассматривать реформационное движение в России как национальный исторический феномен в ряду других общественных движений.

Итогом движения 1901–1913 гг. следует считать закрепление в сословном обществе российского государства ряда принципиальных, по их значению, констант. Помимо традиционной и устоявшейся в России православно-церковной формы религиозного сознания, возникла его социально-гуманитарная модель, главными признаками которой были социализация и морализация христианской веры, обмирщение духовных ценностей и задач христианства, антропоцентризм. Возникло «разделение» Церкви на официальную синодальную и историческую, подразумевалась и измененная институциональная форма. В процессе формирования новой модели наблюдались: усиление антропологии в религиозной и духовной литературе; приоритетное внимание к нравственно-этической стороне христианства; социализация новозаветных заповедей; тенденция к признанию единожды и навсегда обожженной всей физической и психической жизни человечества в воплощении Бога Слова; акцент на некоторую «коллективную» синергию; умаление аскетизма; принятие борьбы христианина со «злом» в виде экономического и политического угнетения; смена духовного небрежения «миром, во зле лежащим» установкой на христианские политику и экономику как инструменты преобразования этого «мира». Модель предполагала переориентацию на устройство Царства Божьего на земле здесь и сейчас. Административно-правовые и политические константы этой модели выразились в императивах: «расторжение» Русской Церковью связи церковного православия и русского самодержавия, отказ от народных представлений о сакральности их союза, или святости «уз»; осуждение самодержавия как политической формы власти; введение независимости религиозных институтов от государства (ничем не ограниченная религиозная свобода); административная, богослужебная и богослужебно-книжная реформы, демократизация служебных отношений между пресвитерами и епископатом, принцип выборности епископата; право клириков участвовать в гражданско-правовой, культурной и политической жизни; политическая позиция Церкви; перманентность церковных реформ.

После религиозного движения 1901–1913 гг., на переломе истории российского государства, православная Церковь в России столкнулась в 1918 г. с политикой большевиков по устранению церковных иерархов старого поставления, придерживавшихся выработанной веками и выраженной в сохраняемых Церковью канонах православной традиции, а в 1920-х гг. – с практической актуализацией вышеизложенных модельных констант при обновленческом



расколе, и неизбежностью вынесения церковных определений по поводу их пригодности, духовного качества и значения.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники. Архивные материалы

#### *Государственный архив Российской Федерации*

1. Ф. 550. Дневник митрополита Арсения (Стадницкого). Оп. 1. Д. 513, 514, 515.

#### *Российский государственный архив социально-политической истории*

2. Ф. 142. Луначарский А. В. Оп. 1. Д. 383 (Письма В. [А.] Базарова (Руднева) А. В. Луначарскому. 1907, 1908 гг.).
3. Ф. 325. Троцкий Л. Д. Оп. 1, 2. (Разрозненные листки, черновые наброски Л. Д. Троцкого по вопросам идеализма, об интеллигенции и др. Автографы и машинопись, текст. 1901 г.).
4. Ф. 377. Редакция газеты «Пролетарий». Оп. 1. Д. 170 (Троцкий Л. Д. Письмо Л. Б. Каменеву. 1909 г.); Д. 171 (Каменев Л. Б. Письмо А. А. [Луначарской]).

#### *Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга*

5. Ф. 772. Главное управление цензуры МНП. Оп. 1. Д. 4527 (Переписка обер-прокурора Синода с министром народного просвещения о целесообразности опубликования рукописи «Современные идеи и православие» (1857)); Д. 4524 (О разрешении В. И. Аскоченскому издавать журнал «Домашняя беседа» для народного чтения» (1858–1859)).
6. Ф. 776. Канцелярия обер-прокурора Синода. Оп. 1. Д. 199. 7. Ф. 796. Канцелярия Синода. Оп. 444. Д. 1973 (Учреждение С.-Петербургского Цензурного духовного комитета и состав цензоров-архимандритов. 1857 г.); Оп. 134. Д. 1326 (О возведении профессора Московской духовной академии иеромонаха Феодора в архимандрита Московской епархии). 1853 г.; Оп. 135. Д. 1366 (Приказ «О возведении экстраординарного профессора Казанской духовной академии архимандрита Феодора в ординарного» 1854 г.).
7. Ф. 797. Канцелярия обер-прокурора Синода. Оп. 36. Д. 20 («О разрешении воспитаннику духовной академии Бухареву напечатать сочинение его «Мысли и исследования об Апокалипсисе»»). 1866 г.).
8. Ф. 807. Петроградский духовный цензурный комитет Петроградского епархиального управления Синода. Оп. 2. Д. 1281, 1341, 1366, 1410, 1769 (Документы с решениями

Синода о книгах А. М. Бухарева «Мысли и исследования об Апокалипсисе», «Об особенностях мысли и жизни современной в России», «Господь И. Христос в своем слове»).

***Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга***

9. Ф. 19. Оп. 98. Д. 21. Об обвинении заштатного священника Троицкого собора на Петербургской стороне Григория Петрова в антигосударственной и антицерковной общественной деятельности.

***Отдел рукописей Российской национальной библиотеки***

10. Ф. 832. Редакция журнала «Церковный вестник». Д. 3 (Книга регистрации статей, поступивших в редакцию журнала в 1896–1908 гг.).

***Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки***

11. Ф. 76. Голубинские. Д. 15. Ед. хр. 78 (Феодор, архимандрит. Письмо к Д. Ф. Голубинскому).
12. Ф. 109. Иванов В. И. К. 16, 27 (Письма к Иванову Вячеславу Ивановичу).
13. Ф. 126. Киреевы и Новиковы. Дневники А. А. Киреева: Д. 6 (1869–1876); Д. 8 (1879); Д. 13 (1900–1904); Д. 3606 (Письма к А. А. Кирееву).
14. Ф. 172. Архив МДА. Д. 358, 441, 422, 426, 450, 462.
15. Ф. 206. Общество любителей духовного просвещения. Д. 37. Ед. хр. 6 (Книга для записи книг, выдаваемых членам Общества любителей духовного просвещения (1884–1890)); Д. 36 (Книга для записи книг, выдаваемых читателям из Епархиальной библиотеки. 1910–1914).
16. Ф. 214. Оптина Введенская пустынь. 2-я пол. XIX в. Д. 59 (Цензурный комитет: черновики и оригиналы переписки по издательским делам и вопросам. статей, писем и документов).
17. Ф. 231. Погодин М. П. К. 6. Ед. хр. 5 (Письма к Погодину А. М. Бухарева).
18. Ф. 246. Рогожское старообрядческое кладбище. Д. 213. Ед. хр. 27 (Переписка епископа Михаила Канадского. 1909); Ед. хр. 28 (Постановление собора старообрядческих епископов по делу епископа Канадского Михаила. 1909).

19. Ф. 249. Розанов В. В. М. 4209 (Письма протоиерея А. П. Устьянского); М. 4198 (Письма Н. Н. Глубоковского); М. 4214 (Письма монашествующих); М. 3871 (Письма Д. В. Философова); М. 3872 (Письма Д. С. Мережковского); М. 3874 (Письма Г. С. Петрова).
20. Ф. 765. Архиепископ Вологодский Никон (Рождественский). Д. 5, 10, 13, 14.

***Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ)***

21. Ф. 6. Анненский Иннокентий Федорович (1856–1909). Оп. 1. Ед. хр. 291 (Письмо свящ. К. Аггеева к И. Ф. Анненскому).
22. Ф. 44. Бунин И. А. Оп. 2. Ед. хр. 117 (Письмо А. В. Карташева).
23. Ф. 95. Волынский (Флексер) А. Л. Оп. 1. Ед. хр. 524 (Письма А. Карташева).
24. Ф. 142. Глинка-Волжский А. С. Оп. 1. Д. 3 (Письма А.С. Глинка-Волжскому).
25. Ф. 279. А.В. Луначарский. Оп. 2. Ед. хр. 216.
26. Ф. 419. Розанов В. В. Оп. 1. Ед. хр. 315 (Письма В. В. Розанова А. П. Устьянскому); Ед. хр. 322 (С. Ф. Шарапову); Ед. хр. 364 (Письма Е. Белкова); Ед. хр. 416 (Письма Н. Н. Глубоковского); Ед. хр. 471 (Письма С. П. Каблукова); Ед. хр. 482 (А. В. Карташева); Ед. хр. 482 (Письма А. В. Карташева); Ед. хр. 567 (П. В. Перцова); Ед. хр. 570 (Письма Г. С. Петрова); Ед. хр. 678 (Письма И. И. Филевского); Ед. хр. 683 (Письма О. А. Фрибес).
27. Ф. 595. Оп. 1. Ед. хр. 46 (Письма Г. С. Петрова И. Д. Сытину).
28. Ф. 1132. Петров Г. С. Оп. 1. Ед. хр. 1.
29. Ф. 1666. Редакция газеты «Речь». Оп. 1. Ед. хр. 409 (Письма А. В. Карташева); Ед. хр. 810 (Письма Д. Ф. Философова); Ед. хр. 561 (Письма Д. С. Мережковского).
30. Ф. 1796. Перцов П. П. Д. 308 (Корреспонденция разных лиц).
31. Ф. 2176. Петербургское религиозно-философское общество. Оп. 1. Д. 40 («Изложение основ вероучения голгофского христианства»).
32. Ф. 2567. Оксман Ю. Г. Оп. 2. Д. 412 (Письма В. В. Розанова Г. С. Петрову).

***Церковно-исторический архив Православного Свято-Тихоновского университета***

33. Ф. 20. Архив УФСБ по Новгородской обл. Оп. 1-А. Д. 5.

***Рукописный отдел Библиотеки Вильнюсского университета***

34. Ф. 33–341 М. Э. Здзеховский (Частная корреспонденция).

## Опубликованные документы

35. Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917–1943. — М. : ПСТБИ : Братство во имя всемилостивого Спаса, 1994. — 1063 с.
36. Архив «Земли и воли» и «Народной воли» / примеч. В. Р. Лейкина, Н. Л. Пивоварской; вст. ст. А. П. Корба-Прибылевой. — М., 1932. — 466 с.
37. Временные правила об обществах и союзах // Церковный вестник. — 1906. — 18 марта. — С. 137–144.
38. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного вероисповедания за 1905–1907 гг. — СПб., 1910. — Ч. 29.
39. Высочайше утвержденные 17 апреля 1905 г. положения Комитета Министров об укреплении начал веротерпимости // Церковные ведомости. — 1905. — № 18. — 30 апреля. — С. 129–134.
40. Друммонд, Г. Программа христианства / Г. Друммонод ; пер. с англ. — Киев : Киев. религ.-филос. о-во, 1912. — 28 с.
41. Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного присутствия. — Т. 1–4. — СПб., 1906.
42. Забастовки в средних учебных заведениях С.-Петербурга. Сводный доклад, составленный на основании опроса родителей и учителей. Материалы по истории движения в средних учебных заведениях / сост. А. Пиленко. — СПб. : Клуб обществ. деятелей, 1906. — 163 с.
43. Законодательные акты переходного времени 1904–1908 гг. / под ред. Н. И. Лазаревского. — СПб. : Право, 1909. — 3-е изд. — 1018 с.
44. Записка, составленная по постановлению объединенного собрания Советов и Комитетов Киевских монархических партий и союзов. — [Киев, 1907)]. — 6 с.
45. Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903) / под общ. ред. С. М. Половинкина. — М. : Республика, 2005. — 543 с.
46. Заседания Особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского собора // Прибавления к Церковным ведомостям. — 1906. — № 11. — С. 151–549.
47. Каноны или Книга правил [Электронный ресурс] // Каноны или Книга правил — Режим доступа: <http://azbyka.ru/otechnik/pravila/kanony-ili-kniga-pravil/2> (дата обращения: 20.05.2020).
48. Литература партии «Народная воля»: Документы / под ред. А. В. Якимовой-Диковской, М. Ф. Фроленко, М. И. Дрея и др. — М. : Мосполиграф, 1930. — 336 с.

49. Определение Святейшего Синода от 22 октября 1905 года за № 150, по поводу прискорбных событий 16 октября в нескольких храмах города Москвы // Церковные ведомости. — 1905. — № 44. 29 октября. — С. 499.
50. Определения Св. Синода от 21 февраля 1906 г. № 1065 о вызове членов Высочайше утвержденного при Святейшем Синоде Особого присутствия для разработки и подготовки вопросов, предлагаемых к рассмотрению на Поместном Всероссийском церковном соборе // Церковные ведомости. — 1906. — № 8. — 25 февраля. — С. 112.
51. От партии мирного обновления [Программа партии мирного обновления]. — [СПб., 1906]. — 11 с.
52. Отчет о деятельности высочайше утвержденного 4 апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви. — СПб., 1902; 1903; 1904; 1908; 1909.
53. Партии демократических реформ, мирного обновления, прогрессистов. Документы и материалы 1906–1916 гг. / отв. ред. В. В. Шелохаев и др. // Сборник программ политических партий в России. — М. : РОССПЭН, 2002. — 528 с. (Сер. «Политические партии России. Конец XIX — первая треть XX века. Документальное наследие»).
54. Перед церковным собором : Труды Московской комиссии по церковным вопросам. — М., 1906. — 385 с.
55. По вопросам церковных преобразований: Доклады, особые мнения и речи в Особом присутствии, учрежденном при Святейшем Синоде / сост. Н. Д. Кузнецов. — М., 1907. — 212 с.
56. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. — СПб., 1865–1884. — Т. 36–55.
57. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3. — СПб., 1885–1887; 1907–1911. — Т. 1–4, 24–28.
58. Послание Св. Синода по поводу беспорядков // Церковный вестник. — 1905. — № 3. — 20 января. — С. 85–87.
59. Пояснения тезисов // Церковная жизнь. — 1923. — № 3. — С. 13–16.
60. Правила IV Вселенского собора [Электронный ресурс] // Правила IV Вселенского собора — Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/2953.html> (дата обращения: 10.04.2021).
61. Правила, определяющие отношение церковной власти к обществам и союзам, возникшим в недрах Православной Церкви и вне ее, и к общественно-политической и литературной деятельности церковных должностных лиц // Церковные ведомости. — 1906. — № 48. — С. 505–606.
62. Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетария». Прилож. к № 46 газеты «Пролетарий». — 1909. — 16 июня. — М. : Партиздат, 1934.

63. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917: в 3 т. / сост. подгот. текста, вст. ст. и примеч. О. Т. Ермишина и др. — М. : Русский путь, 2009. — 677, 595, 654 с.
64. Седьмой Вселенский собор [Электронный ресурс] // Седьмой Вселенский собор — Никейский — Режим доступа : <http://www.agioskanon.ru/vsobot/007.htm> (дата обращения: 21.04.2021).
65. Стенографические отчеты / Государственный Совет. — Санкт-Петербург : Государственная типография, [1906–1916]. 1906 год : Сессия 1. Заседания 1–15 (28 апреля — 7 июля). — 1906. — 336 с.
66. Устав Братства ревнителей церковного обновления в г. С.-Петербурге // Церковный вестник. — 1906. — № 38. — 21 сентября. — С. 1241–1243.
67. Церковная платформа партии народной свободы // Церковный вестник. — 1906. — № 3. — С. 74–78.
68. Церковные программы прогрессивных партий // Церковный вестник. — 1906. — № 3. — С. 65–69.
69. Члены Государственной Думы. Второй созыв, 1907–1912 гг. / сост. М. М. Боиович. — М., 1907. — 550 с.
70. Члены Государственной Думы. Первый созыв, 1906–1911 гг. / сост. М. М. Боиович. — М., 1906. — 544 с.
71. Члены Государственной Думы. Третий Созыв, 1907–1912 гг. / сост. М. М. Боиович. — 6-е изд. — М., 1913. — 512 с.
72. Die Peterhofer Beratung. Петергофское совещание о проекте государственной Думы под личным его императорского величества председательством : Секретные протоколы. — Berlin, 1905. — 220 с.

### Публицистика

73. Аггеев, К., свящ. Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства / свящ. Аггеев К. — Киев : Петр Барский, 1909. — 333 с.
74. Аггеев, К., свящ. Церковь и государство / свящ. К. Аггеев // Полярная звезда. — 1906. — № 6. 19 января. — С. 433–437.
75. Аггеев, К., свящ. Религия и политика / свящ. К. Аггеев // Век. — 1907. — № 10. — С. 120–122.

76. Аггеев, К., свящ. Религия и политика / свящ. К. Аггеев // Век. — 1907. — № 12. — С. 142–143.
77. Айвазов, И. Христианское братство борьбы / И. Айвазов // Миссионерское обозрение. — 1905. — № 11. — С. 321–333.
78. Айвазов, И. Христианское братство борьбы / И. Айвазов // Миссионерское обозрение. — 1905. — № 13. — С. 602–615.
79. Амвросий [(Ключарев)], архиеп. Живое слово / архиеп. Амвросий. — Изд. 2-е. — Харьков, 1903. — 127 с.
80. Амвросий, архиеп. Полное собрание проповедей / архиеп. Амвросий. — В 5 т. — Харьков, 1902–1903.
81. [Амвросий, архиеп.] Слово преосвященного Амвросия, архиепископа Харьковского в день святителя и чудотворца Николая. О неприкосновенности священных догматов православной веры / [Амвросий, архиеп.]. — Харьков, 1897. — 20 с.
82. Антоний (Храповицкий), иером. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственности / иером. Антоний (Храповицкий). — СПб., 1888. — 168 с.
83. Антоний (Храповицкий), архиеп. Избранные труды, письма, материалы / архиеп. Антоний (Храповицкий). — М. : ПСТГУ, 2007. — 942 с.
84. Антоний (Храповицкий), архим. Общественное благо с точки зрения христианской и современной — позитивной / архим. Антоний (Храповицкий) // Богословский вестник. — 1892. — Т. 2. — № 6. — С. 413–438.
85. Антоний (Храповицкий), архим. Какое значение для нравственной жизни имеет вера во Иисуса Христа, как Бога / архим. Антоний (Храповицкий) // Православный собеседник. — 1896. — Сентябрь. — С. 3–21.
86. Антоний (Храповицкий), архим. Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство Божие внутри вас» пред судом учения христианского / архим. Антоний (Храповицкий). — Изд. 2-е. — М., 1897. — 87 с.
87. Антоний (Храповицкий), архим. Нравственная идея догмата Пресв. Троицы / архим. Антоний (Храповицкий) // Богословский вестник. — 1892. — № 11. — С. 149–172.
88. Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственный смысл основных христианских догматов / архиеп. Антоний (Храповицкий). — Вышний Волочек, 1906. — 63 с.
89. Антоний (Храповицкий), архиеп. Полное собрание сочинений / архиеп. Антоний (Храповицкий). — Т. 2. — СПб., 1911. — 540 с.
90. Антид, Ото. [Троцкий Л. Д.] Аристотель и Часослов: Из заметок профана по поводу «нового религиозного сознания» / Ото Антид [Л. Д. Троцкий] // Киевская Мысль. — 1908. — № 308. 6 ноября. — С. 2.



