

# Цетради

## по консерватизму

{ № 4 2019 г. }

Москва  
Некоммерческий фонд – Институт  
социально-экономических и политических  
исследований (Фонд ИСЭПИ)  
2019

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии  
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен  
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,  
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций  
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям  
23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология,  
09.00.00 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати  
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет

Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,  
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),  
Е.Н. Моцелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,  
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, А.А. Ширинянц.

**Тетради по консерватизму:** Альманах. – № 4. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2019. – 480 с.

Очередной номер альманаха «Тетради по консерватизму» приурочен к 100-летию смерти яркого, самобытного, но во многом еще недооцененного русского философа Василия Васильевича Розанова. Розанов уникален не только тематикой творчества, пронзительного в своей любви к России, но и критического ко всем аспектам русской жизни. Розанов уникален и неповторимым стилем, предвосхитившим рождение русской блогосферы за век до ее появления. Краткость, философичность и даже интерактивность розановского жанра делает автора «Опавших листьев» очень созвучным нашей эпохе гаджетов и социальных сетей.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации  
Альманах «Тетради по консерватизму»», 2019  
© Некоммерческий фонд — Институт  
социально-экономических и политических  
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2019

Л.В. Поляков  
Слово к читателю  
9

---

*Раздел первый*

**Розанов: наедине с собой**

В.В. Ванчугов  
Философические опыты Розанова  
15

Л.Е. Шапошников  
Проблемы историософии в творчестве В.В. Розанова  
30

Г.В. Талина  
История сквозь призму мифотворчества В.В. Розанова  
40

М.А. Маслин  
Философия образования Василия Розанова  
49

А.Б. Панченко  
Концепция телеологической эволюции В.В. Розанова в контексте развития антропологии и дискуссий о дарвинизме в Российской империи  
61

А.А. Тесля  
Публицистика В.В. Розанова времен революции 1905 года и его книга «Когда начальство ушло...»  
76

В.Т. Захарова  
Идеальные начала русской жизни в представлениях В.В. Розанова  
88

О.Е. Пучнина  
Художник слова о художниках кисти: В.В. Розанов о русском изобразительном искусстве и национальном характере  
95

Игумен Виталий (Уткин)  
Хлысты и русалки  
103

---

*Раздел второй*

**Розанов: наедине с другими**

А.А. Тесля  
«Славянофилы», «славянофильство» и В.В. Розанов: заметки к теме  
113

А.Ю. Полунов  
К.П. Победоносцев и В.В. Розанов: «отцы и дети» русского консерватизма  
124

М.В. Медоваров  
Учение о самодержавной монархии у публицистов журнала  
«Русское обозрение» (1890-е годы)  
132

В.А. Щипков  
Система взглядов на Православную Церковь участников  
Религиозно-философских собраний (1901–1903)  
146

А.В. Ломоносов  
В.В. Розанов среди партий и политиков  
165

С.М. Санькова, П.А. Шевченко  
В.В. Розанов и М.О. Меньшиков: опыт сравнительного жизнеописания  
171

С.М. Санькова  
Обстоятельства начала постоянного сотрудничества В.В. Розанова  
в газете А.С. Суворина «Новое время»  
186

А.В. Ломоносов  
«Мы были ядро, были движение...»  
203

И.В. Логвинова  
В.В. Розанов и Цейхенштейны  
211

Д.Н. Верхотуров  
С.И. Цейхенштейн и В.В. Розанов  
219

А.В. Ломоносов  
«Присылать на Ваш суд мое любимое добро». В.Л. Кигн-Дедлов и В.В. Розанов  
по материалам переписки ОР РГБ и РО ИРЛИ  
229

---

Раздел третий

**Розанов: наедине с нами**

А.С. Ципко

Почему мне близка философия «живого» Василия Розанова  
237

И.Н. Тяпин

В.В. Розанов о детерминантах и специфике русского сознания  
262

Б.В. Межуев

Василий Розанов и Московский университет  
269

А.И. Любжин

На пороге ночи. Публицистические заметки историка просвещения  
о «Сумерках просвещения»  
279

Ю.С. Черняховская

Гендерная философия В.В. Розанова versus эстетическая  
антропология И.А. Ефремова: компаративный аспект  
285

И.В. Желтикова

В.В. Розанов и вопросы феминизма  
293

Т.Н. Грудина, А.И. Вакулинская

О «Семейном вопросе в России» В.В. Розанова и нынешнем  
положении дел  
306

---

Раздел четвертый

**В тени Розанова**

С.В. Перевезенцев

Откуда мы? Кто мы? Куда мы идем?  
Историософские заметки  
319

Н.Н. Ростова

Современная русская философия о человеке  
341

Р.В. Зайцев

Карл Хаусхофер в Японии: рождение геополитика  
352



В.Э. Молодяков  
Шарль Моррас, "Action française" и проблема войны и мира в Европе:  
от аншлюса Австрии до вторжения в Польшу  
374

---

Раздел пятый

**Прикосновенный запас: из неопубликованного и  
непрочитанного**

О.Л. Фетисенко  
Память о Константине Леонтьеве в эпистолярном общении  
В.В. Розанова и отца Иосифа Фуделя  
391

А.И. Вакулинская  
Апокалипсис или Возрождение. Василий Розанов и Иван Ильин:  
попытка сравнения  
403

А.И. Вакулинская  
Затерявшаяся статья (И.А. Ильин «Что значит быть гражданином?»)   
406

А.И. Вакулинская  
Задача момента (Конспект лекции, прочитанной  
Иваном Ильиным в мае 1917 года)  
424

А.И. Вакулинская  
Подвал Лубянки. Воспоминание Ивана Ильина  
429

А.И. Вакулинская  
Малоизвестная сторона «О сопротивлении злу силой» И.А. Ильина  
436

А.А. Чемакин, А.А. Пигарев  
«Власть должна верить в себя»: малоизвестные статьи П.Б. Струве  
периода Гражданской войны  
444

**АРХИВАРИУС: Заводить архивы – «над рукописями трястись»**

А.В. Ломоносов  
Архив В.В. Розанова в Румянцевском музее  
454

**Рецензии**

А.Р. Панов  
Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова  
467

Б.А. Прокудин, Е.К. Прокудина  
Историко-политическое измерение творчества В.В. Розанова  
473

## **Система взглядов на Православную Церковь участников Религиозно-философских собраний (1901–1903)**

Участники Религиозно-философских собраний рассматривали Православную Церковь как одну из важных и символически мощных исторических сил, которую они хотели использовать для подготовки и осуществления культурных и общественно-политических перемен в России и мире. Они ставили перед собой задачу сделать церковно-религиозную тематику частью общественно-политических дискуссий и процессов, мобилизационным механизмом и одной из опор будущих перемен. Участники этих дискуссий придерживались разных политических взглядов и спорили о путях преобразования России, но общим для них было желание приобрести и использовать общественный ресурс Церкви для развития своих идейных конструкций.

Религиозно-философские собрания, проходившие в Петербурге в 1901–1903 годах, стали важным событием интеллектуально-политической жизни России того времени. Собрания были инициированы небольшим кругом известных писателей и публицистов, в который входили Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.А. Тернавцев, В.В. Розанов, Д.В. Философов, В.С. Миролубов и другие. Главной темой Собраний был объявлен разговор о Церкви и интеллигенции – путях их взаимного понимания и примирения.

Термин «интеллигенция» в рамках заседаний Религиозно-философских собраний обозначает не любых интеллектуальных и образованных людей, а конкретное историческое явление – профессиональное идеологическое сообщество, неформальную партию. Это были лидеры общественного мнения, активно готовившие информационную основу для модернизационных реформ в государстве, обществе, культуре и духовной жизни народа<sup>1</sup>. Многие из них в будущем поддержат либерально-демократические революции 1905 года и февраля 1917 года, но будут осуждать Октябрьскую революцию. Инициаторы Собраний определяли себя как обособленную идеологическую и политическую группу. Из их выступлений на Собраниях, а также из более поздних мемуарных воспоминаний следует, что они смотрели на мир через разделение на «своих» и «чужих», четко идентифицировали себя как особый неформальный «лагерь» (Гиппиус), имеющий сторонников во всех сферах общества, которые «сохраняют до конца свой полный боевой порядок» (Тернавцев). Партийное самоощущение<sup>2</sup> инициаторов Собраний подтолкнуло их предста-

<sup>1</sup> Рассмотрение происхождения и природы интеллигенции как новоевропейского явления содержится в публикации «Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции)» [2].

<sup>2</sup> Само слово «партия» они при этом не любили. Тернавцев в своем открывающем докладе дважды подчеркивал, что интеллигенция не «партия», а «особая порода людей». Однако в его речи эта мистико-биологическая метафора уступала место идеологической. «Особая порода» возникает в результате обладания особой «силы учительства», следовательно, в силу того мировоззрения, которому она учит.

