

# 1. Вера и Церковь в „расколдованном мире” Европы и России XIX века

XIX век стал периодом кризиса христианства и секуляризации европейского общества, временем открытого сомнения в существовании Бога и ухода многих людей от традиционной религиозности, связанной с принадлежностью к определенному церковному институту и верой в общеобязательные догматы. Среди социальных причин этой тенденции ученые называют, в частности, миграцию населения из деревни в город и связанное с этим снижение посещаемости храмов, распространение принципа веротерпимости и отказ от принуждения в сфере религии<sup>1</sup>, а также растущую популярность среди рабочих марксистского тезиса, что религия является средством общественного контроля и морального подавления низших слоев<sup>2</sup>.

Указанные факторы вызвали, в первую очередь, постепенный уход от веры простых людей; на европейских интеллектуалов большее влияние имели ментальные процессы, которые начались еще в эпоху Просвещения: развитие науки привело тогда к формированию рационалистического понимания мира и человека, а также к распространению деизма, т.е. представления о Боге как об абстрактном создателе вселенной, установившем управляющие ей законы и не вмешивающемся

---

<sup>1</sup> О. Chadwick, *Great Britain and Europe*, in: *The Oxford History of Christianity*, ed. J. McManners, New York 1990, p. 352.

<sup>2</sup> О. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, London-New York-Melbourne 1975, p. 64–65, 86–87, 102–103, 108.

больше в ее судьбы<sup>3</sup>. В то же время некоторые мыслители XVIII века подвергли сомнению само существование Бога и божественное происхождение принятых в обществе нравственных норм<sup>4</sup>. В XIX веке атеистические тенденции нашли яркое выражение в философии материализма, в частности в учении Людвига Фейербаха, а затем у Карла Маркса и Фридриха Энгельса<sup>5</sup>.

Особый темп и особое значение в XIX–XX веках приобрел отмеченный Максом Вебером процесс „расколдовывания мира”, его интеллектуализации и рационализации, который, по мнению ученого, начался одновременно с возникновением протестантизма<sup>6</sup>. Принципиальную роль сыграли здесь научные открытия, в первую очередь учение Дарвина об эволюции, противоречащее буквальному пониманию библейского повествования о создании мира и человека. Однако, как отмечают современные исследователи<sup>7</sup>, „расколдовывание мира” до сих пор остается незавершенным, и на каждом историческом этапе в той или иной форме присутствует религиозное понимание действительности. По мнению Нормана Ванса, в XIX веке мы также имеем дело скорее с пересмотром и переосмыслением религиозных представлений, чем с их отвержением<sup>8</sup>. В частности, характерными чертами религиозности многих интеллектуалов этого периода были неприязнь к Церкви и духовенству, а также сомнение в вероучительных истинах в сочетании с восхищением личностью Христа и его нравственным учением<sup>9</sup>.

Распространение антиклерикализма в Европе XIX века было связано, как отмечают Оуэн Чедвик и Хосе Казанова, с близостью Церкви

---

<sup>3</sup> K. Toeplitz, *Deizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001, s. 175.

<sup>4</sup> S.J. Brown, T. Tackett, *Introduction*, in: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 7: *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, ed. S.J. Brown, T. Tackett, New York 2006, p. 5–6.

<sup>5</sup> См., напр., M. Chmieliński, P. Sydor, A. Kulesza, *Religia a polityka i prawo w koncepcjach czołowych XIX-wiecznych „bojowników ateizmu”: Ludwika Feuerbacha, Maxa Stirnera i Karola Marksa*, „*Studia Erasmiensis Wratislaviensis*” 2011, nr 5, s. 113–140.

<sup>6</sup> M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998, s. 121–126.

<sup>7</sup> R. Jenkins, *Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium*, „*Max Weber Studies*” 2000, vol. 1, p. 11–32; S.D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse*, Cambridge (Mass)-London 2010; J. Kusiak, *Kto zamieszka w żelaznej klatce? Max Weber, Walter Benjamin i mitologie odczarowanej rzeczywistości*, w: *Dawne idee, nowe problemy*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2010, s. 67–88.

<sup>8</sup> N. Vance, *Bible and Novel. Narrative Authority and the Death of God*, Oxford 2013, p. vii.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 191–192.

к государственной власти и с ее восприятием как консервативной силы, которая поддерживает существующий общественный порядок<sup>10</sup>. Чедвик указывает при этом на важную роль т.н. *Силлабуса* (*Syllabus Errorum*, *Список важнейших заблуждений нашего времени*). Он был издан римским папой Пием IX в декабре 1864 года в качестве приложения к энциклике *Quanta Cura*, в котором папа осудил, в частности, такие современные идеи, как рационализм, либерализм, свободу совести и идею отделения Церкви от государства. Документ вызвал неприятие даже среди части католиков, для которых осужденный папой либерализм ассоциировался положительно: с идеалами свободы, братства, равенства перед законом<sup>11</sup>. Критическим было также отношение многих католических интеллектуалов к ультрамонтанской идеологии, провозглашавшей верховную власть римского папы над светскими правительствами и полное подчинение национальных церквей Ватикану<sup>12</sup>.

Похожие процессы имели место и в протестантизме, где все более и более отрицательную оценку приобретал союз между государством и Церковью, являющийся следствием принятого в протестантских странах принципа территориализма, т.е. подчинения религиозных вопросов государственной политике (девиз „*Cuius regio, eius religio*”), что приводило к формализации и окостенению религии. Реакцией на такое положение дел стал, с одной стороны, стремительный рост популярности пиетизма и свободных религиозных объединений, получивших особое распространение в Великобритании<sup>13</sup>, а с другой – развитие либерального богословия, представители которого стремились к примирению веры с достижениями науки, акцентировали нравственную составляющую христианства и ставили под сомнение чудеса и некоторые элементы официальной церковной доктрины<sup>14</sup>.

На религиозность XIX века мощно повлияло и зарождение библейской критики, непосредственно связанной именно с развитием науки (филологии, археологии, геологии, естественных наук). Вопрос о подлинности Священного Писания, авторстве отдельных библейских

<sup>10</sup> O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind...*, p. 108; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 65.

<sup>11</sup> O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind...*, p. 111–113.

<sup>12</sup> S. Gilley, *The Papacy*, in: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 8: *World Christianities c. 1815 – c. 1914*, ed. S. Gilley, B. Stanley, New York 2006, p. 13.

<sup>13</sup> D. Bebbington, *The Growth of Voluntary Religion*, in: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 8, p. 53–69.

<sup>14</sup> A.J. Steinhoff, *Christianity and the Creation of Germany*, in: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 8, p. 288.

книг и достоверности описанных в них событий начали ставить еще в XVIII веке; серьезное изучение текстов Ветхого и Нового завета было предпринято в Пруссии на рубеже XVIII и XIX столетий. Результатом этого изучения стали публикации, рассматривавшие Священное Писание не как прямое слово Бога, но как совокупность книг, обусловленных определенным историческим и культурным контекстом<sup>15</sup>. Особую роль в развитии библейской критики сыграла т.н. Тюбингенская богословская школа, основоположником которой был Фердинанд Кристиан Баур (Ferdinand Christian Baur). Он рассматривал тексты Нового Завета как отражение истории раннего христианства, в частности противостояния между иудеохристианскими последователями апостола Петра и сторонниками христианства апостола Павла, открытого для язычников<sup>16</sup>.

Самым известным и самым радикальным ученым, связанным с Тюбингенской школой, был Давид Штраус, опубликовавший в 1835 году книгу *Жизнь Иисуса*, в которой он подверг сомнению исторический характер Нового Завета, не отрицая существования личности Христа, и указал на преобладание в Евангелии мифических элементов, возникших вследствие устной передачи рассказов об Иисусе до их письменной фиксации. К таким элементам он причислил, в частности, все чудеса, существование которых принципиально отвергал, видя в их основе рационально объяснимые факты, представленные как сверхъестественные для оправдания мессианских ожиданий раннехристианской общины<sup>17</sup>.

