

УДК 929

DOI: 10.24412/2224-5391-2021-36-352-378

Иеромонах Серафим (С. А. Тищенко)

УЧАСТИЕ А. В. КАРТАШЕВА В РАБОТЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СОБРАНИЙ (1901–1903 гг.)

Аннотация. В настоящей статье на основании протоколов заседаний рассматривается работа Религиозно-философских собраний, а также участие в ней Антона Владимировича Карташева — выдающегося церковного ученого и мыслителя. Рассматриваются и анализируются тематика собраний и ход дискуссий, работа основных групп участников по соответствующим темам. Вектор изложения перечисленного в настоящей статье напрямую зависит от степени участия в соответствующих заседаниях А. В. Карташева. Раскрывается и непосредственно работа А. В. Карташева в собраниях, исследуется влияние на его воззрения различных групп их участников. Несмотря на то, что в новейшее время проводились исследования о раннем периоде жизни и деятельности А. В. Карташева, его участие в неохристианском движении Нового религиозного сознания (НРС) остается не до конца изученным. Этот термин появился в ходе дискуссий на Петербургских «Религиозно-философских собраниях» (далее РФС) в 1901 г., и отчасти был раскрыт в прениях РФС и Петербургском «Религиозно-философском обществе» (далее РФО) идеологами неохристианского реформистского движения Д. С. Мережковским, Д. В. Filosoфовым, Н. М. Минским, З. Н. Гиппиус, В. В. Розановым. РФС и РФО проходили (с определенными перерывами) в общей сложности в период с 1901 по 1917 гг. Этот временной интервал позволяет достаточно наглядно увидеть эволюцию богословских и церковно-общественных взглядов А. В. Карташева. Воззрения А. В. Карташева в этот период сложно однозначно отнести к какой-либо группе, представленной на собраниях. Судя по его выступлениям, он скорее занимал среднюю позицию между группой консервативных священнослужителей и группой идеологов Нового религиозного сознания. Как и упомянутые идеологи НРС, он теоретически допускал возможность получения новых откровений, однако утверждал, что не в наших силах их продолжить или остановить, так как это зависит только от Бога. Вместе с тем он был согласен с консервативной группой священнослужителей, утверждая, что догматическое развитие человеческими усилиями возможно и истинно лишь в рамках выражения известных догматов более совершенными формулами для наилучшего их понимания.

Ключевые слова: *А. В. Карташев, Религиозно-философские собрания, Религиозно-философское общество, Н. А. Бердяев, неохристианское реформистское движение.*

Цитирование. Тищенко С. А. Участие А. В. Карташева в работе Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 352–378. DOI: 10.24412/2224-5391-2021-36-352-378

Сведения об авторе. Серафим (Тищенко Семен Анатольевич), иеромонах — магистр богословия, старший преподаватель кафедры библейских и богословских дисциплин Воронежской духовной семинарии (Россия, г. Воронеж).
E-mail: s.tishenko2009@ya.ru

Поступила в редакцию 31.05.2021

Принята к публикации 11.11.2021

А. В. Карташев обменивался мнениями практически по всем темам, обсуждаемым на РФС (за исключением 21-го заседания на тему «О насилии в деле совести»). Он также председательствовал на 9–11 заседаниях. На первом собрании (возглавляемом епископом Ямбургским Сергием (Страгородским)) А. В. Карташев предпринял первые «робкие» попытки участвовать в прениях на тему доклада В. А. Тернавцева «Русская Церковь перед великою задачей»¹. В докладе была изложена проблема глубокой разобщенности в России верховной власти и бюрократии, земства и народа, сословий «старой России» и новой русской буржуазии, священства и интеллигенции. С точки зрения докладчика, такое внутреннее положение России представляется сложным, и «по-видимому, безысходным»². Среди этих разделений В. А. Тернавцев акцентировал внимание на последнем (между священством и интеллигенцией). Главные причины этого разделения Валентин Александрович видел в пассивности Церкви в общественной жизни, антинародности и антицерковности светской интеллигенции. По справедливому замечанию С. М. Половинкина, доклад В. А. Тернавцева задал единую глубокую тему, которая в разных аспектах будет обсуждаться в течение всех 22 заседаний³.

После доклада были прения, в ходе которых ярко обозначилась проблема различного понимания терминов «интеллигенция» и «Церковь». Для многих оппонентов (представителей церковных позиций — епископа Сергия, архимандрита Сергия; представителей интеллигенции — Д. С. Мережковского, Е. А. Егорова) желание разрешить противоречие оказалось важным стимулом для продолжения дискуссии. Например, для Д. С. Мережковского и В. В. Розанова интеллектуальное общество делилось на интеллигенцию и культурное общество, где понятие «интеллигент» было тождественно рационалисту и позитивисту,

¹ Половинкин С. М. На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / общ. ред. С. М. Половинкин. М., 2005. С. 5–19.

² Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 5.

³ Там же. С. 500.

а «культурное общество» более связано с верой и религией. С таким определением интеллигенции и культурного общества не был согласен В. А. Тернавцев⁴. Е. А. Егоров обратил внимание на то, что в докладе В. А. Тернавцева понятие «Церковь» очевидно употребляется в разных смыслах без ясного на то пояснения, что неизбежно в прениях приведет к смуте и недопониманию друг друга⁵. Короткая речь А. В. Карташева была сбивчивой. Даже с учетом цензурной обработки протокола 1-го заседания очевидно, что Антон Владимирович волновался. По сути, он просто повторил предыдущее высказывание В. В. Успенского, что искать точные определения Церкви нецелесообразно, так как контекст доклада В. А. Тернавцева позволяет это понять. При этом не осознавать факт разделения Церкви и интеллигенции «может только человек, совершенно нечуткий к окружающей его русской жизни»⁶. В итоге никто из участников не предпринял серьезных попыток прийти к ясному пониманию употребляемых терминов, что не могло не сказаться на четкости теоретических построений.

На 2 заседании (под председательством епископа Сергия (Страгородского)) была прочитана записка Д. В. Философова. В начале этой записки автор, опустив проблему понятия «Церковь», предложил прежде всего выяснить, «что такое настоящая, неискаженная Церковь, и настоящее, неизвращенное общество, а затем — интересы этой настоящей Церкви и настоящего общества»⁷. Судя по содержанию записки, эти вопросы были поставлены не чтобы на них ответить, а чтобы сделать своего рода логический переход от проблемы употребляемых терминов первого заседания к главной проблеме идеологов НРС — дуализм в Церкви духа и плоти. По мнению Д. В. Философова, главную заповедь Христа Церковь и интеллигенция усвоили наполовину. Первая приняла лишь заповедь любви к Богу, вторая — только любовь к ближнему. В результате Церковь довела свою любовь к Богу, свое служение Ему до ненависти к миру, до презрения к культуре, от чего «мы не хотим отречься», но «что хотим — освятить»⁸. Интеллигенция, в свою очередь, подменила веру в Бога верой в прогресс, цивилизацию⁹. Если верить сохранившимся протоколам, прения по 2 заседанию были очень короткими: только 2 критических суждения о докладе В. М. Скворцова и В. А. Тернавцева. Очередной вопрос о понятиях «настоящей Церкви» и «настоящего общества» «повис в воздухе» без каких-либо попыток ответить на него. Отчасти этот вопрос был поставлен на следующем заседании.

⁴ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 24–25.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Там же. С. 29–30.

⁷ Там же. С. 32.

⁸ Там же. С. 33.

⁹ Там же.

На 3 заседании (под председательством Н. М. Минского) был заслушан доклад Д. С. Мережковского «Лев Толстой и Русская Церковь». В нем была изложена критика религиозных взглядов Л. Н. Толстого: непонимание им сущности христианства, неверие в личного живого Бога Отца, Сына и Св. Духа, отрицание богочеловечества Христа, и т. д. По идее, критика Д. С. Мережковского не должна была оставить сомнений в фактическом отпадении Льва Николаевича от Православной Церкви и правомерности его официального отлучения Синодом. Однако, по мнению Н. А. Бердяева, Д. С. Мережковский тем самым мог попасть в двусмысленное положение, «ибо вынужден защищать мероприятия нынешней церкви, за которой стоят Победоносцев и бюрократия»¹⁰. Поэтому Дмитрий Сергеевич попытался перевести тему доклада в русло критики синодальной Церкви.

По его мнению, Л. Н. Толстой отпал от христианства без злого умысла и злой воли, «кажется, он сделал все, что мог, — боролся, мучился, искал...»¹¹. Русское культурное общество, в том числе Лев Николаевич, в действительности борется не с христианством и Церковью, а с тем, что за Церковью. Ссылаясь на Ф. М. Достоевского, Д. С. Мережковский утверждал, что Церковь находится в параличе, главным образом благодаря церковным реформам Петра I. Последний обезглавил Церковь, «обмирщил» русское государство и «разорвал церковное домостроительство древней России»¹². Поэтому правомерность отлучения Синодом Л. Н. Толстого была поставлена под сомнение: «Есть ли св. Синод полноправный представитель вселенской Церкви Христовой? Не было ли здесь за Церковью — государства, за жезлом духовным — меча гражданского?»¹³. Таким образом, не придя к общему пониманию «настоящей Церкви» на предыдущем заседании, дискуссия концентрировалась на теме соответствия синодальной Церкви Церкви «настоящей» и верности слов Ф. М. Достоевского о параличе современной Русской Православной Церкви.

