

Предвосхищая Макса Вебера: дискуссия о церкви на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов

Д. Д. Черепанов

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Российская Федерация, 115184, Москва, Новокузнецкая ул., 23Б

Для цитирования: Черепанов Д. Д. Предвосхищая Макса Вебера: дискуссия о церкви на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 2. С. 245–260. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.205>

Статья посвящена дискуссии о церкви, развернувшейся на Религиозно-философских собраниях (РФС) 1901–1903 гг. в связи с вопросом о свободе совести, поднятым М. А. Стаховичем на орловском миссионерском съезде в 1901 г. В центре исследования находится проблема соотношения церковного и нецерковного, т. е. церкви и общества, церкви и государства. Показано, что участники дискуссии представляли два различных понимания церкви. Для М. А. Стаховича и его единомышленников отличительным признаком церкви была свободная и осознанная вера ее членов. На этом основании они рассматривали церковь как отдельное сообщество, выделенное из социума. Оппоненты Стаховича исходили из противоположной идеи — конгруэнтности или даже тождества церкви и общества. Когда речь заходила о критериях принадлежности к церкви, оппоненты Стаховича склонны были отождествлять понятия «член церкви» и «русский человек». В статье высказывается предположение, что столкновение этих точек зрения было закономерным для ситуации рубежа XIX–XX вв. Это подтверждается сопоставлением реакции участников РФС на выступления представителей Православной российской церкви и оценки, которую М. Вебер давал религиозной жизни в США и Западной Европе. Рассуждения участников РФС в значительной мере предвосхищают концепцию Вебера, сформулировавшего представление о двух типах религиозных организаций: церковей (Kirchen) и сект (Sekten). За счет включения в сопоставительный контекст в статье предпринимается попытка оценить апологетическое значение выступлений представителей церкви на заседаниях РФС.

Ключевые слова: Религиозно-философские собрания, экклесиология, апологетика, церковь, общество, государство, свобода совести, Макс Вебер.

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2024
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

Введение

Религиозно-философские собрания (РФС) 1901–1903 гг. в Санкт-Петербурге — один из наиболее известных случаев диалога представителей Православной российской церкви с вопрошавшими о ней. Задачи данной статьи: во-первых, прояснить, как на собраниях решался острый вопрос о соотношении церковного и нецерковного, т.е. церкви и государства, церкви и общества, и, во-вторых, выявить и охарактеризовать образ церкви, который ее представители пытались передать слушателям. Тема соотношения церкви и мира приобрела особую остроту из-за нарастающего противоречия: в то время как общественное сознание все сильнее секуляризировалось¹, действующее законодательство делало участие в церковной жизни обязательным для всякого гражданина Российской империи, отнесенного к православному вероисповеданию². Это противоречие кристаллизовалось в вопросе о свободе совести и церковной юрисдикции, которому были посвящены четыре заседания РФС (с 7-го по 9-е и 21-е). Косвенно к этой теме имели отношение и заседания, связанные с пониманием брака. Толчок к обсуждению дал известный доклад М. А. Стаховича на орловском миссионерском съезде 1901 г., где присутствовали и некоторые будущие участники РФС³. Центральная мысль Стаховича заключалась в том, что природе церковной миссии больше всего соответствовало бы выступление церкви за свободу совести. Последнюю докладчик понимал в смысле разрешения не только исповедания инославной веры, но и ее проповеди, а также, соответственно, перехода из православия в инославие⁴. Члены миссионерского съезда со Стаховичем не согласились (за исключением, может быть, М. А. Новоселова, который высказался против применения полицейских мер к отпадшим от православия)⁵. Дискуссия

¹ Характерно, что противостояние усиливающейся секулярной стихии и церковных начал было отмечено как основное противоречие современности в докладе В. А. Тернавцева, произнесенном при открытии Религиозно-философских собраний в 1901 г. (Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / общ. ред. С. М. Половинкина. М.: Республика, 2005. С. 5).

² При общем населении Российской империи по переписи 1897 г. около 128,9 млн (Вся Россия: Русская книга промышленности, торговли, сельского хозяйства и администрации: Адрес-календарь: в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1899. Стлб. 230) по ведомостям числилось 81 млн православных (*Победоносцев К. П.* Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания. СПб.: Синод. тип., 1902. Ведомость № 5.). Ср., напр.: *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 43–44.