*Жизнь Иисуса* была переведена на французский (1839, 1853) и английский (1846) языки и вызвала огромный интерес читателей. Она стала переломным моментом в изучении т.н. „исторического Иисуса”, которое было основано на попытках реконструкции личности Христа в историко-культурном контексте Римской Иудеи I века, в отрыве от существующей христианской традиции и церковного учения. Как отмечает Питер Ходжсон, первоначальной интенцией Штрауса было освобождение от оков догматизма и восстановление подлинной

<sup>15</sup> J.W. Rogerson, *Krytyka biblijna*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 408–411; A. Läpple, *Od księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983, s. 25–26.

<sup>16</sup> R. Morgan, *Szkoła tybingeńska*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 828–829.

<sup>17</sup> В. В-в [В.В. Водовозов], *Штраус, Давид Фридрих*, в: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. 39а, Санкт-Петербург 1903, с. 922–925; *Strauss, David Friedrich*, in: *Encyclopaedia Britannica 11<sup>th</sup> Edition*, vol. 25, Cambridge-New York 1911, p. 1002–1003; R. Morgan, *Strauss David Friedrich*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 808.

сущности христианской веры, однако резкая критика его труда и социальный остракизм превратили ученого в противника христианства<sup>18</sup>. По этой причине *Жизнь Иисуса* долгое время была запрещена в России и вышла в русском переводе лишь в 1907 году<sup>19</sup>.

Книга Штрауса вдохновила другого известного историка религии, Эрнеста Ренана. В результате критического изучения еврейского текста Ветхого Завета он пришел к выводу о его наивности и внутренних противоречиях, которые пошатнули веру ученого в Библию как божественное откровение и основу католической веры. Вместо этого он стал рассматривать ее как книгу, написанную конкретными людьми и обусловленную историко-культурными обстоятельствами, в которых они жили<sup>20</sup>.

Самым значимым трудом Ренана стала работа, озаглавленная *Жизнь Иисуса* – так же, как произведение Штрауса. Ренан написал книгу во время первой археологической поездки в Сирию и Палестину и издал в 1863 году. Она была задумана как первая часть семитомной *Истории происхождения христианства*, над которой ученый работал до 1882 года, и стала одной из самых шумевших книг XIX века<sup>21</sup>. За полтора года, к концу 1864, продано 168 тысяч экземпляров<sup>22</sup>, и практически сразу последовали переводы на ряд европейских языков<sup>23</sup>. При этом книга имела скандальную репутацию, многие рецензенты обвиняли ее автора в измене Католической Церкви и требовали для него сурового наказания<sup>24</sup>.

При создании *Жизни Иисуса* Ренан использовал все известные в то время источники, а также работы современников, в том числе немецких библеистов. Однако его книга была предназначена для широкого круга читателей и написана доступным языком, так что

---

<sup>18</sup> P.C. Hodgson, *Editor's Introduction: Strauss's Theological Development from 1825 to 1840*, in: D.F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, tr. by G. Eliot, Philadelphia 1972, p. xxiv, cited after: *David Friedrich Strauss (1808–1874). Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*, <http://people.bu.edu/wwildman/bce/strauss.htm>, 28.11.2015.

<sup>19</sup> В. В-в [В.В. Водовозов], *Штраус, Давид Фридрих (дополнение)*, в: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. 2а, Санкт-Петербург 1907, с. 892.

<sup>20</sup> B. Skarga, *Renan*, Warszawa 2002, s. 8–9.

<sup>21</sup> Уже через год после публикации *Жизни Христа*, в июне 1864, библиография посвященных ей работ насчитывала 214 позиций (R.D. Priest, *Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France: The Popular Reception of Renan's „Life of Jesus”*, „The Journal of Modern History” 2014, vol. 86, nr 2, p. 267).

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Немецкий, шведский 1863; английский, итальянский 1864; на русском языке книга вышла лишь в 1902 году.

<sup>24</sup> B. Skarga, *Renan*, s. 74.

напоминала скорее художественное воссоздание биографии Иисуса<sup>25</sup>. Писатель изобразил его как исторического человека, сформированного культурой и традициями своего народа. Величие Христа заключалось не в божественном происхождении, которое ученый отрицал, а в исключительной привлекательности личности, а также в умении очистить иудейскую веру от материализма и политики и возвести ее в сферу идеала. Ренан подчеркивал моральный характер учения Христа, утверждая, что обрядовый, культовый элемент полностью в нем отсутствовал<sup>26</sup>.

Исходя из рационалистических предпосылок, ученый при пересказе жизни Иисуса давал естественное объяснение совершенным им чудес (напр., называя пророчество догадкой, а исцеление – нравственным актом). По этой же причине он отверг воскресение, изобразив его как галлюцинацию Марии Магдалины, подхваченную легкомысленными учениками. Сверхъестественный компонент Ренан заменил в своей книге тщательным воссозданием реалий, в которых проходила жизнь Иисуса – культурных, исторических, географических и природных, – а также особым вниманием к его внутренней жизни, размышлениям и переживаниям.

Как было указано выше, влияние *Жизни Иисуса* во второй половине XIX века было огромным. При этом, несмотря на резко отрицательную реакцию представителей Католической Церкви, сохранились свидетельства, что для многих людей книга Ренана стала источником обновления веры, раскрыв заново сущность христианства. Она помогла им переосмыслить образ Иисуса как трагической, но прекрасной и морально привлекательной личности, и таким способом обрести заново религиозность, которая не находила себе места в рамках традиционного католицизма<sup>27</sup>. Характерную для XIX века тенденцию очень точно определил немецкий богослов того времени Рихард Роте, сказавший, что одно из главных усилий современных верующих должно быть направлено на освобождение Христа от Церкви<sup>28</sup>. Такую индивидуальную религиозность Михал Вархала определил как

<sup>25</sup> R.D. Priest, *Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France...*, p. 259.

<sup>26</sup> B. Skarga, *Renan*, s. 78–80.

<sup>27</sup> Можно здесь указать на помещенную в газете „Le Constitutionnel” от 7 сентября 1863 рецензию Шарля Огюстена де Сент-Бёва, который подчеркнул, что книга Ренана вдохнула в Евангелие новую жизнь; Ричард Прист, исследуя рецепцию *Жизни Христа*, отмечает наличие многочисленных упоминаний о ней как об источнике обновления христианства в личных документах второй половины XIX века (R.D. Priest, *Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France...*, p. 258–260, 272–294).

<sup>28</sup> N. Vance, *Bible and Novel...*, p. 192.

современную, отнеся ее начало к эпохе романтизма<sup>29</sup>. В свою очередь, Томас Лукман в работе *Невидимая религия* (1967) назвал „приватизацией” религии индивидуализацию религиозного опыта, совершающуюся в мире с XIX века. Этот процесс связан с уходом от официальных религиозных институтов и доктрин в сторону индивидуального набора верований каждой отдельной личностью<sup>30</sup>.

Несомненно, можно говорить о формировании современного типа религиозности и среди образованных людей в России XIX века. Одним из первых этапов стал характерный для эпохи Александра I рост интереса к вопросам веры и мистики в их соотношении с философией и наукой, а также расцвет личной религиозности, которая нередко была синкретичной и соединяла элементы разных христианских конфессий, религиозных сект и философских учений. В центре оказывалась внутренняя жизнь человека, личная связь с Богом и индивидуальное чтение Священного Писания, церковная обрядность же трактовалась пренебрежительно, как низшая ступень религиозного развития<sup>31</sup>.

К XIX веку относится также возникновение т.н. „богословия мирян”<sup>32</sup>, начало которого о. Павел Хондзинский датирует 1798 годом, когда вышла работа Ивана Лопухина *Некоторые черты о внутренней церкви*<sup>33</sup>. Значение *Laientheologie* связано, в первую очередь, с более философским взглядом на богословие и обращением к новым вопросам, которые раньше не привлекали внимания церковных ученых, т.е. к экклесиологии и антропологии. Эти проблемы рассматривались в тесной связи с личным опытом веры<sup>34</sup> и излагались на более понятном обычному читателю языке. Среди главных представителей „богословия мирян” Хондзинский перечисляет, в частности, Александра Лабзина, Александра Стурдзу, Николая Гоголя, Федора Достоевского, Льва Толстого, Владимира Соловьева, Николая Федорова<sup>35</sup>. Особое

<sup>29</sup> M. Warchala, *Religia romantyczna. Kilka głównych wątków*, „Kronos” 2007, nr 1, s. 91.