Журналист Е. А. Егоров прямо заявил, что Синод — это не Церковный Собор, а административный орган светской власти для управления Церковью, который выражает лишь волю монарха как главы Синода. Следовательно, синодальное удостоверение об отпадении Л. Н. Толстого является лишь богословским мнением иерархов¹⁴. Эта мысль вызвала возражения церковных участников собраний, главным образом в лице синодальных чиновников В. А. Тернавцева и В. М. Скворцова. В. А. Тернавцев пытался аргументировать свою позицию с точ-

¹⁰ Ак. (Н. А. Бердяев). Письма из России. Самодержавие и православие // Освобождение. 1902. № 6. С. 86.

¹¹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 56.

¹² Там же. С. 52.

¹³ Там же. С. 59.

¹⁴ Там же. С. 60–62.

ки зрения общественной целесообразности и исторических прецедентов в Православной Церкви. Он сказал, что Патриаршество было упразднено Петром I, так как стало центром реакции, которую мы видим в раскольниковстве. Используя терминологию Д. С. Мережковского, он заявил, что Патриаршество не имело идеала «праведной земли», оно могло существовать, когда русское государство жило лишь одним загробным идеалом. Теперь же синодальная Церковь соответствует «целям государства как общественного спасения»¹⁵. В свою очередь, участие монарха в церковных делах было всегда традиционным в истории христианства: Вселенские Соборы созывались светскими властями, Патриаршество на Руси появилось благодаря хлопотам царя, правительства и бояр¹⁶.

В. М. Скворцов доказывал правомерность Синода с точки зрения экклезиологии ап. Павла. Он заявил, что Синод есть самая совершенная организация церковного Собора, «начало истинно апостольское и православное»¹⁷. Если, по ап. Павлу, Церковь есть тело, то народ составляет в нем неотъемлемую часть. Как же в таком случае устранить из этого тела светскую власть и монарха, как выразителей народной воли? Участие монарха в церковных делах обеспечивает равновесие в соборном управлении, без которого возникнет опасность папизма¹⁸. Против мнения В. А. Тернавцева и В. М. Скворцова были В. В. Розанов, М. О. Меньшиков и А. В. Карташев. Возражения В. В. Розанова и М. О. Меньшикова не имели каких-либо существенных аргументов, они, скорее, отражали их недостаточную осведомленность по этому вопросу. В. В. Розанов отрицал за Синодом статус церковного Собора, так как там не станут говорить с сектантом о его сомнениях в вере, там «сидят ученые и администраторы, туда не зовут простых умом и сердцем»¹⁹.

М. О. Меньшиков подверг сомнению утверждение В. А. Тернавцева, что Патриаршество учреждалось только по воле царя. При этом он не привел никаких аргументов в пользу своих сомнений. Он лишь бездоказательно заявил, что учреждение Патриаршества в России соответствовало «внутренним религиозным потребностям народного духа»²⁰. Единственным оппонентом В. М. Скворцова, который смог аргументированно вступить в полемику, был А. В. Карташев. В отличие от 1-го заседания РФС, Антон Владимирович здесь высказывался весьма смело и в целом его позиция была близка к основным тезисам доклада Д. С. Мережковского. Аргументация А. В. Карташева основывалась на канонических нормах соборности Церкви, где Апостольский Собор

¹⁵ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 65.

¹⁶ Там же. С. 64–66.

¹⁷ Там же. С. 69.

¹⁸ В тексте написано «перед опасностью нацизма»; очевидно, это опечатка (см.: Там же. С. 70).

¹⁹ Там же. С. 69–70.

²⁰ Там же. С. 71.

Участие А. В. Карташева в работе Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.)

был ее эталоном. По мнению Антона Владимировича, Синод не может быть церковным Собором, так как на Апостольском Соборе не было цезаря. Синод, согласно «Духовному регламенту», «крайнего своего судию имеет самого самодержавного монарха»²¹. В среде духовенства эта посторонняя и огромная сила монарха привела к параличу Русской Церкви, о чем говорил Ф. М. Достоевский. В полемике с В. М. Скворцовым Антон Владимирович не отвергал полностью участие монарха в церковном управлении, при этом никак не конкретизируя это участие. По его мнению, «формула нормального соотношения светской власти и церкви есть искомое даже и в идее»²².

После смелых возражений в прениях с влиятельным синодальным чиновником А. В. Карташев не принимал какого-либо заметного участия в собраниях в течение продолжительного периода: согласно протоколам РСФ 4, 7 и 8 заседаний, А. В. Карташев в прениях не произнес ни слова. Протоколы 5-го и 6-го заседаний не были допущены к печати цензурными органами, поэтому об участии в них А. В. Карташева можно лишь высказаться в форме предположения. На 8 заседании (под председательством Н. М. Минского) А. В. Карташев стал проявлять заметную активность, однако изложению его мыслей препятствовала политика председателя — А. Н. Бенуа в записях о 8 заседании отмечал: «Председательствовал, и отчаянно, Минский, давал говорить болванам, людям интересным зажимал рот; Карташеву так и не дал слова»²³. Действительно, в протоколах этого заседания не зафиксировано ни одной реплики Антона Владимировича, зато на 9 заседании он снова вступит в прения с В. М. Скворцовым и В. А. Тернавцевым. Таким образом, даже с учетом отсутствия протоколов 5-го и 6-го заседаний можно отметить большие перемены в активности А. В. Карташева между 3 и 9 собраниями.

Можно предположить, что это было связано с тесным знакомством А. В. Карташева с Мережковскими в начале 1902 г., то есть приблизительно в то же время, когда проходило 3-е заседание РСФ (3 января). В дневниковых записях З. Н. Гиппиус отметила, что тогда у А. В. Карташева происходило переосмысление его мировоззрения: «Он говорил, что был убежденным аскетом, до небоненавистничества, а теперь у него многое меняется»²⁴. То есть убеждения Антона Владимировича в период знакомства с Мережковским триумвиратом²⁵

²¹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 70.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ См.: Гиппиус З. Н. Contes d'amour. Дневник любовных историй // Ее же. Собрание сочинений. Т. 8: Дневники: 1893–1919. М., 2003. [Электронный ресурс]. URL: <https://gippius.com/doc/memory/contes-d-amour.html> (дата обращения: 16.04.2021).

²⁵ Коростелев О. А. Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 78.

стали меняться, в результате чего он станет самым близким их сторонником. Если воспоминания З. Н. Гиппиус адекватно отражают перемену убеждений А. В. Карташева, то, вероятно, его продолжительная «пауза» в работе РФС до 8-го заседания (21 марта) была неслучайна. Аскетизм до «небоненавистничества» А. В. Карташева, очевидно, был отражением некоего душевного надлома, который впоследствии выразился в сильной привязанности к неохристианству и, главным образом, к Мережковскому триумvirату. По справедливому замечанию И. В. Воронцовой, «это был тот культурный круг, которого не хватало порывистой и эмоциональной натуре нерешительного А. В. Карташева»²⁶. Он окунулся в притягательную атмосферу творческой интеллигенции, где веяло многообещающими ожиданиями и надеждами, и главное — для представителя церковной интеллигенции там были небывалые свобода и жизнелюбие, которых, вероятно, жаждал молодой доцент СПбДА.

В период эйфории общения с кругом Мережковского А. В. Карташев писал: «Да, мы охвачены принципом влюбленности в мир, влюбленность — единственное притяжение для нас в религии... Все другое — в большей или меньшей степени случайность <...> А последняя черта — знак творчества, показатель, что этому мы и должны отдаться всей душой»²⁷. Если внимательно вчитываться в эти слова, то станет понятным, что в данном обществе он нашел источник оправдания той «влюбленности» в мир, которая превыше, по его словам, любого религиозного «притяжения» (в том числе к Богу и Церкви).

7-е, 8-е и 9-е заседания были посвящены проблемам свободы совести — точнее, свободы религиозных исповеданий в России. Они вызвали огромный интерес в обществе, поэтому было значительное количество желающих попасть на РФС. Несмотря на правила приема посетителей, уже на 7 заседании зал Географического общества был переполнен. В письме к П. П. Перцову З. Н. Гиппиус писала, что «собрание было наинболеелюднейшее <...> духота, и все стояли колыями от неимения седалищ»²⁸. В начале 7-го заседания был зачитан доклад С. М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести»²⁹. Автор доклада, не имея богословского образования, произвел глубокий анализ обозначенной темы. В мемуарах С. М. Волконский писал, что ему пришлось просматривать все, что касается данного вопроса в газетах, журналах и письмах³⁰. Его доклад отталкивался от «нашумевшего»

²⁶ Воронцова И. В. А. В. Карташев и «неохристианство»: интеллектуальная биография историка // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 8 (185). С. 66.