91. Антид, Ото. [Троцкий, Л. Д.] Мережковский: К выходу полного собрания сочинений / Ото Антид [Л. Д. Троцкий] // Киевская мысль. — 1911. — № 137. — 19 мая. — С. 2.
92. Антид, Ото. [Троцкий, Л. Д.] Мережковский: К выходу полного собрания сочинений / Ото Антид [Л. Д. Троцкий] // Киевская мысль. — 1911. — № 138. — 20 мая. — С. 3.
93. Антонов, Н. Р. Русские светские богословы и их религиозно-общественное созерцание: Литературные характеристики / Н. Р. Антонов. — Т. 1. — СПб., 1912. — 426 с.
94. А. К. [Катанский А. Л.] О наших переводах отеческих творений и о нашем духовном просвещении / А. К. [А. Л. Катанский] // Церковный вестник. — 1889. — № 10. — 9 марта. — С. 178–180.
95. Александр, иером. О литературной проповеди священника Григория Петрова: По поводу книги «Зерна добра» / иером. Александр // Миссионерское обозрение. — 1903. — № 6. — С. 753–769.
96. Аптекман, О. В. Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов / О. В. Аптекман. — Ростов : н/д., 1907. — 241 с.
97. Архангельский, М., свящ. Сочинения, относящиеся к разумению Св. Писания. О новом Завете Господа нашего Иисуса Христа, А. Феодора. С.-Петербург. 1861 года / свящ. М. Архангельский // Странник. — 1861. — Т. 2. — Сентябрь. — С. 48–50.
98. Аскоченский, В. Тяжелое, но необходимое объяснение / В. Аскоченский // Домашняя беседа. — 1871. — Вып. 19. — С. 582–584.
99. Б-а А. [Никанор (Бровкович), архиеп.]. Наша светская и духовная печать о духовенстве. Воспоминания бывшего альт-солиста / Б-а А. [архиеп. Никанор (Бровкович)]. — СПб. : Общественная польза, 1884. — 123 с.
100. Базаров, В., Берман Я., Луначарский А. и др. Очерки по философии марксизма / В. Базаров, Я. Берман, А. Луначарский и др. — М. : Звено, 1910. — 331 с.
101. Балабан, А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии / А. Балабан. — М., 1909. — Кн. IV. — С. 574–618.
102. Барсов, Н. И. Наши современные проповедники-публицисты / Н. И. Барсов // Исторические, критические и полемические опыты. — СПб., 1879. — С. 420–438.
103. Барсуков, Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина / Н. П. Барсуков. — Кн. 15. — СПб., 1901. — 522 с.
104. Белоруков, А. М., свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) / свящ. А.М. Белоруков // Богословский вестник. — 1915. — Т. 3. — № 11–12. — С. 785–867.
105. [Беллюстин, И. С.] Описание сельского духовенства. Русский заграничный сборник (IV) / [И. С. Беллюстин] — В. : Р. : L., 1858. — 167 с.

106. Беллюстин, И. Что сделано по вопросу о духовенстве? / И. Беллюстин // Беседа. — 1871. — Кн. 4. — С. 134–157.
107. Беллюстин, И. Что делается по вопросу о духовенстве / И. Беллюстин // Беседа. — 1872. — Кн. 2. — С. 179–210.
108. Беллюстин, И. С. Из истории провинциального духовенства. Заметки. 1847–1850 / И. С. Беллюстин. — Госархив Тверской области. — М. : Тверь, 2001.
109. Белый, А. Символизм как миропонимание. / А. Белый. — М. : Республика, 1994. — 528 с.
110. Белый, А. Воспоминания о Блоке / А. Белый [общ. ред. В. М. Пискунов; вст. ст., коммент. С. И. Пискуновой]. — М. : Республика, 1995. — 510 с.
111. Белый, А. Социал-демократия и религия / А. Белый // Перевал. — 1907. — № 5. — С. 23–25.
112. Бердяев, Н. А. Духовные основы русской революции / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2006. — 447 с.
113. Бердяев, Н. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–9 г.) / Н. Бердяев. — СПб., 1910. — 307 с.
114. Бердяев, Н. О новом русском идеализме / Н. Бердяев // Вопросы философии и психологии. — 1904. — Кн. 75 (V). — С. 683–724.
115. Бердяев, Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Н. А. Бердяев. — М. : КАНОН+ Реабилитация, 1999. — 463 с.
116. Бердяев, Н. А. Социализм как религия / Н. А. Бердяев // Вопросы философии и психологии. — М., 1906. — Кн. V (85). — С. 508–545.
117. Бердяев, Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. — М. : СП «ДЭМ», 1990. — 336 с.
118. Бердяев, Н. Католический модернизм и кризис современного сознания / Н. Бердяев // Русская мысль. — 1908. — Кн. IX. — С. 80–94.
119. Бердяев, Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). — М. : КАНОН+ Реабилитация, 2002. — 665 с.
120. Бердяев, Н. А. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — Харьков : Холио : АСТ, 2002. — 677 с.
121. Бердяев, Н. А. О расширении опыта / Н. А. Бердяев // Вопросы психологии. — М., 1910. — Кн. III. — С. 380–384.
122. Бердяев, Н. А. Pages choisies du P. Laberthonnière [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев // Путь. — 1931. — № 32. — С. 103–105. — Режим доступа: <http://odinblago.ru/path/32/7> (дата обращения: 17.12.2020).

123. Беляев, А. Любовь божественная, опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной / А. Беляев. — М., 1880. — 316 с.
124. Беседа преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского, на день святых первоверховных апостолов Петра и Павла, о том, что нельзя отделять Господа нашего Иисуса Христа, главу Церкви, от тела Церкви и, в частности, от святых пророков и апостолов: Против графа Л. Толстого / архиеп. Никанор (Бровкович) // Странник. — 1886. — Октябрь. — С. 237–342; Ноябрь. — С. 435–449; Декабрь. — С. 615–628.
125. Борьба с модернизмом в Католической церкви // Церковный вестник. — 1907. — № 29. — С. 947–948.
126. Борьба римско-католической церковной власти с прогрессивным направлением в католицизме // Церковный вестник. — 1906. — № 16. — С. 522–524.
127. Брехничев, И. Современные реформаторы / И. Брехничев. — М., 1912. — 15 с.
128. Брехничев, И. Апостолы реформации: Джон Виклеф, Иван Гус, Мартин Лютер, Иоганн Кальвин, Ульрих Цвингли, Джон Нокс, Джон Фокс / И. Брехничев. — М. : К новой земле, 1912. — 21 с.
129. Брехничев, И. Что такое голгофское христианство? / И. Брехничев. — М., 1912. — 15с.
130. Брюсов, В. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 6. — М., 1975.
131. Булгаков, А. И. Римский католицизм во Франции в последнее время // Христианское чтение / А. И. Булгаков. — 1905. — Октябрь. — С. 427–438.
132. Булгаков, С. Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков. — М., 1911. — 304 с.
133. Булгаков, С. Без плана / С. Булгаков // Вопросы Жизни. — 1905. — № 2. — С. 347–361.
134. Булгаков, С. Без плана / С. Булгаков // Вопросы Жизни. — 1905. — № 3. — С. 397–409.
135. Булгаков, С. Временное и вечное / С. Булгаков // Век. — 1906. — № 7. — С. 78–79.
136. Булгаков, С. Политическое освобождение и церковная реформа / С. Булгаков // Вопросы жизни. — 1905. — Апрель — Май. — С. 491–522.
137. Булгаков, С. Неотложная задача: О союзе христианской политики / С. Булгаков. — М., 1906. — 47 с.
138. Булгаков, С. Н. Христианский социализм / С. Н. Булгаков [вст. ст., прим., подг. текста В. Н. Акулинина]. — Новосибирск : Наука, 1991. — 349 с. — (Сер. «Споры о судьбах России»).
139. Булгаков, С. О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы / С. Булгаков // Богословский вестник. — 1906. — Т. 1. — Февраль. — С. 345–356.
140. Булгаков, С. От марксизма к идеализму. Сб. ст. (1896–1903) / С. Булгаков. — СПб. : Общественная польза, 1903. — 347 с.

141. Булгаков, С. Св. Синод и Государственная Дума / С. Булгаков // Речь. — 1907. — № 114. — 17 мая. — С. 2–3.
142. Булгаков, С. Н. Карл Маркс как религиозный тип: Из этюдов о религии человекобожества / С. Булгаков. — СПб., 1907. — 55 с.
143. Булгаков, С. Н. Тихие думы / С. Н. Булгаков. — М. : Республика, 1996. — 509 с.
144. Булгаков, С. Религия и политика / С. Булгаков // Религия и культура. — 1907. — С. 118–127.
145. Бухарев, А. М. Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й книги Ездры / А. М. Бухарев. — М., 1864. — 136 с.
146. Бухарев, А. О подлинности апостольских посланий / А. Бухарев. — М., 1866. — 87 с.
147. Бухарев, А. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской / А. Бухарев. — М., 1865. — 635 с.
148. Бухарев, А. Моя апология по поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» / А. Бухарев. — М., 1866. — 78 с.
149. Буткевич, Т. И., прот. Высокопреосвященный Амвросий, архиепископ Харьковский. Биографический очерк / прот. Т. И. Буткевич. — Харьков, 1902. — 351 с.
150. Бутру, Э. Вильям Джемс и религиозный опыт / Э. Бутру [пер. с фр. под ред. Н. М. Соколова]. — М., 1908. — 42 с.
151. Бутру, Э. Наука и религия в современной философии / Э. Бутру [пер., предисл. В. Базарова]. — СПб., 1910.
152. Введенский, А. И. «Религиозное обновление» наших дней / А. И. Введенский. — М., 1904. — 25 с.
153. Введенский, А. Перелом в современном общественном сознании / А. Введенский // Богословский вестник / А. Введенский. — 1911. — № 1. — С. 104–132.
154. Вершины: Литературно-критический и философско-публицистический сборник. — СПб., 1909. — Кн. 1. — 24 с.
155. В. К-в [Колачев, В. Я., свящ.] В проповедническом собрании / [свящ. В. Я. Колачев] // Церковный вестник. — 1908. — № 9. — 28 февр. — С. 285–286.
156. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — М. : Новости, 1990. — 215 с.
157. Воронцов, А. А. Метафизика высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского / А. А. Воронцов. — Казань, 1899. — 65 с.
158. Вопросы религии. — М. : тип. О-ва распространения полезных книг, 1906. — Вып. 1. — 334 с.

159. Вопросы религии. — М. : тип. О-ва распространения полезных книг, 1908. — Вып. 2. — 416 с.
160. Воззвание ко всем христианам [О вступлении в кружок ревнителей христианства]. — СПб., 1906. — 16 с.
161. Высотский, Н. Г. «Дело» священника о. Григория Петрова / Н. Г. Высотский. — М., 1907. — 48 с.
162. Гарнак, А. Сущность христианства (16 лекций) / А. Гарнак [пер. с нем. Л. М.]. — СПб. : М. В. Пирожков, 1907. — 223 с.
163. Гарнак, А. История догматов [Электронный ресурс] / А. Гарнак // Режим доступа: <http://lib.cerkov.ru/> (дата обращения: 01.12.2021).
164. Германов, В. Догмат и догматика / В. Германов // Церковно-общественный вестник. — 1913. — № 38. — С. 3.
165. Гиппиус, З. Живые лица / З. Гиппиус. — М. : Роман-газета, 2011. — 80 с.
166. Гиппиус, З. Стихи. Воспоминания. Документальная проза / З. Гиппиус [вступ. ст. Е. В. Барабанова]. — М., 1991. — 237 с.
167. Глаголев, С. С. Новый тип философии: Прагматизм или мелиоризм / С. С. Глаголев // Богословский вестник. — 1909. — Т. 3. — № 12. — С. 578–616.
168. Глаголев, С. Об условиях возникновения религиозной веры. Лекция / С. Глаголев. — Св. Тр.-Сергиева лавра, 1892. — 22 с.
169. Григоревич, Н., свящ. Опыт характеристики проповеднического творчества приснопамятного архиепископа Харьковского Амвросия и ныне здравствующего высокопреосвященнейшего архиепископа Арсения в зависимости от их индивидуальных дарований / свящ. Н. Григоревич. — Харьков, 1913. — 13 с.
170. Громцев, Н. Из дневника студента-экскурсанта на восток / Н. Громцев // Ставропольские Епархиальные ведомости. — 1906. — № 10–11. — С. 560–623.
171. Гусев, А. Ложные воззрения по вопросу об усовершенности христианства / А. Гусев // Православное обозрение. — 1878. — С. 545–555.
172. Давыдов, И. Идеалистический и реалистический моменты в общественной философии / И. Давыдов // Образование. — 1904. — № 12. — С. 108–166.
173. Джемс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс [пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик; под ред. С. В. Лурье]. — М. : Русская мысль, 1910. — 535 с.
174. Джеймс, У. Воля к вере / У. Джеймс [пер. с англ., послесл. Л. Е. Павловой и др.; примеч. Р. К. Медведевой, Л. Е. Ивановой]. — М. : Республика, 1997. — 431 с.
175. Джеймс, У. Что такое прагматизм? [1906] [Электронный ресурс] / У. Джеймс // Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/> (дата обращения: 26.09.2020).

176. Джеймс, У. Новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии / У. Джеймс [пер. с англ. П. Юшкевича]. — 2-е изд. — СПб. : Шиповник, 1910. — 242 с. — (Библиотека современной философии. Вып. 1).
177. Д. В., Ф-в [Философов Д. В.] Иностранная жизнь. Париж / Д. В. Философов // Страна. — 1906. — № 24. — 18/31 марта. — С. 3.
178. Дневник князя [В. П.] Мещерского / В. П. Мещерский // Гражданин. — 1905. — № 3–5. — Январь.
179. Добролюбов, Н. А. Собрание сочинений / Н. А. Добролюбов. — В 3 т. — М. : Худож. лит., 1987.
180. Заведеев, П. История русского проповедничества от XVII в. до настоящего времени / П. Заведеев. — Тула, 1879. — 267 с.
181. Зд[анев]ич., М. В. Священник Г. С. Петров, как проповедник и писатель. Критический очерк / М. В. Зд[анев]ич. — СПб. : тип. В. Я. Мильштейна 1903. — 16 с.
182. Зарин, С. Значение аскетического принципа в православном богослужении и отношение его к современности / С. Зарин // Христианское чтение. — 1907. — Июнь. — С. 882–891.
183. Здзеховский, М.Э. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви / М. Э. Здзеховский // Московский еженедельник. — 1908. — № 2. — 8 января. — С. 38–47.
184. Здзеховский, М. Э. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви / М. Э. Здзеховский // Московский еженедельник. — 1908. — № 3. — 15 января. — С. 39–47.
185. Здзеховский, М. Э. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] Церкви / М. Э. Здзеховский // Московский еженедельник. — 1908. — № 4. — 22 января. — С. 22–32.
186. Здзеховский, М. Модернизм и толстоизм / М. Здзеховский // Московский еженедельник. — 1908. — № 47. — 29 нояб. — С. 26–38.
187. Знаменский, П. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы) / П. Знаменский. — Вып. 1–3. — Казань, 1891–1892. — 395 с.
188. Елагин, Н. В. Русское духовенство / Н. В. Елагин. — Берлин : тип. К. Шульцце, 1859. — 375 с.
189. Евангелие и новое христианство // Церковный вестник. — 1906. — № 22. — 31 мая. — С. 697–700.
190. И. Г. [Громогласов И. М.] [Рец.] К церковному собору [сборник / Изд. группы петербургских священников. СПб., 1906] / [И. М. Громогласов] // Богословский вестник. — 1906. — Т. 2. — № 5. — С. 175–178.
191. Иванов, В. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания. Доклад, прочитанный на торжественном заседании Религиозно-философского общества в Москве,

- посвященном памяти В. С. Соловьева, 10 февраля 1911 года [Электронный ресурс] / В. Иванов // Режим доступа: <http://www.vehi.net/> (дата обращения: 26.12.2020).
192. Иванов, В. И. Мысли о символизме / В. И. Иванов // Труды и дни. — М., 1912. — № 1. — С. 3–10.
193. Иоанн, архиеп. Московский. Из-за приветствия епископу Михаилу: Запрос архиепископа Иоанна священникам общины г. Меленков Владимирской губ. / Московский архиеп. Иоанн // Старокатолическая мысль. — 1911. — № 2. — С. 155–167.
194. Иоанн [(Соколов)], еп. Смоленский. Беседы, поучения и речи, сказанные смоленской пастве / еп. Иоанн [(Соколов)]. — Изд. 2-е. — Смоленск, 1876. — 244 с.
195. [Иоанн (Соколов), еп.] О монашестве епископов / еп. Иоанн [(Соколов)]. — Казань, 1863. — 242 с.
196. Иоанн [(Соколов)], еп. Смоленский. Богословские академические чтения / еп. Иоанн [(Соколов)] ; [предисл. А. Надеждин]. — СПб. : Общество распространения религиознонравственного просвещения в духе Православной Церкви, 1897. — 391 с.
197. И. П. С. [Соколов И. П.] Католический церковно-реформаторский роман. Antonio Fogazzaro. Il Santo. Romanzo. 18° Migliajo. Milano, 1906. (Антонио Фогаццаро. Святой. Роман. 18-я тысяча. Милан, 1906) / [И. П. Соколов] // Церковный вестник. — 1906. — № 38. — С. 1234–1235.
198. И. П. С. [Соколов И. П.] Отделение церкви от государства во Франции / [И. П. Соколов] // Церковный вестник. — 1906. — № 20. — С. 629–633.
199. И. П. С. [Соколов И. П.] Репрессивные меры римской церковной власти против прогрессивного направления в католицизме: запрещение в священнослужении Р. Мурри и осуждение журнала «Il Rinascimento» / [И. П. Соколов] // Церковный вестник. — 1907. — № 19. — С. 627–630.
200. И. П. С. [Соколов И. П.] Борьба с модернизмом в католической церкви / [И. П. Соколов] // Церковный вестник. — 1907. — № 29. — С. 947–948.
201. К-ий, А. [Катанский А. Л.] О движении религиозной мысли образованного класса в России / [А. Л. Катанский] // День. — 1865. — № 1. — С. 4–9.
202. Карташев, А. В. Воссоздание Святой Руси / А. В. Карташев. — М. : Столица, 1991. — 251 с.
203. Карташев, А. В. Ветхозаветная библейская критика / А. В. Карташев. — Париж : YMCA Press, 1947. — 95 с.
204. Карташев, А. В. Мои ранние встречи с о. Сергием / А. В. Карташев // Православная мысль. — Париж, 1951. — Вып. VIII. — С. 47–55.
205. Карташев, А. В. Русская Церковь в 1905 году / А. В. Карташев. — СПб., 1906. — 20 с.

206. Карташев, А. В. Реформа, реформация и исполнение церкви / А. В. Карташев. — СПб. : Корабль, 1916. — 66 с.
207. Карташев, А. Близорукость церковников / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 183. — 11 октября. — С. 5.
208. Карташев, А. Ревнители церковного авторитета / А. Карташев // Телеграф. — 1907. — № 26. — 18 февраля. — С. 2.
209. Карташев, А. Представительство духовенства в Государственном Совете / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 5. — 24 февраля. — С. 2.
210. Карташев, А. Двигатели церковной реформы / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 10. — 2 марта. — С. 5.
211. Карташев, А. Церковь и прогресс / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 18. — 11 марта. — С. 2.
212. Карташев, А. «Ревность» о Церкви / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 107. — 24 июня. — С. 6.
213. Карташев, А. Синодальная политика / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 115. — 4 июля. — С. 1.
214. Карташев, А. К вопросу о религиозной свободе / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 117. — 6 июля. — С. 1.
215. Карташев, А. Депутаты-священники / А. Карташев // Равенство. — 1906. — № 1. — 18 июля. — С. 2.
216. Карташев, А. Новый орган религиозно-общественного движения / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 40. — 7 апреля. — С. 5.
217. Карташев, А. О патриархе / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 89. — 3 июня. — С. 5.
218. Карташев, А. Церковь и убийства / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 101. — 17 июня. — С. 1–2.
219. Карташев, А. Кулачное право и православие / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 121. — 3 августа. — С. 1.
220. Карташев, А. Обеспечение духовенства / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 143. — 25 августа. — С. 2.
221. Карташев, А. Где голос Церкви? / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 176. — 3 окт. — С. 1.
222. Карташев, А. Гонения на христианскую общественность / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 193. — 22 октября. — С. 2.
223. Карташев, А. Недоразумения церковников / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 209. — 10 ноября. — С. 5.