<sup>30</sup> I. Borowik, *O deprivatyzacji religii José Casanova na tle debaty wokół sekularyzacji*, w: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 9.

<sup>31</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Москва 2009, с. 169–179.

<sup>32</sup> Этим термином, используемым наряду с синонимическими „*Laientheologie*” и „внеакадемическое богословие”, о. Павел Хондзинский называет корпус богословских сочинений мирян, не принадлежащих к клиру и не получивших духовного образования (П. Хондзинский, *Русская Laientheologie в эпоху Александра I*, „Филаретовский альманах” 2012, № 8, с. 18).

<sup>33</sup> П. Хондзинский, *Русская Laientheologie в эпоху Александра I*, с. 18.

<sup>34</sup> П. Хондзинский, *Русское вне-академическое богословие XIX в.: генезис и проблематика*, <https://www.youtube.com/watch?v=GCcMsvp9M6A>, 03.07.2017.

<sup>35</sup> П. Хондзинский, „*Церковь не есть академия*”. *Русское внеакадемическое богословие XIX века*, Москва 2016, с. 13.

место занимают в этом перечне славянофилы, прежде всего Алексей Хомяков, которого Юрий Самарин назвал „учителем Церкви” в предисловии ко второму тому его сочинений, содержащему богословские работы<sup>36</sup>. Заслуги Хомякова для развития русской богословской мысли несомненны и заключаются, в частности, в преодолении влияния западной схоластики и излишнего рационализма, в акцентировании значения внутреннего, сердечного знания веры<sup>37</sup>, в актуализации патристической традиции и, прежде всего, в новом взгляде на Церковь. В отличие от господствующей в русском богословии XIX века т.н. школьной экклезиологии, согласно которой Церковь подразделяется на учащую (иерархическое духовенство) и учимую – мирян, Хомяков смотрел на нее как на живой организм, состоящий в одинаковой степени из клира и мирян, и соединенный не авторитетом иерархии, а духом любви и свободы<sup>38</sup>. Смелый и живой язык, на котором философ писал свои богословские сочинения, становился не однажды причиной обвинений в неточности и задержания его работ цензурой<sup>39</sup>, однако в 1860-е годы было заметно влияние мысли философа на духовные школы.

Можно говорить о новых тенденциях и в академическом богословии, особенно во второй половине XIX века. Так, достижения западноевропейской библейской критики оказались востребованными в исследованиях Священного Писания в духовных академиях, в частности, в трудах архим. Филарета (Филаретова) и Акима Олесницкого<sup>40</sup>. Критический метод оказал влияние и на работы, посвященные истории Церкви, что особенно отразилось на научном наследии Евгения Голубинского<sup>41</sup>. В области догматики в это время также начали ставиться новые вопросы, касающиеся, в первую очередь, взаимосвязи между церковным преданием и историческим развитием<sup>42</sup>.

Важной тенденцией 1850-х – 1870-х годов в России было стремление связать христианское учение с вызовами современности. Оно проявилось, в частности, в трудах архим. Феодора (Бухарева), особенно в сборнике статей *О православии в отношении к современности* (1860), в котором

<sup>36</sup> Ю.Ф. Самарин, *Предисловие*, в: А.С. Хомяков, *Полное собрание сочинений*, т. 2, Прага 1867, с. XXXXX.

<sup>37</sup> П. Хондзинский, „Церковь не есть академия”..., с. 241–242.

<sup>38</sup> R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, s. 84.

<sup>39</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 362.

<sup>40</sup> Там же, с. 448–449.

<sup>41</sup> Там же, с. 471–473.

<sup>42</sup> Там же, с. 479–487.



автор подчеркивал необходимость преобразования и подчинения Христу всех сфер человеческой жизни и общественной деятельности. Выступая против искусственного отделения „духовного” от „земного”, архим. Феодор тем самым указывал на призвание верующих руководствоваться во всем евангельскими принципами, не отвергая априорно каких-либо явлений, но неизменно взыскавая в них „зерна в житницу Христа Спасителя”<sup>43</sup>. Самым примечательным воплощением убеждений Бухарева стал его разбор романа Николая Чернышевского *Что делать?*, в котором автор отметил наличие „чутья истины” и многих „благородных инстинктов”<sup>44</sup>. В этом отклике архим. Феодора можно увидеть отголоски учения Климента Александрийского об „отблесках Божественного Слова” и Иустина Философа о „семенном Логосе”<sup>45</sup>, согласно которым в трудах нехристианских мыслителей могут присутствовать отдельные составляющие христианского Откровения. Кроме того, в таком восприятии мира заметно и проявление религиозности Нового времени, связанной с деконструкцией оппозиции *sacrum – profanum* и отнесением религиозного опыта ко всем сферам человеческого бытия<sup>46</sup>. Позицию Бухарева Василий Зеньковский называл „преодолением секуляризма изнутри”<sup>47</sup>, считая самым ценным в его наследии отрицание резкого противопоставления Церкви и цивилизации.

В 1879 году вышла также книга Бориса Чичерина *Наука и религия*, где автор ставил тот же фундаментальный вопрос соотношения культуры и Церкви, однако рассматривал его совершенно иначе. Наука, под которой подразумевалась философия, являлась для ученого

<sup>43</sup> Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев), *О Божественном законодательстве чрез св. пророка и боговидца Моисея*, в: Его же, *О православии в отношении к современности. Бесплатное приложение к журналу „Церковный голос” за 1906 год*, Санкт-Петербург 1906, с. 147.

<sup>44</sup> А. Бухарев, *Разбор двух романов, касающихся важных затруднений и вопросов современной мысли и жизни: „Что делать” г. Чернышевского, и „Отцы и дети” г. Тургенева*, в: Его же, *О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской*, Москва 1865, с. 454.

<sup>45</sup> Архиеп. Анастасий (Яннулатос), *Отношение Православия к другим религиям*, <https://www.portal-slovo.ru/theology/44099.php>, 29.06.2018. Ср. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pilszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, s. 143–147; Justyn Męczennik, *1 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. ks. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 73.

<sup>46</sup> К. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2, s. 304–305.

<sup>47</sup> В.В. Зеньковский, *История русской философии*, в: Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев): *Pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей*, Санкт-Петербург 1997, с. 687.

основанным на опыте и законах разума способом рационального, аналитического постижения истины, в то время как религия предполагала живое общение с Богом и отличалась синтетичностью. Они равноправны и относительно самодостаточны, однако философия определяет содержание религии, так как последняя всегда включает философский элемент, рациональное представление о Боге. Поэтому, по мнению Чичерина, расширение границ разума влечет за собой лучшее познание Бога, а подлинная вера проверяется разумом. В итоге философия все же оказывалась доминирующей силой. Это было особенно заметно в утверждении философа, что Божья благодать и Откровение не могут проявиться вне человеческого разума<sup>48</sup>.

Отметим, что характерное для многих богословских и философских трудов второй половины XIX века внимание к проблемам современности отразилось и на формировании молодого поколения духовенства, которое начало видеть свое призвание не только в богослужебной деятельности, но и в социальном служении, заботе о духовном и материальном благополучии прихожан. С этим связано, с одной стороны, возникновение многочисленных пастырских инициатив просветительского и благотворительного характера, а с другой – формирование нового слоя „культурного” городского духовенства, близкого образованному обществу и разделявшего с ним многие взгляды и ценности<sup>49</sup>.

Важной чертой русского богословия второй половины XIX века и русской духовности 1860-х – 1880-х годов стало, по мнению Георгия Флоровского, выдвижение на первый план вопросов нравственности в ущерб аскетике и мистике<sup>50</sup>. Самым типичным представителем такого „морализованного христианства” в церковной среде Флоровский считает ректора Санкт-Петербургской духовной академии прот. Иоанна Янышева. Кроме того, морализм проявлялся и во внецерковных религиозных движениях, таких как учение Льва Толстого и секты, как народные (штундизм<sup>51</sup>), так и светские (редстокизм<sup>52</sup>), которые в то

<sup>48</sup> В.Я. Жуков, Б.Н. Чичерин и его главное философское произведение, в: Б.Н. Чичерин, *Наука и религия*, Москва 1999, с. 9–14.