²⁷ Цит. по: Там же.

²⁸ Письма З. Н. Гиппиус к П. П. Перцову / вступ. зам., подг. текста и прим. М. М. Павловой // Русская литература. 1991. № 4. С. 135 (письмо от 08.03.1902).

²⁹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 90–106.

³⁰ Волконский С. М. Мои воспоминания. М., 1992. Т. 2. С. 93.

в прессе инцидента на Орловском миссионерском съезде в сентябре 1901 г. На нем предводитель дворянства Орловской губернии М. А. Стахович сделал доклад, в котором прямо потребовал свободы вероисповедания: «Меня спросят: Чего же вы хотите? Разрешения не только безнаказанного отпадения от православия, но и права безнаказанного исповедания своей веры, т. е. совращения других? Это подразумевается под свободой совести? Особенно уверенно среди вас, миссионеров, я отвечу: да, только это и называется свободой совести... Запретным пусть будет не вера, а дела; не чувства, а поступки, ущербы, изувество, все то, что уголовный закон карает»³¹. В результате в консервативных и либеральных изданиях доклад М. А. Стаховича обсуждался множество раз, первые осуждали, вторые поддерживали или выражали сочувствие автору.

С. М. Волконский развил идеи доклада М. А. Стаховича. Он приводил примеры притеснений инакомыслия в России, которые поддерживаются значительной частью православного духовенства. В целом доклад Сергея Михайловича отражал все ту же проблему вмешательства государства в дела Церкви, что ставило под сомнение, с точки зрения автора, каноническое положение синодальной Церкви³². По его мнению, введение начала государственности в Церковь привело к смешению понятий «государственность», «народность» и «Церковь»; «русская национальность» и «православное вероисповедание». Из-за этого утратилось ясное понимание различий государственных, национальных и церковных начал. Быть православным стало тождественным быть русским верно-подданным Российского государства. Последнее «ради общественного блага» и сохранения государственного строя применяет насилие и принуждение в вере.

Вывод в докладе С. М. Волконского был однозначен: принуждение в вере противоречит христианскому идеалу свободы совести. Обязанность исповедания господствующей религии лишь развращает общественную совесть и поощряет лицемерие. Поэтому свобода вероисповедания необходима для всех, как средство оздоровления общественного сознания³³. Содержание доклада С. М. Волконского определило ход прений: либеральная интеллигенция критиковала существующий порядок вещей, а представители Церкви были вынуждены или в чем-то соглашаться, или доказывать необходимость и целесообразность в интересах Церкви ограничительных и репрессивных мер государства. Таким образом, представители лагеря либеральной интеллигенции во многом определяли, какие аспекты поставленной проблемы будут обсуждаться. Поэтому не случайно, что прения касались лишь религиозных вопросов о свободном отпадении от православия и веротерпимости к другим исповеданиям. Однако они не затрагивали более важной проблемы — добровольно-принудительных мер

³¹ Стахович М. А. О свободе совести // Орловский вестник. 1901. № 254. С. 2–3.

³² Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 106.

³³ Там же. С. 105–106.

внутри самой Православной Церкви, особенно участия каждого православного верноподданного в ежегодной исповеди и причастии. Лишь косвенно об этом упомянули священник Павел Левашев³⁴ и архимандрит Антонин (Грановский)³⁵.

В. А. Тернавцев на 9 заседании (на котором впервые председательствовал А. В. Карташев) изложил свои интуитивные соображения по поводу выступавшей в прениях либеральной интеллигенции: «...чувствуется какая-то фальшь, когда люди, начинающие думать о вере, становятся на сторону сектантов против народа. О своем же народолюбии интеллигенция говорила так много»³⁶. Можно сказать, что во многом он был прав. Представителей так называемого нового религиозного сознания едва ли можно было признать в строгом смысле православными по убеждениям. Мережковский триумvirат по факту был сектой. Н. М. Минский еще в конце XIX в. разработал свою теорию меонизма, своего рода религию экстаза. У себя в доме он устраивал «дионисические» хороводы и радения с причащением кровью друг друга³⁷. В. В. Розанов был вольнодумцем, который от критики исторического христианства в дальнейшем перейдет к борьбе с Церковью и Христом. Так что их односторонняя риторика в заседаниях о свободе совести, скорее, свидетельствовала не о защите интересов православия, а о легальной возможности быть вне «жестких» рамок церковных догматов и канонов, а также иметь возможность изменять саму Церковь в русле своих богоискательских воззрений.

Участников прения по докладу можно было условно разделить на 2 группы: одни разделяли взгляды С. М. Волконского (преимущественно это была либеральная интеллигенция), другие утверждали веротерпимость российских законов (В. М. Скворцов) или оправдывали государственные ограничения и принудительные меры в делах веры целесообразной необходимостью (это были преимущественно представители духовенства и синодальные чиновники). Несмотря на разногласия, обе группы были согласны, что свобода — фундаментальный принцип отношений между человеком и Богом, вместе с тем даже либеральная интеллигенция не хотела, чтобы государство было полностью индифферентно к религиозным вопросам. Например, на 9 заседании Д. С. Мережковский говорил, что: «...я в страшном недоумении по поводу многого, ибо я признаю, что нельзя государство отвергать так, как отвергает Л. Толстой. Это очень легкое решение. Нельзя также принять решения о свободе совести, которое дает Западная Европа посредством индифферентизма, равнодушия. Атеистическую свободу тоже нельзя принять»³⁸. Н. М. Минский

³⁴ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 151.

³⁵ Там же. С. 156.

³⁶ Там же. С. 148.

³⁷ См.: Чанцев А. В. Минский // Русские писатели. 1800–1917. М., 1999. Т. 4. С. 82.

³⁸ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 148.

в своих статьях в журнале «Новый путь» тоже был против крайних либеральных представлений о свободе совести, говоря о необходимости свободы религиозного познания, а не свободы от религиозного познания³⁹.

Обе группы прений были и против использования государством Церкви в сугубо своих, земных целях, административного произвола в делах веры. Епископ Сергей на 8 заседании заявил: «Я вижу стеснение в том, что церкви ставятся задачи нецерковного характера, за церковным же идеалом не признается безусловного значения. Церковь оказывается на службе государства»⁴⁰. В. А. Тернавцев в своем докладе «О свободе совести» признался, что сторонники самодовлеющего государства не верят в Церковь, а лишь пользуются «ею, как силою выгодною и умиротворяющею», они извращают религиозное призвание, — карают «других за такое же извратительство»⁴¹. Даже самый активный защитник принципа синодального управления В. М. Скворцов был вынужден признать наличие фактов насилия в делах веры, заявив, что он не защитник административных репрессий⁴². Суть прений заключалась лишь в поиске допустимых пределов репрессивных и ограничительных мер государства в религиозных вопросах: в отпадении в другие вероисповедания, в открытой проповеди и прозелитизме неправославных исповеданий, в открытом исповедании веры и совершении богослужений баптистами, молоканами, хлыстовцами и другими. Ход дискуссии затрудняла все та же терминологическая неопределенность, о чем сетовали представители обеих сторон. Никто даже не предлагал разобрать изложенную С. М. Волконским проблему о смешении понятий «государственность», «народность» и «Церковь», «русская национальность» и «православное вероисповедание». Не были определены такие понятия, как «веротерпимость», «свобода совести», «внутренняя и внешняя свобода», «сила» и «насилие» и т. д.

После доклада С. М. Волконского начало дискуссии шло в более или менее конструктивном русле. В. М. Скворцов пытался доказать, что российское законодательство не препятствует свободному отпадению от православия и исповеданию своей веры. Н. М. Минский и Е. А. Егоров, ссылаясь на законодательные статьи и судебную практику, убедительно доказали обратное — например, переход в секты или раскол для родителей предполагал лишение родительских прав, их имущества передавались родственникам на время воспитания детей; русские баптисты не признавались по закону, религиозная практика штундизма преследовалась в многочисленных судебных процессах⁴³... В скором времени Д. С. Мережковский повернул прения от конкретики к теоретическим рассуж-

³⁹ См. статьи Н. М. Минского в журнале «Новый путь» за 1903 г. № 1 и № 2.

⁴⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 133.

⁴¹ Там же. С. 164–165.

⁴² Там же. С. 114.

⁴³ Там же. С. 106–121.

дениям: «Но из конструктивного диалога теперь мы отклонились в мелочи, которые, может быть, и интересны, но желательнее было бы вернуться к корню вопроса...»⁴⁴. В дальнейшем диалог имел преимущественно общие рассуждения, участники заседаний даже близко не смогли подойти к разрешению практических вопросов поставленной темы.