224. Карташев, А. Ревность не по разуму / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 221. — 24 декабря. — С. 3.
225. Карташев, А. Свобода в Синодальной обработке / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 233. — 8 декабря. — С. 3.
226. Карташев, А. Путаница церковного сознания / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 236. 12 декабря. — С. 1–2.
227. Карташев, А. Привет движению / А. Карташев // Век. — 1906. — № 1. — С. 4.
228. Карташев, А. Безжизненность Церкви / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 242. — 19 декабря. — С. 2.
229. Карташев, А. К полемике с Философовым / А. Карташев // Век. — 1906. — № 7. — С. 85–86.
230. Карташев, А. Обер-прокурор Синода / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 54. — 23 апреля. — С. 1.
231. Карташев, А. Дума и религиозная свобода / А. Карташев // Страна. — 1906. — № 57. — 27 апреля. — С. 1.
232. Карташев, А. Нормальная платформа по церковному вопросу / А. Карташев // Страна. — 1907. — № 10. — 13 января. — С. 2.
233. Карташев, А. Суд воскресения / А. Карташев // Слово. — 1908. — № 431. — 13 апреля. — С. 1.
234. Карташев, А. О партиях в церкви / А. Карташев // Русское слово. — 1911. — № 276. — 1 декабря. — С. 2.
235. Карташев, А. Собор без соборности / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 59. — 11 марта. — С. 2.
236. Карташев, А. Православие и жизнь / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 11. — 2 июня. — С. 2.
237. Карташев, А. Грядущий клерикализм / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 275. — 29 ноября. — С. 2–3.
238. Карташев, А. Пришибленный «Церковный Вестник» / А. Карташев // Русское слово. — 1911. — № 288. — 15 декабря. — С. 3.
239. Карташев, А. Либерализм епископа Гермогена / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 11. — 14 января. — С. 2.
240. Карташев, А. Трагедия русского епископа / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 18. — 22 янв. — С. 3.
241. Карташев, А. Старый обряд / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 31. — 8 февраля. — С. 2.

242. Карташев, А. Молитва за иноверцев / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 35. — 12 февраля. — С. 3.
243. Карташев, А. Собор без соборности / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 59. — 11 марта. — С. 4.
244. Карташев, А. «Неприкосновенные» / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 109. — 13 мая. — С. 3.
245. Карташев, А. Торжество православия в духовных академиях / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 117. — 23 мая. — С. 2.
246. Карташев, А. Конфликт Синода с министерством / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 105. — 9 мая. — С. 2.
247. Карташев, А. Великое кощунство / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 130. 7 июня. — С. 2.
248. Карташев, А. В преддверии Собора / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 219. — 23 сентября. — С. 5–6.
249. Карташев, А. Два класса / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 235. — 12 октября. — С. 2.
250. Карташев, А. Неразбериха / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 245. — 24 октября. — С. 2.
251. Карташев, А. Первый блин / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 268. — 20 ноября. — С. 3.
252. Карташев, А. Религиозная драма / А. Карташев // Русское слово. — 1912. — № 280. — 5 декабря. — С. 2.
253. Карташев, А. Духовно-учебная реформа / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 143. — 22 июня. — С. 2.
254. Карташев, А. Молитва о Толстом / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 2. — 3 января. — С. 2.
255. Карташев, А. Подождут... / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 18. — 22 января. — С. 18.
256. Карташев, А. В параличе / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 34. — 31 января. — С. 3.
257. Карташев, А. Христианская государственность / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 31. — 7 февраля. — С. 1.
258. Карташев, А. Жупелы обер-прокурора Синода / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 34. — 10 февраля. — С. 3.

259. Карташев, А. Вредное непонимание церкви / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 38. — 15 февраля. — С. 1–2.
260. Карташев, А. Церковный переворот / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 231. — 8 октября. — С. 2–3.
261. Карташев, А. Разоблачитель или поддельватель? / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 239. — 17 октября. — С. 2.
262. Карташев, А. Всероссийский союз духовенства / А. Карташев // Русское слово. — 1913. — № 292. — 19 декабря. — С. 3.
263. Керенский, В., проф. Римско-католический модернизм: Его происхождение, сущность и значение / проф. В. Керенский. — Харьков, 1911. — 60 с.
264. К истории проповедей и сочинений Иннокентия, епископа Херсонского и Смоленского / Н. Барсов ; [предисл. Н. Барсова и письма к Иннокентию Ф. А. Голубинского, Иоанна (Соколова), епископа Смоленского и протоиереев И. С. Кочетова, Г. П. Павского и Феофила Новицкого]. — СПб., 1886. — 30 с.
265. Киятский, М. К. К вопросу о духе церковных уставов / М. К. Киятский // Церковно-общественный вестник. — 1914. — № 23. — С. 5.
266. Козицкий, П. О литературной проповеди священника Григория Петрова. По поводу сочинения «Евангелие, как основа жизни» / П. Козицкий // Миссионерское обозрение. — 1903. — № 7. — С. 936–955.
267. Колачев, В. О новой формуле условий спасения / В. Колачев // Церковный вестник. — 1908. — № 7. — 14 февраля. — С. 195–199.
268. Колачев, В. О протестантском взгляде на труд / В. Колачев // Церковный вестник. — 1908. — № 9. — 28 февраля. — С. 261–264.
269. Колубовский, Я. Н. Материалы для истории философии в России / Я. Н. Колубовский // Вопросы философии и психологии. — 1891. — № 4. — С. 122–133.
270. Котляревский, С. А. Джемс как религиозный мыслитель / С. А. Котляревский // Вопросы философии и психологии. — 1910. — № 5. — С. 697–719.
271. Котляревский, С. А. Ламеннэ и новейший католицизм / С. А. Котляревский. — М., 1904. — 638 с.
272. Красносельцев, Ф. Никанор, архиепископ Херсонский и Одесский / Ф. Красносельцев — Одесса, 1893. — 27 с.
273. Кремлевский, П. М. Древний диаконат и его восстановление: Благотворение как задача Церкви / П. М. Кремлевский // Богословский вестник. — 1907. — Т. 1. — № 3. — С. 587–594.

274. Кремлевский, П. свящ. Проект церковных реформ / свящ. П. Кремлевский. — 1906. — 7 с. — Извл. из ж. «Церковный вестник».
275. Крылов, А. Архиепископ Никанор как педагог / А. Крылов. — Новочеркасск, 1893. — 132 с.
276. Кудрявцев, П. П. К вопросу об отношении христианства к язычеству: По поводу современных толков о браке / П. П. Кудрявцев. — Киев, 1903. — 51 с.
277. Кульжинский, И. Г. Современные идеи православны ли? [О преобразованиях и улучшениях в духе святого православия] / И. Г. Кульжинский. — СПб., 1858. — 32 с.
278. Лебедев, А. А. Приемы и бесстрашие в критическом деле редактора «Домашней беседы» В. И. Аскоченского / А. А. Лебедев. — СПб., 1862. — 155 с.
279. Лебедев, А. П. «Сущность христианства» по изображению церковного историка Адольфа Гарнака: Из университетских лекций по истории Церкви / А. П. Лебедев. — Сергиев Посад, 1901. — 64 с.
280. Леонтьева, Т. Г. Священник Иоанн Белюстин: Биография в документах / Т. Г. Леонтьева. — М. : Тверь, 2012. — 412 с.
281. Леруа, Э. Догмат и критика / Э. Леруа ; [пер. с фр., вст. ст. Н. Бердяева]. — М., 1915. — 344 с.
282. Леруа, Э. Догмат и критика / Э. Леруа ; [пер. с фр.]. — 2-е изд. — М. : URSS : Либроком, 2010. — 332 с.
283. Литературный распад. — Кн. 1. — СПб., 1908. — 310 с.
284. Литературный распад. — Кн. 2.— СПб., 1909. — 279 с.
285. Луначарский, А. В. Рец.: У. Джемс. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии / А. В. Луначарский // Образование. — 1904. — № 5. — С. 131–134.
286. Луначарский, А. В. Будущее религии / А. В. Луначарский // Образование. — СПб., 1907. — № 10. — С. 1–25.
287. Луначарский, А. В. Будущее религии / А. В. Луначарский // Образование. — СПб., 1907. № 11. — С. 30–67.
288. Луначарский, А. В. Религиозные искания на Западе / А. В. Луначарский // Новый журнал для всех. — 1910. — № 23. — С. 91–92.
289. Луначарский, А. Поэт неокатолицизма / А. В. Луначарский // Киевская мысль. — 1910. — № 353. — 22 декабря. — С. 3.
290. Луначарский, А. В. Г. Геффдинг. Философские проблемы / А. В. Луначарский // Образование. — 1904. — № 3. — С. 130.

291. Луначарский, А. В. Об атеизме и религии: Лекции, статьи, письма и другие материалы / А. В. Луначарский ; [сост. и авт. примеч. Л. Р. Дунаевский и В. Д. Зельдович; предисл. А. Ф. Окулова]. — М. : Мысль, 1972. — 509 с.
292. Луначарский, А. В. Основы позитивной эстетики / А. В. Луначарский // Очерки реалистического мировоззрения. Сб. ст. по философии, общественной науке и жизни. — СПб., 1904. — С. 114–182.
293. Лундберг, Е. Мережковский и его новое христианство / Е. Лундберг. — СПб., 1914. — 198 с.
294. Лурье, С. Религиозная мистика и философия / С. Лурье // Русская мысль. — 1908. — Кн. IV. — С. 41–56.
295. Лютер, М. Избранные произведения / М. Лютер ; [предисл. архиеп. Михаила (Мудьюгина)] — СПб. : Андреев и согласие, 1994. — 428 с.
296. Лютер, М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / М. Лютер ; [пер. с нем., ист. очерк, коммент. О. А. Голубкина]. — М. — 2-е изд. — Харьков : Око, 1994. — 352 с.
297. Миловидов, А., свящ. К вопросу о второбрачии священнослужителей / свящ. А. Миловидов // Церковный вестник. — 1906. — № 16. — 20 апреля. — С. 509–511.
298. Миловидов, А., свящ. К вопросу о второбрачии священнослужителей / свящ. А. Миловидов // Церковный вестник. — 1906. — № 18. — 3 мая. — С. 580–583.
299. Миловидов, А., свящ. К вопросу о второбрачии священнослужителей / свящ. А. Миловидов // Церковный вестник. — 1907. — № 19. — 10 мая. — С. 610–614.
300. Михайловский, Б. В. Избранные статьи о литературе и искусстве / Б. В. Михайловский. — М. : МГУ, 1969. — 676 с.
301. Михаил (Семенов), еп. Христос в век машин: Вопросы религии и общественной жизни / еп. Михаил (Семенов). — СПб. : Монтвида, 1907. — 484 с.
302. Мейер, А. А. Философские сочинения: *Œuvres philosophiques* / А. А. Мейер. — Paris : La presse libre, sor., 1982. — 477 с.
303. Мережковский, Д. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы / Д. Мережковский. — СПб. : типо-лит. Б. М. Вольфа, 1893. — 196 с.
304. Мережковский, Д. Лев Толстой и Достоевский / Д. Мережковский. — Т. 1–2. — СПб., «Мир искусства», 1901–1902. — 336 с. ; 530 с.
305. Мережковский, Д., Гиппиус, З., Философов, Д. Царь и революция. Париж, 1907 (1-е рус. изд.) / Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов ; [под ред. М. А. Колерова; вст. ст. М. М. Павловой; пер. с фр. О. В. Эдельман; подг. текста Н. В. Самовер]. — М. : ОГИ, 1999. — 219 с. — (Исследования по истории русской мысли).

306. Мережковский, Д. С. Грядущий хам / Д. С. Мережковский. — СПб. : Пирожков, 1906. — 193 с.
307. Мережковский, Д. С. В тихом омуте / Д. С. Мережковский. — М. : Советский писатель, 1991. — 489 с.
308. Мережковский, Д. Не мир, но меч: К будущей критике христианства / Д. Мережковский. — СПб., 1908. — 214 с.
309. Мережковский, Д. Мистическое движение нашего века / Д. Мережковский // Труд. — 1893. — Т. 18. — № 4. — С. 33–40.
310. Мережковский, Д. Последний святой / Д. Мережковский // Русская мысль. — 1907. — Кн. VIII. — С. 74–94.
311. Мережковский, Д. Последний святой / Д. Мережковский // Русская мысль. — 1907. — Кн. IX. — С. 1–22.
312. Мережковский, Д. Сочинения / Д. Мережковский. — Т. 10. — СПб., 1911. — 226 с.
313. Мережковский, Д. Революция и религия / Д. Мережковский // Русская мысль. — 1905. — Кн. II. — С. 64–86.
314. Мережковский, Д. Революция и религия / Д. Мережковский // Русская мысль. — 1907. — Кн. III. — С. 17–34.
315. Мережковский, Д. С. Большая Россия / Д. С. Мережковский ; [предисл., посл., сост. С. Н. Савельева]. — Л., 1991. — 269 с.
316. Мережковский, Д. Теперь или никогда / Д. Мережковский. — М. : Свободная совесть, 1906. — 28 с.
317. Мережковский, Д. С. Собрание сочинений / Д. С. Мережковский. — В 4 т. — М. : Книговек, 2011.
318. Мережковский, Д. С. Было и будет: Дневник 1910–1914 / Д. С. Мережковский. — Пг., 1915. — 63 с.
319. Мережковский, Д. С. Тайна Трех. Египет-Вавилон / Д. С. Мережковский. — М. : Эксмо, 2005. — 559 с.
320. Мережковский, Д. С., Гиппиус, З. Н. 14 декабря: Роман. Дмитрий Мережковский : Воспоминания / Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус ; [сост., вст. ст. О. Н. Михайлова]. — М. : Моск. рабочий, 1991. — 523 с.
321. Мережковский, Д. С. Реформаторы. Лютер, Кальвин, Паскаль / Д. С. Мережковский. — Томск : Водолей, 1999. — 448 с.
322. Милославский, П. А. Основания философии как специальной науки / П. А. Милославский. — Т. 1. — Казань, 1883. — 453 с.
323. Минский, Н. Социализм и анархизм / Н. Минский // Перевал. — 1907. — № 8–9.

324. Минский, Н. Абсолютная реакция / Н. Минский // Слово. — 1908. — № 496. — 29 июня. — С. 3.
325. Михаил (Семенов), иером. В поисках Лица Христа / иером. Михаил (Семенов). — СПб. : Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви, 1903. — 96 с.
326. Михаил, А. [Михаил (Семенов), архим.] Проклятые вопросы и христианство / иером. Михаил (Семенов). — СПб., 1906. — 32 с.
327. Михаил, А. [Михаил (Семенов), архим.] Пророк христианской свободы и свободного христианства. (Ламенэ и его «Слова верующего») / иером. Михаил (Семенов). — СПб., 1906. — 46 с.
328. Михаил, А. [Михаил (Семенов), архим.] Как я стал народным социалистом / иером. Михаил (Семенов). — М., 1907. — 32 с.
329. Михаил М-ский. [Михаил (Семенов), архим.] От бурсы до снятия сана / иером. Михаил (Семенов). — СПб. : Труд, [1908]. — 159 с.
330. Михаил [(Семенов)], архим. Двенадцать писем о свободе и христианстве: Письма «о Христе подлинном» / архим. Михаил [(Семенов)]. — СПб. : т-во «Свет», [1909]. — 51 с.
331. Михаил [(Семенов)], еп. У счастливых христиан / еп. Михаил (Семенов) // Новая земля. — 1910. — № 3. — С. 11–14.
332. Михаил [(Семенов)], еп. Из области новых религиозных движений. Свободные христиане / еп. Михаил (Семенов) // Новая земля. — 1910. — № 5. — С. 10–12.
333. Михаил [(Семенов)], еп. Из области новых религиозных движений. Свободные христиане / еп. Михаил (Семенов) // Новая земля. — 1910. — № 6. — С. 8–9.
334. Михаил [(Семенов)], архим. Женщина накануне ее освобождения / архим. Михаил [(Семенов)]. — СПб. : Тип. Монтвида, 1906. — 48 с. (Свобода и христианство ; Кн. 2).
335. А. М. [Михаил (Семенов), архим]. Христианство и демократия / архим. Михаил (Семенов), архим. — СПб. : тип. «Бережливость», 1906. — 44 с. — (Свобода и христианство ; Кн. 8).
336. Михаил (Семенов), архим. Христиане ли мы? [архим. Михаил (Семенов)]. — СПб. : тип. Монтвида, 1906. — 11 с. — (Свобода и христианство; Кн. 18). — 1906.
337. Михаил (Семенов), архим., проф. Почему нам не верят? К церковной реформе: О церковно-общественных злобах дня / архим., проф. Михаил Семенов. — СПб., 1906. — 234 с.
338. Михаил [(Семенов)], еп. Ответ Карабиновичу / еп. Михаил (Семенов). — М. : Т-во типо-лит. И. М. Машистова, 1915. — 16 с.

339. Михаил (Семенов), еп. Собрание сочинений / еп. Михаил (Семенов). — Т. 1. — М. : Ржев, 2011. — (Рус. старообрядч. церковь). — 548 с.
340. Михаил (Семенов), еп. Собрание сочинений / еп. Михаил (Семенов) ; [сост. В. В. Боченков]. — М. : Ржев, 2012. — 541 с.
341. Михаил (Семенов), иером. Новое христианство / иером. Михаил (Семенов). — СПб. : типо-лит. В. В. Комарова, 1902. — 16 с.
342. Михаил (Семенов), иером. Любовь или ненависть, христианство или буддизм проповедует гр. Толстой. (Публ. лекция) / иером. Михаил (Семенов). — СПб. : журн. «Миссионерское обозрение», 1902. — 44 с.
343. Мудров, А. А. Христос-социалист, или Христианство и социализм / А. А. Мудров. — Екатеринославль, 1917. — 15 с.
344. Муретов, Д. Учение модернизма о догмате. По поводу книги Леруа. Догмат и критика. М., 1915 г. 332 с. / Д. Муретов // Русская мысль. — М., 1916. — Кн. III. — С. 9–11.
345. Науман, Ф. Христос в царстве машин / Ф. Науман. — СПб. : Монтвида, 1906. — Кн. 25. — 48 с. — (Сер. «Свобода и христианство» Кн. 25).
346. Невзоров, Н. А. Вера и неверие в отношении к просвещению и жизни. По церковно-учительным произведениям высокопреосвященного Никанора, архиепископа Одесского и Херсонского / Н. А. Невзоров // Странник. — 1892. — Т. 3. — № 1. — С. 200–239.
347. Невзоров, Н. А. Вера и неверие в отношении к просвещению и жизни. По церковно-учительным произведениям высокопреосвященного Никанора, архиепископа Одесского и Херсонского / Н. А. Невзоров // Странник. — 1892. — Т. 3. — № 2. — С. 420–446.
348. Неплюев, Н. Н. Беседы о трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику 309. Иванову / Н. Н. Неплюев. — Изд. 2-е, испр. — М. : Культурно-просветительский центр «Преображение», 2011. — 401 с.
349. Неплюев, Н. Н. Воззвание к друзьям свободы и порядка / Н. Н. Неплюев. — СПб., 1907. — 16 с.
350. Неплюев, Н. Н. Конгресс единого человечества / Н. Н. Неплюев. — СПб., 1900. — 24 с.
351. Неплюев, Н. Н. Полное собрание сочинений / Н. Н. Неплюев. — В 5 т. — СПб., 1901–1908.
352. Неплюев, Н. Н. Партия мирного прогресса. Ее идеальные основы и жизненная программа / Н. Н. Неплюев. — Глухов, 1906.
353. Никанор [Бровкович], еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. В 3 т. / еп. Никанор [Бровкович]. — СПб., 1875–1888. — (Материализм. Наука. Христианство). — 482 с. ; 420 с. ; 499 с.