<sup>49</sup> П. Хондзинский, „Церковь не есть академия”..., с. 303.

<sup>50</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 491–492.

<sup>51</sup> Штундизм (или штунда) – религиозное движение pietистской направленности, основанное на изучении Священного Писания, проповеди и деятельной любви к ближнему, которое получило распространение на Украине в 1860-е годы под влиянием проживавших там с конца XVIII века немецких колонистов (И.К. Смолич, *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 2, Москва 1996, с. 181).

<sup>52</sup> Редстокизм – духовное движение, связанное с именем Гренвила Уолдигрейва Редстока (Granville Augustus Waldegrave Radstock) (1833–1913), английского религи-

время развивались под прямым влиянием протестантских свободных религиозных объединений. Религиозно-нравственная компонента была сильной также в народничестве, где ее составляли пафос жертвенности, стремление к братству, поиск вдохновения в Евангелии и восхищение личностью Христа<sup>53</sup>.

Необходимо отметить, что на восприятие Христа русской интеллигенцией второй половины XIX века огромное влияние оказала *Жизнь Иисуса* Ренана, в особенности изображение Иисуса как исторической личности, учителя нравственности и общественного реформатора или даже революционера<sup>54</sup>. Следы этого влияния мы видим, в частности, в творчестве Льва Толстого и Федора Достоевского, а также в трактовке библейских тем художниками-передвижниками<sup>55</sup>. Личность и учение Христа продолжали оставаться идеалом для многих русских общественных деятелей: с почтением и даже любовью называли его имя народники, видя в его проповеди ряд параллелей с современными социалистическими идеями<sup>56</sup>.

На русской почве нашел преломление и характерный для европейской религиозности XIX века антиклерикализм. В условиях Российской империи он стал, с одной стороны, следствием униженного положения Православной Церкви, ее подчинения государству и в результате

---

озного деятеля, миссионера и проповедника. В Россию он приехал впервые весной 1874 года и посещал ее вплоть до 1878, когда был установлен запрет на его дальнейшие приезды. С деятельностью Редстока историки русского протестантизма связывают начало „евангельского пробуждения” в Петербурге (В. Бачинин, *Лорд Г. Редсток и генеральша Е.И. Черткова. Истоки евангельского пробуждения в аристократическом Петербурге*, в: *Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология*, т. 2, Санкт-Петербург 2004, <http://www.archipelag.ru/authors/bachinin/?library=1337>, 18.03.2015).

<sup>53</sup> Там же, с. 371–376.

<sup>54</sup> См. напр.: Н. Bailey, *Orthodoxy, Modernity and Authenticity: The Reception of Ernest Renan's „Life of Jesus” in Russia*, Cambridge 2008, p. xii–xiii; Иван Крамской в своих письмах неоднократно называет Христа атеистом, т.е. человеком, который „уничтожил Бога во вселенной и поместил его в самый центр человеческого духа” (письмо И. Репину, в.: И.Н Крамской, *Письма, статьи: в 2 т.*, т. 1, Москва 1965, с. 226), а Марк Антокольский видел в нем „реформатора, который восстал против фарисеев и саддукеев за их аристократические несправедливости [...] за народ, за братство, за свободу” (письмо В.В. Стасову, в: *Мастера искусства об искусстве*, т. 6, ред. А.А. Федоров-Давыдов, Москва 1969, с. 465).

<sup>55</sup> E. Bryner, *Das „Leben Jesu” Ernest Renans und seine Bedeutung für die russische Theologie- und Geistesgeschichte*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” 1987, vol. 47, no. 1, p. 6–38.

<sup>56</sup> А.Н. Лазарева, *Интеллигенция и религия. К историческому осмыслению проблематики „Вех”*, Москва 1996, с. 82.

восприятия как опоры государственного абсолютизма<sup>57</sup>. С другой стороны, причиной развития антиклерикальных настроений стал низкий социальный статус приходского духовенства и его не всегда достойное поведение, что приводило к неприязненному отношению к Церкви вообще.

Многие иерархи и религиозные деятели, осознававшие церковные проблемы и недостатки, делились своими соображениями первоначально в основном во время личных бесед, кружковых встреч и в частных письмах, так как открытое обсуждение подвергалось цензурным ограничениям. Начало публичного разговора о церковных вопросах относится к эпохе Александра II, когда ослаб нажим цензуры, стали возможными открытые дискуссии в прессе и, по словам Александра Скабичевского, „никогда ни до, ни после того печать не была так либеральна и смела, никогда ей так много не допускалось, никогда не имела она такого решающего, почти господствующего голоса в русской жизни”<sup>58</sup>.

Особенно заметным стало влияние общественного подъема второй половины 1850-х годов на развитие духовной прессы. Как отмечает Константин Нетужилов, открывшиеся возможности разработки и обсуждения церковно-общественных проблем требовали принципиально новой церковной журналистики и новых типов печатных изданий. В период с 1865 по 1880 год не только возникли 64 новые названия, но и изменился их профиль: духовные журналы перестали быть внутрикорпоративными изданиями, печатавшимися при церковных школах и предназначенными для преподавателей академий и семинарий, а в сфере их внимания оказались не только академические темы (Священное Писание, патристика, догматическое и нравственное богословие, литургика и т.п.), но и актуальные церковно-общественные вопросы<sup>59</sup>. Эти процессы привели к возникновению новых типов прессы и, как следствие, к плюрализации взглядов на церковные проблемы в духовных журналах и даже к образованию направлений в церковной журналистике<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> И.К. Смолич, *История Русской Церкви. 1700-1917*, ч. 1, Москва 1996, с. 34.

<sup>58</sup> А.М. Скабичевский, *Очерки истории русской цензуры (1700-1863)*, Санкт-Петербург 1892, с. 390.

<sup>59</sup> К.Е. Нетужилов, *История церковной журналистики в России XIX – начала XX века*, Санкт-Петербург 2009, с. 108–111.

<sup>60</sup> Вопрос о допустимости программных различий в изданиях, выпускаемых духовными лицами и декларирующих приверженность христианскому мировоззрению, проблематизировался некоторыми из редакторов. Так, прот. Николай Сергиевский, издатель и редактор „Православного обозрения”, размышляя на эту тему, объяснял

Вниманию духовных изданий к общественным проблемам преобразующейся России соответствовал интерес светского общества и светской прессы к проблемам Церкви. О необходимости церковной реформы упоминали в своих письмах еще в начале 1850-х годов славянофилы Алексей Хомяков, Иван Аксаков и Александр Кошелев<sup>61</sup>, которые предлагали, в частности, возродить практику участия мирян в церковном управлении<sup>62</sup>. Михаил Погодин в своих *Историко-полемических письмах и записках в продолжение Крымской войны (1853–1856)* указал на двойную зависимость духовенства – от начальства и от прихожан – и на необходимость улучшения его положения<sup>63</sup>. В 1855 году Петр Валуев в записке *Дума русского* обратил внимание на бедственное, бездуховное состояние Церкви<sup>64</sup>; это же отмечал Михаил Катков в записке министру народного просвещения от 1858 года. В целом, по словам Максима Никулина, „в кругах образованного общества происходил процесс формирования новой идеологии – «идеологии православного пробуждения»»<sup>65</sup>, которая не представляла при этом монолитного образования, но включала разные направления и концепции.

Среди деятелей, озабоченных положением и дальнейшими судьбами Церкви, следует выделить духовного писателя Андрея Муравьева, который в переписке с митр. Филаретом (Дроздовым) и записках обер-прокурору графу Александру Толстому от 1856 и 1857 годов ставил вопросы преобразования церковного строя и управления, указывал на проблемы духовного образования и воспитания, на неудовлетворительное нравственное и материальное состояние приходского духовенства<sup>66</sup>. О церковных проблемах писали во второй половине 1850-х годов и некоторые православные иерархи. Так, еп. Иннокентий (Вениаминов) в переписке с тем же Муравьевым указывал на необходимость улучшения условий жизни, воспитания и образования в духовных училищах и семинариях, постулировал возможность избрания свя-

---

различия в характере журналов разной степенью религиозного сознания их читателей, а также принципом свободы, необходимым для проведения религии в жизнь (К.Е. Негужилов, *История церковной журналистики в России...*, с. 130).