³ *Стахович М. А.* Речь на «Миссионерском съезде» в г. Орле (1901 г.) // Орловский мудрец, опередивший время: сб. науч. ст. Орел: Орлик, 2011. С. 185–196.

⁴ Там же. С. 191.

⁵ См. об этом: *Айвазов И. Г.* Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести. Тамбов: Губерн. зем. тип., 1901. С. 25. В целом ход мысли миссионеров вполне соответствовал общей политической линии; ср., напр., указание на «ложное представление о мнимой свободе совести» в качестве одного из факторов, способство-

оказалась достаточно острой; в полемическом ключе были выдержаны также последовавшие за ней публикации в периодических изданиях. Не удалось достичь единомыслия и на заседаниях РФС; более того, возникает впечатление, что стороны практически не воспринимали аргументацию оппонентов.

1. Столкновение двух пониманий церкви в ходе дискуссии о свободе совести

Представляется, что главная причина «коммуникативной неудачи», описанной во введении, — столкновение нескольких различных пониманий церкви, для которых непросто было найти общий знаменатель. М. А. Стахович исходил из представления о церкви как об *особом* обществе людей, «соединенных православной верой»⁶, не тождественном ни государству, ни обществу в целом. Отличительным признаком, выделяющим церковь из мира, для Стаховича была свободная и осознанная вера каждого члена церкви, поэтому он был склонен отличать «принадлежность к церкви» от «принадлежности к культуре без принадлежности к церкви», т. е. от состояния, которое выражается «не верой, а суевериями, близкими к язычеству, и равнодушием, далеким от всякой философии и науки»⁷. Точку зрения, близкую к взглядам Стаховича, на РФС выражали преимущественно представители светского общества. Так Е. А. Егоров считал, что церковь как «союз верующих»⁸ по своему составу *уже*, чем общество и государство. «Россия не есть церковь», говорил Егоров, потому что, помимо церкви, в России существует множество «частных союзов», которые преследуют разного рода нецерковные задачи (государственные, экономические, благотворительные и т. п.)⁹. Схожим образом рассуждал и выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Ф. Н. Белявский, полагавший, что с евангельской точки зрения христианство «образует особое общество — церковь», не тождественное государству или «обществу, которое ограждает от насилия свое материальное благополучие»¹⁰.

Требование свободы совести на заседаниях РФС поддержали и ораторы, смотревшие на церковь иначе, чем Стахович. С одной стороны, С. М. Волконский в докладе на 7-м заседании РФС отстаивал мысль, что «смещение понятий народности или государственности с понятием церкви противоречит духу христианства». Разводя эти понятия, он, в отличие от Стаховича, Егорова и Белявского, считал, что «понятие церкви *более широкое* (курсив мой. — Д. Ч.), чем понятие народности», так как включает

вавших развитию раскола, в отчете обер-прокурора за 1899 г. (Всепопданнейший отчет Обер-прокурора... С. 112).

⁶ Стахович М. А. Речь на «Миссионерском съезде» в г. Орле (1901 г.). С. 196.

⁷ Там же. С. 191–192.

⁸ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 26.

⁹ Там же. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 157.

в себя представителей других этносов и государств¹¹. Вероятно, здесь сказывалась склонность Волконского к католицизму¹², которая проявилась и в его словах о том, что единство между Русской церковью и «другими восточными церквями» пока не воплощено. Докладчик, очевидно, имел в виду известное определение катехизиса относительно соотношения поместных церквей и Вселенской церкви («Единство сие выражается видимо, одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и Таинствах»¹³), но не считал «общение в молитвах и Таинствах» достаточным воплощением единства: «Есть ли между ними [восточными церквями] единство? <...> где голос Церкви? как вещает Вселенская церковь, когда ей надо вещать?»¹⁴ Поэтому Волконский надеялся на «осуществление Вселенской церкви», которая вобрала бы в себя «все народности»¹⁵ и, соответственно, стояла бы над государствами. С другой стороны выступал Д. С. Мережковский, предположивший, что «существуют две силы, стоящие друг против друга: церковь и государство»¹⁶. Церковь Мережковский описывал при этом абстрактно как некий принцип, силу, противостоящую антихристу, так как «всякий союз с насилием — от антихриста»¹⁷. Говорить о «составе» этих сил затруднительно; очевидно, что ораторов, поддерживавших союз церкви с государством, определение Мережковского *implicite* включало в число сторонников антихриста. Следовательно, воплощения церкви, по Мережковскому, следовало ожидать в какой-то иной форме, не тождественной Православной российской церкви.