354. Никанор, архиеп. Херсонский и Одесский. Восемь бесед высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского / еп. Никанор (Бровкович). — 3-е изд. — Одесса, 1894. — 235 с.
355. Никанор (Бровкович), еп. Поучения Никанора, епископа Уфимского и Мензелинского / еп. Никанор (Бровкович). — Уфа, 1883. — 482 с.
356. Никанор [Бровкович]. Поучение преосвященного Никанора, епископа Херсонского и Одесского, на день тысячелетия памяти иже во святых отца нашего Мефодия, 319. первоучителя словенского, 6 апреля 1885 года / Никанор [Бровкович] // Странник. — 1885. — Август. — С. 450–458.
357. Никанор (Бровкович), архиеп. Поучения, речи, воззвания и послания. Т. 5. / архиеп. Никанор (Бровкович). — Одесса, 1890.
358. Никанор [Бровкович], архиеп. Биографические матерьялы. Т. 1 / архиеп. Никанор [Бровкович] ; под ред. свящ. С. Петровского. — Одесса, 1900. — 426 с.
359. Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? / архим. Никанор (Бровкович) // Православный собеседник. — 1871. — Т. 2. — Май. — С. 41–98.
360. Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? / архим. Никанор (Бровкович) // Православный собеседник. — 1871. — Т. 2. — Июнь. — С. 111–145.
361. Никанор (Бровкович), архим. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веков христианства до I Вселенского собора / архим. Никанор (Бровкович). — 2-е изд., исправ. и доп. — Казань, 1871. — 465 с.
362. Никанор [Бровкович], архиеп. О том, что вера есть знание / архиеп. Никанор (Бровкович) // Православное обозрение. — 1886. — № 2. — С. 237–257.
363. Никольский, А. А. Философские воззрения Никанора (Бровковича), архиепископа Херсонского / А. А. Никольский // Вера и разум. — 1901. — № 16. — С. 105–131.
364. Никольский, А. А. Философские воззрения Никанора (Бровковича), архиепископа Херсонского / А. А. Никольский // Вера и разум. — 1901. — № 17. — С. 181–202.
365. Никольский, А. А. Философские воззрения Никанора (Бровковича), архиепископа Херсонского / А. А. Никольский // Вера и разум. — 1901. — № 19. — С. 259–280.
366. Никольский, А. А. Философские воззрения Никанора (Бровковича), архиепископа Херсонского / А. А. Никольский // Вера и разум. — 1901. — № 20. — С. 297–332.

367. Никольский, Н. К. Почему 32? / Н. К. Никольский. // Миссионерское обозрение. — 1906. — Апрель. — С. 821–822.
368. Никон (Рождественский), еп. Мои дневники / еп. Никон (Рождественский). — С. Посад, 1916. — 184 с.
369. Никон (Рождественский), архиеп. На страже духа. Сб. писем / архиеп. Никон (Рождественский) ; сост., предисл. иерод. Никона (Париманчука). — М. : Сретенский монастырь, 2008.
370. Новоселов, М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве / М. А. Новоселов. — М. : Лепта, 2003. — 379 с.
371. Новоселов, М. А. Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения / М. А. Новоселов. — М., 1995. — 70 с.
372. [Новоселов, М. А.] О возрождении русской церкви / М. А. Новоселов. — Вышний Волочек, 1905. — 117 с.
373. Новоселов, М. О воссоздании живой церковности в России / М. Новоселов // Русское дело. — 1905. — № 11. — 24 марта. — С. 1–4.
374. Новое или церковное христианство // Церковный вестник. — 1907. — № 19. — 10 мая. — С. 603–607.
375. Новый проект «возрождения всего русского народа» // Церковный вестник. — 1906. — № 25. — 22 июня. — С. 805–809.
376. Новый силлабиус // Церковный вестник. — 1907. — № 30. — С. 971–972.
377. Об отношении церкви и священства к современной общественно-политической жизни // Речь. — 1906. — № 17. — 11 марта. — С. 2.
378. Обсуждение энциклики о модернизме в Англии, Италии, Германии и Америке и меры курии против ее противников // Церковный вестник. — 1907. — № 45. — С. 1457–1459.
379. Общественное движение в России в начале XX века / Под. ред. Л. Мартова, П. Маслова и А. Потресова : В 3 т. — СПб., 1914.
380. Озеров, И., проф. Религия и общественность / проф. И. Озеров. — М., 1907. — 15 с.
381. О необходимости перемен в русском церковном управлении // Церковный вестник. — 1905. — № 11. — 17 марта. — С. 321–325.
382. Отголоски папской энциклики о модернизме: отзывы об энциклике Тирреля и Фонсегрива // Церковный вестник. — 1907. — № 41. — С. 1331–1333.
383. Отношения духовенства к политическим партиям и церковный вопрос в партийных программах // Церковный вестник. — 1907. — № 3. — 18 января. — С. 99–100.
384. Пантелеев, Л. Ф. Из воспоминаний прошлого / Л. Ф. Пантелеев ; ред. и коммент. С. А. Рейснер. — М.-Л., 1934. — 818 с.

385. Пастырское собрание о социальной проблеме // Церковный вестник. — 1906. — № 46. — 16 ноября. — С. 1500–1502.
386. Панкратов, А. С. Ищущие Бога: очерки современных религиозных исканий и настроений : в 2 кн. / А. С. Панкратов. — М., 1911. — 96 с. ; 195 с.
387. Петров, Г., свящ. Евангелие как основа жизни / свящ. Г. Петров. — 17-е изд. — СПб. : тип. П. Ф. Вошинской, 1903. — 126 с.
388. Петров, Г. С., свящ. Беседы о Боге и Божией правде / свящ. Г. С. Петров. — 2-е изд. — М. : тип. т-ва И. Д. Сытина, 1904. — 94 с.
389. Петров, Г. Человек — неприкосновенная святыня / свящ. Г. Петров. — Хвалынский : тип. Н. К. Платонова, 1905. — 16 с.
390. Петров, Г., свящ. Четыре свободы / свящ. Г. Петров // Вестник трезвости. — 1905. — № 131. — С. 11–14.
391. Петров, Г. С. Церковь и общество / свящ. Г. С. Петров. — СПб. : тип. П.Ф. Вошинской, 1906. — 87 с.
392. Петров, Г. С. Запросы современной церкви / свящ. Г. С. Петров. — СПб. : тип. П. Ф. Вошинской, 1906. — 112 с.
393. Петров, Г., свящ. Камо грядеши? / свящ. Г. Петров. — СПб. : Т-во художественной печати, 1907. — 105 с.
394. [Петров, Г. С.] За что его сослали / Г. С. Петров. — СПб. : типо-лит. Виленчик, 1907. — 12 с.
395. Петров, Г., свящ. Искалеченная правда / свящ. Г. Петров. — СПб. : Художественная печать, 1907. — 32 с.
396. Петров, Г. С., свящ. Церковь и жизнь / свящ. Г.С. Петров. — СПб. : тип. П.Ф. Вошинской, 1908. — 214 с.
397. Петров, Г. По совести / свящ. Г. Петров. — СПб. : Общественная польза, 1908. — 32 с.
398. Петров, Г. С. Сборник избранных произведений / Г. С. Петров. — СПб. : Божья копеечка, 1911. — 518 с.
399. Петров, Г. С. Литература и жизнь / Г. С. Петров. — М. : тип. т-ва И. Д. Сытина, 1912. — 24 с.
400. Петров, Г. С. Наши пролежни. Сб. статей / Г. С. Петров. — М. : тип. А. П. Поплавского, 1913. — 320 с.
401. Петров, Г. Политика и религия: лекция / Г. Петров ; перевод. от рукоп. Д. Божков. — 3-е изд. — София, 1927. — 32 с. (Пер. с болг.)

402. Петропавловский, И., [свящ]. Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия / [свящ] И. Петропавловский. — М. : Типо-лит. И. Ефимова, 1898. — Вып. 1. — 2-е изд. — 765 с.
403. Петропавловский, И., свящ. Богочеловеческий образ Иисуса Христа / свящ. И. Петропавловский. — М. : тип. М. П. Щепкина, 1882. — 50 с.
404. П. И. П. [Петропавловский, И., прот]. Взгляд на смысл и достоинство господствующего направления в новой культурной и социальной истории человечества / [прот. Петропавловский И.]. — М. : Унив. тип., 1898. — 132 с.
405. Переписка мученика Михаила Новоселова с Ф. Д. Самариним, 1905–1913 гг. / Публ. и коммент. Е. С. Полищука // Богословские труды. — 2013. — Вып. 45. — С. 425–473.
406. Печальное недоразумение // Санкт-Петербургские ведомости. — 1905. — № 12. — 20 января. — С. 1.
407. Письма Ф. Д. Самарину. Переписка В. А. Кожевникова с Ф. Д. Самариним и деятельность Кружка ищущих христианского просвещения / Публ. свящ. Александра Дубинина ; коммент. свящ. Александра Дубинина, И. В. Дубининой и А. Д. Кожевниковой // Богословские труды. — 2005. — Вып. 40. — С. 274–354.
408. П-ъ М. [Милославский, П. А.] Позднее слово о преждевременном деле / [П. А. Милославский] // Православное обозрение. — 1879. — Т. 1. — № 2. — С. 265–292.
409. П-ъ М. [Милославский, П. А.] Позднее слово о преждевременном деле / [П. А. Милославский] // Православное обозрение. — 1879. — Т. 3. — № 11. — С. 500–522.
410. Православный. [Никон (Рождественский), еп.] Еще раз: «Куда же мы идем»? / [еп. Никон (Рождественский)] // Московские ведомости. — 1905. — № 141. — 25 мая. — С. 2.
411. Протест московских пастырей // Русское слово. — 1905. — № 274. — 19 октября. — С. 2.
412. Послание Св. Синода по поводу беспорядков // Церковный вестник. — 1905. — № 3. — 20 января. — С. 85–87.
413. По поводу суждений Д. С. Мережковского об историческом христианстве // Церковный вестник. — 1907. — № 50. — 13 декабря. — С. 1600–1602.
414. Проблемы нового религиозного сознания // Русская мысль. — 1908. — Январь. — С. 33–55.
415. Программа «Православного обозрения» // Православное обозрение. — 1860. — Январь. — С. 1–2.
416. Проект церковных реформ // Церковный вестник. — 1906. — 19 января. — С. 81–83.
417. Преображенский, И. В. Новый и традиционный духовные ораторы оо. Григорий Петров и Иоанн Сергиев (Кронштадтский) : Критический этюд / И. В. Преображенский. — М., 1902. — 22 с.

418. Преображенский, И. В. Периодическая печать: О церковной реформе вообще и о реформе высшего церковного управления / Преображенский И. В. — СПб. : Монтвида, 1908. — 108 с.
419. Плеханов, Г. В. От обороны к нападению: Ответ А. Богданову, критика итальянского синдикализма и другие статьи / Г. В. Плеханов. — М. : типо-лит. т-ва В. Чичерин, 1910. — 670 с.
420. Плеханов, Г. В. О религии и Церкви / Г. В. Плеханов ; отв. ред. проф. М. П. Баскин ; Вступ. статья И. А. Кривелева. — М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1957. — 607 с.
421. Ремизов, А. М. Кукха. Розановы письма / А. М. Ремизов. — СПб. : Наука. — 609 с.
422. Речь высокопреосвященнейшего Антония, митрополита Санкт-Петербургского, к рабочим Путиловского завода // Прибавления к «Церковным ведомостям». — 1905. — № 5. — 20 января. — С. 185–186.
423. [Римский]. Кризис модернизма на Западе / [Римский]. // Московский еженедельник. — 1908. — № 23. — 11 июня. — С. 22–23.
424. Розанов, В. Свобода и вера: По поводу религиозных толков нашего времени / В. Розанов // Русский вестник. — 1894. — № 1. — С. 265–287.
425. Розанов, В. Ответ г. Меньшикову / В. Розанов // Новое время. — 1903. — № 9721. — 28 марта. — С. 2.
426. Розанов, В. В. Сочинения. Т. 1. (Религия и культура) / В. В. Розанов. — М. : Правда, 1990. — 636 с.
427. Розанов, В. В. Религия и культура / В. В. Розанов. — СПб. : П. Перцов, 1899. — 264 с.
428. Розанов, В. Уединенное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени. Статьи о русских писателях / В. Розанов. — М. : Слово, 2001. — 774 с.
429. Розанов, В. В мире неясного и нерешенного / В. Розанов. — СПб. : [Тип. М. Меркушева], 1904. — 277 с.
430. Розанов, В. В. Опавшие листья. — СПб. : Лениздат, 2012. — 446 с.
431. Розанов, В. Люди лунного света / В. Розанов. — СПб., 1911. — 129 с.
432. Розанов, В. В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло / В. В. Розанов ; под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1997. — 671 с.
433. Розанов, В. В. О писательстве и писателях. Статьи 1908–1911 гг. / В. В. Розанов ; сост. и научн. ред. А. Н. Николюкин // Полн. собр. соч. : в 35 т. — Т. 4. — (Литература и искусство).
434. Розанов, В. В. Около церковных стен / В. В. Розанов ; общ. ред. А. Н. Николюкина ; коммент. С. Р. Федякина. — М. : Республика, 1995. — 558 с.

435. Розанов, В. В. В темных религиозных лучах / В. В. Розанов ; общ. ред., коммент. и послесл. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1994. — 476 с.
436. Розанов, В. В. Во дворе язычников / В. В. Розанов ; под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1996. — 464 с.
437. Розанов, Н. П. О «новом религиозном сознании»: Мережковский и Бердяев / В. В. Розанов. — М. : Отд. публикаций при О-ве любителей духовного просвещения, 1908. — 35 с.
438. Розанов, Н. П. Второе сословие: Мои воспоминания о жизни московского духовенства в последнее десятилетие перед революцией / Н. П. Розанов // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. — Вып. 6. — М., 2000. — С. 120–176.
439. Рождественский, Д., свящ. Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский / свящ. Д. Рождественский. — Сергиев Посад, 1914. — 98 с.
440. Ростиславов, Д. И. Об устройстве духовных училищ в России : в 2 т. / Д. И. Ростиславов. — Leipzig, 1863. — 502 с. ; 581 с.
441. Ростиславов, Д. И. О православном белом и черном духовенстве : в 2 т. / Д. И. Ростиславов — Leipzig, 1866. — 619 с. ; 684 с.
442. Руманов, А. В. Священник Г. С. Петров, член Государственной Думы / А. В. Руманов. — М., 1907. — 143 с.
443. Руссо, Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании / Ж.-Ж. Руссо ; пер. с фр. М. А. Энгельгардта. — СПб., 1912. — С. 257–311.
444. Свенцицкий, В. П. Собрание сочинений / В. П. Свенцицкий ; сост., посл., коммент. С. В. Черткова : в 2 т. — Т. 2 : Письма ко всем. Обращения к народу. 1905–1908. — М. : ДАР, 2010. — 752 с.
445. Свенцицкий, В. Религиозный смысл «Бранда» Ибсена / В. Свенцицкий. — СПб. : Отто Утфунг, 1907. — 31 с.
446. Свенцицкий, В. Письма ко всем. Памфлет / В. Свенцицкий. — М., 1907. — 88 с.
447. Свенцицкий, В. Открытое обращение верующего к Православной Церкви / В. Свенцицкий // Полярная звезда. — 1906. — № 8. — С. 561–564.
448. Свенцицкий, В. П. «Христианское братство борьбы» и его программа / В. П. Свенцицкий. — М., 1906. — 30 с. — (Религиозно-общественная библиотека. — Сер. 1. — № 2).
449. Свенцицкий, В. Христианское отношение к власти и насилию / В. Свенцицкий // Вопросы религии. — М., 1906.
450. Светлов, П. Я., прот. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания : Богословско-апологетическое исследование / прот. П. Я. Светлов. — Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905. — 265 с.

451. Светлов, П. Я., прот. Образованное общество и современное богословие: В ответ на ст. А. Т. Виноградова «Чего ждут образованные люди от современного богословия» / прот. П. Я. Светлов // Богословский вестник. — 1901. — Т. 3. — № 11. — С. 523–524 ; С. 536–528.
452. Святейший Правительствующий Синод возлюбленным чадам святой Православной Всероссийской Церкви // Санкт-Петербургские ведомости. — 1905. — № 9. — 14 января. — С. 1.
453. Синодальное решение о некоторых священниках // Церковный вестник. — 1907. — № 22. — 31 мая. — С. 713.
454. Сильвестр Малеванский, еп. Опыт Православного догматического богословия: С историческим изложением догматов / еп. Сильвестр Малеванский : в 5 т. — Т. 1. — Киев, 1892. — СПб. : Аксион эстин, 2006. — 328 с.
455. Спор о прагматизме // Русская мысль. — 1910. — № 5. — С. 121–156.
456. Слово о Страшном суде и современных событиях // Московские ведомости. — 1905. — № 60. — 2 марта. — С. 1–2.
457. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции / сост., ред. Е. Д. Аменицкая, К. М. Милорадович ; пер. Н. Муретовой. — Сб. 1. — Пг., 1915. — 172 с.
458. Соловьев, В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. — М. : Правда, 1989. — 635 с. ; 797 с.
459. Соловьев, В. История и будущее теократии : исследование всемирноисторического пути к истинной жизни / В. Соловьев. — Т. 1. — Загреб, 1887. — 396 с.
460. Соловьев, В. Чтения о богочеловечестве / В. Соловьев ; сост., примеч. А. Б. Муратова. — СПб. : Художественная литература, 1994. — 527 с.
461. Соловьев, В. О подделках // Вопросы философии и психологии / В. Соловьев. — 1891. — Кн. 8. — № 4. — С. 149–163.
462. Соловьев, Н. И. Митра и венец : Историческая повесть из жизни духовенства / Н. И. Соловьев // Странник. — 1909. — Т. 1. — Ч. 2. — Июнь. — С. 851–875; \
463. Соловьев, Н. И. Митра и венец : Историческая повесть из жизни духовенства / Н. И. Соловьев // Странник. — 1909. — Т. 2. — Ч. 1. — Июль — Август. — С. 117–162.
464. Солярский, П., прот. Нравственное богословие / прот. П. Солярский. — СПб., 1869. — 394 с.
465. Стеллецкий, Н., проф. Новейший социализм и христианство / проф. Н. Стеллецкий. — Изд. 2-е. — СПб. : Тип. Сойкина, 1913. — 151 с.
466. Страхов, П. С. Прагматизм в науке и религии: по поводу книги В. Джемса : Многообразии религиозного опыта / П. С. Страхов // Богословский вестник. — 1910. — Т. 19. — № 5. — С. 112–131.