<sup>61</sup> А.А. Папков, *Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855–1870)*, Санкт-Петербург 1902, с. 14–15.

<sup>62</sup> М.В. Никулин, *Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Москва 1996, с. 104–105.

<sup>63</sup> Там же, с. 99.

<sup>64</sup> П.А. Валуев, *Дума русского во второй половине 1855 года*, „Русская старина” 1893, вып. 9, с. 503–514.

<sup>65</sup> М. Никулин, *Православная церковь в общественной жизни России...*, с. 101.

<sup>66</sup> А.А. Папков, *Церковно-общественные вопросы...*, с. 16–24.

щенников не только из духовного сословия, подчеркивал потребность в увеличении числа архиереев и предоставлении им большей независимости от светских чиновников. Архиеп. Платон (Городецкий) в переписке с министром внутренних дел Петром Валуевым выступал сторонником выплаты духовенству жалованья, а также предоставления ему большей самостоятельности в управлении церковными делами и изменения его сословных и гражданских прав<sup>67</sup>. О подневольном положении церковных иерархов и их излишней покорности светской власти писал митр. Арсений (Москвин) своему приятелю архиеп. Платону (Фивейскому), а также еп. Агафангел (Соловьев) в записке 1857 года *Высшая администрация русской Церкви*<sup>68</sup>, в которой он указывал на принижение роли духовных членов Синода и преобладание в церковном управлении светских начал.

Первоначально разнообразие мнения и установки, относящиеся к положению Русской Православной Церкви, формулировались в частной переписке или служебных записках иерархов и других церковных деятелей, не вызывая общественного резонанса. Хотя первые публикации на тему духовного образования стали появляться уже в 1857 году<sup>69</sup>, широкое обсуждение церковных вопросов началось несколько позже, и переломным моментом в этом стала анонимная публикация за границей брошюры провинциального священника из города Калязина Тверской губернии, о. Иоанна Беллюстина, озаглавленной *Описание сельского духовенства* и имевшей огромное влияние на русское общество<sup>70</sup>. Она была создана под влиянием личного знакомства автора с историком и издателем Михаилом Погодиным, уговорившим его описать реалии жизни деревенского клира. Работа, начатая в 1855, была готова через два года. Сначала ее читали в узком кругу, но затем Погодин передал ее – скорее всего, без ведома о. Иоанна – князю Николаю Трубецкому, который и напечатал ее в 1858 году в первом томе *Русского заграничного сборника*. Хотя вопрос согласия Беллюстина является предметом спора между историками, большая их часть считает, что он действительно не рассчитывал на публикацию за границей при создании текста<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> М. Никулин, *Православная церковь в общественной жизни России...*, с. 177–178.

<sup>68</sup> А.А. Папков, *Церковно-общественные вопросы...*, с. 28–29.

<sup>69</sup> Статья Андрея Критского *О распространении грамотности между крестьянами и о средствах к тому* („Земледельческая газета” 1857, № 39).

<sup>70</sup> А.А. Папков, *Церковно-общественные вопросы...*, с. 31–32.

<sup>71</sup> Н.П. Барсуков, *Жизнь и труды М.П. Погодина*, кн. 15, Санкт-Петербург 1901, с. 115–127; В. Малышев, *Церковно-общественная публицистика в эпоху „Великих реформ”*, „Христианское чтение” 2015, № 5, с. 126.

*Описание сельского духовенства* состояло из трех частей, посвященных сменяющим друг друга этапам жизни сельского священника: первоначальному образованию, семинарскому обучению и церковному служению. В предисловии автор указывал на задачу своего сочинения: найти ответ на вопрос о причинах расхождения между идеалом пастырского призвания и неприглядным бытом русского приходского (так называемого белого) духовенства. Главной из этих причин Беллюстин считал властолюбие архиереев и монахов-карьеристов, далеких от проблем повседневной жизни и поэтому неспособных понять подчиненных им священников. Единственный выход из сложившейся ситуации он видел в немедленном коренном преобразовании белого духовенства, совершенном государственной властью и направленном на улучшение его положения, как материального, так и общественного.

Публикация *Описания сельского духовенства* дала окончательный толчок для проведения церковных реформ, которые стали ярким свидетельством полного подчинения Церкви государству, являясь, в сущности, попыткой преобразовать Церковь в соответствии с потребностями светской власти, а не ее самой. Хотя реформы начались во второй половине 1850-х годов по инициативе Святейшего Синода, они вскоре были переданы государственным чиновникам и в дальнейшем разрабатывались уже ими в контексте проблем и интересов Российской империи (прежде всего, в связи с крестьянской реформой и нарастанием кризиса в Польше)<sup>72</sup> и в рамках Великих реформ<sup>73</sup>. Поэтому их целью ставилось не преобразование Церкви, а оптимизация ее деятельности в государственной системе, улучшение „эффективности” ее нравственного, воспитательного влияния на население. Именно по этой причине в центре внимания оказалось приходское духовенство – наиболее близкое народу и имеющее с ним непосредственный контакт. Оно трактовалось как одно из общественных сословий, в отрыве от всего церковного организма и даже часто вопреки интересам остальной части Церкви (прежде всего епископата, но нередко и мирян).

После робких и неудачных попыток Святейшего Синода разрешить самые наболевшие проблемы, такие как плохое состояние духовного образования и бедность приходского клира, в августе 1861 года новый министр внутренних дел, Петр Валуев, обратился к царю Александру II с секретным докладом *О преобразовании быта духовенства*.

<sup>72</sup> С.В. Римский, *Российская церковь в эпоху Великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов)*, Москва 1999, с. 214–224, 233, 235–236.

<sup>73</sup> G.L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform and Counter-Reform*, Princeton 1983, p. 200.

В докладе он указал на необходимость совершения в духовном сословии таких же коренных преобразований, как только что проведенная крестьянская реформа. В последовавшей через месяц более пространной записке Валуев назвал самые серьезные, по его мнению, церковные проблемы: несоответствие духовного образования реальным нуждам пастырей, низкий социальный статус духовенства, плохие материальные условия жизни и недостаточный нравственный уровень, деспотизм церковной иерархии и наследственность духовного звания. Предложенные им реформы были направлены, с одной стороны, на преодоление изоляции духовного сословия и сближение его с остальной частью общества, а с другой – на включение некоторых членов Святейшего Синода в состав Государственного совета, что позволило бы им лучше понимать состояние и проблемы российского общества в целом. Конечной целью преобразований было повышение значения духовенства и укрепление его влияния на общество<sup>74</sup>.

В этот же период, в 1858 году, в Амурской и Приморской областях совместными усилиями церковной и государственной власти (представленной, соответственно, архиеп. Иннокентием (Вениаминовым) и генерал-губернатором Восточной Сибири графом Николаем Муравьевым-Амурским) был подготовлен проект обеспечения духовенства, предполагавший перенесение на прихожан почти полной ответственности за его содержание и в то же время предоставление им широкой самостоятельности<sup>75</sup>. Постановлением Святейшего Синода от 17 июля 1859 было решено применить главные положения этого проекта и в других губерниях Российской империи. Однако, несмотря на утверждение царя Александра II и положительную оценку как светской, так и духовной власти, дальнейшая реализация постановления задержалась на несколько лет из-за несогласия ряда высших чиновников, в том числе обер-прокурора Алексея Ахматова. Лишь в январе 1863 года состоялось первое заседание Особого присутствия для изыскания способов к большему обеспечению духовенства. В его состав входили все члены Святейшего Синода, министры внутренних дел и государственных имуществ, а также шеф жандармов<sup>76</sup>. Поскольку стратегия Валуева предполагала сотрудничество с локальной общественностью, которая должна была отвечать за улучшение материального

<sup>74</sup> Ibidem, p. 240–241.

<sup>75</sup> См. А.А. Папков, *Церковно-общественные вопросы...*, с. 54–56.

<sup>76</sup> В.А. Федоров, *Церковные реформы в России в 60 – 70-е годы XIX в.*, в: П.А. Зайончковский 1904–1983 гг. Статьи, публикации и воспоминания о нем, Москва 1998, с. 250–255.