Возражения оппонентов Стаховича, по форме разнообразные, в существе своем были основаны на противоположной идее — конгруэнтности (воспользуемся геометрическим понятием), а иногда и тождества церкви, государства и общества. Четче других такую позицию выразил В. М. Скворцов, редактор «Миссионерского обозрения», утверждавший, что «на Руси церковь и государство слиты во единый организм»¹⁸. В схожем ключе сформулировал свой взгляд И. Г. Айвазов: «Принцип отделения церкви от государства, проведенный в докладе... равносителен отделению деятельности мысли от деятельности тела»¹⁹. Утверждая «принцип возможно большего влияния церкви на государство», Айвазов, как и Скворцов, по существу, рассматривал церковь, государство и социум как единое сообщество, охватывающее всех жителей империи. Этому, очевидно, не препятствовало наличие в империи иных религий; само их обозначение

¹¹ Записки петербургских Религиозно философских собраний. С. 105.

¹² См., напр.: Волконский С. М. Мои воспоминания: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1992. С. 118–119.

¹³ Пространный христианский катехизис Православной католической восточной церкви. М.: Изд. совет Рус. правосл. церкви, 2006. С. 63–64.

¹⁴ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 106.

¹⁵ Там же. С. 105.

¹⁶ Там же. С. 133.

¹⁷ Там же. С. 122.

¹⁸ Цит. по: Айвазов И. Г. Орловский миссионерский съезд... С. 24.

¹⁹ Там же. С. 21.

термином «иностранные исповедания» подчеркивало особое положение господствующей Православной церкви²⁰. Соответственно, когда речь заходила о критериях принадлежности к церкви, оппоненты Стаховича расставляли акценты по-своему. Прежде всего они указывали на крещение, которое было неотделимо от регистрации рождения. Особого внимания заслуживает реплика свящ. Митрофана Серебрянского, утверждавшего на миссионерском съезде, что административные меры гражданской власти являются «не наказанием», «не насилием над совестью», а «временным (курсив мой. — Д. Ч.) удалением вредных членов из общества истинно верующих»²¹. Иными словами, в отличие от Стаховича, он считал принадлежащими к церкви (и лишь *на время* удаленными от нее) даже тех, кто не только не имел веры, но и не «принадлежал к культуре».

На заседаниях РФС мысль о единстве государства, народа и церкви последовательно выражали В. А. Тернавцев и В. П. Гайдебуров. По мнению Тернавцева, государственная власть — представительница верующего народа, т. е. часть церкви, имеющая своей задачей не установление раготана, «отчуждение всех от всех», а «общественное спасение, братство»²². С точки зрения Гайдебурова, государство может и должно стремиться «в своем устройстве к идеалу церкви», следовательно, взаимопроникновение церкви и общества предполагалось им как норма, к осуществлению которой необходимо двигаться²³. Схожую позицию выразил и еп. Сергей (Страгородский), впоследствии патриарх Московский и всея Руси. Ссылаясь на Ин 6:44 («Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня»), еп. Сергей назвал в качестве решающего критерия принадлежности к христианству «обращение ко Христу и верность Христу» как «внутренний и сердечный акт», однако сразу же ограничил собственное утверждение и включил в число паствы и вообще всех «русских»²⁴. С точки зрения еп. Сергея, невозможно ожидать, чтобы каждый член Православной российской церкви относился к своей вере сознательно, поэтому необходимо мыслить практичнее. На этой основе Сергей утверждал тождество терминов «русский» и «православный», ибо «если русский перестает быть православным, то он так много теряет из своего внутреннего содержания, что перестает быть русским»²⁵. При таком понимании церкви вера оказывалась критерием *дополнительным*, так как всякий человек, разделяющий «русские идеалы», — потенциально верующий: «Человек может потерять веру, но для него все русское все-таки будет дорого, пока он не вступит в другую веру»²⁶. Этим Сергей обосновывал

²⁰ См., напр.: Werth P. The Tsar's foreign faiths. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 46–73.

²¹ Цит. по: Айвазов И. Г. Орловский миссионерский съезд... С. 22.

²² Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 147.

²³ Там же. С. 136–137.

²⁴ Там же. С. 125.

²⁵ Там же. С. 126.

²⁶ Там же.