Либеральная интеллигенция утверждала о недопустимости притеснений инакомыслия, так как это противоречит христианскому принципу свободы. Д. С. Мережковский утверждал, что принцип насилия лежит в демоническом начале. Поэтому Дмитрий Сергеевич предлагал принять или свободу Христа, или историческое христианство: «Мы, только оставаясь в исторически христианских отклонениях, можем признать, что насилие во имя Христа желательно»⁴⁵.

На 9 заседании была зачитана записка В. В. Розанова. В ней автор провел различие между Богом и Церковью как обществом, имеющим определенные правила. Принадлежность к этому обществу накладывает определенные ограничения. Но какова должна быть жесткость этих ограничений? Может ли Церковь отождествлять себя с Богом, быть строже Него, если она осуждает не только инакомыслие, но и даже сомнения в вере⁴⁶? Духовенство и синодальные чиновники, не отрицая принципа свободы в отношениях между человеком и Христом, говорили, что Церковь не готова полностью отказаться от государственной силы, так как она защищает от соблазнов и бесчинств иноверных. Епископ Сергей утверждал, что «нельзя от нас требовать, чтобы мы своими же руками разрушали то, что ограждает нашу паству... Отец, у которого есть дети и которых кто-нибудь соблазняет, всегда будет рад, когда кто-нибудь поможет ему освободить их от этого соблазна»⁴⁷. Его поддержал протоиерей Алексей Лебедев, утверждая, что значительная масса русского народа находится в детском состоянии и нуждается в опеке⁴⁸. По мнению В. М. Скворцова, если государство полностью устранился от защиты Церкви и верующего большинства, народ возьмется за самосуд, и «последняя лесь будет горше первой»⁴⁹.

В. А. Тернавцев в своем докладе прямо заявил, что «сектантство и противосектантская политика русского государства меня мало занимает»⁵⁰. Он больше говорил о религиозном призвании государства как творческой созидающей силе в христианстве. Оно призвано защищать православных от нападков и со-

⁴⁴ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 121.

⁴⁵ Там же. С. 122.

⁴⁶ Там же. С. 167–170.

⁴⁷ Там же. С. 128.

⁴⁸ Там же. С. 152–153.

⁴⁹ Там же. С. 144–145.

⁵⁰ Там же. С. 161.

блазнов мира сего, содействовать Церкви в созидании веры в русском обществе. Требующие свободы совести революционеры и сектанты используют это понятие не как цель, а лишь средство в распространении своих убеждений⁵¹. Естественно, что либеральная интеллигенция не была удовлетворена доводами представителей Церкви. В их аргументации они чувствовали двойственность и непоследовательность в суждениях. Об этом открыто заявил П. П. Фурнье на 8 заседании: «...каждый начинает с утверждения, что христианство нераздельно со свободой совести, каждый ставит эту свободу в красный угол, а в заключение, покадив ей в меру, задерживает над святыней завесу и начинает расправляться так, как будто этой святыни совсем нет на свете. Но в таком случае, зачем же вы сами напоминаете, что Христос учил, а не принуждал?»⁵²

Пожалуй, только двое из церковного лагеря были последовательны в своих суждениях: архимандрит Антонин (Грановский) и доцент В. В. Успенский. В начале прений архимандрит Антонин, по-видимому, не понял сути поставленной проблемы в докладе С. М. Волконского и, как на это указывали его оппоненты, долго говорил не по существу. Лишь на 9 заседании заявил, что когда священники прибегают к содействию полицейской силы, Церковь теряет внутреннюю силу. Если государство берется защищать церковные интересы, не входящие в его прямое ведение, оно также возбуждает против себя оппозицию и теряет свою компетентность⁵³.

В. В. Успенский сказал, что многие боятся разрыва Церкви с государством. Если дать свободу, то Церковь будет расхищена. Но если Церковь есть Божественное учреждение, то смогут ли ее сохранить от расхищения слабые человеческие силы? Может ли иметь цену принадлежность к православию только из страха перед угрозой наказания? Если Церковь устояла в первые века христианства, то устоит и теперь⁵⁴. З. Н. Гиппиус отметила, что еще два священника высказались за свободу совести: некто Устьянский и Черкасский, однако их выступления не были опубликованы⁵⁵.

Судя по заключительной речи 9-го заседания⁵⁶, А. В. Карташев был во многом солидарен с воззрениями противников насилия в делах веры. Впрочем, в его выступлении были слова, выражающие сомнение: «по-видимому», «может быть», «едва ли можно доказать», «мне кажется» и т. д. Поэтому, в отличие от 3-го заседания, Антон Владимирович ни с кем не спорил, не доказывал свою точку зрения. Пользуясь своим положением председателя, он лишь зада-

⁵¹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 159–166.

⁵² Там же. С. 132.

⁵³ Там же. С. 156.

⁵⁴ Там же. С. 134–135.

⁵⁵ Гиппиус З. Н. Стихи. Воспоминания. Документальная проза. М., 1991. С. 114.

⁵⁶ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 106–121; 170–173.

вал вопросы В. М. Скворцову и В. А. Тернавцеву, чтобы они смогли ответить на главный вопрос: не противоречит ли принуждение государством в делах веры Св. Писанию, православному богословию и самым принципам Церкви? Вероятно, некая тень сомнений Антона Владимировича была связана с тем же периодом переоценки своих воззрений на идеологов НРС, а задаваемые им вопросы защитникам государственного вмешательства в дела веры были своего рода средством поиска ответов по текущей теме.

Подводя итоги собрания, А. В. Карташев согласился с мнением В. В. Розанова, что свобода была положена Богом неизменным принципом духовно-нравственных отношений⁵⁷. В пользу этого воззрения Антон Владимирович привел библейскую, святоотеческую и экклесиологическую аргументацию. Из Св. Писания была приведена заповедь Христа: «*не противиться злу злом, а, напротив, побеждать зло добром* (Мф 5. 39)». С точки зрения А. В. Карташева, в знаменитом споре между прп. Иосифом Волоцким и поволжскими старцами о жидовствующих последние были более убедительны. Приводимые прп. Иосифом примеры из Св. Писания и житий святых были некорректны, так как в них нельзя ставить знака равенства между человеческим насилием и силою Божией. По словам А. В. Карташева, «соломенные подпоры» внешнего насилия никак не укрепляют здание Церкви, так как ее природа не от мира сего. Они лишь компрометируют миссию Евангелия, поэтому не способны преумножить искренне верующих во Христа. Вместе с тем, Антон Владимирович не мог окончательно отвергнуть аргументы В. М. Скворцова и В. А. Тернавцева. Он допустил применение насилия в делах веры «ввиду роковых несовершенств земного миропорядка»⁵⁸, допуская, что зло меньшее можно избежать — большего ради общественного блага. Как практически разрешается коллизия между проявлением свободы совести в делах веры и предотвращением зла ради интересов общества А. В. Карташевым было оставлено без ответа, так как трудно развязать «узел ... интересов церковных с интересами государственными и национальными»⁵⁹.

На 10 и 11 собраниях А. В. Карташев был по-прежнему председателем. На них обсуждалась тема «Дух и плоть», предложенная Д. С. Мережковским. Если протоколы этих заседаний, прошедшие цензуру, корректно отражают активность в работе Антона Владимировича, то здесь он был немногословен. На 10 заседании он произнес лишь две реплики и краткую заключительную речь, на 11 — краткое вступительное слово. В связи с этим следует лишь в общих чертах описать ход прений и отношение А. В. Карташева к обсуждаемой теме.

⁵⁷ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 170.

⁵⁸ Там же. С. 172.

⁵⁹ Там же. С. 173.

На 10 заседании Д. С. Мережковский прочитал доклад «Гоголь и отец Матфей»⁶⁰. На основании взаимоотношений Н. В. Гоголя и его духовника отца Матфея автор пытался отразить дуализм плоти и духа в историческом христианстве. Отец Матфей был представителем исторического христианства, который призывал писателя отвергнуть греховную плоть, т. е. отказаться от литературной деятельности и принять монашество. Якобы под влиянием духовника в Н. В. Гоголе погас «пророческий» дар и жизненные силы покинули его. По мнению Д. С. Мережковского, Н. В. Гоголь был олицетворением всего русского света, всего русского просвещения, которое вопрошало Церковь о своем религиозном назначении, на это последняя ответила лишь «проклятием, слезами и шуткою»⁶¹. Судя по дискуссии на заседаниях, доклад Д. С. Мережковского не поняли многие. Отчасти это было вызвано тем, что значительная часть доклада была посвящена взаимоотношениям духовника и писателя. Поэтому половина дискуссии была связана с критическим анализом творчества Н. В. Гоголя, а также видения Д. С. Мережковским этих взаимоотношений. Последний для ясного понимания вопроса был вынужден признаться, что понимание личности отца Матфея не столь важно: пусть он будет «произвольным вымыслом моей фантазии. Тогда лучше считайтесь с моей фантазией, но не уклоняйтесь от главной темы»⁶².