состояния духовенства, одним из первых решений Присутствия был сбор сведений непосредственно от церковных причтов. Для этого была подготовлена и разослана по епархиям небольшая анкета, прежде всего касавшаяся их материального положения и возможных местных источников увеличения дохода<sup>77</sup>. Как отметил Грегори Фриз, для представителей духовного сословия такое обращение к ним и возможность открыто написать о собственных проблемах имели огромное значение. Подавляющее большинство клириков отметили недостаточность своего материального обеспечения и высказали желание получать государственное жалованье, весьма скептически оценивая саму идею финансирования духовенства приходом. Материальную зависимость от прихожан они оценивали как унижительную, не видя в ней способа укрепления связи между пастырем и паствой<sup>78</sup>.

Постулаты приходского клира не были, однако, выслушаны, и Особое присутствие выбрало стратегию решения проблем путем сотрудничества с локальной общественностью и переложения на нее обязанностей, связанных с материальным обеспечением духовенства. 2 августа 1864 было подготовлено *Положение о приходских попечительствах при православных церквях*, определявшее круг обязанностей этих органов, которые должны были отвечать за благосостояние церкви и духовенства, всестороннюю заботу о бедных, распространение грамотности и религиозного образования, и т.п. Однако идея попечительства встретила равнодушие или даже недоброжелательность прихожан, и в итоге образование этих органов оказалось медленным и малоэффективным: к 1870 году они существовали лишь в 22% приходов Русской Православной Церкви<sup>79</sup>. Как отмечает Грегори Фриз, стремление переложить на местное самоуправление ответственность за ряд вопросов, в том числе финансового характера, было типичным для Великих реформ в целом, что лишний раз указывает на восприятие государственными чиновниками Церкви как одного из государственных департаментов<sup>80</sup>.

Среди других важных решений первого этапа реформ следует назвать открытие университета для выпускников духовных семинарий (1863), легализацию большей части старообрядческих толков и согласий (1864) и постановления о приходском духовенстве, налагавшие на священников обязанность обучения сельских детей грамоте и основам

<sup>77</sup> С.В. Римский, *Российская церковь в эпоху Великих реформ...*, с. 254, 272.

<sup>78</sup> G.L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia...*, p. 260–271.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 293.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 251.

знаний (1864). Однако в целом предложенные Валуевым проекты реформ закончились неудачей, и уже в 1865 году стало ясно, что для улучшения положения православного духовенства необходимы более радикальные преобразования, подготовкой которых занялся новый обер-прокурор Святейшего Синода – Дмитрий Толстой, через год ставший также министром народного просвещения. Он был умным и талантливым государственным деятелем, поборником сильной власти, однако, как отмечал его современник, кн. Владимир Мещерский,

в области отношений к церкви [...] изображал собою деиста, философа, все, что хотите, но только не убежденного православного христианина. Следовательно, почва, на которой этот [...] государственный человек мог действовать, как обер-прокурор синода, была только почва деловая, официальная и формальная [...] оттого дух индифферентизма к живой и главенствующей роли церкви стал [...] руководительным началом его политики<sup>81</sup>.

Вытекавшее из этого пренебрежительное отношение к церковным иерархам и давление на членов Святейшего Синода стали причинами того, что реформы в дальнейшем совершались медленно и не без препятствий. Среди преобразований самым важным было упразднение правила наследственной передачи церковных должностей (1867) и, затем, принадлежности к духовному сословию (1869). Кроме того, в 1867 году было также принято положение о реформах в системе духовного образования, направленных, в частности, на приближение программы семинарии к гимназической.

Перемены коснулись и церковного управления: в 1867 году было отменено деление епархий на три класса, а архиереи получили большую независимость от Святейшего Синода. В 1869 году в епархиальном управлении появились элементы выборности и самоуправления: были введены выборы благочинных, учреждены благочинные советы и съезды духовенства<sup>82</sup>. Кроме того, во второй половине 1860-х по инициативе епархиальных архиереев стали создаваться разнообразные комитеты и общества, пенсионные фонды, училищные советы, а также начали издаваться „Епархиальные ведомости“<sup>83</sup>.

В 1869 году была предпринята очередная попытка разрешения финансовых проблем духовенства, на этот раз путем присоединения малолюдных приходов к более крупным и сокращения штатов

<sup>81</sup> В.П. Мещерский, *Мои воспоминания*, ч. 2, Санкт-Петербург 1898, с. 470.

<sup>82</sup> G. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia...*, p. 334.

<sup>83</sup> И.К. Смолич, *История Русской Церкви...*, ч. 1, с. 276–277.

(т.е. численности клириков в приходе). Планировалось упразднение около 16 тысяч мест в приходах, в первую очередь причетнических и диаконских<sup>84</sup>, и закрытие свыше 2000 храмов. Слухи об этих проектах вызвали недовольство и недоумение среди населения, опасавшегося ликвидации своих приходов, а также беспокойство и волнения в духовенстве, что провоцировало соперничество, интриги и борьбу за получение места в рамках новых, сокращенных штатов. По этой причине первоначальные проекты были модифицированы и численность духовенства к 1880 году уменьшилась лишь на 6 тысяч, что составило около 5%<sup>85</sup>. Более того, в рамках проводимых новым обер-прокурором Константином Победоносцевым контрреформ в 1880-е годы последовал отказ от дальнейшего сокращения штатов, и многие приходы были восстановлены<sup>86</sup>.

В 1870 году начались также работы над проектом реформы церковного суда, которая, по замыслу Дмитрия Толстого, должна была стать продолжением проведенных в 1864 году преобразований светской судебной системы. Предполагалась систематизация законодательства и „создание единой централизованной структуры судебных учреждений”<sup>87</sup>. С целью модернизации суда в 1870 году был учрежден Комитет по составлению основных начал преобразования судебной части под председательством архиеп. Макария (Булгакова). Деятельность комитета была направлена прежде всего на приведение церковного судопроизводства в соответствие с принципами светского суда, т.е., в первую очередь, на разделение административной и судебной власти, введение гласности и выборности судей<sup>88</sup>. В мае 1873 года подготовленный Комитетом проект был разослан по епархиям на предварительное заключение, что, по-видимому, было обусловлено резкой критикой деятельности Комитета, в том числе и со стороны одного из его членов, проф. Александра Лаврова. Поскольку проект получил отрицательную оценку большинства архиереев и консисторий, реформа церковного суда была отложена на будущее и на несколько десятков лет забыта.

Многие другие церковные преобразования также были поставлены под вопрос после перемены на посту обер-прокурора, когда весной

<sup>84</sup> G. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia...*, p. 374.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 378–379.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 433.

<sup>87</sup> А.Р. Павлушков, *Попытки реформы церковного судопроизводства во 2-й половине XIX века как новое видение правового статуса Русской православной церкви*, „Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: гуманитарные и социальные науки” 2016, № 1, с. 48.

<sup>88</sup> Е.В. Белякова, *Церковный суд и проблемы церковной жизни*, Москва 2004, с. 97–98.

1880 года Дмитрия Толстого сменил Константин Победоносцев. Однако, как пишет Грегори Фриз, процесс постепенного отхода от реформаторского направления начался еще в середине 1870-х и был вызван, с одной стороны, усилением охранительных тенденций во всей внутренней политике Российской империи, с другой же – провалом ряда церковных перемен и недовольством духовенства их результатами<sup>89</sup>.

Одним из первых признаков перемены курса была неудача подготовленного Святейшим Синодом нового законодательства, регулирующего порядок добровольного снятия священнического сана, а самым ярким его проявлением – упомянутый выше полный отказ от реформы церковного суда. Затем, в 1879 году, последовал циркуляр, отменяющий право выпускников семинарий на поступление в университет без вступительных экзаменов. Одним же из первых постановлений нового обер-прокурора стало постепенное ограничение в 1880–1881 годы права духовенства выбирать благочинного и возвращение к практике его назначения епископом. Тогда же была предпринята попытка упразднить епархиальные съезды духовенства, которая, впрочем, не была доведена до конца из-за отсутствия поддержки Святейшего Синода. Затем последовало обострение церковной цензуры (1881–1882) и подчинение ей ряда изданий, раньше подлежащих общей цензуре<sup>90</sup>.