467. Страхов, П. С. Прагматизм в науке и религии: по поводу книги В. Джемса : Многообразие религиозного опыта / П. С. Страхов // Богословский вестник. — 1910. — Т. 19. — № 6. — С. 295–314.
468. Струве, П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус / П. Струве // Русская мысль. — 1914. — Кн. V.
469. Сущность брака / собр., отред., изд. С. Шараров. — М. : типо-лит. А. В. Васильева и К°, 1901. — 199 с.
470. Тареев, М. М. Дух и плоть / М. М. Тареев // Богословский вестник. — 1905. — Т. 1. — № 1. С. 1–27.
471. Тареев, М. М. Дух и плоть / М. М. Тареев // Богословский вестник. — 1905. — Т. 1. — № 2. — С. 233–266.
472. Тареев, М. М. Дух и плоть / М. М. Тареев // Богословский вестник. — 1905. — Т. 1. — № 3. — С. 435–452.
473. Тареев, М. М. Религия и общественность / М. М. Тареев // Богословский вестник. — 1909. — № 6. — С. 229–259.
474. Тареев, М. М. Религия и общественность / М. М. Тареев // Богословский вестник. — 1909. — № 7–8. — С. 424–461.
475. Тиррель, Г. В защиту модернистов / Г. Тиррель // Московский еженедельник. — 1909. — № 36. — С. 41–49.
476. Титлинов, Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии : в 2 т. / Б. В. Титлинов— Вильна, 1909.
477. Тихомиров, Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении / Л. А. Тихомиров. — М. : Русское обозрение, 1892. — 19 с.
478. Тихомиров, Л. А. Запросы жизни / Л. А. Тихомиров. — М. : Университетск. тип., 1903. — 45 с.
479. Троицкий, С. В. Что такое модернизм : Энциклика Пия X «Pascendi Dominici Gregis» и ее значение / С. В. Троицкий. — СПб. : Монтевида, 1908. — 66 с.
480. Троицкий, Л. Д. Сочинения / Л. Д. Троицкий. — Т. 20. — М.-Л. : Госиздат, 1926. — 579 с. (Сер. 6. «Проблемы культуры»).
481. Троицкий, Л. Россия и Европа / Л. Троицкий // Киевская мысль. — 1914. — № 158. — 2 июня. — С. 3.
482. Троицкий С. Возражения старокатоликов на ответ реформ-католиков. — Международная анкета о религии, мнения Тирреля, Годе, Фосегрива, Романнонеса, Сабатье, Мережковского, Горького и Плеханова / С. Троицкий // Церковный вестник. — 1907. — № 43. — 25 октября. — С. 1390–1396.



483. Успенский, В. Вопрос о «догматическом развитии» на Петербургских религиозно-философских собраниях / В. Успенский // Христианское чтение. — 1904. — № 11. — С. 597–612.
484. Успенский, В. Вопрос о «догматическом развитии» на Петербургских религиозно-философских собраниях / В. Успенский // Христианское чтение. — 1904. — № 12. — С. 754–786.
485. Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии LVI курса (1903 г.). — Киев, 1904. — 457 с.
486. Ушинский, А. Д. Современные идеи и православие / А. Д. Ушинский. — СПб., 1857. — 20 с.
487. Феодор [Бухарев], архим. Нечто об образовании духовных и об отношении их к прочему составу Церкви / архим. Феодор [Бухарев] // Сын Отечества. — 1862. — № 98. — 24 апреля. — С. 763–764.
488. Феодор (Бухарев), архим. О второй части книги св. пророка Исаяи / архим. Феодор (Бухарев) // Прибавления к изданию Творений свв. отцов в переводе. — 1850. — Ч. VIII. — С. 353–408.
489. Феодор [(Бухарев)], а[рхим.] О принципах или началах в делах житейских и гражданских / а[рхим.] Феодор [Бухарев]. — СПб. : тип. И. И. Глазунова и К°, 1858. — 23 с.
490. Феодор (Бухарев), архим. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 г. / архим. Феодор (Бухарев). — СПб., 1860. — 263 с.
491. Феодор (Бухарев), архим. Несколько статей о св. апостоле Павле / архим. Феодор (Бухарев). — СПб. : тип. Королева и К°, 1860, — 206 с.
492. Феодор (Бухарев), архим. О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа / архим. Феодор (Бухарев). — СПб. : тип. И. Огризко, 1861. — 203 с.
493. Феодор [(Бухарев)], архим. Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении / архим. Феодор [Бухарев]. — СПб. : тип. И. Шумахера, 1862. — 154 с.
494. Феодор [Бухарев], архим. Разговор о затруднениях и недоразумениях против применения к мирскому Христовой истины и благодати и о потребности в этом применении особенно в наше время / архим. Феодор [Бухарев] // Сын Отечества. — 1863. — № 22. — 2 июня. — С. 354–351.
495. Феодор [Бухарев], архим. Разговор о затруднениях и недоразумениях против применения к мирскому Христовой истины и благодати и о потребности в этом применении особенно в наше время / архим. Феодор [Бухарев] // Сын Отечества. — 1863. — № 23. — 9 июня. — С. 361–167.

496. Феодор [Бухарев], архим. О современности в отношении к православию / архим. Феодор [Бухарев] // Странник. — 1860. — Январь. — С. 60–66.
497. Феодор [Бухарев], архим. О современности в отношении к православию / архим. Феодор [Бухарев] // Странник. — 1860. — Февраль. — С. 102–118.
498. Феодор [Бухарев], архим. Четыре случайных разговора по «крестьянскому вопросу» / архим. Феодор [Бухарев] // Сын Отечества. — 1862. — № 8. — 25 февраля. — С. 184–191.
499. Феодор [Бухарев], архим. Четыре случайных разговора по «крестьянскому вопросу» / архим. Феодор [Бухарев] // Сын Отечества. — 1862. — № 9. — 4 марта. — С. 201–104.
500. Феодор (Поздеевский), архиеп. Современная моральная беспринципность в приложении к вопросу о характере христианской жизни / архиеп. Феодор (Поздеевский) // Новый священикомученик Феодор Волоколамский (Поздеевский). Служба Богу и России. Статьи и речи 1904–1907 годов. — М. : Паломник, 2002. — С. 181–205.
501. Филарет [(Дроздов)], митр. Сочинения / митр. Филарет [(Дроздов)] : в 5 т. — М. : тип. А. И. Мамонтова, 1873–1885.
502. [Филарет Дроздов, митр.] Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета по учебным и церковно-государственным вопросам / митр. Филарет [(Дроздов)] ; под ред. 449. Саввы [Тихомирова], еп. Тверского и Кашинского. — Т. 5. — Ч. I. — СПб. : Синод. тип., 1887. — 557 с.
503. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие / Филарет (Гумилевский), архиеп. — Т. 1–2. — Чернигов : Ильинский монастырь, 1894.
504. Философов, Д. По поводу смерти Джорджа Тирреля / Д. Философов // Новое слово. — 1910. — № 2. — С. 5.
505. Философов, Д. В. Загадки русской культуры : Сб. ст. / Д. В. Философов ; сост., примеч. Т. Ф. Прокопова. — СПб. : Интелвак, 2004. — 829 с.
506. Флоренский, П. «Вопль крови». Слово в неделю Крестопоклонную / П. Флоренский. — М. : изд. М-на и Х-ва, 1906. — 15 с.
507. [Фогаццаро, А.] Святой. Antonio Fogazzaro. Il santo. Milano, 1906 (Casa edit. Castoldi) / [А. Фогаццаро] // Вестник Европы. — 1906. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 236–278.
508. [Фогаццаро, А.] Святой. Antonio Fogazzaro. Il santo. Milano, 1906 (Casa edit. Castoldi) / [А. Фогаццаро] // Вестник Европы. — 1906. — Т. 1. — Кн. 2. — С. 654–704.
509. [Фогаццаро, А.] Святой. Antonio Fogazzaro. Il santo. Milano, 1906 (Casa edit. Castoldi) / [А. Фогаццаро] // Вестник Европы. — 1906. — Т. 2. — Кн. 3. — С. 194–255.
510. [Фогаццаро, А.] Святой. Antonio Fogazzaro. Il santo. Milano, 1906 (Casa edit. Castoldi) / [А. Фогаццаро] // Вестник Европы. — 1906. — Т. 2. — Кн. 4. — С. 636–690.

511. Франк, С. Л. Прагматизм, как философское учение / С. Л. Франк // Русская мысль. — 1910. — № 5. — С. 90–120.
512. Франк, С. Философская распря в марксизме / С. Франк // Русская мысль. — 1910. — Апрель. — С. 141–145.
513. Франк, С. Из истории русской общественной мысли : Из книги воспоминаний С. Л. Франка о П. Б. Струве / С. Франк // Вестник русского студенческого христианского движения. — Париж, 1954. — № 33 (III). — С. 13–19.
514. Французы в научной и интеллектуальной жизни России XVIII–XX вв. [Текст] = Les Français dans la vie intellectuelle et scientifique en Russie (XVIIIe–XXe) / Российская акад. наук, Ин-т всеобщей истории РАН, Центр им. Ролана Мунье (Ун-т Париж-Сорбонна, Нац. центр научных исслед.), Архив Российской акад. Наук ; [отв. ред. А. О. Чубарьян, Ф. Д. Лиштена; сост. О. В. Окунева]. — М. : ОЛМА Медиа групп, 2010.
515. Виноват ли священник Петров. Трагедия православного духовенства / А. Филь. — М., 1907. — 15 с.
516. N. N. [Фудель, И. И.] Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли / И. И. Фудель. — М., 1888. — 181 с.
517. Хрисанф [Ретивцев], архим. Характер протестантства и его историческое развитие / архим. Хрисанф [Ретивцев]. — СПб., 1871. — 223 с.
518. Хрисанф [Ретивцев], архим. Современное иудейство и отношение его к христианству / архим. Хрисанф [Ретивцев]. — СПб., 1867. — 83 с.
519. Хрисанф [Ретивцев], еп. Слово на день восшествия на престол благочестивейшаго государя императора Александра Николаевича / еп. Хрисанф [Ретивцев]. — СПб., 1868. — 11 с.
520. Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству: историческое исследование / еп. Хрисанф [Ретивцев]. — В 3 т. — Т. 3. — СПб., 1878. — 675 с.
521. Хрисанф (Ретивцев), архим. Успехи нашего духовного возрастания : Слово в день восшествия на престол государя Императора, сказанное в кафедральном Нижегородском соборе в 1878 г. / архим. Хрисанф (Ретивцев) // Церковный вестник. — 1878. — № 10. — 11 марта. — С. 1–2.
522. Хрисанф [Ретивцев], еп. Русский царь и его народ в эпоху настоящей восточной войны / еп. Хрисанф (Ретивцев). — СПб., 1877. — 5 с.
523. Христианское содружество учащейся молодежи в осеннем полугодии 1904 года // Православно-русское слово. — 1905. — № 1–2. — С. 162–163 ; С. 169–172.

524. Чистович, И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ / И. А. Чистович. — СПб. : Синод. тип., 1894. — 387 с.
525. Чистович, И. А. История перевода Библии на русский язык / И. А. Чистович. — 4-е изд. — М. : ЛИБРОКОМ, 2011. — 347 с.
526. Член Братства [Фурсей, А.]. Н. Н. Неплюев — подвижник земли русской / [А. Фурсей]. — С. Посад, 1908. — 41 с.
527. «Церковная Дума» // Церковный вестник. — 1906. — № 31. — 3 августа. — С. 996–997.
528. Церковь и рабочий вопрос // Церковный вестник. — 1906. — № 40. — 5 октября. — С. 1285–1289.
529. Церковный переворот // Московские ведомости. — 1905. — № 83. — 25 марта. — С. 2.
530. Церковная реформа : Сб. ст. духовной и светской печати по вопросу о реформе / сост. И. В. Преображенский. — СПб., 1905. — 508 с.
531. Шагинян, М. Человек и время. История человеческого становления / М. Шагинян. — М. : Худож. лит., 1982. — 720 с.
532. Эбер, М. Прагматизм, исследование его различных форм : англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения / М. Эбер ; пер. со 2-го фр. изд. З. А. Введенской ; под ред. М. А. Лихарева ; с предисл. проф. А. И. Введенского. — СПб. : Слово, 1911. — 141 с.
533. Энциклика Пия X о модернизме // Церковный вестник. — 1907. — № 37. — С. 1202–1203.
534. Эрн, В. Ф. Сочинения / В. Ф. Эрн ; подг. Н. В. Котрелева, Е. В. Антоновой; вст. ст. Ю. Шерер; примеч. В. И. Кейдана, Е. В. Антоновой. — М. : Правда, 1991. — 576 с.
535. Эрн, В. Ф. Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия / В. Ф. Эрн. — М., 1914. — 304 с.
536. Эрн, В. Методы исторического исследования и «Сущность христианства» А. Гарнака / В. Эрн // Гарнак А. Сущность христианства. — М., 1907. — С. 1–30.
537. Эрн, В. Ф. Размышления о прагматизме / В. Ф. Эрн // Московский еженедельник. — 1910. — № 17. — С. 39–54.
538. Эрн, В. Ф. Размышления о прагматизме / В. Ф. Эрн // Московский еженедельник. — 1910. — № 18. — С. 31–39.
539. Экземплярский, В. И. Евангелие и общественная жизнь: Несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди. (Докл., чит. весной 1913 г. в закрытом собр. Киев. религ.-филос. о-ва) / В. И. Экземплярский. — Киев, 1913. — 68 с.
540. Экземплярский, В. И. Памяти Николая Николаевича Неплюева / В. И. Экземплярский // Труды Киевской духовной академии. — 1908. — № 5. — С. 155–169.

541. Экземплярский, В. И. Памяти Николая Николаевича Неплюева / В. И. Экземплярский // Труды Киевской духовной академии. — 1908. — № 6. — С. 281–319.
542. Экземплярский, В. И. Памяти Николая Николаевича Неплюева / В. И. Экземплярский // Труды Киевской духовной академии. — 1908. — № 8. — С. 579–628.
543. Экземплярский, В. И. Старообрядческий епископ Михаил. Некролог / В. И. Экземплярский // Христианская мысль. — Киев — 1916. — № 11. — С. 136–143.
544. Энгельгардт, М. Научный опыт и религиозный опыт / М. Энгельгардт // Новый журнал для всех. — 1910. — № 21. — С. 91–98.
545. Юркевич М., свящ. Из дневника приходского пастыря. Церковная дисциплина, типикон и уставность / свящ. М. Юркевич. — СПб., 1901. — 51 с.
546. Юшкевич, П. С. На тему дня : К вопросу о философском брожении в марксизме / П. С. Юшкевич // Вершины : Лит.-крит. и филос.-публицист. сб. — Кн. 1. — СПб. : Прометей, 1909. — С. 365–397.
547. Юшкевич, П. С. Новые веяния : Очерки современных религиозных исканий / П. С. Юшкевич — СПб. : Прометей, 1911. — 213 с.
548. Юшкевич, П. С. Мировоззрение и мировоззрения / П. С. Юшкевич. — СПб. : Н. П. Карбасников, 1912.
549. Яковенко, Б. О сущности прагматизма (Pro et contra) / Б. Яковенко // Труды и дни. — 1912. — № 2. — С. 66–74.
550. Яковенко, Б. Современная американская философия. Обзор американской философии / Б. Яковенко // Логос. — 1913. — Кн. 3–4. — С. 269–343.
551. Янышев, И. [Л.] Отчет о составе и деятельности С.-Петербургской духовной академии с августа 1869 г. по 1 января 1871 г. / И. [Л.] Янышев // Христианское чтение. — 1871. — № 2. — С. 243–277.
552. Vampton, J. M. Modernism and modern thought / J. M. Vampton. — L. : Edinbrugh, 1908.
553. Blondel, M. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique / M. Blondel. — P., 1893. (Édition complétée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, 2010). — 515 p.
554. Blondel, M. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière 'apologétique, et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux / M. Blondel // Annales de Philosophie Chrétienne. — 1895. — Nouv. sér. — T. XXXII. — P. 321–326 ; P. 655–656.
555. Blondel, M. Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique / M. Blondel // Revue de Métaphysique et de Morale. — 1930. — Vol. 37. — №. 4. — P. 423–469.
556. Blondel, M. Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne / M. Blondel // La Quinzaine (Paris). — 1904. — 16 Jan. — P. 145–167.

557. Blondel, M. Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne / M. Blondel // La Quinzaine (Paris). — 1904. — 16 Févr. — P. 433–458.
558. Gratieux, A. Nicolas Nicolaevitch Nepluyef / A. Gratieux // Revue Catholique des Églises. — 1908. — No. 2. — P. 65–107.
559. Herbigny, M. Un Newman russe — Vladimir Soloviev / M. Herbigny // Etudes. Paris 46. — No. 120. — Paris, 1909. — P. 767–786.
560. Hébert, M., proff. Le Divin. Expériences et hipothèses: études psychologiques / prof. M. Hébert. — P., 1907. — 316 p.
561. Intellect and Ideas in Action : Selected Correspondence of Zinaida Hippus / Comp. by T. Pachmuss. — Munchen : Wilhelm Fink Verlag, 1972. — 784 p.
562. James, W. The will to believe: an adress to the philosophical clubs of Yale and Brown Universities / W. James // New World. — 1896. — June.
563. Jones, N., father. Old truths, not modernist errors. Exposure of Modernism and vindication of its codemnation by the Pope / by the Rev. father Norbert Jones. — N-Y. : Cincinnati : Chicago, 1908.
564. Lagrange, P. Historical criticism and the Old Testament / P. Lagrange ; transl. by Ed. Myers, E. A. Fr. the 2nd and enlarged ed. — L., 1905. — 243 p.
565. Laberthonnière, L. Essais de philosophie religieuse / L. Laberthonnière. — Paris, 1903. — 326 p.
566. Laberthonnière, L. Positivisme et Catholicisme. À propos de «L'Action Français» / L. Laberthonnière. — Paris, 1911. — 120 p.
567. Lilley, A. L. Modernism : A record and review. / A. L. Lilley. — L., 1908. — 246 p.
568. Loisy, A. L'Évangile et l'Église / A. Loisy. — Paris : Chez l'auteur, 1904. — 283 p.
569. Loisy, A. Autour d'un petit livre / A. Loisy. — Paris, 1903. — Deux éd. — 305 p.
570. Loisy, A. Simples rëflexions sur le décret du Saint Ofce 'Lamentably Sane Exetu' et sur l'encyclique 'Pascendi Dominici Gregis' / A. Loisy. — Ceffonds, 1908. — 307 p.
571. Loisy, A. Choses passées / A. Loisy. — Paris, 1913. — 398 p.
572. Loisy, A. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents / A. Loisy. — Chez L'auteur : Celfonds, 1908. — 295 p.
573. Marlé, R. Au cœur de la crise moderniste: Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel (et d'autres) / R. Marlé. — Paris, 1960. — 366 p.
574. [Mèrejkowski, D.] Deux points de vue sur l'Église russe // Revue Catholique des Eglises. — T. 5. — Paris, 1908. — P. 39–44.
575. Mercier, archb. of Malines, cardinal. Modernism / transl. fr. Fr. by M. Lindsay. — L., 1910. — 57 p.
576. Mignot, E. The method of Theology / E. Mignot. — London, 1902. — 62 p.