*Щипков Василий Александрович*, кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы. E-mail: vas.ship@mail.ru

вить это мероприятие как диалог двух «сторон» – Церкви и интеллигенции, – хотя принимавшее в нем участие духовенство зачастую было не менее образованным и интеллектуальным, чем «интеллигенция». Более того, некоторые представители церковной стороны фактически примыкали к партии интеллигенции. Поэтому именно метафора «партии» – и в значении обособленной «стороны», «части», и в смысле партийности мышления – ближе всего подходит для описания сообщества интеллигенции на Религиозно-философских собраниях – незарегистрированного, но со своими неформальными лидерами, иерархией, уставом, этикой, информационными органами и политическими целями<sup>1</sup>.

Инициаторам Собраний удалось заинтересовать обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева и добиться от него разрешения на проведение таких диспутов. После этого они получили благословение и от первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского). Роль председателя на этих Собраниях исполнял епископ Сергей (Страгородский), будущий Патриарх, занимавший на тот момент должность ректора Санкт-Петербургской духовной академии. Во время заседаний по правую руку от него располагалось духовенство, по левую – миряне, называвшие себя интеллигенцией.

Священноначалие, согласившись на это мероприятие, надеялось получить от него возможность если не примириться с интеллигенцией, то умерить агрессивную критику с ее стороны в адрес Церкви. Эта критика все последние годы усиливалась в российском обществе на фоне общего усиления секулярно-либеральных идей. Очередным поводом для витка антицерковных информационных выступлений стало отлучение от Церкви Льва Толстого, которое произошло за полгода до начала Собраний<sup>2</sup>. Епископ Сергей (Страгородский) в своей открывающей речи пожелал, чтобы эти Собрания стали местом доброжелательного диалога, который поможет сторонам лучше «узнать друг друга», преодолеть «разъединение и взаимное непонимание» [1, с. 4]. Однако на деле характер и направления дискуссии с самого начала задавались инициаторами – партией интеллигенции, которая стремилась использовать эти заседания как трибуну для озвучивания и продвижения своей сформированной позиции, а также для оказания влияния на клир.

Инициаторы Собраний хорошо понимали, что многие представители церковной стороны (как в сане, так и миряне) были подвержены либерально-модернистским идеям, что часть духовенства и синодальных служащих испытывала трепет перед особой аурой, возникающей в образе интеллигенции – судей современности, – и хотела принадлежать этому сообществу или хотя бы находиться с ним рядом. Об этом говорят оставленные воспоминания инициаторов Собраний: А.Н. Бенуа<sup>3</sup>, Гиппиус, Розанова и других. Это позволяло интеллигенции действовать в те годы с позиции имеющих силу и авторитет, оказывая значительное влияние на представителей Церкви.

Партия интеллигенции своими задачами видела переосмысление общественно-культурной роли Церкви и разработку пути встраивания церковного ресурса в общественные общественно-политические стратегии. Такое встраивание требовало перевода церковного религиозного языка на язык светских философских понятий, который был бы подчинен секулярной эпистемологии и был бы приемлем для широкой нецер-

<sup>1</sup> На этот «партийный» характер дискуссий на Собраниях обратил внимание один из их участников – протоиерей, профессор Петербургской духовной академии С.А. Соллертинский: «У нас собрание имеет своей задачей исключительно выяснение вопроса со стороны двух противоположных партий, почему я и назвал наши собрания парламентом» [1, с. 137].

<sup>2</sup> Взаимоотношения Толстого и Церкви были посвящены два отдельных заседания Религиозно-философских собраний.

<sup>3</sup> «То была пора, когда в православном духовенстве стало намечаться стремление к известному обновлению и к освобождению от гнетущего верноподданничества и от притупляющей формалистики» [3, с. 290–291].



ковной аудитории как в России, так и в Европе. Этот язык был назван «религиозно-философским» и позволял говорить на церковные темы без учета церковной традиции, с опорой только на новоевропейскую рациональность и светскую рассудительность. «Истинность» высказываний на таком языке в конечном счете конструировалась автономно и не зависела от церковной догматики, принципов каноничности, кафоличности и иерархии. Этот путь не примирял, но только усиливал расхождение между интеллигенцией и церковной традицией, поэтому собрания через полтора года их работы были закрыты Синодом.

В мотивации инициаторов Религиозно-философских собраний соединялись два настроения – ощущение эпохи тектонических сдвигов и желание быть к ним причастными, управлять ими. Эпохальные перемены зачастую представлялись в апокалиптических красках как надвигающаяся на Россию и мир катастрофа. Ожидания трагического конца истории озвучивал еще Вл.С. Соловьев (1853–1900) в последнее десятилетие своей жизни в 1890-х годах. Они подтолкнули его к написанию «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории». На Собраниях это настроение разделяли многие выступавшие. Оно было четко выражено в самом первом докладе – докладе Валентина Тернавцева: «Внутреннее положение России в настоящее время представляется сложным и, по-видимому, безысходным. Все чувствуют это» [1, с. 5]. «Сила России всегда заключалась в ее православии. <...> Возрождение России может совершиться – на религиозной почве. Религиозно-общественное возрождение России – к нему как к единственному и непостыдному своему исходу должны сойтись все недоумения нашего времени, завершительного в истории не только России, но и всего человеческого рода. К нему нас приводит само водительство Божие. Только в России, в недрах православной Церкви, может совершиться это возрождение: в России, но не от России, в православии, но не от православия, как такового, – а от Бога, Который больше и России, и православия» [1, с. 6–7]. Примечательно также, что трудом всей жизни Тернавцева станет «Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова», над которым он работал с 1918 по 1940 год. Свою мотивацию начать разговор о Церкви участники Собраний от интеллигенции объясняли тем, что, по их мнению, только энергичное реформирование Церкви помогло бы обществу предотвратить надвигающиеся культурно-исторические катаклизмы.

Однако те настойчивость и энергия, с которыми инициаторы Собраний говорили о необходимости модернизировать Церковь, объясняется присутствием у них и политической мотивации. Они рассматривали свое «сближение» с Церковью как способ «сблизиться» с народом, то есть как механизм духовного и политического воздействия на большую часть населения Российской империи. Инициаторы Собраний рассматривали Церковь как силу, которая пребывает с народом в единстве. «Русская Церковь народна. <...> Ни правительство, ни войско, ни земство, ни наука-просвещение, ни литература – ничто в России так не народно, как Церковь», – заявлял Тернавцев [1, с. 10]. При этом участники Собраний хорошо осознавали оторванность интеллигенции от народа, в антинародности интеллигенции всегда заключалась ее главная уязвимость. Они хотели бы использовать Церковь в качестве связующего звена между собой и народом – проводником своих интересов и политической воли.

Для того чтобы интеллигенция «сблизиться» с Церковью, но при этом не потерять свою самость, не стать частью Церкви, не отказаться от собственных политических целей ради целей сотериологических, требовалось реформировать Церковь. Первый и главный шаг на этом пути – сформировать особую богословскую систему, содержащую новую экклезиологию – учение о Церкви.

## Об отрицании догматического принципа

Участники встреч от интеллигенции опирались на светскую, социологическую методологию, чтобы догматические рамки не мешали процессу идеологического конструирования («религиозному творчеству», как говорил Розанов). Это создавало иллюзию, что они занимали по отношению к Церкви и христианскому вероучению позицию внешнего наблюдателя и производили объективные философско-научные, истинные суждения, опираясь на общие для всех разум и логику, но без опоры на догматику и каноны Церкви.

Социологическая методология участников Собраний<sup>1</sup> в полной мере проявилась в обсуждении ими вопроса о возможности догматического развития в Церкви. Так, Мережковский заявил, что в догматических вопросах богословская наука для него «не последний авторитет, не безапелляционная инстанция», и если она не отвечает «религиозным потребностям человека», «мешает идти ко Христу», то «ее надо разрушить, не оставить камня на камне» [1, с. 358]. Обосновывал свой радикализм Мережковский тем, что с существующей православной догматикой «ровно нечего делать ни в государстве, ни в семье, ни в культуре, ни в искусстве» [1, с. 358]. Тернавцев также полагал, что христианская догматика нуждается в изменении и развитии. Ссылаясь на церковного историка В.В. Болотова (1854–1900), он утверждал, что в догматике были зафиксированы только «теология и христология», тогда как вопросы антропологии оказались не рассмотренными [1, с. 359]. С его точки зрения, думать будто бы «в учении церкви все завершено», – это «одна из самых несчастных ошибок» современного богословия, которая была вызвана его ориентацией на трансцендентное – «отрицательной концепции жизни», присущей православию (имеется в виду возможность достижения истинного благополучия только после земной жизни, в потустороннем мире) [1, с. 360]. Литератор Н.М. Минский (настоящая фамилия Виленкин) обосновывал необходимость развития христианской догматики самим общеисторическим процессом. Он полагал, что если вся полнота вероучения уже получена человечеством в Откровении, то какое-либо религиозное развитие следует считать невозможным, и история человечества начинает представлять собой «нечто совершенно не нужное и бессмысленное с точки зрения религиозной. Все откровения раскрыты, догматы установлены, и нам остается, скучая, повторять то, о чем когда-то люди говорили вдохновенно и пламенно» [1, с. 364].