Важной составляющей победоносцевских контрреформ был отказ от начатого в 1869 году сокращения штатов и укрупнения приходов, восстановление ряда закрытых церквей и увеличение численности духовенства, которая в период с 1880 по 1890 год выросла на 11%. Важное значение имели также перемены в духовных семинариях и академиях, направленные прежде всего на сокращение их автономности, усиление контроля и дисциплины, ограничение секуляризационных процессов и влияния мирских идей на воспитанников. В частности, библиотекарям духовных учебных заведений было рекомендовано не приобретать светских журналов и газет, а в учебных программах увеличилась доля богословских предметов<sup>91</sup>.

Как мы отметили выше, реформы сопровождалась горячими дискуссиями в церковной и светской прессе. По мнению Александра Папкова, основные поднимаемые в них проблемы были намечены

<sup>89</sup> G.L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia...*, p. 398–399.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 401–426.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 433–440; А.Ю. Полунов, „Благочестивые” обер-прокуроры, Святейший Синод и иерархия: к истории церковно-государственных взаимоотношений во второй половине XIX – начале XX вв., в: *Святейший Синод в истории российской государственности*, Санкт-Петербург 2017, с. 143

уже в брошюре Беллюстина *Описание сельского духовенства*<sup>92</sup>. Так, на первый план в обсуждениях вышли вопросы, связанные с положением приходского духовенства, духовным образованием и церковным управлением, в то время как проблема отношений между Церковью и государством, на которую указывали как на первопричину всех нестроений многие церковные деятели и иерархи, оказалась практически вне поля внимания большинства публицистов. Это отмечает Андрей Наместников в диссертационном исследовании *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода (конец 50-х – начало 80-х годов XIX века)*, выделяя шесть основных групп вопросов, поднимаемых в прессе: положение белого духовенства, церковное управление, монашество и доходы монастырей, проблема свободы совести и раскола, взаимоотношение Церкви и секулярной культуры, отношения с инославными. Он подчеркивает решительное преобладание статей, посвященных положению белого духовенства. Исследователь считает, что главной причиной такой ситуации была тесная связь церковной проблематики со всем контекстом периода реформ и желание улучшить положение угнетенных социальных слоев (крестьян и, соответственно, сельского духовенства), а также распространить демократические принципы путем выборности и самоуправления<sup>93</sup>. Поскольку при такой перспективе церковные иерархи воспринимались прежде всего как угнетатели белого духовенства, то их аргументы не пользовались популярностью в обществе, а их позиция находила отражение в основном в изданиях духовных академий, консервативных или официальных духовных журналах, таких как „Православный собеседник” или „Церковный вестник”.

Согласно наблюдениям Наместникова, публицистические дискуссии по церковному вопросу можно разделить на три периода: первый охватывал вторую половину 1850-х – начало 1860-х годов, когда был поставлен вопрос униженности приходского духовенства; второй период (1862–1867) был связан непосредственно с деятельностью Особого присутствия для изыскания способов к улучшению быта духовенства и характеризовался выдвиганием и обсуждением проектов церковных реформ; третий период (конец 1860-х – начало 1880-х) представлял собой реакцию прессы на проводившиеся реформы. За это время наблюдается некоторый сдвиг интереса публицистов

<sup>92</sup> А.А. Папков, *Церковно-общественные вопросы...*, с. 31.

<sup>93</sup> А.В. Наместников, *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода (конец 50-х – начало 80-х годов XIX века)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Москва 1998, с. 115–119, 214.

с вопроса финансового обеспечения духовенства к проблемам церковного управления<sup>94</sup>.

С Наместниковым полемизирует священник Владислав Малышев, автор кандидатской диссертации *Духовное сословие в церковно-общественной публицистике в период Великих реформ*. В своей работе он предлагает другое хронологическое деление исследуемого корпуса текстов, основанное на „публикационной активности рассматриваемых [...] публицистов”<sup>95</sup>: период зарождения церковно-общественной публицистики (1858–1862), когда появляются первые сочинения на тему духовного сословия и разгорается полемика вокруг *Описания сельского духовенства* о. Иоанна Беллюстина; период становления критических воззрений (1862–1868), центральной фигурой которого является преподаватель ряда духовных учебных заведений и публицист Дмитрий Ростиславов; журнально-газетный период (1868–1880), когда основные дискуссии перемещаются на страницы периодических изданий; пореформенный период (1881–1882), посвященный подведению итогов и оценке реформ<sup>96</sup>.

Обе представленные позиции имеют свои достоинства и недостатки, но в данном случае периодизация Наместникова кажется нам более убедительной по той причине, что она основана на однородных критериях (основная тематика публикаций), в отличие от гетерогенной и не всегда соответствующей фактам концепции Малышева. В частности, вызывает возражения выделение журнально-газетного периода, начало которого отнесено к 1868 году, в то время как дискуссии на тему положения духовенства происходили на страницах духовных журналов (напр., в лишь упомянутом Малышевым популярном и влиятельном „Православном обозрении”) еще в первой половине 1860-х.

Авторы диссертаций по-разному классифицируют и участников дискуссий, подчеркивая некоторую условность деления. Так, Малышев вычленяет лишь две группы: критиков современного положения Церкви и духовенства (о. Иоанн Беллюстин, Дмитрий Ростиславов, Александр Поповицкий, о. Александр Розанов и другие) и полемизирующих с ними защитников духовного сословия (Николай Елагин, Семен Ширский, Андрей Муравьев, о. Григорий Греков и др.). Классификация

<sup>94</sup> Там же, с. 60–67.

<sup>95</sup> В. Малышев, *Духовное сословие в церковно-общественной публицистике в период Великих реформ*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия, Санкт-Петербург 2017, с. 104–105.

<sup>96</sup> Там же, с. 105–107.

Наместникова включает четыре группы, основанием для выделения которых стали приоритеты каждой:

1. Городские и сельские священники, выступавшие за реформы в Церкви в интересах белого духовенства и стремившиеся прежде всего к повышению его социального статуса и материального положения. Характерной чертой этой группы является обращение за поддержкой к светской власти и надежда на государство. Среди главных поднимаемых священниками проблем следует назвать низкий уровень духовного образования, угнетение со стороны иерархии, ущемление гражданских прав. Они ждали улучшения экономического, правового и социального положения духовенства, введения выборного начала, реформирования духовной школы и повышения значения приходского клира по сравнению с монахами. Самыми яркими представителями этой группы были о. Иоанн Беллюстин и преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии Дмитрий Ростиславов<sup>97</sup>; ее печатными органами можно считать в первую очередь „Церковно-общественный вестник”<sup>98</sup> и отчасти „Православное обозрение”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> А.В. Наместников, *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода...*, с. 87–90, 116.

<sup>98</sup> „Церковно-общественный вестник” издавался три раза в неделю в Петербурге и выходил с 1874 по 1886. Его основателем и редактором-издателем был Александр Поповицкий, бывший лектор французского языка в Санкт-Петербургской духовной академии, а главной аудиторией мыслилось приходское духовенство молодого поколения. Газета отличалась актуальностью затрагиваемых вопросов и ярко выраженной полемичностью, а открытое обсуждение острых церковных проблем было возможно благодаря получению разрешения на ее издание без предварительной духовной цензуры и негласному покровительству обер-прокурора Святейшего Синода Дмитрия Толстого (К.Е. Нетужилов, *Церковная периодическая печать в России XIX столетия*, Санкт-Петербург 2008, с. 157; В.С. Малышев, „Церковно-общественный вестник” А.И. Поповицкого, „Христианское чтение” 2017, № 2, с. 399–401; Д.А. Карпук, „Церковно-общественный вестник” как орган либерально-обличительного направления в духовной публицистике в эпоху императора Александра II, <http://spbda.ru/publications/dmitriy-karpuk-cerkovno-obschestvennyy-vestnik-kak-organ-liberalno-oblichitel'nogo-napravleniya-v-duhovnoy-publicistike-v-epohu-imperatora-aleksandra-ii/>, 28.06.2018).