577. Petre, M. D. Alfred Loisy. His religious significance / M. D. Petre. — Cambridge : University Press, 1944. — 129 p.
578. Petre, M. D. Autobiography and life of George Tyrrell / M. D. Petre. — In 2 vols. — L., 1912. — 280 p. ; 512 p.
579. Sabatier, P. Modernism : The jowett lectures, 1908 / P. Sabatier ; transl. by C.A. Miles. With pref., notes & append. — N.-Y., 1909. — 351 p.
580. Tyrell, G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new / G. Tyrell. — L. : N.-Y. : Bombay: Calcutta, 1907. — 386 p.
581. Tyrrell, G. Christianity at the cross-roads / G. Tyrell. — L. : N.-Y. : Bombay : Calcutta, 1910. — 283 p.
582. Tyrrell, G. Medievalism and Modernism / G. Tyrell // The Harvard Theological review. — 1908. — Vol. 1. — № 3. — P. 304–324.
583. Tyrrell, G. Medievalism. A reply to cardinal Mercier / G. Tyrell. — N.-Y. : Bombay : Calcutta, 1908. — 212 p.
584. Tyrrell, G. A much-abused letter / G. Tyrell. — L. : N.-Y. : Bombay, 1906. — 122 p.
585. The programme of Modernism : A reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis / transl. fr. Italian ; with an introd. by A. Leslie Lilley. — L., 1908.
586. Wilbois, J. La confrerie agricole de Vozdviensk (Petite-Russie) / J. Wilbois // Bibliotheque de la science sociale. Sept., 1909. — P. 19–127.
587. Wilbois, J. La mission de l'Église: lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie / J. Wilbois // Revue Catholique des Eglises. — 1907. — T. 4. — 25 Jan. — P. 37–38.
588. Wilbois, J. La mission de l'Église: lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie / J. Wilbois // Revue Catholique des Eglises. — 1907. — T. 4. — 2 Fevr. — P. 101–102.
589. Zdziechowski, M. Le mouvement religieux en Russie / M. Zdziechowski. — 1908. — № 2.
590. Zdziechowski, M. “Pestis perniciosissima”. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickie / M. Zdziechowski. — Warszawa, 1905.
591. Zdziechowski, M. Z dziedziny krytyki współczesnej / M. Zdziechowski // Przegląd literacki. Organ Związku Literackiego w Krakowie. — 1896. — № 2. — P. 3.

*Дневники, воспоминания, корреспонденция*

592. Аббат, А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России — Gratieux A., abbé. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] [Б.м.] [б.г.] / Аббат А. Грасье ; пер. О. С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. — Вып. 9. — М., 2009.

593. Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. 1903–1905 / митр. Арсений (Стадницкий). — М. : ПСТГУ. — Т. 2. — 2012. — 319 с.
594. Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. 1903–1905 / митр. Арсений (Стадницкий). — М. : ПСТГУ. — Т. 3. — 2015. — 459 с.
595. Бердяев, Н. А. Письма к М. О. Гершензону / Н. А. Бердяев : предисл. М. А. Колерова // Вопросы философии. — 1992. — № 5. — С. 120–136.
596. Взыскующие града : Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. И. Кейдана. — М. : Языки русской культуры, 1997. — 477 с.
597. Взыскующие града : Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923. — 2-е изд. — Кн. I–II. — М., 2018–2019.
598. В церковных кругах перед революцией : Из писем архиепископа Антония Волынского к митрополиту Киевскому Флавиану // Красный архив. — 1928. — Т. 6 (31). — С. 204–205.
599. Голубинский Ф. Д. Открытое письмо к N. N. по поводу вопросов о создании мира / Ф. Д. Голубинский // Богословский вестник. — 1895. — Т. 3. — № 8. — С. 200–223.
600. Гиппиус, З. Н. Дневники / З. Н. Гиппиус ; вст. и сост. А. Н. Николюкина. — Кн. 1–2. — М., 1999. — 733 с. ; 718 с.
601. Дневник Бориса Никольского (1905–1907) // Красный архив. — Т. 2 (63) — 3 (64). — 1934. — С. 55–97.
602. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 7. — № 1. — С. 79–106.
603. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 7. — № 2. — С. 318–344.
604. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 7. — № 3. — С. 534–565.
605. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 8. — № 4. — С. 80–109.
606. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 8. — № 5. — С. 270–288.
607. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 8. — № 6. — С. 502–521.
608. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 8. — № 7. — С. 30–52.



609. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 8. — № 8. — С. 259–294.
610. Дневник Виктора Ипатьевича Аскоченского // Исторический вестник. — 1882. — Т. 8. — № 9. — С. 471–482.
611. Ермичёв, А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917) : Хроника заседаний / А. А. Ермичёв. — РХГА, СПб. : С.-Петербург. ун-т, 2007. — 329 с.
612. Из писем К. П. Победоносцева к Николаю II (1898–1905) // Религии мира. — 1983. — С. 163–194.
613. Историческая переписка о судьбах Православной Церкви / [публ. и предисл.:] А. Р. — М. : Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1912. — 64 с.
614. Катанский, А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год / А. Л. Катанский. — Н. Новгород, 2010. — 224 с.
615. Котович, А. [Н.] Церковные вопросы в недалеком прошлом : Из переписки иерархов 60 гг. / А. [Н.] Котович // Странник. — 1909. — Т. 2. — Ч. I. — Октябрь. — С. 414–415.
616. Лаврский, В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева) / прот. В. Ларский // Богословский вестник. — 1905. — Т. 2. — № 7–8. — С. 499–538 (3 пагин.).
617. Лаврский, В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева) / прот. В. Ларский // Богословский вестник. — 1906. — Т. 2. — № 5. — С. 98–128 (2 пагин.).
618. Лаврский, В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева) / прот. В. Ларский // Богословский вестник. — 1906. — Т. 2. — № 7–8. — С. 569–609 (3 пагин.).
619. Лаврский, В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева) / прот. В. Ларский // Богословский вестник. — 1906. — Т. 3. — № 9. — С. 26–60 (3 пагин.).
620. Лаврский, В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева) / прот. В. Ларский // Богословский вестник. — 1906. — Т. 3. — № 11. — С. 529–553 (2-я пагин.).
621. «Народная воля» и «Черный передел». Воспоминания участников революционного движения в Петербурге в 1879–1882 гг. / Ленинградское отдел. Института истории СССР АН СССР ; сост. В. И. Гинев, А. Н. Цамутами ; науч. ред. С. С. Волк. — Л. : Лениздат, 1989. — 413 с.
622. Никодим (Казанцев), еп. Письма к проф. И. В. Платонову [1–4, 65–66] / еп. Никодим (Казанцев) ; сообщ. прот. Н. Лашенков; примеч. Н. А. Колосова // Богословский вестник. — 1896. — Т. 1. — № 2. — С. 298–310.
623. Неопубликованные письма С. Н. Булгакова к В. В. Розанову / публ., предисл., коммент. М. А. Колерова // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 147–157.
624. Памяти преосвященнейшего епископа Хрисанфа. — М., 1883. — 19 с.

625. Паскаль, П. Русский дневник: во французской военной миссии (1916–1918) / П. Паскаль. — Екатеринбург, 2014. — 592 с.
626. Пахмусс, Т. Из архива Зинаиды Николаевны Гиппиус. Письма к Е. М. Лопатиной и С. Л. Еремеевой / Т. Пахмусс // Вестник РХД. — № 132. — П. : Нью-Йорк : М., 1980.
627. Письма мученика Михаила Новоселова Ф. Д. Самарину, 1905–1913 гг. / публ. и коммент. Е. С. Полищука // Богословские труды. — Вып. 45. — М., 2013. — С. 425–473.
628. Переписка К. П. Победоносцева [с епископом Никанором]. — М., 1915. — 189 с.
629. Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / сост. и вступ. ст. Г. В. Бежанидзе. — М. : ПСТГУ, 2013. — 382 с.
630. Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. — Томск, 1998. — Вып. 2. — 288 с.
631. Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. 1908–1923 / под ред. и с предисл. Э. Л. Радлова. — Т. 3. — СПб. : Общественная польза, 1911. — 346 с.
632. Письма преосвященного Иоанна еп. Смоленского к своему другу архимандриту Фотию / Н. Романский // Христианское чтение. — 1907. — № 1. — С. 117–126.
633. Письма З. Н. Гиппиус к П. П. Перцову / вст., подг. и примеч. М. М. Павловой // Русская литература. — 1991. — № 4. — С. 124–159.
634. Письма З. Н. Гиппиус к П. П. Перцову / вст., подг. и примеч. М. М. Павловой // Русская литература. — 1992. — № 1. — С. 134–157.
635. Письма Дж. Тирреля / публ. на рус. яз., коммент. и вст. ст. И. В. Воронцовой // Религиоведение. — 2013. — № 4. — С. 111–115.
636. Письмо священника Григория Петрова митрополиту Антонию. — СПб. : тип. «Правда», 1908. — 16 с.
637. Пять писем Н. Бердяева : Из личного архива профессора Вильнюсского университета М. Э. Здзеховского / вст. ст., публ. и коммент. А. Йокубайтиса // Вильнюс. — 1989. — № 11. — С. 161–170.
638. Соболев М., прот. Воскресение Христа Спасителя как прямое опровержение лжеучения Л. Н. Толстого, отвергающего божество Иисуса Христа и так называемого «нового христианства», проповедующего культ плоти / прот. М. Соболев. — М., 1904. — 47 с.
639. Сосуд избранный : История российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также секретных документах руководителей советского государства. 1888–1932 / сост., предисл., послесл., коммент. М. Складорова. — СПб., 1994. — 464 с.

640. Феодор (Бухарев), архим. Письма к А. А. Лебедеву / архим. Феодор (Бухарев) // Богословский вестник. — 1915. — Т. 3. — № 10–12. — С. 413–544. (1 пагин.).
641. 25 лет назад : Из дневников Л. А. Тихомирова // Красный архив. — 1930. — Т. 3 (4). — С. 59–96.
642. Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps / A. Loisy. — Т. 1 (1857–1890). — Paris, 1930. — 589 p.
643. Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps / A. Loisy. — Т. 2 (1900–1908). — Paris, 1931. — 664 p.
644. Tyrrell's letters / select. & ed. by M. D. Petre. — L., 1920. — 302 p.

### Литература

645. Авдасев, В. Н. Трудовое братство Н. Н. Неплюева, его история и наследие / В. Н. Авдасев. — М. : РИО "АС-Медиа", 2003. — 64 с.
646. Алексеев, К. А. Владимир Соловьев и судьба России : социально-политические искания третьего пути / К. А. Алексеев. — М. : РОСПЭН, 2007. — 140 с.
647. Аршанбо, П. Морис Блондель и аббат Лабертоньер / П. Аршанбо // Путь. — 1926. — № 4. — С. 121–126.
648. Амелина, Е. М. Социальная философия всеединства конца XIX — начала XX веков : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — Иваново, 2007. — 40 с.
649. Андреев, В. М. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. и его идеология : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 09.00.00 / Андреев Виталий Михайлович. — Л., 1972. — 15 с.
650. Анастасьева, И. Л. Книга Д. С. Мережковского «Иисус Неизвестный» в контексте религиозно-философских исканий в России начала XX в. : дис. ... канд. культурологии : 24.00.04 / Анастасьева Ирина Леонидовна. — М. : МГУ, 2000. — 24 с.
651. Анненкова, Н. В. Философские взгляды Д. С. Мережковского. Становление и воплощение идей богоискательства : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Анненкова, Наталья Васильевна. — Нижневартовск, 2001. — 137 с.
652. Асмус, В. Ф. Владимир Соловьев / В. Ф. Асмус // Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. Россия. «Мысль и дух». (Россия. Мысль и дух). — М. : ЛЕНАНД, 2014. — 661 с.
653. Асмус, В. Ф. Философия и эстетика русского символизма / В. Ф. Асмус // Литературное наследство. — М., 1937. — № 27–28. — С. 1–53.

654. Афанасьев, А. П. Столичные либеральные газеты в России на рубеже 70–80-х гг. XIX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Афанасьев Александр Петрович. — М. : МГУ, 1975. — 19 с.
655. Балакшина, Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907 : Документальная история и культурный контекст / Ю. В. Балакшина. — М. : СФПХИ, 2014.
656. Белая, С. Н. Идея человека в философии Д. С. Мережковского : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 07.00.02 / Белая Светлана Николаевна. — Краснодар, 2000. — 19 с.
657. Бельчевичен, С. П. Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского. Учеб. пособие / С. П. Бельчевичен ; науч. ред. Б. Л. Губман. — Тверь : ТГУ, 1999. — 130 с.
658. Бердяев Н. Новое христианство: Д. Мережковский / Н. Бердяев // Типы религиозной мысли в России. Собр. соч. — YMCA-PRESS. — 1989. — Т. 3.
659. Бердяев, Н. А. Письмо Д. В. Философова от 22 апреля 1907 / Н. А. Бердяев // Минувшее. Выпуск 9. — М., 1992. — С. 308–310
660. Борисова, С. Г. Философско-религиозное учение арх. Никанора (И. И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Борисова Светлана Георгиевна. — М., 2002. — 153 с.
661. Борунков, Ю. Ф. Особенности религиозного сознания. — М., 1972. — 48 с.
662. Быстров, В. Н. Идея преображения мира у русских символистов : Д. Мережковский, А. Белый, А. Блок : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01 / Быстров Вячеслав Николаевич. — СПб., 2004. — 361 с.
663. Ванчугов, В. В. Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания / В. В. Ванчугов. — М., 2000.
664. Вебер, М. Избранное / М. Вебер ; пер. с нем. М. И. Левина, П. П. Гайденок, А. Ф. Филиппов. — 2-е изд., доп. и испр. — М. : РОСПЭН, 2006. — 651 с.
665. Вебер, М. Критические исследования в области логики наук о культуре. Ч. II. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер ; пер. с нем. сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденок. — М. : Прогресс, 1990. — 805 с.
666. Веселая, Г. А. Массовые общественные выступления московского студенчества в конце XIX — начале XX в. 1896–1904 гг. / Г. А. Веселая. — М., 1974.
667. Венгеров, А. И. Богоискательство русских писателей в культуре России конца XIX — начала XX века : дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / Венгеров Андрей Игоревич. — М. : РГГУ, 2011. — 176 с.

668. Вениамин (Новик), игумен. Христианский социализм прот. С. Булгакова / игумен Вениамин (Новик) // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. — М., 2003. — С. 155—169.
669. Вениамин (Новик), игум. Владимир Соловьев: социальное измерение духовности: к 100-летию земной кончины В. С. Соловьева (1853–1900) [Электронный ресурс] / игумен Вениамин (Новик) // Библиотека «Вехи». — Режим доступа: <http://www.vehi.net/> (дата обращения: 11.05.2020).
670. Воеводина, А. А. Социальная доктрина и общественно-политическая деятельность З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковского в контексте развития русского христианского либерализма : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Воеводина Анастасия Анатольевна. — Казань, 2010.
671. Воронцова, И. В. Русский христианский модернизм: идеология и практика : автореф. дис. ... канд. богословия / Воронцова Ирина Владимировна. — М. : ПСТГУ, 2005. — 340 с.
672. Воронцова, И. В. Русский христианский модернизм в контексте церковного реформирования : 1-я четверть XX века : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Воронцова Ирина Владимировна — М. : МГОУ, 2009. — 281 с.
673. Воронцова, И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века : монография. — М. : ПСТГУ, 2008. — 442 с.
674. Воронцова, И. В. «Заколдованный круг русского сознания...» Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века / И. В. Воронцова. — М. ; СПб. : Нестор-История, 2020. — 936 с.
675. Воронцова, И. В. Церковное реформаторство 1905–1907 и «обновленчество» 1920-х годов : К проблеме дефиниций и дифференциаций / И. В. Воронцова // Исторический журнал: научные исследования. — 2019. — № 5. — С. 135–145.
676. Воронцова, И. В. Тематика статей А. В. Карташева в газете «Страна» 1906–1907 гг. в свете программных аспектов движения религиозной интеллигенции за церковную реформу / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2019. — № 88. — С. 11–24.
677. Воронцова, И. В. Священник Г. С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2018. — № 85. — С. 11–29.

678. Воронцова, И. В. Разработка В. В. Розановым исвященником А. П. Устьянским учения о «поле и браке в христианстве» накануне религиозного движения за церковную модернизацию. (По документам корреспонденции писателя 1898–1899 гг. в фондах РГАЛИ и НИ ОР РГБ) / И. В. Воронцова // Исторический журнал: научные исследования. — 2018. — № 3. — С. 136–147.
679. Воронцова, И. В. Социальный вопрос в движении церковных реформаторов в трудах С. Н. Булгакова (1904–1907) / И. В. Воронцова // Вестник Брянского государственного университета. — 2017. — № 4. — С. 58–66.
680. Воронцова, И. В. «Реформа» или «реформация»: движение за церковное обновление в России начала XX в. / И. В. Воронцова // Вестник Московского университета. Серия. 8: История. — 2017. — № 4. — С. 46–63.
681. Воронцова, И. В. Движение за церковную реформу в России начала XX в. и Поместный Собор 1917–1918 гг. (К столетию Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.) / И. В. Воронцова // Исторический журнал: научные исследования. — 2017. — № 4. — С. 105–120.
682. Воронцова, И. В. Новое религиозное сознание и «неохристианство» (Дискуссия в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1909 гг.) / И. В. Воронцова // Христианское чтение. — 2017. — № 2. — С. 307–324.
683. Воронцова, И. В. Модернизм (1890–1914) в Римско-Католической Церкви и путь в нем Альфреда Луази / И. В. Воронцова // Исторические исследования. — 2017. — № 4. — С. 315–331.
684. Воронцова, И. В. Статья «неокатолика» М. Э. Здзеховского «Модернистское движение в Р.-К. Церкви» как источник по римско-католическому модернизму: опыт критического анализа / И. В. Воронцова // Вопросы философии. — 2017. — № 2. — С. 140–153.
685. Воронцова, И. В. Журнал «Живая жизнь» (1907–1908) и вопросы церковной «реформации» / И. В. Воронцова // Политика и общество. — 2016. — № 11 (143). — С. 1537–1547.
686. Воронцова, И. В. Церковная публицистика середины XIX в. как православный ответ на вызовы современности (архимандрит Климент (Можаров), епископ Смоленский Иоанн (Соколов) и архиепископы Херсонский Никанор (Бровкович) и Харьковский Амвросий (Ключарев)) / И. В. Воронцова // Политика и общество. — 2015. — № 11 (131). — С. 1572–1585.
687. Воронцова, И. В. «Новое религиозное сознание» и католический экуменизм «школы аббата Порталья» / И. В. Воронцова // Философия и культура. — № 8 (92). — 2015. — С. 1152–1168.