По справедливому замечанию Н. А. Бердяева, изложение взглядов Д. С. Мережковского «страдает неясностью мысли, философской спутанностью...»⁶³. Употребляемая им терминология «дух» и «плоть», «Церковь Апокалипсиса», «бесплотная духовность», «черное, белое и серое» христианство и т. д., может быть понята лишь из контекста объемного доклада и отдельных высказываний. При этом многие из церковных представителей РФС, не имея опыта ведения дискуссии на непривычном литературно-философском языке, говорили о святоотеческом понимании плоти, аскезы, освящении человека через церковные таинства и т. д. Немногих участников собраний, которые смогли понять поставленную Д. С. Мережковским проблему, можно разделить на 2 группы: одни признавали важное значение плоти в христианстве, другие отнеслись к нему с холодным равнодушием, как к чему-то не принципиально важному и временному. К первой группе можно отнести священника Михаила Лисицына, Ф. Н. Белявского и В. В. Успенского. Священник Михаил Лисицын говорил, что Церковь никогда не была против искусства, но воспитывала его. Церковь и богослужение суть соединение всех родов искусства: живописи, музыки и литературы. Поэтому проблема заключается не в отрицании Церковью ис-

⁶⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 174–190.

⁶¹ Там же. С. 189.

⁶² Там же. С. 196.

⁶³ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 107.

кусства, а в том, что якобы христианского искусства для светского мира еще не существует⁶⁴. Ф. Н. Белявский заявил, что если цель культуры — это духовное развитие, то с такой точки зрения посредством культуры освящается все⁶⁵.

Единственный, кто был наиболее близок к пониманию концепции духа и плоти Д. С. Мережковского и во многом был согласен с ним, — В. В. Успенский. Он с горечью сказал, что в прениях вопрос плоти «заглох» нерешенным. Земное благополучие и радости плоти (поэзия, искусство, танцевальный вечер...) допускаются, если не служат преградой на пути к небу. Но никто так и не ответил: «Земное, плотское благоустройство позволительно, но необходимо ли? Составляет ли долг, заповедь христианина?»⁶⁶. Если человек создан из духа и тела, значит, телесная жизнь и ее запросы имеют непреходящее значение. В христианстве человеку предъявляются не только запрещения (ограничения и укрощение плоти), но и положительные заповеди, в том числе заповедь блаженства человеческого естества, «святые радости» плоти. Следовательно, необходимо иметь христианскую культуру плоти, чтобы соблюсти эту заповедь. Вместе с тем Церковь в духовных школах воспитывает в учащих дух ригоризма, недоброжелательства и скрытой неприязни к светской культуре⁶⁷.

Таким образом, в словах В. В. Успенского есть некий оттенок мережковского дуализма, где Церковь пренебрегает вопросами земного благоустройства и святых радостей плоти, тогда как это вечная христианская заповедь блаженства человеческого естества. Необходимо отметить, что названные лица (священник Михаил Лисицын, Ф. Н. Белявский и В. В. Успенский) не проявили заметной активности в прениях по данному вопросу, поэтому их точка зрения на позитивное значение культуры в христианстве так и не была полноценно раскрыта. Ко второй группе можно отнести епископа Сергия и священника Павла Левашева. Епископ Сергий говорил, что в жизни идет борьба не между духом и плотью, но между духовным и земными идеалами. В земном идеале (служить искусству, государству, земному благополучию) нет греха, если не забывается его вторичность по отношению к идеалу духовному⁶⁸. Священник Павел Левашев прямо заявил, что культура не имеет необходимого значения в христианстве. Она благословляется христианством, поскольку не идет против него⁶⁹.

Необходимо отметить, что никто из церковных участников собраний еще не заметил или не понял, что на 10 и 11 заседаниях Д. С. Мережковский провозглашал свое хилястическое учение о новой Церкви Апокалипсиса и о но-

⁶⁴ См.: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 204–205.

⁶⁵ Там же. С. 190–192.

⁶⁶ Там же. С. 199.

⁶⁷ Там же. С. 201.

⁶⁸ Там же. С. 198.

⁶⁹ Там же. С. 206.

вых грядущих откровениях, о чем можно судить по отдельным фразам его доклада и высказываниям в прениях собраний. По признанию Дмитрия Сергеевича, в его докладе отец Матвей есть воплощение лишь «отрицательной» части Откровения, но есть более глубокие основы Евангелия, — «белый цвет христианского благовестия <...> Этот белый цвет имеет вечное значение. Он — символ грядущей церкви Апокалипсиса, которой предстоит вместить всю полноту христианского откровения»⁷⁰. Чтобы получить эту полноту откровения и реальную созидательную силу, Дмитрий Сергеевич предлагал обратиться к мистической силе Церкви — таинству Евхаристии, но «в несколько ином смысле, с иными мольбами в душе, с иным устремлением нашего сердца <...> Тут могут быть введены некоторые новые обряды, могут быть внесены другие молитвы. Таинство останется неизменным, но окружность его может измениться»⁷¹.

Для Д. С. Мережковского духовный идеал — это что-то недостижимое в земной реальности, оно лишь «обозначает мир загробный»⁷². Устами Н. В. Гоголя он утверждает: «Жить в Боге — значит жить вне тела — надо умереть, и я готов и умру»⁷³. Поэтому Д. С. Мережковский постоянно противопоставлял два идеала, не совместимые в этой жизни — загробный (духовный) и земной. Земной идеал приобретает смысл в словах Апокалипсиса: «...мы будем царствовать на земле»⁷⁴, то есть вопреки рассуждениям духовенства и церковных богословов, земной идеал, живущий в плоти (науке, литературе, философии и т. д.), не что-то временное, но в полноте своей раскроется в «грядущей церкви Апокалипсиса»⁷⁵.

По словам Н. А. Бердяева, Д. С. Мережковский исповедовал «решительный и крайний религиозный материализм»⁷⁶. В его религиозной концепции вовсе не разрешался дуализм духа и плоти, который якобы был всегда в историческом христианстве. Здесь лишь предавались забвению идеалы духа и провозглашались идеалы плоти, которые восторжествуют в эпоху нового христианского откровения Св. Духа. Таким образом, разность во взглядах на проблемы плоти между Д. С. Мережковским и консервативной группой духовенства была существенной. Здесь нелишним будет снова упомянуть доклад В. А. Тернавцева, прочитанный им на первом заседании. Валентин Александрович утверждал, что Церковь ограничивает свои упования только загробным миром

⁷⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 194.

⁷¹ Там же. С. 209.

⁷² Там же. С. 198.

⁷³ Там же. С. 186.

⁷⁴ Там же. С. 198.

⁷⁵ Там же. С. 194.

⁷⁶ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 334.

и слаба в проповедничестве. Интеллигенция же отдалась одному земному идеалу. Она создала свой тип проповедника-агитатора, думает о спасении человечества, но чужда народу и находится в духовной розни с ним⁷⁷.

Как уже отмечалось ранее, высказываний А. В. Карташева в протоколах 10-го и 11-го заседаний немного. О его отношении к поставленной проблеме духа и плоти можно найти свидетельства только в двух репликах и заключительной речи 10-го заседания и, отчасти, во вступительной речи 11-го заседания. Судя по всему, его воззрения по данному вопросу уже находились под влиянием Д. С. Мережковского. Антон Владимирович согласился с замечанием В. В. Успенского, что Церковь воспитывает учащих в духовных школах и народ в аскетическом идеале. У представителей Церкви есть негативные высказывания о плоти, что, мол, «в литературе, в театре — грех»⁷⁸. А. В. Карташев признал, что в плоти есть некая великая святость, которую «нужно как-нибудь отделить и реабилитировать»⁷⁹. Определение этой святости необходимо искать в плоскости не историко-литературной, но в богословской и метафизической⁸⁰.

Определить и оправдать святость плоти А. В. Карташев попытается в 1903 г., когда неохристиане привлекут его к сотрудничеству в журнале «Новый путь». Там он будет публиковаться под псевдонимом Романский, защищая и развивая идеологию НРС. Относительно плоти он будет писать о ее равнозначности с духом, утверждая, что плоть есть такой же вечный принцип космического бытия. При этом христианское учение якобы неполноценно в этом вопросе, так как недостаточно проясняет мистическую связь духа с плотью, не поясняет смысл существования материи. По его мнению, в новой метафизике плоть должна найти оправдание своего бытия, самоценность и самостоятельную вечную миссию космоса в факте Боговоплощения, которое «навек фиксировало плоть во всех ее существенных свойствах, и освятило все то специфическое, что она вносит в водоворот человеческого бытия»⁸¹.

Следующие 5 заседаний (с 12-го по 16-е) будут посвящены вопросам брака. На них А. В. Карташев не проявлял большой активности, лишь на 13 заседании (председатель — епископ Сергей (Страгородский)) он произнес небольшую речь и по просьбе В. В. Розанова прочитал его записку «По поводу доклада о. Михаила о Браке». В связи с этим целесообразно остановиться на ходе обсуждений лишь в общих чертах. В начале 12-го собрания иеромонах Михаил (Семенов) прочитал доклад, в котором попытался раскрыть учение Церкви о браке в контексте критики Л. Н. Толстого. Последний в «Крейце-

⁷⁷ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. С. 10.