необходимость поддерживать «искусственную преграду, которая поставлена законодательством», чтобы оградить от соблазна «миллионы душ» верующих или хотя бы смутно ищущих веры. Таким образом, общество и государство рассматривались как практически тождественные церковному народу: если царь — «носитель церковных идеалов», «носитель полномочий мирян в церкви и выразитель их голоса», то и возглавляемое им государство может претендовать на подчинение «во имя Христа», а не во имя «отвлеченных государственных идей», как на Западе²⁷.

Такое расхождение между понятиями о церкви было замечено участниками РФС. Осмыслить ситуацию попытался В. В. Розанов, по-своему понявший идеи сторон: «Церковь и сектанты говорят на разных языках, с разных точек зрения... о разных совершенно предметах. “Как быть России” — предмет тревоги миссии; “как быть моей душе” — предмет тревоги сектанта»²⁸. Несмотря на очевидное преувеличение, эта афористическая формулировка в значительной мере отражала аргументацию, использованную спорящими сторонами. В то время как М. А. Стахович и сторонники свободы совести стремились решать вопрос принципиально, исходя из «существенных свойств» церкви²⁹, их противники, часто признавая принцип в целом, в то же время отвергали его практическое применение. При этом они ссылались не на идейные соображения, а на обстоятельства, особенно на мнение народа³⁰ или интересы государства: «Если бы русское государство приняло эти принципы [удаления церкви от государства] и во всей полноте их провело, то тогда... русское государство потеряло бы в глазах народа всякую святость» (еп. Сергей)³¹. «Наш государственный строй и религиозные верования так тесно связаны между собой, — высказывался проф. А. С. Лебедев, — что отделить их невозможно»³². Резюмируя такой ход мысли, Розанов попытался сформулировать два разных понятия о церкви. «Миссионеров», по мнению Розанова, интересовала церковь как порядок, установленный обществом верующих, вернее же, просто обществом. Такая церковь, по Розанову, выше всего ценит *численность* своих членов. Ради нее «церковь-общество» готова смириться с равнодушием или «сердечным отклонением» своих номинальных членов. Она не перестает «числить своими» всех, кого только возможно, и препятствует документальному отделению от себя даже явных сектантов. С этой точки зрения «церковь-порядок» противится требованиям религиозного плюрализма, но при этом не предъявляет принципиальных требований к внутренней жизни своих членов, снисходительно относится к вопросам нравственности и требует минимального вовлечения в богослужбные

²⁷ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 127–128.

²⁸ Там же. С. 169.

²⁹ Выражение В. В. Успенского (Там же. С. 135).

³⁰ Например, В. А. Тернавцев говорил: «Народ верует в обязанность власти охранять общество от обольстителей» (Там же. С. 147).

³¹ Там же. С. 129.

³² Там же. С. 152–153.

обряды. «Секта» же, с точки зрения Розанова, озабочена «отношением своим к Богу», ищет спасения и веры. Предел ее стремлений — церковь, находящаяся в тесном общении с Богом, практически неотличимая от Самого Бога («Бог-церковь»)³³. Такая церковь, как и Бог, требует от своих членов абсолютной любви, которая может быть только абсолютно свободной³⁴.

2. Типологическая параллель: два типа религиозных институтов по Макс Веберу

Было ли случайным такое восприятие эkkлезиологических концепций, столкнувшихся на миссионерском съезде в Орле, в печати и на РФС, или же здесь проявились определенные закономерности? В пользу закономерности говорят наблюдения сопоставительного характера. Кажется, что есть известное сходство между обозначенными взглядами на церковь и двумя эkkлезиологическими подходами — «церковно-общественным» и «институтным», — проявившимися, как отметил А. Л. Беглов, во время работы Предсоборного присутствия 1906 г.³⁵ Но еще заметнее, что представление о церкви, осмысленное В. В. Розановым как противопоставление церкви и секты, практически полностью совпало с парой понятий «церковь» и «секта», которое несколько лет спустя ввели в оборот М. Вебер³⁶ и Э. Трёльч³⁷. С точки зрения последних, церковь «понимает себя как “учреждение”, своего рода божественный фонд (Fideikommißstiftung)», имеющий своей задачей спасение отдельных людей, которые становятся ее членами по факту рождения и принципиально остаются объектами ее служения, связанного с разделением на иерархию, клир (Amt) и мирян³⁸. Такой церкви Вебер противопоставлял секту как свободное сообщество, членами которого не рождаются, а становятся через добровольное изъявление воли индивида и согласие принимающего сообщества³⁹. В то время как церковь (для Вебера это понятие само по себе было близко к государственной церкви, Staatskirche) стремится охватить своим влиянием всех подданных государства и все его институты, для секты отделение церкви от государства является если не догматом, то, по крайней мере, структурным принципом⁴⁰. Церковь стремится к универсализму и «светит правед-

³³ Там же. С. 169.