688. Воронцова, И. В. «Социальное христианство» С. Н. Булгакова, Христианского братства борьбы и Н.Н. Неплюева (1905–1908) / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2015. — № 3 (64). — С. 18–30.
689. Воронцова, И. В. Роман Антонио Фогаццаро «Святой» в системе христианского модернизма / И. В. Воронцова // Вопросы философии. — 2015. — № 4. — С. 104–116.
690. Воронцова, И. В. «Социальное христианство» (С. Н. Булгаков и Христианское братство борьбы) в контексте религиозного движения в России начала XX века / И. В. Воронцова // Религиоведение. — 2015. — № 4. — С. 14–20.
691. Воронцова, И. В. Дискуссия о христианизации повседневной жизни в среде петербургского духовенства 1907–1908 гг. / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2014. — № 3. — С. 9–23.
692. Воронцова, И. В. «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902–1909 гг. / И. В. Воронцова // Религиоведение. — 2013. — № 4. — С. 100–115.
693. Воронцова, И. В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) / И. В. Воронцова // Вопросы философии. — 2013. — № 12. — С. 68–77.
694. Воронцова, И. В. Русское общество и Русская Церковь 1900–1920-х гг.: «от нового религиозного сознания» к обновленчеству / И. В. Воронцова // Русский сборник: Исследования по истории России / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Б. Меннинг, П. Чейсти. — Т. 14. — М., 2013. — С. 308–351.
695. Воронцова, И. В. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве». На материале писем к диакону А. А. Лебедеву / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2013. — № 2. — С. 7–21.
696. Воронцова, И. В. Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм / И. В. Воронцова // Философия и культура. — 2013. — № 6. — С. 976–805.
697. Воронцова, И. В. «Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. / И. В. Воронцова // Гуманитарные науки в Сибири. — 2013. — № 2. — С. 52–56.
698. Воронцова, И. В. «Вселенскость есть высшая точка, к которой должны мы стремиться»: Письма С. Н. Булгакова М. Э. Здзеховскому (1905–1906) / И. В. Воронцова // Русский

- сборник: Исследования по истории России / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Б. Меннинг, П. Чейсти. — Т. 13. — М., 2012. — С. 97–111.
699. Воронцова, И. В. «Религиозный прагматизм» как один из путей «модернизации» религиозного сознания в 1-е десятилетие XX в. / И. В. Воронцова // Вопросы философии. — 2012. — № 10. — С. 75–84.
700. Воронцова, И. В. Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2012. — № 3. — С. 40–55.
701. Воронцова, И. В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX — нач. XX вв. и его «Программа» / И. В. Воронцова // Религиоведение. — 2012. — № 4. — С. 203–213.
702. Воронцова, И. В. Протоиерей Александр Устьянский и «неохристианство». Путь от «реформаторства» к расколу (на материале переписки с В. В. Розановым 1907–1919 гг.) / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2011. — № 5 (42). — С. 66–74.
703. Воронцова, И. В. Революция и религия в дискуссии 1906–1914 гг. Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве и др. / И. В. Воронцова // Религиоведение. — 2011. — № 4. — С. 28–39.
704. Воронцова, И. В. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римско-католическому «модернизму» / И. В. Воронцова // Вопросы философии. — 2011. — № 10. — С. 75–82.
705. Воронцова, И. В. «Мы живем на повороте мировой истории...»: вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и неохристиан (1907–1911) / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2011. — № 2 (39). — С. 35–47.
706. Воронцова, И. В. Полемика неохристиан и марксистов о религиозном сознании / И. В. Воронцова // Гуманитарные науки в Сибири. — 2010. — № 4. — С. 29–33.
707. Воронцова, И. В. Л. Д. Троцкий и идея создания «реформаторской советской Церкви» (1921–1923) / И. В. Воронцова // Новый исторический вестник. — 2010. — № 2 (24). — С. 15–25.
708. Воронцова, И. В. основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX — начало XX в.) / И. В. Воронцова // Вопросы философии. — 2010. — № 10. — С. 51–61.
709. Воронцова, И. В. Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьянского (1898–1901) / И. В. Воронцова // Вестник



- Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2010. — № 2 (35). — С. 7–21.
710. Воронцова, И. В. Протоиерей Александр Устьянский и «реформатор» Василий Розанов. История духовного суда над протоиереем Александром Устьянским, изложенная в переписке 1903 г. / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2010. — № 3 (36). — С. 83–101.
711. Воронцова, И. В. Л. Д. Троицкий как стратег обновленческой реформации / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2009. — № 4 (33). — С. 51–62.
712. Воронцова, И. В. Розанов и Глубоковский: по письмам Н. Н. Глубоковского из архивного фонда В. В. Розанова / И. В. Воронцова // Религиоведение. — 2008. — № 2. — С. 115–127.
713. Воронцова, И. В. Письма профессора Н. Н. Глубоковского писателю В. В. Розанову в отделе рукописей Российской государственной библиотеки / И. В. Воронцова // Отечественные архивы. — 2007. — № 4. — С. 70–87.
714. Воронцова, И. В. Профессор Мариан Здзеховский и неохристиане: к истории взаимоотношений / И. В. Воронцова // Международная научная конференция «Восточное партнерство». — 11–15 сентября 2013 г. Польша, г. Przemyśl / И. В. Воронцова // Materiały IX Międzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji “Wykształcenie i nauka bez granic-2013”. 07–15 grudnia 2013 roku. — V. 19. — Yistoria. — Przemyśl, 2013. — P. 39–44.
715. Воронцова, И. В. Участие А. В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906–1907 гг.) / И. В. Воронцова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2006. — № 2 (20). — С. 27–46.
716. Воронцова, И. В. К истории «Московской церковной революции» в Обществе любителей духовного просвещения / И. В. Воронцова // Церковь и время. — 2007. — № 2 (30). — С. 128–147.
717. Воронцова, И. В. «Завтра помяну Вас у престола Божия...». О письмах монашествующих к В. Розанову / И. В. Воронцова // Наш Современник. — 2006. — № 4. — С. 230–239.
718. Воронцова, И. В. Д. Мережковский. Учение о «новом религиозном сознании» как вариант религиозного гнозиса / И. В. Воронцова // Богословский сборник. — 2003. — С. 182–203.
719. Воронцова, И. В. Мережковский / И. В. Воронцова // Православная энциклопедия. — М., 2016. — Т. 44. — С. 719–724.

720. Гаврюшин, Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. — Н. Новгород : Глагол, 2011. — 382 с.
721. Гаврюшин, Н. К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) / Н. К. Гаврюшин // Русское богословие : очерки и портреты. — Н. Новгород, 2011.
722. Гавриленков, А. Ф., Грубник, Е. М. Идеи христианского социализма в русской философской мысли / А. Ф. Гавриленков, Е. М. Грубник. — Смоленск, 2011. — 161 с.
723. Гайдено, П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П. П. Гайдено. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 468 с.
724. Гайдено, П. П. Соблазн «святой плоти». Сергей Соловьев и русский Серебряный век / П. П. Гайдено // Вопросы литературы. — 1996. — № 2. — С. 72–127.
725. Гайдено, П. П. Д. С. Мережковский. Апокалипсис «всесокрушающей религиозной революции» / П. П. Гайдено // Вопросы литературы. — 2000. — № 5. — С. 98–126.
726. Головушкин, Д. А. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви в 1905–1925 гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Головушкин Дмитрий Александрович. — Ярославль, 2002. — 26 с.
727. Головушкин, Д. [А.] Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века / Д. [А.] Головушкин. — СПб. : Политехника-сервис, 2009. — 267 с.
728. Головушкин, Д. А. Апостол XX века: Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова) / Д. А. Головушкин. — СПб. : Политехника-сервис, 2010. — 127 с.
729. Голубцов, С., протод. Московская духовная академия в революционную эпоху: Академия в социальном движении и служении в начале XX века / протод. С. Голубцов. — М. : Мартис, 1999. — 255 с.
730. Горбунов, В. В. Идея соборности в русской религиозной философии : Пять избранных портретов / В. В. Горбунов ; предисл. Ю. Нагибин. — М. : Феникс, 1994. — 174 с.
731. Григулевич, И. Р. Папство. Век двадцатый / И. Р. Григулевич. — М. : Политиздат, 1981. — 532 с.
732. Гусятников, П. С. Революционное студенческое движение в России / П. С. Гусятников. — М. : Мысль, 1971. — 264 с.
733. Давыдов, Ю. Н. Социальная философия о. Сергия Булгакова / Ю. Н. Давыдов // Человек. — 2000. — № 5. — С. 68–80.
734. Давыдов, Ю. Н. Социальная философия о. Сергия Булгакова / Ю. Н. Давыдов // Человек. — 2000. — № 6. — С. 41–50.
735. Данилова, О. С. Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина»

- (Париж) / О. С. Данилова // Россия и Франция : XVIII–XX века. — Вып. 9. — М., 2009. — С. 366–388.
736. Данилова, О. С. Французское «славянофильство» в начале XX в. : школа славистики аббата Ф. Порталья / О. С. Данилова // Россия и Франция : XVIII–XX вв. — М., 2008. — Вып. 8.
737. Данилова, О. С. Группа аббата Ф. Порталья и Россия (1903–1919) / О. С. Данилова // Французы в научной и интеллектуальной жизни России (XIX–XX вв.) = Les Français dans la vie scientifique et intellectuelle russe (XVIIIème — XXème siècles). — М., 2010. — С. 268–280.
738. Данилевский, И. Н., Кабанов, В. В., Медушевская, О. М., Румянцева, М. Ф. Источниковедение : Теория. История. Метод / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. — М. : Российский гос. гуманитарный ун-т, Ин-т «Открытое общество», 2004. — 701 с.
739. Дзичковский, Н., прот. Католический модернизм, кон. XIX — нач. XX в / прот. Н. Дзичковский. — Загорск, 1976. (Ркп. МДА).
740. Дзюбенко, М. А. Старообрядчество и церковное обновление / М. А. Дзюбенко // Материалы Международной богословской конференции «Живое предание». — М., 1999. — С. 196–210.
741. Завадский, Н. Г. П. Б. Струве, журнал «Освобождение» о студенческом движении в России в 1902–1904 гг. / Н. Г. Завадский // Личность и власть в истории России XIX–XX вв. — СПб., 1997. — С. 85–90.
742. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. — Ростов н/Д., 1999. — 542 с. ; 540 с.
743. Зосима (Давыдов), игумен. «Московская церковная революция», или Деятельность Московского общества любителей духовного просвещения в 1905–1908 гг.: Доклад на Ежегодной московской богословской конференции 2004 г. / игумен Зосима (Давыдов) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института : Материалы. — М., 2005. — С. 407–408.
744. Зырянов, П. Н. Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. — М. : Наука, 1984. — 224 с.
745. История через личность : историческая биография сегодня / под ред. Л. П. Репиной. — М. : Наука, 2005. — 715 с.
746. Источниковедение : учебное пособие / [И. Н. Данилевский и др.]; отв. ред. М. Ф. Румянцева ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. — 684 с.

747. Карасева, С. Г. Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора) : автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / С. Г. Карасева. — Минск, 2000. — 16 с.
748. Карпук, Д. А. Периодические издания С.-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» / Д. А. Карпук // Христианское чтение. — 2011. — № 6 (41). — С. 41–89.
749. Карпук, Д. А. Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX–XX вв. / Д. А. Карпук // Христианское чтение. — 2015. — № 5. — С. 175–218.
750. Кашеваров, А. Н. Печать русской православной церкви в XX в. : очерки истории / А. Н. Кашеваров. — СПб., 2004. — 162 с.
751. Кин, Ц. И. Италия конца XIX века : судьбы людей и теорий / Ц. И. Кин. — М. : Наука, 1978. — 200 с.
752. Кода П. Сергей Булгаков / П. Кода ; пер. с итал. О. Хмелевской. — М. : ББИ, 2015. — 208 с.
753. Ковальска-Стус Х. Модернизм илиберализм восуждении Ватикана [Электронный ресурс] / Х. Ковальска-Стус // Модернизм илиберализм восуждении Ватикана. — Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/450862/> (дата обращения: 09.09.2019).
754. Колеров, М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909 / М. А. Колеров. — СПб. : Алетейя, 1996. — 375 с.
755. Ковальченко, И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко. — М. : Наука, 1987. — 438 с.
756. Ковальченко, И. Д. Исторические записки: Теоретические и методологические проблемы исторических исследований / И. Д. Ковальченко. — М., 1995. — Вып. 1 (119). — 298 с.
757. Колобаева, Л. А. Русский символизм / Л. А. Колобаева. — М. : МГУ, 2000. — 294 с.
758. Конделоро, Дж. Католическое движение в Италии / Дж. Конделоро ; пер. с итал. Мизиано ; ред. и предисл. М. М. Шейнмана. — М. : Иностранная литература, 1955. — 588 с.
759. Костромин, К., прот. Слово — оружие литератора: священник Григорий Петров [Электронный ресурс] / прот. К. Костромин // Слово — оружие литератора: священник Григорий Петров. — Режим доступа: [http://spbda.ru/publications/kostromin-k-a-slovo-orujie-literatora-svyaschennik-grigoriy-petrov/#\\_ftnref10](http://spbda.ru/publications/kostromin-k-a-slovo-orujie-literatora-svyaschennik-grigoriy-petrov/#_ftnref10) (дата обращения: 23.03.2018).
760. Копылова, Е. А. Комитет по устройству внебогослужебных собеседований общества любителей духовного просвещения / Е. А. Копылова // XVIII Ежегодная богословская конференция : Материалы. — М. : ПСТГУ, 2008. — С. 48–52.

761. Кошарный, В. П. Учение о религиозной революции Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova / В. П. Кошарный // Соловьевские исследования. — 2017. — № 3. — С. 96–111.
762. Корецкая, И. В. «Новый Путь». «Вопросы жизни» / И. В. Корецкая // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. — М. : Наука, 1982. — С. 179–233.
763. Коцюба, В. И. Можно ли считать прот. Ф. А. Голубинского провозвестником русской софиологии? / В. И. Коцюба // Вопросы философии. — 2012. — № 10. — С. 5–11.
764. Красников, Н. П. Социально-этический аспект религиозного реформаторства конца XIX — начала XX века / Н. П. Красников // Вопросы научного атеизма. — 1980. — Вып. 26. — С. 206–222.
765. Красников, Н. П. Социально-этические воззрения русского православия: Критический анализ : дис. ... д-ра филос. наук / Н. П. Красников. — Киев : Вища школа, 1988. — 179 с.
766. Крысов, А. Г. Кардинал Р. Мерри-дель-Валь и традиция консерватизма в истории Католической Церкви (1914–1930 гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.03 / Крысов Александр Георгиевич. — М. : МГОУ, 2012. — 176 с.
767. Кувакин, В. А. Критика экзистенциализма Бердяева / В. А. Кувакин. — М. : МГУ, 1976. — 205 с.
768. Кувакин, В. А. Религиозная философия в России начала XX века В. А. Кувакин. — М. : Мысль, 1980. — 309 с.
769. Кузмицкас, Б. Ю. Философские концепции католического модернизма / Б. Ю. Кузмицкас. — Вильнюс : Минтис, 1982. — 207 с.
770. Кузмицкас, Б. Ю. Философские концепции католического модернизма: дис. ... д-ра филос. наук / Б. Ю. Кузмицкас. — Вильнюс, 1984. — 394 с.
771. Куляскина, И. Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX — первой половины XX вв. : Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк / И. Ю. Куляскина. — Благовещенск : АГУ, 2001. — 291 с.
772. Куценко, Н. А. Профессиональная философия в России первой половины — середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители / Н. А. Куценко. — М. : ИФ РАН, 2008. — 232 с.
773. Кыржелев А., Троицкий, К. Современное российское православие / А. Кыржелев, К. Троицкий // Контитент. — 1993. — № 1 (75). — С. 241–263.
774. Лавров, А. В. Русские символисты. Этюды и разыскания / А. В. Лавров. — М. : ПрогрессПлеяда, 2007. — 631 с.

775. Лакруа, Ж. Избранное : Персонализм / Ж. Лакруа ; сост. И. С. Вдовина, С. Я. Левит ; пер. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, В. М. Володин. — М. : РОСПЭН, 2004. — 606 с. — (Сер. «Книга света»).
776. Лефевр, М. Они предали Его. От либерализма к отступничеству / М. Лефевр ; пер. с фр. М. Заслонова. — СПб., 2007. — 349 с.
777. Лосев, В. Ф. Владимир Соловьев и его время / В. Ф. Лосев. — М. : Молодая гвардия, 2000. — 516 с.
778. Лосев, А. Ф. Я сослан в XX век... В 2 т. / В. Ф. Лосев. — Т. 2. — М., 2002
779. Максимов, Д., Евгеньев-Максимов, Е. Из прошлого русской журналистики. Статьи и материалы / Д. Максимов, Е. Евгеньев-Максимов. — Л., 1930.
780. Малышев, В. С. «Церковно-общественный вестник» А.И. Поповицкого / В. С. Малышев // Христианское чтение. — 2017. — № 2. — С. 339–408.
781. Малышев, В., свящ. Церковно-общественная публицистика в эпоху Великих реформ / свящ. В. Малышев // Христианское чтение. — 2015. — № 5. — С. 121–144.
782. Метель, О. В. Проблема происхождения христианства во французской историографии: формирование научного подхода : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.09 / Метель Ольга Вадимовна. — Томск, 2013. — 22 с.
783. Метель, О. В. Альбер Утан: Опыт интеллектуальной биографии / О. В. Метель // Грамота. — 2012. — № 9 (23). — Ч. 1. — С. 129–131.
784. Метель, О. В. Альфред Луази. Интеллектуальный портрет на фоне эпохи / О. В. Метель // Вестник Омского университета. — 2013. — № 1 (67). — С. 48–52.
785. Минувшее: Исторический альманах. Выпуск 9. — М. : Феникс, 1992.
786. Михальченко, Д. Ю. Профессор протопресвитер Иоанн Филевский (1865 — не раньше 1927): богослов, либерал, обновленец / Д. Ю. Михальченко // Научные ведомости Белгородского государственного университета. — 2012. — № 7 (126). — Вып. 22. — С. 149–159.
787. Моисеева, А. П. Идейные истоки модернизма современного православия. — Томск : ТГУ, 1984. — 152 с.
788. Мокшин, Г. Н. Эволюция идеологии легального народничества в последней трети XIX — начале XX вв. — Воронеж : Научная книга, 2010. — 299 с.
789. Морозов, Д. А. Религиозность и религия в русском религиозном народничестве и терроризме в 1870–1880-е годы / Д. А. Морозов // Вестник Томского государственного университета. — 2016. — № 409. — С. 99–103.
790. Москвина, И. К. Критика философско-эстетических взглядов деятелей «нового религиозного сознания» — Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова :

- автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00. 04 / Москвина Ирина Константиновна. — Л. : ЛГУ, 1989. — 17 с.
791. Национальные концепции социализма и судьбы России / сост. Е. Троицкий. — М. : Граница, 2004. — 436 с.
792. Нетужилов, К. Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия. — СПб. : РХГА, 2008. — 267 с.
793. Нива, Ж. (Nivat Georges) «Киевская школа» аббата Портала [Электронный ресурс] / Ж. Нива // «Киевская школа» аббата Портала. — Режим доступа: [http://nivat.free.fr/articles/kievskaja\\_shkola.pdf](http://nivat.free.fr/articles/kievskaja_shkola.pdf) (дата обращения: 02.04.2021).
794. Никифоров, А. В. Некоторые аспекты церковного инакомыслия в России во второй половине XIX века / А. В. Никифоров // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2008. — № 7 (89). — С. 44–50.
795. Никодим (Милаш), еп. Толкования на правила святого Собора Константинопольского во храме святых апостол бывшего, глаголемого Двукратного [Электронный ресурс] / еп. Никодим (Милаш) // Толкования на правила святого Собора Константинопольского во храме святых апостол бывшего, глаголемого Двукратного. — Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/> (дата обращения: 18.12.2020).
796. Никол, Э. Контуры католического богословия: введение в его источники, принципы и историю / Э. Никол ; пер. с англ. М. Завалова. — М. : ББИ, 2009. — 432 с.
797. Никулин, М. В. Православная Церковь в общественной жизни России (конец 1850-х — конец 1870-х гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Никулин Максим Владленович. — М. : РГГУ, 2006. — 287 с.
798. Носов, А. А. От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу / А. А. Носов // Вопросы философии. — 1999. — № 6. — С. 85–98.
799. Одинцов, М. И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом / М. И. Одинцов. — М. : ЦИНО, 2002. — 311 с.
800. Олесницкий, М. Из системы христианского нравоучения / М. Олесницкий. — Киев, 1896. — 485 с.
801. Ореханов, Ю. Л., иерей. К ранней истории обновленчества. Список членов «Братства ревнителей церковного обновления» / иерей Ю. Л. Ореханов // Богословский сборник ПСТБИ. — М., 1999. — № 3. — С. 222–224.
802. Ореханов, Ю. Л. Исторический контекст подготовки Поместного собора Русской Православной Церкви и генезис церковно-реформаторского движения 1905–1906 гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Ореханов Юрий Леонидович. — М. : РГСУ, 2005. — 24 с.