Участники Собраний от интеллигенции воспринимали сам факт существования неизменных церковных канонических догматов как «запрет на религиозное творчество», то есть как помеху для реформирования Церкви и общества. Особенно заметна эта позиция в высказываниях В.В. Розанова, который полагал, что если бы Церковь предоставила большие возможности для «народно-церковной жизни», то «богословская литература в России удешевилась бы, а светские журналы наполнились бы религиозными статьями» [1, с. 41]. Однако вопрос о должном содержании такой богословской литературы Розанов обходил стороной. По мнению Розанова, Церковь, предоставляя простор для «религиозного творчества», могла бы стать местом притяжения всего общества. С восторгом он говорил о Византии, которая «вся и целиком жила Церковью, и потому сотворила в Церкви великое», где «на торгу, на базаре», покупатели и торговцы «спорили об единосущии, или единокачественности Сына и Отца» [1, с. 42]. Розанов желал подобного публичного «религиозного творчества» и для России, где, по его словам, религиозная жизнь оказалась вы-

<sup>1</sup> Вас. В. Успенский, профессор Петербургской духовной академии, указывал в прениях по докладу В.А. Тернавцева, что одна из причин разделения между Церковью и светским обществом (и интеллигенцией) лежит в той философской методологии, которая применяется светской наукой для познания мира и управления общественными процессами. В частности, он отмечал, что в современном обществе «иногда все высшие вопросы бытия и ведения освещаются с социологической точки зрения» [1, с. 20–21].

теснена из общественного пространства в сферу личного. Ответственность за это Розанов возложил на саму Церковь, которая, догматизировав свое вероучение, закрыла почти все возможности для «религиозного творчества». Именно этим он объяснил свое холодное отношение к Церкви: «Свое дело любишь. Свое творение любишь. В Церкви я не творю – и... холоден к ней», – писал он [1, с. 41]. Развивая свою мысль дальше, Розанов дошел до того, что назвал догматизацию вероучения, произошедшую в истории христианства, не чем иным, как «проступком» против Святого Духа [1, с. 386]. Свою точку зрения Розанов обосновывал тем, что сам Спаситель не только не давал догматов, но был чужд духа догматизма [1, с. 384]. Это позволило Розанову не только утверждать «адогматизм» как основополагающий принцип «христианской души» [1, с. 384], но и заявить о том, что «все ереси и самое еретичество и произошли из этого догматизирования, догматизма» [1, с. 385].

Участники собраний игнорировали то, что сам принцип приспособления вероучения и догматов к изменяющимся общественным условиям был и остается сугубо антицерковным. Он противоречит ортодоксальности как основному принципу православия, для которого сохранение истинности вероучения всегда являлось основополагающей ценностью, более значимой, чем любые актуальные общественные и политические вызовы. Быстрая реакция на общественно-политические запросы в свою очередь всегда была одним из источников ересей. Утверждение догматов было актом утверждения православия на фоне появляющихся ересей, то есть действием, направленным прямо против примитивной рационализации Церкви и приспособления ее к политике, мирским процессам и состояниям культуры, а также к мирской логике.

Вместо этого предложения по реформированию церковного учения, которые высказывались в начале XX века партией интеллигенции, должны были привести к отказу от ортодоксии и пользы ортопраксии. Это был путь сближения православия, с одной стороны, с протестантизмом, а с другой – с политеистическими религиозными практиками (язычеством), допускающими догматический плюрализм, множественные трактовки ключевых положений вероучения в рамках одной религии.

Приспособление Церкви к миру, а затем к рынку – это тот путь, по которому пошла часть западной церкви, отколовшаяся сначала в протестантизм, а затем разделившаяся в себе на множество деноминаций. Протестантский вариант секуляризации подразумевал не помещение церкви в гетто, окруженное забором, не вытеснение ее за границы общественной жизни без права и возможности проповедовать (католический вариант секуляризации), а наоборот – слом церковных оград, монастырских заборов, упразднение церковной иерархии и таинств, стирание различий между мирским и священным – помещение в мир, обмирщение Церкви, превращение ее в одну из общественных организаций. Подразумевалось, что такое обмирщение церкви приведет к христианизации мира. Это позволило протестантским богословам создавать такие концепции, как «всеобщее священство», «религия без Церкви», «вера без религии», «христианство без Христа». Неслучайно Тернавцев и Мережковский оценивали протестантизм в целом положительно, признавали за ним статус «Церкви», принципиально равной католичеству и православию<sup>1</sup>. По словам Тернавцева, протестантизм «не ересь, не секта», а «отступление в правильном боевом порядке и религиозном благообразии от непосильного для многих людей и целых христианских народов подвига веры в церковь, дающую одну отрицательную концепцию жизни и в силу этого бессильную отрешиться от исторически связавшихся с нею злоупотреблений» [1, с. 360–361].

Более того, представляется закономерным пристальное внимание, которое участники Собраний уделяли языческой религиозности и ее историческому влиянию на

<sup>1</sup> «Для меня они равноправны», – говорил Мережковский про католичество, «протестантство» и православие [1, с. 372].

христианство. Тернавцев усматривал в святоотеческой антропологии языческие корни [1, с. 415], а Мережковский считал, что высшие проявления язычества неизбежно ведут к христианству<sup>1</sup> и в преображенном виде включаются в него, «как преображенная плоть включается в дух» [1, с. 55]. Мережковский и Тернавцев различно оценивали смысл языческого начала в христианстве, но оба связывали его с гуманизмом (и через него – с мирским началом, светскостью), который они пытались оправдать в качестве необходимого элемента христианского мировоззрения.

Доведя до логического завершения их способ рассуждения, можно утверждать, что партия интеллигенции рассматривала привнесение в христианство протестантских и языческих элементов и, следовательно, изменение догматики как способ приближения к миру, обмирщения Церкви, что якобы должно было сделать ее полноценной, «вселенской». В этом смысле «мирское», «светское» начало, которое защищали участники Религиозно-философских собраний, можно характеризовать как особый тип языческой религиозности, достигаемый протестантско-реформаторскими методами.

Таким образом, участники Собраний от интеллигенции рассматривали христианство и саму Церковь как подсистему общественного (как «историческую церковь», а не Тело Христово) и полагали, что изменение христианской догматики в сторону ее обмирщения не только возможно, но и необходимо.

### **О разделении единой Церкви на «историческую» и «мистическую»**

Ключевым и исходным положением рассуждений участников Религиозно-философских собраний был тезис о том, что Церковь состоит из двух частей – мистической и исторической. Мистическая Церковь – это богочеловеческий организм, тело Христово, которое совершенно и вечно. «За Церковью поместной, исторической стоит Церковь невидимая, мистическая, вселенская: за немощными служителями Церкви стоит Сам Спаситель со святыми Своими, сильными в мудрости и делах не собою, а Духом Божиим», – заявлял один из вдохновителей и ключевых участников Собраний В.А. Тернавцев [1, с. 14]. Участники Собраний от интеллигенции выносили мистическую Церковь за рамки своего обсуждения, поскольку считали ее обсуждение исключительно богословским, «схоластическим» вопросом, который не имеет реального практического значения. Поэтому обсуждение на Собораниях строилось вокруг критики Церкви «исторической», в которой интеллигенция видела множество недостатков.

Доцент Санкт-Петербургской духовной академии, будущий последний обер-прокурор Святейшего правительствующего синода и министр исповеданий Временного правительства А.В. Карташев обосновывал методологическое разделение Церкви на мистическую и историческую тем, что если использовать «широкое, всеобъемлющее, мистическое понятие о Церкви как о теле Христовом», это не позволит участникам Собраний обсуждать практические вопросы, такие как разделение интеллигенции и церкви. «Очертив понятием Церкви широкий круг, мы рискуем потерять в этом понятии конкретную определенность двух разделившихся между собою групп или сторон и сделать неожиданный (схоластический) вывод, что указанного... разделения нельзя констатировать, да его и быть не может. На самом же деле разделение церкви и интеллигенции – такое конкретное, очевидное явление, что не сознавать его может только человек, совершенно нечувствительный к окружающей его русской жизни» [1, с. 29–30]. «Бесполезность» понимания Церкви как мистического организма отмечал и Розанов, который с иронией замечал, что «Очень красиво было поня-

<sup>1</sup> Мережковский говорил, что «истинный Л. Толстой, великий язычник» [1, с. 54], «язычество Л. Толстого – прямой и единственный путь к христианству Достоевского» [1, с. 56].