⁷⁸ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 204.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Романский Т. [Карташев] «Не все же» // Новый путь. 1903. Июль. С. 273.

ровой сонате» отрицал существование христианского брака, так как, по его мнению, плотское общение между супругами является «всегда падением, слабостью, грехом»⁸². После доклада в прениях Д. С. Мережковскому удалось перевести ход дискуссии в ту же тему духа и плоти в частных аспектах человеческого бытия — девства и брака. Он неоднократно ссылался на воззрения В. В. Розанова, и в дальнейшем его взгляды стали одними из самых обсуждаемых на протяжении всех 5-ти заседаний. В свою очередь В. В. Розанов изложил свою концепцию «натурального брака» в 2-х записках, которые были прочитаны на 13-м⁸³ и 14-м⁸⁴ заседаниях. Он утверждал, что Церковь всегда подозрительно относилась к браку, так как в основе церковного идеала лежат аскетизм и отрицание плоти. В доказательство этого постулата были приведены примеры из архаичных и якобы бессмысленных норм современного брачного законодательства. По его мнению, в этих нормах отражается лишь бюрократическое и формальное отношение Синода к брачному союзу. Основа брака — свободная любовь, без которой все теряет свой смысл. Поэтому таинство Венчания может быть необязательным для скрепления этого союза, так как он освящен таинством любви. Существующие законы не должны препятствовать свободному союзу любящих друг друга и его расторжению, если таковой любви уже нет. Со многими аспектами «натурального брака» В. В. Розанова был согласен Д. С. Мережковский, Н. М. Минский тоже выступал за свободу гражданского брака и развода⁸⁵. С обстоятельной критикой либеральных розановских взглядов выступали многие церковные участники собраний: В. А. Тернавцев⁸⁶, архимандрит Антонин⁸⁷, В. М. Скворцов⁸⁸ и др.

Помимо вопросов брачного законодательства, необходимо признать, что главный вопрос прений, педалируемый Д. С. Мережковским, все же касался природы брака и его отношения к девству. По поводу девства и брака участники собраний разделились во взглядах, в которых не было единства ни среди светской интеллигенции, ни среди церковных участников собраний. Одни считали, что девство равноценно браку. Н. М. Минский говорил, что брак и безбрачие — отнюдь не противоположные идеалы, но отражают христианское учение «о двуединстве добра»⁸⁹. В подобном ключе говорил прот. Димитрий

⁸² Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 215.

⁸³ Там же. С. 251.

⁸⁴ Там же. С. 260.

⁸⁵ Там же. С. 271.

⁸⁶ Там же. С. 332–345.

⁸⁷ Там же. С. 345–348.

⁸⁸ Там же. С. 267–268.

⁸⁹ Там же. С. 269.

Якшич: «Церковь христианская не ставила девства выше брака»⁹⁰. Прот. Александр Дернов тоже утверждал, что в Церкви «брак не унижается и девство не возвышается»⁹¹. Г. В. Тихомиров приводил правила Поместного Гангрского Собора (340 г.) в доказательство равночестности брака и девства⁹². Другие утверждали, что девство полагается христианским идеалом и потому выше брака. Прот. Петр Лепорский говорил, что «брак заразился греховным осквернением, то естественно, что <...> девство выше»⁹³. М. А. Новоселов утверждал, что «Церковь говорит: брак хорош, безбрачие лучше»⁹⁴. Епископ Сергей также считал, что «девство считается выше брака»⁹⁵.

Была и третья точка зрения, согласно которой брак выше девства. Естественно, ее разделял В. В. Розанов. С. С. Радованович считал брак выше девства, т. к. первое является прообразом троичного бытия Бога⁹⁶. В. В. Успенский заявил категорично: «...если “брак честен и ложе нескверно”, то девство — простое отрицание его, голое ничто»⁹⁷. Согласно замечанию Ю. В. Прокопчука, подозрительное отношение к «плоти» было у многих церковных участников собраний, даже у тех, кто признавал равночестность девства и брака⁹⁸. Поэтому, по мнению священника Александра Устьянского (единомышленника В. В. Розанова), основная причина отторжения Церкви интеллигенцией заключалась в том, что первая видела в браке лишь аскетический идеал⁹⁹. А. В. Карташева можно отнести скорее ко второй группе (признающим девство выше брака, согласно учению Церкви), впрочем по данному вопросу он еще не имел устойчивого мнения, чем и можно объяснить его незначительную активность на заседаниях, посвященных вопросам брака.

На 13 собрании он критически отнесся к приведенным Г. В. Тихомировым правилам о браке Гангрского Собора (340 г.), в них последний видел доказательства равночестности брака и девства. А. В. Карташев сказал, что односторонняя подборка текстов вовсе не отражает мнение Церкви, т. к. одни тексты превозносят девство, а другие говорят о святости брака. Во всяком случае,

⁹⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 288.

⁹¹ Там же. С. 232.

⁹² Там же. С. 242–243.

⁹³ Там же. С. 228.

⁹⁴ Там же. С. 235.

⁹⁵ Там же. С. 304.

⁹⁶ Там же. С. 290.

⁹⁷ Там же. С. 291.

⁹⁸ Прокопчук Ю. В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество: дисс. ... к. и. н.: 07.00.00, 07.00.02. М., 2003. С. 137.

⁹⁹ См.: Преображенский И. В. Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его кончины. СПб., ²1914. С. 61.

трудно отрицать, что «девство для Церкви — идеал, а брак — все-таки нечто подозрительное»¹⁰⁰. Однако в чем и в какой мере это заключается — до сих пор никем не было раскрыто¹⁰¹. Таким образом, последнее высказывание Антона Владимировича совпадало с мнением В. В. Розанова и Д. С. Мережковского.

Как уже отмечалось ранее, А. В. Карташев по просьбе В. В. Розанова прочитал его записку на 13 заседании, где излагалась критика отношения Церкви к браку. При этом необходимо отметить, что В. В. Розанов никогда не читал своих докладов и записок из-за большого чувства неуверенности в себе. Сам Василий Васильевич писал об этом так: «Когда в рел.-ф. обществе читали мои доклады (по рукописи и при слушателях перед глазами), я бывал до того подавлен, раздавлен, что ничего не слышал (от стыда)»¹⁰². Поэтому может показаться странным, что митрополит Антоний (Вадковский), сравнительно мягкий и либеральный иерарх, вызвал после заседания к себе А. В. Карташева и сделал самый строгий выговор за прочтение чужого доклада¹⁰³. Причина этого может заключаться в обстановке, которая сложилась вокруг РФС.

Согласно воспоминаниям З. Н. Гиппиус, вокруг РФС сложились новые кружки, в которые входили участники заседаний с обеих сторон: либеральная светская и церковная интеллигенция. На них предварительно зачитывались и обсуждались доклады заседаний. Главным центром сближения участников РФС были все те же розановские «воскресенья». Посетителями этих салонов в том числе были и молодые преподаватели СПбДА А. В. Карташев и В. В. Успенский, священник Иоанн Альбов, иеромонах Михаил и т. д.¹⁰⁴, поэтому сближение части церковной интеллигенции с вольнодумствующими светскими мыслителями не могло не беспокоить Духовное ведомство, которое к преполовению существования РФС уже пожалело о том, что разрешило их организацию¹⁰⁵.

Следующие 4 заседания (с 18-го по 20-е) были посвящены вопросам догматического развития. Можно утверждать, что они были своего рода итогом разногласий в РФС, которые раскрыли фундаментальные различия воззрений на христианство и Церковь не только между представителями светской интеллигенции и Церкви, но и внутри обеих групп. В этих собраниях А. В. Карташев также не принял активного участия. Только на 17 (председатель — В. В. Успенский) собрании он произнес речь, в которой попытался изложить церковное учение по данному вопросу. В связи с этим тоже целесообразно изложить в об-

¹⁰⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 244.

¹⁰¹ Там же. С. 245.

¹⁰² *Розанов В. В. Опавшие листья (Короб первый) // Его же. Собрание сочинений. Листва / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.; СПб., 2010. С. 133.*

¹⁰³ *Гиппиус З. Н. Живые лица... С. 59.*

¹⁰⁴ *Гиппиус З. Н. Стихи. Воспоминания... С. 111–112.*

¹⁰⁵ Там же. С. 121.

щих чертах ход прений. Председатель 17-го и 18-го заседаний В. В. Успенский вынес на обсуждение ряд вопросов, которые можно свести к следующим: возможно ли изменение христианских догматов, нуждаются ли они в дополнении, разъяснении и углублении?¹⁰⁶ Несмотря на разность воззрений участников собраний, в том числе в понимании соответствующих терминов («догмат», «развитие», «Откровение» и т. д.), в целом никто не отрицал потенциальной возможности догматического развития. Просто все понимали по-разному его допустимую меру и актуальность в Церкви.