803. Ореханов, Ю. Л. Историко-культурный контекст дихотомии «Русская православная церковь — Л.Н. Толстой» : дис. ... д-ра ист. наук : 24.00.01 / Ореханов Юрий Леонидович. — Ярославль, 2012. — 629 с.
804. Останина, О. В. Обновленчество и реформаторство в Русской Православной Церкви в начале XX в. : дис. ... канд. филос. наук : 09.06.02 / Останина Ольга Викторовна. — Л. : ЛГУ, 1991. — 17 с.
805. Поспеловский, Д. В. Обновленчество. Переосмысление течения в свете архивных документов / Д. В. Поспеловский // Вестник РХД. — 1993 (II–III). — № 168. — С. 197–223.
806. Поспеловский, Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский ; пер. с англ. — М. : Республика, 1995. — 511 с.
807. Прокопчук, Ю. В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.00 / Прокопчук Юрий Владимирович. — М. : МГУ, 2003. — 25 с.
808. Реати, Ф. Э. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Ф. Э. Реати ; пер. с итал. Ю. А. Ромашева. — СПб., 2002. — 186 с.
809. Реснянский, С. И. Интерпретация национальной истории как отражение системы ценностей / С. И. Реснянский // Проблемный анализа и государственно-управленческое проектирование. 2011. — Т. 4. — № 1. С. 103–104.
810. Реснянский, С. И. Человек в пространстве позитивистской картины мира: духовно-нравственный модус бытия / С. И. Реснянский // Вопросы патриотического и духовно-нравственного воспитания в отечественном образовании XIX–XXI веков. — Ярославль, 2017.
811. Римский, С. В. Российская Церковь в эпоху великих реформ. — М. : Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 1999. — Кн. 26. — 567 с.
812. Романько, Ю. И. Религиозно-философская система Ф. А. Голубинского : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.14 / Романько Юрий Иванович. — Благовещенск : АГУ, 2012. — 27 с.
813. Рункевич, С. Г. История Русской Церкви в XIX в. : Исторические наброски / С. Г. Рункевич. — СПб., 1901. — 232 с.
814. Савельев, Б. А. Идейное банкротство богоискательства в России начала XX в. / Б. А. Савельев. — Л., 1987. — 187 с.
815. Сарычев, Я. В. Религия Дмитрия Мережковского: «Неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение / Я. В. Сарычев. — Липецк, 2001. — 223 с.



816. Сарычев, Я. В. В. В. Розанов : логика творческого становления (1880–1890-е годы) / Я. В. Сарычев. — Воронеж, 2006. — 318 с.
817. Сарычев, Я. В. Творческий феномен В. В. Розанова и «новое религиозное сознание» : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01 / Сарычев Ярослав Владимирович. — М. : МГУ, 2008. — 458 с.
818. Сафонова, Ю. Русское общество в зеркале революционного террора 1879–1881 гг. / Ю. Сафонова. — М. : Новое литературное обозрение, 2017. — 376 с.
819. Селезнева, Е. М. Христианский социализм С. Н. Булгакова / Е. М. Селезнева // Социально-политический журнал. — 1995. — № 2. — С. 183–196.
820. Серафим (Соболев), архиеп. По поводу книги доктора богословия, протоиерея церкви Киевского университета П. Я. Светлова «Идея Царства Божия» / архиеп. Серафим (Соболев) // Искажение православной истины в русской богословской мысли. — София, 1943. — С. 171–228.
821. Сидоров, В. П. Христианский социализм в России в конце XIX — начале XX века: философско-религиоведческие очерки / В. П. Сидоров. — Череповец, 1995. — 164 с.
822. Смолич, И. К. История Русской Церкви / И. К. Смолич. — Кн. 8. — В 2 ч. — Ч. 1 : 1700–1917. — М. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. — 799 с.
823. Собко, Р. В. Исторический хилиазм Иоахима Флорского и его рецепция в творчестве Владимира Соловьева : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.14 / Собко Руслан Васильевич. — Н. Новгород, 2011. — 27 с.
824. Соловьев, А. А. Интеллигенция и православная Церковь в социокультурном развитии российского общества в конце XIX — начале XX века : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / Соловьев Андрей Авенирович. — Иваново, 2009. — 38 с.
825. Соловьев, А. П. Синтетическая философия архиепископа Никанора (Бровковича) / А. П. Соловьев // Вопросы философии. — 2012. — № 10. — С. 129–139.
826. Соловьев, А. П. Оценка философских идей архиеп. Никанора (Бровковича) в историко-философских исследованиях кон. XIX — XX в. / А. П. Соловьев // Методологический семинар БАГСУ при Президенте РФ : Сб. материалов. Вып. 1. — Уфа, 2012. — С. 37–57.
827. Соловьев, А. П. Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) / А. П. Соловьев // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2013. — № 2 (46). — С. 88–102.
828. Соловьев, А. П. «Согласить философию с религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков / А. П. Соловьев. — Уфа : Словохотов А. А., 2015. — 439 с.

829. Соловьев, А. П. Согласить философию с православной религией. Тезисы доклада [Электронный ресурс] / А. П. Соловьев // Режим доступа: <http://losev-library.ru/index.php?pid=6907> (дата обращения 15.03.2020)
830. Соловьев, С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция / С. М. Соловьев ; послесл. П. Гайденоко. — М. : Республика, 1997. — 431 с.
831. Сомин, Н. «Стать достоянием Божиим». Религиозно-социальная философия Н. Н. Неплюева [Электронный ресурс] / Н. Сомин // Режим доступа: <http://www.chri-soc.narod.ru/> (дата обращения: 20.01.2021).
832. Сомин, Н. Апостол братской любви: жизнь и труды Николая Николаевича Неплюева [Электронный ресурс] / Н. Сомин // Режим доступа: <http://krotov.info/history/20/1900/1851neplyuev.htm> (дата обращения: 23.01.2019).
833. Сомин, Н. В. Кресто-Воздвиженское трудовое братство Николая Николаевича Неплюева / Н. В. Сомин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. — 2008. — Вып. 1 (8). — С. 57–72.
834. С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь // Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5–7 марта 2001 г. Материалы и исследования. — М. : Русский путь, 2003. — 524 с.
835. Сони́на, Е. С. Петербургская универсальная газета XIX века / Е. С. Сони́на. — СПб. : СПбГУ, 2004. — 356 с.
836. Сухова, Н. Ю. Русская богословская наука. (По докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.) / Н. Ю. Сухова. — М. : ПСТГУ, 2012. — 375 с.
837. Сухова, Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы / Н. Ю. Сухова. — М. : ПСТГУ, 2006. — 658 с.
838. Сухова, Н. Ю. Крещение святого князя Владимира и Русской земли: научно-критическое осмысление русским «школьным» богословием (1880–1910-е гг.) / Н. Ю. Сухова // Древняя Русь : во времени, в личностях, в идеях. — 2015. — Вып. 3. — С. 209–230.
839. Тарасова, В. А. Высшая духовная школа в России в конце XIX — начале XX века. История императорских православных духовных академий / В. А. Тарасова. — М., 2005. — 667 с.
840. Тареев, М. М. Религия и общественность // Н.А. Бердяев: Pro et contra / Сост. вступ. ст. и прим. А. А. Ермичёва. — СПб., 1994.
841. Тесля, А. А. Последний из отцов. Биография И. С. Аксакова / А. А. Тесля. — СПб. : Русская мысль, 2014. — 407 с.
842. Угринович, Д. М. О специфике религии / Д. М. Угринович. — М. : МГУ, 1961. — 156 с.

843. Угринович, Д. М. Философские проблемы критики религии : О специфике религии и ее месте в общественном сознании / Д. М. Угринович. — М. : МГУ, 1965. — 349 с.
844. Фатеев, В. А. В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность / В. А. Фатеев. — Л. : Худож. лит., 1991. — 367 с.
845. Филиппенко, Н. Г. Киевское религиозно-философское общество (1908–1919) : Очерк истории / Н. Г. Филиппенко. — Киев, 2009. — 140 с.
846. Фирсов, С. Л. Православная Церковь в последнее десятилетие существования самодержавия в России / С. Л. Фирсов. — СПб. : РХГИ : СПбГУ, 1996. — 660 с.
847. Фирсов, С. Л. Русская Церковь накануне перемен: конец 1890-х — 1918 гг. / С. Л. Фирсов — М. : Духовная б-ка, 2002. — 623 с.
848. Фирсов, С. Л. К вопросу о церковном реформаторстве начала века: Штрихи к портрету старообрядческого епископа Михаила (Семенова) / С. Л. Фирсов // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX вв. — СПб., 1999. — С. 322–332.
849. Фокеев, Ф. В. Проблема единства и многообразия в метафизике У. Джеймса: дис. ... канд. филос. наук. — М., 2005. — 173 с.
850. Флоровский, Г., прот. Пути русского богословия / прот. Г. Флоровский. — Вильнюс, 1991.
851. Флоровский, Г. Jean Riviere. Le Modernisme dans l'Eglise / Г. Флоровский // Путь. — 1931. — № 26.
852. Ходзинский, П. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) / П. Ходзинский // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2014. — № 2 (57). — С. 98–113.
853. Ходзинский, П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование / свящ. П. Ходзинский. — М. : ПСТГУ, 2010. — 303 с.
854. Царева, Н. А. Русский символизм: основные принципы и историософия: на материалах творчества Дм. Мережковского, В. Брюсова и А. Белого. — Владивосток : ВГУЭС, 2005. — 189 с.
855. Цимборска-Лебода, М., Богомолов, Н. А. К проблеме «Мережковский и Вячеслав Иванов» / М. Цимборска-Лебода, Н. А. Богомолов // Studia Rossica VII. W kraju i na obczyznie. Literatura rosyjska XX wieku. — Warszawa, 1999.

856. Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды, (1700-2005) / протоиерей В. Цыпин. — 4-е изд. — Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 816 с.
857. Шажынбатын, А. Фундаментализм и обновленчество в религии / А. Шажынбатын // Религия, культура, образование. — 2007. — № 2. — С. 135–137.
858. Шапошников, Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI вв. — 2-е изд., доп., перераб. — СПб. : СПбУ, 2006. — 326 с.
859. Шиманская, О. К. Социальная проблематика Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и современное богословие : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Шиманская Ольга Константиновна. — Н. Новгород, 1995. — 16 с.
860. Шерер, Ю. В поисках «христианского социализма» в России / Ю. Шерер // Вопросы философии. — 2000. — № 12. — С. 88–133.
861. Элис, К. Виртшафтер. Социальные структуры: разночинцы в Российской империи / Элис, К. Виртшафтер ; пер. с англ. Т. П. Вечериной ; под ред. А. Б. Каменского. — М. : Логос, 2002. — 271 с.
862. Яблоков, И. Н. Социология религии: Творческие проблемы / И. Н. Яблоков. — М. : Макспресс, 2014 — 259 с.
863. Яблоков, И. Н. Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение / И. Н. Яблоков // Религиоведение. — 2016. — № 2. — С. 103–111.
864. Якунин, В. И., Багдасарян В. Э. и др. Вариативность и цикличность глобального социального развития человечества / В. И. Якунин, В. Э. Багдасарян и др.. — М. : Научный эксперт, 2009. — 459 с.
865. Boynton, R. W. The catholic career of Alfred Loisy / R. W. Boynton // The Harvard Theological Review. — 1918. — Vol. 11. — № 1. — P. 36–73.
866. Bedford, C. H. Dmitry Merezhkovsky, the Third Testament and the third humanity / C. H. Bedford // Slavonic and East European Review. — L., 1963. — Vol. 42. — №. 98. — P. 144–160.
867. Cunningham, J. W. A vanquished hope. The movement for Church renewal in Russia, 1905–1906 / J. W. Cunningham. — L., 2001. (N.-Y.: St. Vladimir's seminary press, 1981). — 384 p.
868. Crone, A. L. Eros and creativity in Russian religious renewal : The philosophers and the renewal / A. L. Crone. — Leiden : Boston, 2010. — 264 p.
869. Gurtner Robert, C. M. Fernano Portal : A pioneer of today's ecumenical dialogue / C. M. Gurtner Robert // Vincentiana. — 2001. — Vol. 45. — № 2.
870. Haight, R. D. The unfolding of Modernism in France / R. D. Haight // Theological Studies. — 1974. — №. 35. — P. 632–666.

871. Kożuchowski, L. Michał Rogalski, Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki. Kraków 2018 / L. Kożuchowski // *Prace Historyczne*. — 2020. — № 147 (1). — P. 207–210.
872. Rivière, J. *Le Modernisme dans l'Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine* / J. Rivière. — Paris, 1929. — 589 p.
873. Rosenthal, B. G. Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age: The development of a revolutionary mentality / B. G. Rosenthal. — The Hague, 1975. — 248 p.
874. Rosenthal, B. G. Eschatology and appeal of revolution: Merezhkovsky, Bely, Blok / B. G. Rosenthal // *California Slavic studies*. — Berkeley, 1980. — Vol. 11. — P. 105–139.
875. Ratté, J. Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan / J. Ratté. — N.-Y.: Sheed and Ward, 1972. — 370 p.
876. Muggeridge, A. R. *The desolate city. The Catholic Church in ruins* / A. R. Muggeridge. — Toronto, 1986. — 219 p.
877. Matich, O. The Merezhkovsky's Third Testament and the Russian utopian tradition / O. Matich // *Christianity and the eastern Slavs*. — Vol. 2 : Russian culture in modern times. — Berkeley, 1994. — P. 158–171.
878. Mauro, P. *The number of man. The climax of civilization* / P. Mauro. — L. : Fleming H. Revell Company, 1909. — 288 c.
879. Nicols Pobert, L. *Russian Orthodoxy under the old regime* / L. Nicols Pobert. — Univ. of Minnesota press. — Minneapolis., 1978. — 261 p.
880. Poulat, E. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* / E. Poulat. — P., Casterman, 1962. — 696 p.
881. Poulat, E. *Travaux récents sur le Modernism* / E. Poulat // *Revue Belge de Philologie et d'Histoire Année*. — 1963. — T. 41. — Fasc. 4. — P. 1159–1167.
882. Persidok, A. Michał Rogalski, Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki. Universitas, Kraków 2018 / A. Persidok // *Warszawskie Studia Tejlogiczne*. 2018. — T. XXXI. — № 3. — P. 186–193.
883. Rogalski, M. *Producenci Margapyny? Marian Zdziechowski i polski modernism katolicki* / M. Rogalski. — Kraków, 2018.
884. Scanlan, J. P. *The new religious consciousness: Merezhkowskii and Berdiaev* / J. P. Scanlan // *Canadian Slavic Studies*. — Montreal, 1970. — Vol. 4. — No. 1. — P. 17–35.
885. Scherrer, J. *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intellencia Mitglieder [1901–1917]* / J. Scherrer. — Berlin, 1973 — 473 p.

886. Talar, C. J. T. Introduction / C. J. T. Talar // *The modernist as philosopher: selected writings of Marcel Hebert*. — W., 2011. — P. 1–24.
887. Valliere, P. *Modern Russian theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key* / P. Valliere. — William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. — Michigan, 2000. — 444 p.
888. Vidler, A. *Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome* / A. Vidler. — L., 1934. — 286 p.
889. Vidler, A. R. E. *A variety of catholic modernists* / A. R. E. Vidler. — Cambridge, 1970. — 232 p.
890. Vermeersch, A. *Modernism* / A. Vermeersch ; transcr. by G. Haffner // *The Catholic encyclopedia*. — Vol. 10. — [N.-Y., 1911].
891. Vorontsova, I. V. *To whom does the writer V. Rozanov owe his reputation of an outstanding religious thinker?* / I. V. Vorontsova // *Sententia. European Journal of Humanities and Social Sciences*. — 2014. — № 2. — P. 183–192.

#### Антологии

892. *Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология* / (А. М. Бухарев) Архимандрит Феодор ; подг. Б. Ф. Егоров и др. — СПб. : РХГИ, 1997. — 831 с.
893. *Н. А. Бердяев : Pro et contra. Антология* / подг. А. А. Ермичёв. — Кн. 1. — СПб. : РХГИ, 1994. — 572 с.
894. *Д. С. Мережковский: Pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Антология* / [сост. А. Н. Николёкин]. — СПб. : РХГИ, 2001. — 568 с.
895. *С. Н. Булгаков: Pro et contra: Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология* / [сост. И. И. Евлампиев]. — СПб. : РХГИ, 2003. — 1000 с.
896. *В. В. Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: в 2 т.* — СПб. : РГХИ, 1995. — Т. 1. — 512 с.

#### Учебная литература

897. *Вертелев, А., прот., Козлов М. Е. Учебный курс по истории проповедничества Русской православной церкви* / А. Вертелев, прот., М. Е. Козлов — Загорск, 1994. — 68 с.

898. Ермишин, О. Т. Философия религии : концепция религии в зарубежной и русской философии / О. Т. Ермишин. — М. : ПСТГУ, 2008. — 222 с.
899. Источниковедение истории СССР / Под ред. И. Д. Ковальченко. — М. : Высш. шк, 1973. — 559 с.
900. История русской журналистики XVIII–XIX веков / сост. Д. А. Бадаян, Л. П. Громова, Г. В. Жирков ; под ред. проф. Л. П. Громовой. — СПбГУ, 2003. — 669 с.
901. Керов, В. Л. Протестантизм и концепция Макса Вебера : К 500-летию со дня рождения Кальвина / В. Л. Керов. — РУДН. М. : Экон-Информ, 2009. — 183 с.
902. Федоров В. А. История России 1861–1917 гг. / В. А. Федоров. — Изд. 5-е. — М., 2017.

### Словари и энциклопедическая литература

903. Библиография периодических изданий России 1901–1916 / под общ. ред. В. М. Барашенкова и др. : в 2 т. — Л., 1958–1959. — 662 с., 715 с.
904. Католическая энциклопедия. «М-П». — М. : Изд-во францисканцев, 2007.
905. Масанов, И. Ф. Словари псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. — 1956–1960. — 441 с. ; 387 с. ; 415 с. ; 553 с.
906. Новая философская энциклопедия / Ин-т философии Российской акад. наук, науч.-ред. совет.: В. С. Степин — пред. совета и др. : в 4 т. — Т. 2. — «Е-М». — М. : Мысль, 2010. — 636 с.
907. Новейший философский словарь / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанова; науч. ред. В. Л. Абушенко, М. А. Можейко, Т. Г. Румянцева. — Мн. : Книжный Дом, 2003. — 1280 с. — (Мир энциклопедий).
908. Словарь философских терминов / под ред. В. Г. Кузнецова. — М. : Инфра-М, 2005. — 730 с.
909. Философский словарь / под общ. ред. И. Т. Фролова; сост. А. И. Абрамов. 7-е изд., перераб. и доп. — М. : Республика, 2001. — 719 с.
910. Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.
911. Философский энциклопедический словарь. — Изд. 2-е / Под ред. С. С. Аверинцева, Э. А. Араб-Оглы и др. М. : Советская энциклопедия, 1989.