тие... что Церковь есть тело Христово, которое безгрешно и неосязуемо, что она везде и ни в каком определенном месте, что это есть вечно осуществляемое и никогда не завершенные. Прекрасно. Но позвольте, куда же мне, однако, пойти с моим сомнением – не к этому же неосязуемому “Телу Христову”?» [1, с. 40].

Наиболее радикальной была позиция Мережковского, который заявлял, что он ищет «Единую, Святую, Соборную, Апостольскую, Вселенскую Церковь», но не видит ее, поскольку «церковь, как она существует в истории, ни в форме католичества или протестантизма, ни православия... не дала еще всего того, что должно дать христианство» [1, с. 372]. То есть Мережковский утверждал, что в настоящее время Вселенская Церковь как действительность не существует, не является «вселенской», поскольку разделена на разные христианские конфессии, и ее появление возможно лишь в будущем в форме «христианства четвертого измерения». Вселенскость он понимал географически и административно, а не как мистическую кафоличность, при которой каждая часть православной Церкви (во главе с епископом) обладает той же полнотой и целостностью, что и вся Церковь<sup>1</sup>.

Секретарь Собраний Е.А. Егоров во многом выразил общее настроение стороны интеллигенции, заявив, что «О церкви мистической говорить излишне; ее содержание здесь вне спора и никаких недоумений не возбуждает. Предметом же наших рассуждений может быть лишь видимая Церковь, т.е. церковь земная, богоучрежденная община» [1, с. 30].

Василий Розанов, рассматривая Церковь как общественный институт, ссылаясь помимо прочего на митрополита Филарета (Дроздова), который в своем катехизисе дал Церкви вполне укладывающееся в рамки социологии определение: «Церковь есть общество верующих, соединенных единством догматов и таинств» [1, с. 40].

Некоторые участники собраний со «стороны Церкви» все же не соглашались с допустимостью такой методологии. К ним относились еп. Сергей (Страгородский), архимандрит Сергей (Тихомиров), прот. Иоанн (Янышев), преподаватель богословия Санкт-Петербургской Духовной семинарии И.П. Щербов и некоторые другие. Например, Щербов отстаивал позицию, что обсуждать видимую Церковь без невидимой недопустимо: «Вопроса о Церкви в ее мистическом смысле нельзя оставлять без разъяснения. Мистическая Церковь не «отвлеченное понятие» или фикция. Она существует в действительности, в ней именно и заключается истина и сила Церкви видимой» [1, с. 30–31]. Однако даже представители «церковной стороны» допускали два понимания Церкви: как христианской общины и как мистического Тела Христова – у архим. Сергея (Тихомирова); как «образа» (мистического и непостижимого) и как «понятия» (которым можно оперировать в речи) – у прот. Иоанна Янышева [1, с. 59–60]. Важно отметить, что такое деление Церкви на два типа создавало ситуацию подмены.

Формальная оговорка об «исторической церкви», сделанная участниками в начале Собраний, не доказывала существование отдельной «исторической церкви», но сняла с выступающих ответственность и позволила им выносить в отношении единственно существующей Церкви любые суждения, в том числе напоминающие еретические. Уточнение «историческая», используемое по отношению к Церкви, не поменяло реальный предмет обсуждения. Церковь, названная «исторической», – остается Церковью, но лишается символической полноты, перестает называться вселенской, кафолической Церковью и характеризуется как локально-историческая, национальная организация. То есть Церковь описывается ими не как мистическая, а как социологическая сущность – подсистема

<sup>1</sup> «Христианство до сих пор существовало в трех формах: православия, католичества и протестантизма. Далее должно явиться христианство четвертого измерения, которое включит в себя все три прежних измерения. Это христианство и будет по существу своему вселенским, ибо донныне ни одна из трех церквей не стала вселенской, и не может быть вселенской, потому что каждая отрицает две других» (Мережковский) [1, с. 396].

социального, социальный институт, составной, но не главный элемент общественного организма. Сам этот тезис является попыткой обмирщения Церкви.

В этом принципиальном разделении догматически «единой» (то есть одной и неделимой) Церкви уже видно конструирование нового богословского подхода. Вынесение «мистической» Церкви за рамки дискуссии (дискурса) и тезис о том, что можно делать умозаключения и выводы об «исторической» Церкви без учета ее «мистической» природы, подразумевают номиналистский подход, признание разделения бытия на две пересекающиеся части – мирскую (имманентную, природную и физическую) и небесную (трансцендентную, метафизическую). При этом мирская часть, не связанная напрямую и непосредственно с небесной, объявляется полноценной, имеющей свои полностью автономные законы, действие которых в каждое мгновение не определяется действием небесных сил. Эта оторванность земли от неба понимается как полноценность и самостоятельность земного мира, возможность познавать истину и делать истинные умозаключения без обращения к миру горнему. Мейнстрим новоевропейского рационализма развивался именно по этому пути, от позднесредневековой схоластики и автономности научного познания до «безрелигиозного христианства» и нигилистических концепций бесконечного множества «истин». В этих условиях роль духовного сословия, толкователей текстов и проповедников переходила интеллигенции, которую можно назвать секулярным пастырством и проводником идеологии модернизации (в XIX веке чаще использовалось понятие «цивилизаторство»).

### **О неполноценности «исторической» Церкви без мирского начала**

Представители лагеря «интеллигенции» на Собораниях далее развивали тезис, что «историческая» Церковь, в том числе в виде поместной Русской Церкви, – несовершенна. Говорилось, что Церкви присуще множество недостатков, поэтому она несовершенна как социальный институт и несовершенны люди, ее составляющие. Но недостатки отдельных мирян и духовенства не считались проблемой и темой для дискуссии на Собораниях: внимание и критика были направлены на недостаточную активность Церкви в общественном пространстве.

Основной мотив упреков в адрес Церкви как социального института сводился к тому, что ее вероучение является «односторонним», поскольку обещает спасение лишь в «потустороннем» мире и не предлагает программы по активному обустройству жизни земной. В наиболее острой форме эта точка зрения была выражена в «записке» (кратком докладе) известного публициста и близкого друга Мережковского Дмитрия Философова, принимавшего активное участие в работе Собраний. Философов утверждал, что Церковь сильно искажена, потому что она якобы неверно поняла и истолковала заповедь Христа о любви к ближнему: «Церковь, в противоположность интеллигентному обществу, поняла и приняла сознательно лишь первую половину заповеди: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею». И, не вместив второй [«возлюби ближнего твоего, как самого себя» – В.Щ.], она стала отрицать ее, довела свою любовь к Богу, свое служение Ему – до ненависти к миру, до презрения к культуре. Историческое христианство, вплоть до XX века, сосредоточивало все свое внимание лишь на аскетической стороне учения Христова, на служении Богу, пренебрегши в своей односторонности тем Божиим миром, часть которого – работающие в поте лица своего ближние» [1, с. 32–33].

В этом обвинении Философов противопоставлял Церковь образованному обществу, интеллигенции, которая, напротив, стремилась осуществить «вторую половину заповеди» – возлюбить ближнего. Поэтому для восстановления «неискаженного общества» и «неискаженной Церкви» Философов считал необходимым объединить их усилия и начать

учиться друг у друга и тем самым каждому восполнить свою неполноту. В этом докладе Философов озвучивает один из ключевых теологических принципов в рассуждениях участников встреч – утверждение, что полнота христианства (Церкви мистической) якобы поделена поровну между «исторической» Церковью и миром и не может быть достигнутой без второй – мирской, светской – составляющей.

Тернавцев хотя и критиковал Философова за слишком примитивное уравнивание Церкви и земного начала, разделял все его основные тезисы, высказывая их более осторожно. Тернавцев, как и Философов, считал, что исторической Русской Церкви чужды земные стремления: «Представители Церкви (повторяем, Церкви исторической) свои священные упования ограничивают загробным миром. Все же слова пророков о торжестве истины Божией и на земле принимают в так называемом “переносном смысле”» [1, с. 9]. «Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал [1, с. 19].

Разделял эту позицию и Мережковский: «Одни говорят: нельзя быть живым, не отрехшись от Христа. Другие: нельзя быть христианином, не отрехшись от жизни. Или жизнь без Христа, или христианство – без жизни. Мы не можем принять ни того ни другого. Мы хотим, чтобы жизнь была во Христе и Христос в жизни» [1, с. 190].

Близкую позицию занимал и Розанов, который также отмечал факт разделения Церкви и «культурного общества» и полагал, что «мир отторгся от Церкви и находится вне ее, как высланный из класса ученик» [1, с. 41].

Разделяемый большинством участников Собраний из числа интеллигенции тезис о том, что Православная Церковь несовершенная и односторонняя, восходит еще к Владимиру Соловьеву. Известный философ скончался лишь за год до открытия встреч, в 1900 году; все участники были его современниками и хорошо были знакомы с его творчеством. Имя Соловьева лишь несколько раз упоминалось в ходе Собраний, однако было авторитетным для его участников. Когда Мережковский в ходе полемики заявил, что «надо считаться... с В. Соловьевым», поскольку «Соловьев – положительная христианская сила», то не встретил возражений среди присутствующих, как среди партии интеллигенции, так и среди духовенства [1, с. 121]. Ссылался на Соловьева как на авторитет и еп. Сергей (Страгородский), комментируя вопрос об отношении Церкви к Л. Толстому [1, с. 86].