<sup>99</sup> Журнал „Православное обозрение” издавался ежемесячно с 1869 по 1891 год в Москве. Был основан о. Николаем Сергиевским, который до 1868 года был его главным редактором при сотрудничестве о. Григория Смирнова-Платонова (перенявшего в 1869 его обязанности), о. Петра Преображенского (с 1875 по 1891 год занимавшего пост редактора-издателя) и о. Александра Иванцова-Платонова. Журнал имел публицистический характер и уделял внимание как церковным, так и общественным проблемам, а также церковной жизни на Западе. Редакторам-издателям близки были богословские воззрения Алексея Хомякова, но в то же время они предоставляли слово

2. Лица, выступавшие за реформы в Церкви в интересах всей Церкви. В эту группу входили очень разные по своим взглядам публицисты, такие как Андрей Муравьев, Иван Аксаков, Никита Гиляров-Платонов, о. Николай Сергиевский, о. Александр Гумилевский, о. Александр Иванцов-Платонов. Многие из них (в частности, Аксаков и Гиляров-Платонов) находились под влиянием церковных воззрений славянофилов, прежде всего Алексея Хомякова<sup>100</sup>. Реформисты выступали за освобождение Церкви от давления государства, развитие приходской жизни, сближение духовенства и мирян<sup>101</sup>. Их позиция представлена, главным образом, газетами „День”, „Русь”<sup>102</sup> и „Современные известия”<sup>103</sup>, а также журналом „Русская беседа”<sup>104</sup> и, отчасти, „Православное обозрение”.
3. Светские публицисты-разночинцы, выступавшие за реформы в Церкви в интересах демократических свобод и требовавшие

---

рядовым приходским священникам ([Б.п.], *Православное обозрение*, в: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. 24а, Санкт-Петербург 1898, с. 928).

<sup>100</sup> Публицистику Ивана Аксакова Павел Хондзинский назвал „приложением хомяковской теории к реальной жизни” (П. Хондзинский, *„Церковь не есть академия”...*, с. 320).

<sup>101</sup> А.В. Наместников, *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода...*, с. 116.

<sup>102</sup> Еженедельная газета „День” издавалась Иваном Аксаковым в период с 1861 по 1865 в Москве; отличалась славянофильской идейной направленностью и носила литературно-общественный характер ([Б.п.], *День, газета (Москва, 1861–1865)*, в: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. 10, Санкт-Петербург 1893, с. 397). После прекращения выпуска „Дня”, из-за финансовых проблем, Аксаков редактировал газеты „Москва” (1867–1868), „Москвич” (1867–1868) и, после длительного перерыва, „Русь” (1880–1886). См. Д.А. Бадалян, *Периодические издания славянофилов*, [http://expositions.nlr.ru/ex\\_rare/slavophils/index.php](http://expositions.nlr.ru/ex_rare/slavophils/index.php), 10.09.2018.

<sup>103</sup> Первая в Москве еженедельная газета „Современные известия” издавалась с 1867 по 1887 год. Ее издателем-редактором был близкий славянофилам Никита Гиляров-Платонов, а аудиторией являлись широкие слои горожан ([Б.п.], *Современные известия*, в: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. 30а, Санкт-Петербург 1900, с. 683; Д.А. Бадалян, *Периодические издания славянофилов. Газета „Современные известия”. 1867–1887 годы*, [http://expositions.nlr.ru/ex\\_rare/slavophils/61\\_86/izvest\\_1867.php](http://expositions.nlr.ru/ex_rare/slavophils/61_86/izvest_1867.php), 10.09.2018).

<sup>104</sup> Журнал „Русская беседа” издавался 4–6 раз в год с 1856 по 1860 Александром Кошелевым, в сотрудничестве с Тертием Филипповым, Петром Бартевым, Михаилом Максимовичем, Иваном Аксаковым. Это было издание с отчетливой славянофильской направленностью, в котором, наряду со статьями научного и общественного характера, помещалась также художественная литература ([Б.п.], *Русская беседа*, в: *Русская периодическая печать (1702–1894). Справочник*, Москва 1959, с. 339–340).



веротерпимости, гуманного отношения к старообрядцам и сектантам, реформы духовной школы. К этой группе можно отнести Николая Помяловского, Николая Добролюбова, Афанасия Шапова, а их печатными органами являлись прежде всего „Современник”, „Отечественные записки”, „Русское слово”<sup>105</sup>.

4. Охранители, выступавшие за сохранение *status quo*, против обсуждения в прессе церковных вопросов и проведения каких-либо реформ. В эту группу входили некоторые епископы (напр., Никанор (Бровкович)), а также Виктор Аскоченский, Николай Елагин, Семен Ширский и др.; их взгляды освещались прежде всего в „Домашней беседе”<sup>106</sup> и „Гражданине”<sup>107</sup>.

Оба исследователя, Наместников и Малышев, подчеркивают условность классификаций, отмечая, что ни одна из выделенных групп не была монолитной в своих взглядах на церковную проблематику. Наместников указывает также, что ни одна из групп не определяла хода реформ, которые проводились в интересах государственной церковности; взгляды же самих реформаторов слабо отражены в публицистике<sup>108</sup>. Классификация Наместникова кажется нам убедительнее, так как основана на более нюансированных критериях и учитывает более широкий спектр участников дискуссий, включая также светскую периодику. Важно и то, что определенные Наместниковым позиции участников дискуссии частично соответствуют выделенным Григори

<sup>105</sup> А.В. Наместников, *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода...*, с. 116. Критическая оценка русской церковной действительности не всегда могла быть выражена в этих журналах напрямую в связи с их подцензурностью. Следует также отметить, что именно на их страницах чаще всего публиковались беллетристические произведения из жизни русского духовенства, изображавшие это сословие обычно в мрачных красках.

<sup>106</sup> Еженедельник „Домашняя беседа” издавался с 1858 по 1877 в Петербурге. Был основан Виктором Аскоченским, который являлся также автором большинства публикаций (в основном не подписанных). Издание ставило своей целью защиту православия и русской народности, а также противостояние современным тенденциям. По этой причине оно отличалось острой полемичностью и нравоучительностью (А. Троицкий, „Домашняя беседа”, в: *Православная энциклопедия*, Москва 2007, т. 15, с. 596–598).

<sup>107</sup> Газета-журнал „Гражданин” издавалась в Петербурге в 1872–1879 и 1882–1914 годах. Основателем, издателем и главным автором был кн. Владимир Мещерский. Издание отличалось крайне консервативными взглядами; среди его читателей преобладали провинциальные чиновники, поместное дворянство и приходское духовенство ([Б.п.], *Гражданин [Спб., 1872–1914]*, в: *Русская периодическая печать (1702–1894)*..., с. 546–547).

<sup>108</sup> А.В. Наместников, *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода...* с. 115–117.

Фризом трем церковно-общественным группам, имеющим различные представления о направлении необходимых изменений в Церкви. Первую из них составляло приходское духовенство, требующее прежде всего улучшения собственного статуса и материального положения; вторую можно назвать епископской партией, стремящейся к восстановлению автономии Церкви; наконец, наиболее влиятельную третью группу составляли государственные чиновники, желающие преобразовать церковные порядки в соответствии с духом и потребностями современности<sup>109</sup>. Как было отмечено выше, последние практически не принимали участия в дискуссиях, но определяли ход реформ наряду с наиболее активными участниками обсуждений, т.е. приходским духовенством. Сложившаяся ситуация сильно влияла на выбор затрагиваемых вопросов и способы их решения, которые соответствовали в большей мере интересам государства, чем Церкви<sup>110</sup>.

Таким образом, начиная со второй половины 1850-х, русская церковно-общественная жизнь стала ареной горячих споров и глубоких перемен. Дискуссии и преобразования оказались в тесной связи друг с другом, несмотря на то, что сами реформаторы редко высказывались в печати. Возможность открыто обсуждать болезненные точки в жизни Церкви стала, однако, почвой, на которой выросло новое поколение духовенства и православных деятелей, вернувшихся опять к вопросу церковных преобразований в начале XX века и участвовавших в подготовке Поместного Собора 1917–1918 годов. Важно показать, как формировались их взгляды, какие решения проблем предлагались, и, в первую очередь, какой была позиция Николая Лескова на разных этапах жизни.

---

<sup>109</sup> G.L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia...*, p. 246.

<sup>110</sup> А.В. Наместников, *Церковный вопрос в публицистике пореформенного периода...*, с. 115.