В этом аспекте участников заседаний можно условно разделить на 4 группы. К первой группе можно отнести главным образом консервативных священнослужителей, которые допускали лишь изменение формулировок догматов для их лучшего понимания. Главным представителем этой группы можно считать прот. Петра Лепорского, который выступил в начале прений 17-го заседания, в дальнейшем на его мнение ссылались многие участники: как его сторонники, так и оппоненты. Он утверждал, что все догматы как выражение Божественного Откровения сводятся к факту «воплощения Бога во Христе»¹⁰⁷. Все они были даны с первого момента бытия Церкви и выражены в Символе веры. Поэтому никакого количественного преумножения догматов не может быть. Догматическое развитие может быть только лишь в изменении форм богословского аппарата для лучшего понимания вероучительных истин¹⁰⁸. С этим мнением были согласны прот. Владимир Колачев¹⁰⁹, синодальный чиновник С. Г. Рункевич¹¹⁰. Свящ. Аполлон Темномеров тоже утверждал, что «новые формулы могут появиться, но они не будут выражать новых истин»¹¹¹. Прот. Дмитрий Якшич тоже считал недопустимым преумножение догматов. Ссылаясь на мнение В. В. Болотова, отец Димитрий допускал развитие христианского вероучения только в русле частных богословских мнений¹¹².

Ко второй группе можно отнести более взвешенную позицию двух преподавателей СПбДА А. И. Бриллиантова и С. М. Зарина и чиновника МИД А. И. Дוליво-Добровольского. Они допускали догматическое развитие на теоретическом уровне, при этом разделяя понятия «Откровение», как непреложной истины Православной Церкви, и догматы — выраженные словесными формулами части этого Откровения. А. И. Бриллиантов допускал возможность религиозно-творчества (догматического развития), которое может заключаться в более

¹⁰⁶ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 354; 376–377.

¹⁰⁷ Там же. С. 355.

¹⁰⁸ Там же. С. 356.

¹⁰⁹ Там же. С. 378–379.

¹¹⁰ Там же. С. 389–392.

¹¹¹ Там же. С. 381.

¹¹² Там же. С. 372.

ясном формулировании содержания веры, определении новых догматов на новых Вселенских Соборах¹¹³. Это мнение разделял С. М. Зарин¹¹⁴. А. И. Доливо-Добровольский тоже допускал количественное преумножение догматов как части неизменного и вечного Откровения Церкви, остроумно заявляя, что «завершенными догматы считать нельзя. Это было бы новым догматом»¹¹⁵.

К третьим можно отнести В. В. Розанова. Он был единственным сторонником адогматизма в христианстве. На 18 заседании был зачитан очередной доклад Василия Васильевича, где автор утверждал, что Христос проповедовал не «таблицы умножения религиозных истин»¹¹⁶, а живое слово Евангелия, в свою очередь «гнилые догматы» убивают все живое в христианском благовестии, переделывают простое в непростое, мудрое в немудрое. По мысли автора, понимание христианства возможно только на интуитивно-созерцательном уровне восприятия Евангелия¹¹⁷. Радикальное воззрение В. В. Розанова не встретило поддержки и сочувствия среди участников собраний, даже среди идеологов НРС: многие подвергли розановский адогматизм обстоятельной критике.

К четвертой группе относились священнослужители, которые считали актуальность догматического развития не на теоретическом уровне, а в его применении в реальной жизни христианина. Свящ. Иоанн Слободской допускал догматическое развитие только как «развитие всей нашей жизни, самого человека по образу Христа»¹¹⁸. Прот. Сергей Соллертинский предлагал перейти от догматствования к нашему нравственному обновлению, «создать в себе самих хорошую подкладку»¹¹⁹. Протоиерей Александр Дернов упрекал Д. С. Мережковского в непонимании важности догматического учения Церкви, которое непосредственно отражается в жизни каждого христианина. Он считал, что совокупность догматов должна переживаться не столько умом, сколько сердцем, как всегда было в историческом христианстве. В таком случае «слова догматов не будут звучать оловом»¹²⁰.

К пятой группе можно отнести идеологов НРС: Д. С. Мережковского, Н. М. Минского и В. А. Тернавцева. Они утверждали, что процесс Откровения в христианстве не завершен, новые богодухновенные догматы призваны осветить жизнь плоти в явлении Св. Духа. На последних заседаниях Д. С. Мережковский с большей ясностью раскрыл свои революционные взгляды на хри-

¹¹³ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 377–378.

¹¹⁴ Там же. С. 367–369.

¹¹⁵ Там же. С. 380.

¹¹⁶ Там же. С. 384.

¹¹⁷ Там же. С. 382–389.

¹¹⁸ Там же. С. 374.

¹¹⁹ Там же. С. 408.

¹²⁰ Там же. С. 442.

стианство. На 17 заседании он заявил, что догматы церковных богословов это цепи для свободы религиозного ума (очевидно подразумевая ум свободомыслящей религиозной интеллигенции). Богословская наука не безапелляционная инстанция, и «если она мешает идти ко Христу, то мы признаем, что ее надо разрушить, не оставить камня на камне»¹²¹. Очевидно, для Д. С. Мережковского догматическое развитие не имело каких-либо строго очерченных горизонтов. В контексте догматического «творчества» он пространно говорил о революционных преобразованиях в христианстве. Догматические «цепи» трех измерений христианства (католичества, православия и протестантизма) должны быть сброшены для создания новой Церкви апостола Иоанна в новом измерении¹²².

На 20 заседании (председательствовал протоиерей Сергей Соллертинский) Н. М. Минский выступил с оригинальным докладом «Двуединство нравственного идеала», где изложил свою философскую дуалистическую концепцию «меонизма». К сожалению, весьма размытые постулаты и витиеватые мысли доклада мало способствовали уяснению проблемы догматического развития. Вероятно, предчувствуя (как и многие участники) скорое закрытие РФС, Николай Максимович хотел успеть публично вынести свои воззрения на обсуждение собраний. Развивая мысль о двуединстве нравственных начал в социальном аспекте монашества и мирской жизни, он утверждал, что «спасет нас и возродит только религия во внутреннем откровении разума, только безграничная свобода в слиянии обоих нравственных идеалов»¹²³ — некоторая свобода внутренних откровений мистического разума позволит объединить в новой религии всех христиан. В. А. Тернавцев развивал все те же постулаты из своего доклада на первом заседании. Он утверждал, что новые откровения о человеке и земле необходимы, чтобы Церковь смогла принять активное участие в общественной жизни, бороться за народное сознание против безрелигиозного гуманизма. В отличие от упомянутых идеологов НРС, В. А. Тернавцев не был сторонником крайнего индивидуализма и субъективизма в догматическом развитии, вероучительный авторитет Церкви для него все же был незыблем. Он считал, что Завет с Богом покоится на трех тайнах: о Боге, о Христе и о Человеке (или о земле). Первые два были раскрыты на Вселенских Соборах, а третью тайну предстоит еще раскрыть. Мистицизм не мог служить источником подлинного Откровения, так как он порождает лишь плен, тьму и нелепость. При этом он верил, что «молнии нового Откровения» будут ударять прежде всего в две вершины христианства: верховная власть православного русского Востока и римский священнический католицизм¹²⁴.

¹²¹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 358.

¹²² Там же. С. 396.

¹²³ Там же. С. 461.

¹²⁴ Там же. С. 408–415.

Несмотря на пафосность и витиеватость пространных выступлений Д. С. Мережковского, Н. М. Минского и В. А. Тернавцева, они так и не смогли объяснить главное: каким же образом Церковь должна получить «новые откровения» Св. Духа о плоти и кто станет судьей, оценивающим ложность или истинность этих откровений? Относительно воззрений последней группы можно согласиться с Ю. В. Прокочуком в том, что они не получили всеобщей поддержки и были подвергнуты критике и со стороны интеллигенции, и со стороны представителей Церкви¹²⁵.

В свою очередь, воззрения А. В. Карташева сложно однозначно отнести к какой-либо группе. Судя по его выступлению на 17 заседании, он, скорее, занимал среднюю позицию между 1-й (консервативных священнослужителей) и 5-й группами (идеологов НРС). Как и упомянутые идеологи НРС, он теоретически допускал возможность получения новых откровений, однако утверждал, что не в наших силах их продолжить или остановить, так как это зависит только от Бога. Вместе с тем он был согласен с консервативной группой священнослужителей, утверждая, что догматическое развитие человеческими усилиями возможно и истинно лишь в рамках выражения известных догматов более совершенными формулами для наилучшего их понимания¹²⁶.