Религиозно-философское учение Соловьева оказало значительное влияние на тезисы о природе Церкви, которые озвучивала партия интеллигенции. Соловьев в сочинении «Россия и Вселенская Церковь», написанном на французском языке в 1889 году [4]<sup>1</sup>, называл Вселенскую Церковь «мертвой», продвигая тезис, что она некогда была «живым телом», а затем распалась, потеряла свое единство, которое осталось лишь в области

<sup>1</sup> Этот труд Соловьева называют наиболее филокатолическим; после его издания в Париже в 1889 году он привлек интерес Ватикана и стал поводом для слухов о принятии Соловьевым католичества. Это сочинение в России на русском языке впервые было опубликовано лишь в 1911 году. Однако известно, что критика на русском языке на это произведение появилась в том же 1889 году в «Московских ведомостях» (Ю.Н. Говоруха-Отрок). Тем более издание книг за границей для обхода российской цензуры было распространенным явлением, затем их экземпляры оказывались и в России. Поэтому можно допустить, что и участникам Религиозно-философских собраний, которые состоятся через двенадцать лет, были уже известны тезисы из этого труда Соловьева. Многие мысли этой книги сформулированы эмоционально, в острой публицистической манере, однако они не входят в принципиальное противоречие с другими трудами Соловьева, а дополняют их. Сам Соловьев через десять лет после издания этой книги подтвердил это в переписке, отмечая, что в его работах на французском языке «нет ничего такого, что противоречило бы объективной истине, субъективное настроение, чувства и надежды, которые наполняли эти работы в тот момент, когда они писались, уже пережиты» [5, с. 6; цит. по: 6]. Поэтому приводимые здесь тезисы из труда «Россия и Вселенская Церковь» призваны показать не только конкретную логику рассуждений Соловьева, но также его общий стиль богословствования, без сомнения, повлиявший на тезисы участников Собраний.

«мира невидимого»<sup>1</sup>. «Общественным телом», политической формой Вселенской Церкви являлся сначала греко-римский византийский мир, основанный Константином Великим, а затем романо-германский западнохристианский мир, основанный Карлом Великим. По мысли Соловьева, ни один из них не был полноценным.

Византийское государство приняло христианство «лишь по имени»: «законы, учреждения, а частью и общественные нравы – все это сохраняло отдельные черты старого язычества». Византийские императоры (в прошлом язычники) приняли «православие как отвлеченный догмат, а православные иерархи благословили во веки веков язычество общественной жизни». Византийство, по Соловьеву, «желало свести всю религию к раз и навсегда совершившемуся факту, к догматической формуле и литургическому обряду», следовательно, отрицало человеческую свободу и «в принципе было враждебно христианскому прогрессу». Поэтому Соловьев приходит к умозаключению, что византийство является «антихристианством, скрытым под личиной православия», которое должно было обязательно погибнуть из-за этого противоречия между внешним формальным православием и внутренним язычеством. Далее он развивает эту мысль до вывода, что «истинным византийством является ислам» – система, в которой важна лишь внешняя догма и обряд. «Византийство» у Соловьева «неизбежно должно было в своем нравственном бессилии погибнуть под напором открытого и честного антихристианства Ислама»: «Ислам – это последовательное и искреннее византийство, освобожденное от всех внутренних противоречий». «Что они желали, то и получили: догма и обряд остались при них, и лишь общественная и политическая власть попала в руки мусульман – этих законных наследников язычества».

В западнохристианском мире, порожденном империей Карла Великого, по Соловьеву, предпринимались многие успешные усилия по «приближению общественного строя к христианскому идеалу» путем многочисленных соборов и постоянных реформ в церкви. Однако и этот путь не смог создать органического единства духовной и светской властей, что в конце концов привело к национальному делению Европы и ее секуляризации.

«После этих двух предварительных воплощений [византийского и римского] она [Церковь] ждет третьего и последнего воплощения своего», чтобы обрести полноценность в форме христианского «Государства» (с прописной буквы) [4].

Рассуждая о несовершенствах исторических империй на Востоке (Византии) и Западе (Европе), Соловьев использует категории «Восток» и «Запад» также в отвлеченном философско-богословском смысле. В своей базовой схеме он противопоставляет Восток как одностороннее воплощение божественного начала – Западу как одностороннему воплощению начала человеческого. При этом внутри христианства он также делал разделение на Восток (божественное начало) и Запад (человеческое начало): западное христианство он расценивал как искаженное, а восточное православное христианство как «недоразвитое» – ни то, ни другое не казалось ему совершенным, поскольку не смогло создать подлинное «христианское государство». Чтобы создать вселенскую церковь, нужно соединить божественное начало с человеческим, Запад с Востоком: через развитие восточного христианства<sup>2</sup>. Как именно предстоит «развить» восточное христианство, Соловьев писал в «Чтениях о Богочеловечестве» в 1878 году: «разум» на время отошел от восточного христианства, «неподвижной божественной основы» и переместился в запад-

<sup>1</sup> «Вселенская Церковь сведена к умопостигаемой сущности. Отдельные части реальны, но целое есть только субъективная абстрактность. Если это не всегда было так, если Церковь в своем целом была некогда живым телом, то ныне это тело умирает и разлагается: лишь отдельные его части проявляют актуально бытие свое, между тем как субстанциональное их единство отошло в область мира невидимого» («Россия и вселенская Церковь», 1889).

<sup>2</sup> Эту тему он затрагивал в публикации «Философские начала цельного знания» (1877) и в статье «Три силы» (1877).



ный мир, где развивалось «человеческое начало»; там, «на свободе» «разум» обособился, развился и окреп и теперь готов вернуться в восточное христианство, чтобы на его основе сформировать «подлинную» церковь, «духовное человечество»<sup>1</sup>.

Таким образом, Соловьев говорил о том, что Вселенской Церкви не существует, так как она расколота на православие, католичество и протестантизм и у нее нет общественно-политической формы – подлинного, всемирного христианского «Государства». По Соловьеву, вернуть церкви единство можно только путем соединения на равных основаниях Запада и Востока, человеческого и божественного, свободного разума (прогресса) и христианской традиции. В схемах, предложенных Соловьевым, если довести их до логического завершения, такое соединение неизбежно ведет к реформированию православия, переосмыслению экклезиологии, созданию новой церкви и новой веры.

Тот же самый комплекс тезисов продвигали участники Собраний от интеллигенции. Запад был представлен ими как оплот чувственного и человеческого, а разрыв православной России с Западом объяснялся нежеланием Русской Церкви обожествлять мирское, человеческое начало. Например, Тернавцев утверждал, что «Русская Церковь, молитвенно общаясь со святыми всех языков и времен, сверхнациональна лишь в мистическом настоящем и в отдаленном историческом прошлом, в историческом же настоящем находится в полном и неисцелимом разрыве с Западом» [1, с. 10]. По его словам, Церковь должна быть «вселенской», включать весь мир, поэтому важной задачей для нее является обращение к Западу, включение его ценностей и идеалов, а посредником в этом процессе может выступать только интеллигенция: «Интеллигенция, возникшая лишь в последнее столетие, не разъединяет человечества: с Западом и его движениями она находится в живых, многосторонних, с каждым поколением возрастающих отношениях» [1, с. 10]. С этой точки зрения, если поместная Русская Церковь не сблизится с интеллигенцией, она не сможет осуществиться как Церковь мистическая, а вся церковная проповедь якобы окажется бессмысленной, потому что в конечном счете не будет достигнуто «религиозно-общественное возрождение России» [1, с. 19]. То есть интеллигенция объявляла себя единственным ключом, с помощью которого «историческая» Церковь откроет дверь в глобальный мир, обретет «полноту и вселенскость».

Соловьевское учение о двух началах (божественном и человеческом) и вытекающие из него историософия и экклезиология фактически предполагали дуалистическую онтологию, в которой человеческое начало, с одной стороны, оказывалось противовесом божественному, а с другой – уравнивалось с ним в правах. Божественное и человеческое начала таким образом ставились не в иерархическое подчинение, а в равную позицию, наделялись равным предельным смыслом – становились равноправными, равновеликими частями одного целого. Декларирование такой философской концепции и обозначение ее как «христианской» позволяло встроить секулярный гуманизм в христианство (что пытался осуществить сам Соловьев). Но также это давало религиозной философии схоластическую методологию, с помощью которой можно было формально придать гуманизму автономную сакральность, то есть объявить со ссылками на христианство, что гуманизм (а также все «человеческое» и «мирское» вообще) является самоценностью, самодостаточным источником нормативности, нравственности и божественного (без христианского Бога).

<sup>1</sup> «В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество» («Чтения о Богочеловечестве», 1878).

Эта линия рассуждения логичным образом привела некоторых участников Собраний со стороны интеллигенции к прямому обвинению Церкви в монофизитской ереси. Один из инициаторов Собраний Н.М. Минский (Виленкин) заявил: «Но тайну нравственного двуединства Церковь создала лишь смутно [со времен Вселенских соборов – В.Щ.]. Фактически, как живое целое, она воплощала в себе двуединую мораль Евангелия, разделившись на мирян и монашествующих, но миряне и монахи были убеждены, что путь жизни в Евангелии указан один, только монахи на этом общем пути стоят впереди мирян. По отношению к нравственному завету вся церковь как бы обреталась в монофизитской ереси [выделено мною – В.Щ.]. В действительности миряне и монахи шли двумя разными путями, равноценными, может быть, разнобожественными, но незнание этой тайны приводило к тому, что мирской идеал ставился ниже монашеского, обесценивался, вследствие чего страдала святость жизни» [1, с. 448–449].

Следуя этой логике, представители интеллигентской партии считали, что мирское начало (в том числе гуманизм) – равновелико божественному и «тоже свято», хотя и иной святостью, а конструируемые гуманистами утопии – равнозначны христианской экклезиологии и сотериологии [см. 2]. Далее они утверждали, что Церковь должна проповедовать людям не только небесный идеал, но и земную утопию, принять в свое вероучение чувственные, мирские, гуманистические ценности. Это требовало объединения православия с западным христианством, так как Запад (западное христианство и западная культура в целом) в этой риторике назывался оплотом земных идеалов. Партия интеллигенции назвала себя единственной посреднической силой, прочно связанной с Западом живыми, духовными связями. Следовательно, чтобы восстановить «историческую» Церковь до «полноценного», «вселенского» состояния, следовало ее обмирщить, то есть дополнить «веру в Бога» «верой в человека», а также провести слияние православия с западным христианством и светской культурой с ее мирскими ценностями при посредничестве интеллигенции.

### **О попытке уравнивать интеллигенцию с духовенством и самой Церковью**

Дуалистическая онтология и уравнивание мирского начала с божественным началом открывали возможность для совершения следующего шага: отождествления духовной значимости интеллигенции и христианского духовенства.

Одним из ключевых принципов в способе рассуждений представителей интеллигентской партии была мысль о том, что интеллигенция и священство (церковная иерархия, «историческая» Церковь) – силы равные не только по своему общественному, но и по религиозному значению. Это утверждение было прямым следствием их стремления уравнивать в христианстве божественное (потустороннее) и человеческое (посюстороннее) начала. Тернавцев по этому поводу писал: «Интеллигенция и Церковь, разумею здесь Церковь не мистическую, а «историческую», – суть две противоположные, ведущие и подвигающиеся в учительстве силы. Обе они призваны в конце концов делать одно и то же дело. В настоящее же время обе эти силы находятся между собою в глубоком разладе, но отношение между ними есть не только отношение веры к неверию, истины ко лжи. <...> Люди интеллигенции не суть люди церковного исповедания. Но тем не менее они проявляют в своей деятельности и жизни нечто такое, что решительно не позволяет принимать их как силу, чуждую света Христова, вдохновенную одною только гордостью, богоотступную» [1, с. 9]. Согласно Тернавцеву, хотя интеллигенция и чужда «исторической» Церкви, она все же осемена «светом Христовым», поэтому духовенство, в сущности, не имеет морального права учить интеллигенцию, проповедовать ей. В мысли о проповеди среди интеллигенции, считал Тернавцев, «есть всегда какая-то томлящая натяжка. Верующие идут учить не-

верующих, знающие истину – незнающих, спасенные – погибающих, хорошие – скверных. А между тем на деле отношение между типом настоящего церковного учительства в его лучших представителях, с одной стороны, и интеллигенции, также в ее лучших представителях – с другой, не таковы» [1, с. 8]. Тернавцев обрывает свою мысль, не договорив, но выводы лежат на поверхности: отношения церковной иерархии и интеллигенции – это отношения равных по духовному значению; канонические принципы «исторической» Церкви не распространяются на интеллигенцию, у которой своя иерархия и свои принципы; интеллигенция сама является особого рода духовным сословием. Согласно Тернавцеву, интеллигенции присуща своя особая внецерковная форма религиозности – в ней «потенциально скрыт особый тип благочестия и служения» [1, с. 9].

Такого же мнения придерживался и Философов: «В наших врачах, курсистках, студентах, шедших в голодный год на служение ближнему, – была бессознательная “религиозность”, поскольку верны они были истинной любви к “земле”» [1, с. 32]. И Тернавцев, и Философов, и другие участники Собраний со стороны интеллигенции фактически утверждали, что интеллигенция является силой, равновеликой «исторической» Церкви, и составляет вместе с ней основу «большой», мистической Церкви.

На Собраниях наиболее ясно этот тезис о равенстве интеллигенции и священства выразил публицист И.Ф. Романов (известный также под псевдонимом Рцы), близкий знакомый В.В. Розанова. Романов писал: «В типе проповеди Достоевского есть отличия от типа проповеди Златоуста. Который из этих двух типов святее? Это знает Бог. Для нас важно установить, что оба типа святы, что “в доме Отца Моего обители многи суть” (Ин. 14: 2), что Церковь была, есть и будет единой, что все мы – одно единое священство, но разных степеней, разных типов служения и что недуг современности... в тягостном непонимании, что существует бесконечное множество типов святости, что можно угодить Богу, приняв схиму, и можно не лишиться Его милости, танцуя балет, ибо все – дело рук Его, и это “все” – благо, истинно и прекрасно» [1, с. 38]. Романов пошел в своих выводах дальше своих коллег, которые не готовы были прямо заявить о равенстве интеллигенции и священства, но тем не менее рассматривали принцип церковной иерархии как формальность и вместе с Розановым признавали, что «Бог есть в интеллигенции, и крепко есть. Только он у нее не на языке, а в делах» [1, с. 43]. Через несколько лет, в 1909 году, о претензиях интеллигенции на сакральные функции будут писать авторы «Вех», но давать этому явлению уже негативную оценку.

Никто из участников Собраний не осмелился прямо заявить, что русская интеллигенция – это секулярный аналог церковного духовенства, жречество религии гуманизма, но их выступления разными путями подводили именно к этой мысли. При этом религиозность интеллигенции – это посюсторонняя, мирская религиозность. Интеллигенция верит не в загробное спасение и воздаяние, но в построение Царства Божьего на земле, в утопию (замену небесного рая) и требует от Церкви, чтобы та разделила с ней ее веру и тогда, быть может, интеллигенция смогла бы в такую Церковь прийти, почувствовать ее «своей».

Такое уравнивание духовного значения интеллигенции и христианского духовенства вело в итоге к тезису, что сообщество интеллигенции (лагерь, институт, партия интеллигенции) является равновеликим не только духовенству, но и самой Церкви (на словах – Церкви как социального института, поместной, «исторической» Церкви). Интеллигенция в этом случае представляла в следующем образе: она восполняла недостатки «исторической», православной Церкви и вместе с ней (но не сливаясь с ней) составляла полноту «мистической Церкви», становилась одним из двух столпов «вселенской Церкви», самого христианства.

## О попытке включить Церковь в политическую жизнь на стороне партии интеллигенции

Из этого следовало, что Церковь могла стать «вселенской» и «полноценной» только через интеллигенцию, приняв ее мирские идеалы. Чтобы сблизиться с интеллигенцией, как полагали участники Собраний, Церковь должна «войти в мир».

Василий Розанов в ходе Собраний отмечал: «Не у нас только, но и на Западе, до известной степени в целой нашей цивилизации, глубокая, органическая трещина разделила культурное общество и Церковь» [1, с. 39]. Розанов так взывал к представителям духовенства: «Отдайте храм миру, как Бог дал скинию в руки Израиля: и вы получите церковный народ – не мечтательно-религиозный, который теперь бежит чуть ли не в буддизм и язычество, а практично-религиозный. Можно сказать, мир с возможной высокой религиозностью – в возможной власти Церкви; но для этого ей надо сделать перелом в своем отчуждении, в своей замкнутости: именно как бы войти в руки мира» [1, с. 41]. По его мысли, обмирщение Церкви – это тот решительный шаг, который нужен для того, чтобы сделать Церковь «своей» для интеллигенции: «Как только клир разорвет с замкнутостью, он станет не для одних “простолюдинов”, но и для интеллигенции “нашим” клиром, близким и родным нашим духовенством. И мы не только не отнимем, а еще прибавим ему богатства и власти, ибо почувствуем, что власть эта уже не против нас, а наша же и с нами, и богатство это тоже не от нас взято, а как бы нам прибавилось» [1, с. 44].