Рассмотрев материалы бóльшей части заседаний РФО, можно подвести итоги развития взглядов А. В. Карташева: вступая на поприще философских столкновений Нового времени, Антон Владимирович был еще весьма молод и не до конца определился с ними. Колеблющиеся позиции подтверждаются как некоторой неупорядоченностью его докладов и высказываемых мнений, так и свидетельствами очевидцев. Однако по окончании официальной деятельности РФС предстает уже более отчетливая фигура Карташева, представляющая собой как бы протоформу синтеза нового и старого — с одной стороны, он ясно видел кризис сложившихся устоев и закоснелых принципов современной ему церковной жизни, а с другой не проявлял избыточного революционного стремления в замене устаревшего новейшим.

В своей дальнейшей творческой деятельности А. В. Карташев регулярно будет возвращаться к опыту участия в заседаниях РФС, так как именно та атмосфера горячих прений и столкновений идеологий позволили выкристаллизоваться типу мышления, которым обладал этот замечательный представитель русской религиозной мысли XX в.

Источники

1. Ак. (Н. А. Бердяев) Письма из России. Самодержавие и православие // Освобождение. 1902. № 6 (2 (15) сентября).

¹²⁵ Прокочук Ю. В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество... С. 146.

¹²⁶ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903)... С. 265–266.

Иеромонах Серафим (С. А. Тищенко)

2. Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998.
3. Волконский С. М. Мои воспоминания. М., 1992. Т. 2.
4. Гиппиус З. Н. Contes d'amour. Дневник любовных историй // Ее же. Собрание сочинений. Т. 8: Дневники: 1893–1919. М., 2003. [Электронный ресурс]. URL: <https://gippius.com/doc/memory/contes-d-amour.html> (дата обращения: 08.11.2021).
5. Гиппиус З. Н. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991.
6. Письма З. Н. Гиппиус к П. П. Перцову / вступ. заметка, подг. текста и прим. М. М. Павловой // Русская литература. 1991. № 4. С. 124–159.
7. Гиппиус З. Н. Стихи. Воспоминания. Документальная проза. М., 1991.
8. Половинкин С. М. На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / общ. ред. С. М. Половинкина. М., 2005.
9. Розанов В. В. Собрание сочинений. Листва / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.; СПб., 2010.
10. Романский Т. [Карташев] «Не все же» // Новый путь. 1903. Июль.
11. Стахович М. А. О свободе совести // Орловский вестник. 1901. № 254 (25 сентября).
12. Чанцев А. В. Минский // Русские писатели. Т. 4: 1800–1917. М., 1999.

Литература

1. Воронцова И. В. А. В. Карташев и «неохристианство»: интеллектуальная биография историка // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 8 (185). С. 65–71.
2. Коростелев О. А. Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 74–86.
3. Преображенский И. В. Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его кончины. СПб., 1914.
4. Прокончук Ю. В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество: дис. ... к. и. н. 07.00.00, 07.00.02. М., 2003.

Hieromonk Serafim (Tishchenko S. A.)

A. V. KARTASHEV'S PARTICIPATION IN THE WORK OF THE RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL MEETINGS (1901–1903)

Abstract. This article attempts to review the work of the Religious and Philosophical gatherings on the basis of the minutes of these meetings, as well as the participation of Anton Vladimirovich Kartashev, an outstanding church scientist and thinker, in it. Also, the article covers topics of the meetings and the course of discussions, as well as the analysis of work of the main groups of

participants on the relevant topics. The presentation vector depends on the degree of A. V. Kartashev's participation in the corresponding meetings. Furthermore, the work of A. V. Kartashev at the relevant meetings, and the influence of various groups of the gatherings on his views are to be revealed. Despite the fact that recently a number of researches on the early period of Kartashev's life and activity has been carried out, his participation in the neo-Christian movement "New Religious Consciousness" (hereinafter NRC) remains not fully understood. This a concept appeared during the discussions at the Petersburg "Religious and Philosophical Gatherings" in 1901, and was partly revealed by ideologists of the neo-Christian reformist movement (D. S. Merezhkovsky, D. V. Filosofov, N. M. Minsky, Z. N. Gippius, V. V. Rozanov) during the debates of these Gatherings and the Petersburg "Religious and Philosophical Society". Religious and Philosophical Gatherings and sessions of the Religious and Philosophical Society took place (with certain interruptions) from 1901 to 1917, in which the evolution of the theological and church-social views of A. V. Kartashev can be traced. A study of the minutes of the Gatherings and sessions of the Religious Society for the participation of Anton Vladimirovich could significantly supplement the idea of evolution of his views, to what extent he shared the teachings of the LDC, and what were the reasons for his participation in the neo-Christian movement and a gradual return to more conservative church positions.

Keywords: *Anton Vladimirovich Kartashev, Religious and Philosophical Assemblies, Religious and Philosophical Society, N. A. Berdyaev, neo-Christian reformist movement.*

Citation. Tishchenko S. A. Uchastie A. V. Kartasheva v rabote Religiozno-filosofskikh sobraniy (1901–1903 gg.) [A. V. Kartashev's Participation in the Work of the Religious and Philosophical Meetings (1901–1903)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2021, no. 36, pp. 352–378. DOI: 10.24412/2224-5391-2021-36-352-378

About the author. Serafim (Tishchenko Semen Anatol'evich), hieromonk — Master of Theology, Senior Lecturer of the Department of Biblical and Theological Disciplines of the Voronezh Theological Seminary (Russia, Voronezh). *E-mail: s.tishenko2009@ya.ru*

Submitted on 31 May, 2021

Accepted on 11 November, 2021

References

1. Ak. (N. A. Berdyaev). Pis'ma iz Rossii. Samoderzhavie i pravoslavie [Letters from Russia. Autocracy and Orthodoxy]. *Osvobozhdenie — Liberation*, 1902, no. 6.
2. Berdyaev N. A. *Dukhovnyi krizis intelligentsii* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia]. Moscow, 1998.
3. Chantsev A. V. Minskii. *Russkie pisateli. 1800–1917* [Russian Writers. 1800–1917]. Moscow, 1999, vol. 4, pp. 79–84.
4. Gippius Z. N. Contes d'Amour. Dnevnik liubovnykh istorii [Contes d'Amour. Diary of Love Stories]. *Eadem. Sobranie sochinenii. T. 8. Dnevniki: 1893–1919* [Collected Works.

Vol. 8: Diaries: 1893–1919]. Moscow, 2003. Available at: <https://gippius.com/doc/memory/contes-d-amour.html> (accessed: 15.04.2021).

5. Gippius Z. N. *Stikhi. Vospominaniia. Dokumental'naia proza* [Poems. Memories. Documentary Prose]. Moscow, 1991.
6. Gippius Z. N. *Zhivye litsa. Vospominaniia* [Living Persons. Memories]. Tbilisi, 1991.
7. Korostelev O. A. Krug Merezhevskikh o Vl. Solov'eva do revoliutsii i v emigratsii [Merezhkovskys' Circle on Vladimir Solovyov before the Revolution and in Emigration]. *Solov'evskie issledovaniia — Solovyov Studies*, 2018, issue 3 (59), pp. 74–86.
8. Pavlova M. M. (ed.). Pis'ma Z. N. Gippius k P. P. Pertsovu [Letters of Z. N. Gippius to P. P. Pertsov]. *Russkaia literatura — Russian Literature*, 1991, no. 4, pp. 124–159.
9. Polovinkin S. M. Na izlome vekov. O Religiozno-filosofskikh sobraniakh 1901–1903 gg. [At the Turn of the Century. About the Religious and Philosophical Meetings of 1901–1903]. *Zapiski peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobranii (1901–1903)* [Notes of the St. Petersburg Religious and Philosophical Meetings (1901–1903)]. Ed. S. M. Polovinkin. Moscow, 2005.
10. Preobrazhenskii I. V. *Konstantin Petrovich Pobedonostsev, ego lichnost' i deiatel'nost' v predstavlenii sovremennikov ego konchiny* [Konstantin Petrovich Pobedonostsev, His Personality and Activities in the View of Contemporaries of His Death]. Saint Petersburg, 1914.
11. Prokopchuk Yu. V. *Religiozno-filosofskie sobraniia 1901–1903 godov i russkoe obshchestvo* [Religious and Philosophical Meetings of 1901–1903 and the Russian Society]. PhD-Thesis. Moscow, 2003.
12. Romanskii T. [Kartashev]. «Ne vse zhe» [“Not All the Same”]. *Novyi put' — New Way*, 1903, July.
13. Rozanov V. V. *Sobranie sochinenii. Listva* [Collected Works. Foliage]. Ed. A. N. Nikoliukin. Moscow; Saint Petersburg, 2010.
14. Stakhovich M. A. O svobode sovesti [On Freedom of Conscience]. *Orlovskii vestnik — Orel Bulletin*, 1901, no. 254.
15. Volkonskii S. M. *Moi vospominaniia* [My Memoirs]. Moscow, 1992, vol. 2.
16. Vorontsova I. V. A. V. Kartashev i «neokhristianstvo»: intellektual'naia biografiia istorika [Anton Kartashev and “New Christianity”: The Intellectual Biography of The Historian]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta — Proceedings of Petrozavodsk State University*, 2019, no. 8 (185), pp. 65–71.