То есть, партия интеллигенции предлагала такой способ христианизации мира и преодоления разделения между мирским и религиозным (между интеллигенцией и Церковью), при котором не мир приближается к Церкви, постигает Ее таинства и таким образом освящается, а Церковь приближается к миру, учится у мира, разделяет мирские принципы и растворяется в нем, сама становится мирской, становится миром.

Важным практическим шагом в этом направлении участники Собраний считали активное включение Церкви в общественную жизнь, в обсуждение злободневных общественно-политических вопросов. Тернавцев был убежден, что Церковь должна признать вопросы социальной справедливости таким же важными, как и вопросы личного благочестия и спасения [1, с. 11–12]. При этом подразумевалось, что Церковь не просто станет политически активной, но станет «во главе всех идейных сил страны» [1, с. 14] и будет продвигать ту политическую повестку, которую формулирует интеллигенция, учитывая, что именно интеллигенция обладает полнотой ценностей посюстороннего мира, является носителем земных (читай политических) идеалов и утопий.

Участники Собраний со стороны интеллигенции считали, что Церковь должна обратиться от потустороннего идеала к посюстороннему, к секулярным социальным практикам, должна проповедовать то, что от нее хочет услышать интеллигенция, и научиться говорить на языке интеллигенции: «Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в христианстве правду о земле – учение и проповедь о христианском государстве. Религиозное призвание светской власти, общественное во Христе спасение – вот о чем свидетельствовать теперь наступает время», – говорил Тернавцев [1, с. 19].

Призывая Церковь начать раздавать указания власти и обличать ее, то есть заниматься политической деятельностью, Тернавцев вполне выразил настроения большей части лагеря интеллигенции. В соответствии с этими настроениями Церковь должна прикладывать усилия к тому, чтобы усвоить секулярно-гуманистические ценности и таким образом стать частью системы светского, глобального мира и сама стать глобальной («вселенской»). Тогда Церковь сможет помочь стать частью этой мировой системы всей стране



и ее народу, выступит в роли цивилизатора, займется «общественным просвещением» (по Тернавцеву) в том же духе, в котором это делает интеллигенция, – станет проповедовать утопию – земной, секулярный идеал.

Логика рассуждения участников Собраний, согласно которой Церковь должна менять содержание своей проповеди для того, чтобы привлечь на свою сторону интеллигенцию (или любую другую социальную и политическую группу) такова, что неминуемо ведет Церковь к изменению вероучения в угоду общественно-политической конъюнктуре, то есть к обновленчеству и секуляризации. Позже этот подход оформился в современную концепцию рыночной секуляризации, согласно которой религиозные организации якобы неизбежно начинают менять свое вероучение, чтобы угодить своему «потребителю», трансформируя таким образом сферу религиозного в рынок «религиозных услуг» (концепция «религиозных рынков»), то есть становятся подсистемой не только социального, но и экономического.

### **Об использовании Церкви для борьбы с государством**

Полноценное вовлечение Церкви в общественно-политическую жизнь позволило бы использовать ее для решения конкретных политических задач, в том числе для оказания давления на государство. Вопрос церковно-государственных отношений был одним из центральных на Собраниях.

Партия интеллигенция подходила к вопросу государственно-церковных отношений с двух сторон. С одной стороны, она выступала за построение подлинно христианского, религиозного государства, в котором, правда, будет уже другое «христианство» и другая «церковь», активно выполняющая общественно-политическую роль проповедника земного идеала, утопии. С другой стороны, интеллигенция гипотетически рассчитывала, что с опорой на Церковь сможет достигать свои политические цели. К династии Романовых и монархической системе, которые опирались на ресурс Церкви, интеллигенция относилась негативно: даже когда монархия была просвещенная и была главным цивилизатором и модернизмом, она обладала монополией на верховную власть, не позволяла использовать Церковь для трансляции чьих-либо властных стремлений.

Наиболее последовательно эта тема была освещена в выступлениях Мережковского. Он прямо заявил, что единственная весомая причина (помимо всех названных общекультурных причин), по которой Церковь подвергается нападкам со стороны интеллигенции, состоит в том, что Церковь поддерживает государство, а в условиях синодального устройства даже является частью государственного административного аппарата: «Кажется, русское культурное общество – сознает ли это или не сознает – в действительности борется не с христианством, не с церковью – до церкви в сущности ему и дела нет, – а с тем, что за церковью. С Петра Великого за церковью – государство» [1, с. 57–58]. Однако критику интеллигенцией государства Мережковский оправдал также нравственным аргументом. Он ставил в упрек Петру, что тот обмирщил Русское государство, которое доселе было священным, лишил его христианского смысла: «Петр разрушает этот гордиев узел, решает этот всемирно-исторический вопрос – подчиняет церковь государству, православие самодержавию. Одним ударом и «обезглавил» он русскую церковь, уничтожив патриаршество, и «обмирщил» русское государство, сняв с него церковный облик, разорив церковное домостроительство древней России» [1, с. 52].

Несмотря на тезис Мережковского, что интеллигенция на самом деле борется не с Церковью, а с государством, Церковь (называемая «исторической», поместной) тоже рассматривалась интеллигенцией как конкурент. Церковь была воплощенной традицией, которая органичным образом выступала против утопического модернизаторства, противо-

стояла не столько технологическим инновациям, сколько реализации определенной идеологической, религиозной программы, проводниками которой были те, кто называл себя интеллигенцией. Поэтому партия интеллигенции, выступая за освобождение Церкви от «государственного гнета», за отделение Церкви от государства и ратуя за «обновление» Церкви, создание новой, «вселенской» церкви, по сути, стремилась одновременно ослабить и церковь, и государство: лишить их опоры в лице друг друга, которая всегда была органична для российского государства – как до, так и после появления в нем имперских черт.

Вместе с тем, уравнивая земные ценности с небесными, Церковь с миром, Мережковский не требовал утверждения материализма, но допускал возможность построения в будущем религиозного, христианского государства [1, с. 134]. Этот момент важен, поскольку показывает, что продвигаемые партией интеллигенции идеи модернизма, обновленчества, обмирщения Церкви, свободы совести и вероисповедания не были безрелигиозными, лишены собственной мистики. Идея освящения мира через обмирщение Церкви и, как бы мы сказали сегодня, секуляризацию общества предполагала наличие в «мирском», «светском» собственной религиозной мистики, уже не христианской. Поэтому Мережковский, озвучивая идею построения «подлинно» религиозного, «христианского» государства в историческом, но утопическом будущем, подразумевал создание языческого состояния культуры, в котором не будет места христианскому учению о принципиальной неполноценности, падшести исторического мира.

Партия интеллигенции находила поддержку своим тезисам среди тех представителей «церковной стороны», которые критически оценивали синодальное устройство и место Церкви в системе российской власти или были настроены либерально. Среди них одни стремились возродить церковную самостоятельность и патриаршество, но не поддерживали партию интеллигенции в их стремлении переписать христианские догматы и каноны. Других привлекала интеллигентская атмосфера избранности, возможность повысить свой статус, став частью этого неформального сословия, которое казалось им более влиятельным, чем духовное, и даже получить поддержку для собственного социального и карьерного роста. Первых партия интеллигенции называла «непримиримыми» (то есть с ними не могло быть союза), а во вторых видела своих младших помощников.

К первым относился епископ Сергей (Страгородский). Хотя еп. Сергей допускал возможность вмешательства государства в дела Церкви, гораздо более важным он считал, чтобы сама Церковь не занималась решением государственных, политических задач – чтобы идеалы Церкви были «признаны безусловно неприкосновенными, чтобы с церкви была снята всякая националистическая и подобная миссия, так как все это вопросы исключительно государственные, <...> чтобы государство не употребляло церковь в свою пользу, как орудие» [1, с. 129]. Комментируя же вопрос о добровольной поддержке государства со стороны Церкви, епископ Сергей ссылаясь на митрополита Филарета (Дроздова): «Если церковь молится за государство и поддерживает его, то делает это совсем не из соображений своей пользы, не потому, что нуждается в его поддержке, а делает это во имя долга, как призванная молиться за государство, за благосостояние этого мира» [1, с. 129].

Ко вторым, например, можно отнести священника И.Ф. Альбова (собеседник Розанова, «очень скромный и наивный», по характеристике Гиппиус), который в некоторых своих репликах поддерживал реформирование церкви и даже допускал возможность догматического развития: «Церкви как религиозной общины, как живого прихода действительно теперь нет. Мысль о развитии церкви и догматов мне представляется непротивной разуму христианства» [1, с. 67]. К числу поддерживавших партию интеллигенции на собраниях можно также отнести Вас. В. Успенского и А.В. Карташева, преподавателей Петербургской духовной академии, которые, по воспоминаниям публициста П.П. Перцова (гл. ред.



журнала «Новый путь», который был создан Мережковским и Гиппиус для обнародования протоколов Собраний), попали под влияния Мережковского, посещали его собрания и стали «либералами». В частности, про Карташева (будущего обер-прокурор Синода) Гиппиус писала, что он «странноватый, говорливый на Собраниях: сразу как будто из того лагеря перешедший в наш, в наши мысли» [1, с. 515]. Карташеву и Успенскому Гиппиус даже посвятила несколько стихов.

В качестве еще одного примера можно привести В.М. Скворцова – чиновника особых поручений при обер-прокуроре Синода, издателя газеты «Миссионерское обозрение» и человека правых убеждений, происходившего из среды сельского духовенства [1, с. 22]. По воспоминаниям Гиппиус, Скворцов активно помогал в организации Собраний и «чрезвычайно» поддержал идею сближения Церкви и интеллигенции, так как хотел попасть в их «хорошее общество». Об этом же его желании быть с интеллигенцией, в этой «толпе шумящих и несговорчивых людей» даже в ущерб церковным интересам писал Василий Розанов: «Его поведение было вполне прекрасно. Сговорчиво, скромно, хлопотливо в нашу пользу, в сущности – очень ответственно и даже рискованно. Он, несомненно, чуть-чуть предавал свое Ведомство (очень любя его, и хорошо любя) и свою “миссию”» [1, с. 520–521].

Таким образом, участники Религиозно-философских собраний, относившие себя к партии интеллигенции, планировали использовать Церковь в качестве проводника своей воли и воплощения своих политических модернизационных стратегий. Для этого им требовалось прежде подготовить и реформировать саму Церковь, начав с создания особой богословской системы, содержащей новую еkkлезиологию, с опорой на светский, религиозно-философский язык. Эта еkkлезиология содержала следующие положения: изменение христианской догматики объявлялось возможным; Церковь разделялась на два типа – «историческую» и «мистическую»; мистическая Церковь – Тело Христово – выносилась за границы дискуссии; Церковь, названная «исторической», рассматривалась как подсистема общественного, которая подчиняется социальным, а не божественным принципам; главным недостатком «исторической», или поместной Церкви объявлялось то, что она проповедует только небесные идеалы и игнорирует идеалы мирские, следовательно, оторвана от светского мира, от мирских начал и социальных, экономических и политических процессов; мирские (земные, светские, гуманистические) начала объявлялись автономными, не связанными напрямую с небесными началами, но при этом тоже по-своему священными, равновеликими божественным, а светские утопии объявлялись равнозначными христианской еkkлезиологии и сотериологии; интеллигенция назначалась жречеством религии гуманизма, равным церковному духовенству и даже Церкви, проповедующим свою собственную посюстороннюю веру в построение Царства Божьего на земле, то есть веру в земную утопию, а не в загробное спасение; без проповеди мирских идеалов христианство и Церковь объявлялись неполноценными, не обладающими «вселенскостью», общезначимостью; партией интеллигенции предлагался такой способ христианизации мира и преодоления разделения между мирским и религиозным (между интеллигенцией и Церковью), при котором не мир приближается к Церкви, постигает Ее таинства и таким образом освящается, а Церковь приближается к миру, учится у мира, разделяет мирские принципы и растворяется в нем, сама становится мирским институтом; оплотом земных идеалов назывался Запад (западная культура), а главным их носителем и связующим звеном с Западом объявлялась интеллигенция. Чтобы «исторической» Церкви преодолеть недостатки и вернуть полноту и «вселенскость» ей предлагалось обмирщиться, дополнить свою веру в Бога мирской верой в человека, соединив православие с западным христианством и светской культурой при посредничестве интеллигенции. Обмирщение в этом контексте означало привнесение в христианское вероучение протестантских (отказ от ка-

ноничности и кафоличности) и языческих (обожествление чувственного мира) элементов, а мирское означало особый тип постхристианской языческой религиозности, достигаемый протестантско-реформаторскими методами. Обмирщение Церкви предполагало ее полное включение в общественную и политическую жизнь, превращение ее в ресурс и проводника политической воли партии интеллигенции, ее земных идеалов и утопий.

\*\*\*

Принято считать, что Религиозно-философские собрания (как и вся русская религиозная философия рубежа XIX–XX веков) не привели к провозглашенным целям: не примирили интеллигенцию и Церковь, не обеспечили победу христианских идей в мире, не предотвратили катаклизмы и трагедии XX века. Однако если смотреть на Собрания как на попытку партии интеллигенции привлечь на свою мировоззренческую сторону церковный ресурс, придать с его помощью своим политическим концепциям религиозно-символическую легитимность и добиться их воплощения, – то можно сказать, что это им частично удалось.

Подтверждением этого являются исторические факты того периода: распространение модернистских идей в церковной среде, увлечение богословов софиологией и имяславием, либеральный характер Поместного собора 1917–1918 годов, возросшая популярность принципа демократизма при принятии церковных решений вместо принципов каноничности и кафоличности, так называемые епархиальные революции с их объединением влиятельного белого духовенства и мирян против епископата, поддержка большим количеством архиереев обновленческого движения на начальном этапе его развития в 1920-х годах.

Эти духовно-идеологические процессы в церковной среде в начале XX века придавали сил и уверенности революционерам и политическим реформаторам, а также гонителям Церкви, помогали воплощению их планов. Несмотря на то, что перечисленные настроения и связанные с ними расколы позже удалось преодолеть, они оказывали значительное влияние на жизнь Церкви, верующих и всего народа на протяжении всего XX века. В идеологической и богословской основе этих явлений лежали концепции и подходы, которые были разработаны и озвучены в религиозной философии того времени, в том числе на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов.

## Литература

1. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. 543 с.
2. Щипков В.А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29–44.
3. Бонуа А.Н. Мои воспоминания. М., 1980. Т. 2.
4. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь: пер. с фр. Г.А. Рачинского. Репринт с изд-я А.И. Мамонтова. М., 1911. М.: Фабула, 1991. 448 с.
5. Письма Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. 1923. Дополнительный том.
6. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.

*Аннотация.* Цель статьи – выявить и проанализировать экклезиологию, учение о Церкви, участников Религиозно-философских собраний (1901–1903) от «партии» интеллигенции (Тернавцев, Мережковский, Розанов, Философов, Минский, Романов), показать ее мирской и политический характер. Эта экклезиология содержала следующие положения: изменение христианской догматики объявлялось возможным; Церковь разделялась на «историческую» и «мистическую»; главным недостатком «исторической» Церкви объявлялось то, что она проповедует только небесные идеалы и игнорирует идеалы мирские; мирские начала объявлялись автономными и равновеликими божественным; интеллигенция предлагала такой способ христианизации мира и возвращения Церкви «полноты», при котором не мир приближается к Церкви, а Церковь приближается к миру и сама становится мирским институтом; обмирщение Церкви в этом контексте означало привнесение в христианское вероучение протестантских и языческих элементов.

*Ключевые слова:* религиозно-философские собрания, Тернавцев, Розанов, Мережковский, экклезиология, Церковь, обновленчество, обмирщение, интеллигенция, реформация, утопия, гуманизм, язычество, политические стратегии.

Vasilij A. Shchipkov, PhD in Philosophy; Associate Professor, International Journalism Department, MGIMO University (MFA, Russian Federation); Director, Russian Expert School. E-mail: vas.ship@mail.ru

**The System of Views on the Orthodox Church of the Participants in “Religious-Philosophical Meetings” (1901–1903)**

*Abstract.* The purpose of the article is to identify and analyze ecclesiology, the doctrine of the Church, offered by the participants of Religious and philosophical meetings (1901–1903) from the “party” of the intelligentsia (Ternavtsev, Merezhkovsky, Rozanov, Filosofov, Minsky, Romanov), as well as to show its secular and political nature. This ecclesiology contained the following provisions: change in Christian dogma was declared possible; the Church was differentiated as “historical” and “mystical”; the main flaw of the “historical” Church being that it preached only the heavenly and ignored the worldly ideals; the worldly principles were declared autonomous and equal to the divine principles; the intelligentsia proposed the way of Christianizing the world and returning the Church to its “fullness”, in which not the world approached the Church, but the Church approached the world and became a worldly, secular institution; the secularization of the Church in this context meant the introduction of Protestant and pagan elements into the Christian doctrine.

*Keywords:* Religious-philosophical Meetings, Ternavtsev, Rozanov, Merezhkovsky, Ecclesiology, Church, Renovationism, Secularization, Intelligentsia, Reformation, Utopia, Humanism, Paganism, Political Strategies.

Альманах  
**Тетради по консерватизму**  
№ 4 2019

Редактор  
*Е.М. Кострова*

Художественное оформление  
*В.И. Кучмин*

Компьютерная верстка  
*А.В. Талалаевский*

<http://www.essaysonconservatism.ru/>  
[tetradipokonservatizmu@gmail.com](mailto:tetradipokonservatizmu@gmail.com)

Подписано в печать 20.02.2020. Формат 60x90 1/8. Усл. печ. л. 60  
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»  
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.  
Тел. 8 (495) 685-93-18