³⁴ Там же. С. 169–170.

³⁵ Беглов А. Л. Приходской вопрос в истории и в трудах Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. // Документы Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 годов: в 36 т. Т. 14. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017. С. 37.

³⁶ Weber M. „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika: Eine Kirchen- und sozialpolitische Skizze // Christliche Welt. 1906. Nr. 24. S. 558–562; Nr. 25. S. 577–582.

³⁷ Troeltsch E. Gesammelte Schriften. 1. Bd. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1912.

³⁸ Weber M. „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika... Nr. 25. S. 578.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

ным и несправедливым, “отлучая” только тех, кто открыто восстает против ее авторитета»; занимая исключительное, привилегированное положение в обществе и получая государственное финансирование, церковь, соответственно, проявляет умеренность в своих требованиях к людям, занимающим в обществе значительное положение⁴¹. Секта, напротив, предъявляет к членам повышенные религиозные и нравственные требования (Вебер писал о «религиозно квалифицированном» членстве). Нетрудно заметить, что немецкие исследователи и Розанов, пытаясь оценить самосознание современных им религиозных общностей, приходят к близким выводам.

Эта параллель, очевидно, носила типологический, а не генетический характер: размышления Розанова были сформулированы за несколько лет до публикаций Вебера, исследовавшего принципиально иной материал. Тем примечательнее сходство между наблюдениями немецкого социолога и тезисами участников РФС. С одной стороны, не только Розанов, но и заметная часть светских участников РФС предпочитали думать о церкви как о «частном союзе», отделенном от государства и четко выделенном из общества в целом. По этой причине слово «секта» приобретало у Розанова — неожиданно для слушателей — положительное значение. Это обстоятельство коррелирует с оценкой Вебера, считавшего, что модель секты для общества Новейшего времени в известном смысле привлекательнее, чем модель церкви. С его точки зрения, такая форма «живой религиозности» (в смысле противопоставления традиционной, «народной», т. е. привычно формальной) самым естественным образом подходила для оформления религиозной жизни на местах⁴². В подтверждение тому Вебер указывал на интенсивную религиозную жизнь рабочих в США на рубеже XIX–XX вв., которая опровергала клишированное представление о религии как атрибуте «фанатичного и отсталого крестьянства». По Веберу, именно благодаря обилию сект в Соединенных Штатах, несмотря на последовательное проведение принципа отделения церкви от государства, лиц, не относящих себя ни к какой конфессии, оказалось всего лишь около 1/3 населения⁴³. Этому не препятствовала и существенная нагрузка, включая нагрузку финансовую, ложившаяся на членов сект, самостоятельно содержавших храмы и клир. Выражаясь языком лингвистики, способ устройства сект оказался продуктивной моделью, которая продолжала работать на рубеже XIX–XX вв.

В полном соответствии с этим Стахович (не выступавший — за исключением съезда в Орле — по церковным вопросам и не занимавшийся миссионерской деятельностью) рассматривал церковь, по-видимому, как одну из форм местных общественных организаций, наравне с союзами хозяйственными, политическими, литературно-художественными или научными, т. е. в контексте привычной для него общественной деятель-

⁴¹ Weber M. „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika... Nr. 25. S. 582.

⁴² Ibid. S. 580, 582.

⁴³ Ibid. Nr. 24. S. 559.

ности⁴⁴. Примечательно, что он, как и описанные Вебером представители кальвинистской религиозности, по-видимому, мало интересовался догматической стороной веры. О мировоззрении Стаховича свидетельствуют его воспоминания начала 1920-х годов: «Жизнь есть радость, великая радость, даруемая Богом человеку. Человек, рождаясь, еще не заслужил ее. Но я убежден, что он заслуживает эту радость, понимая и переживая ее в душе, напоминая себе постоянно, что жизнь есть радость и надо за нее благодарить Бога»⁴⁵. Этого фрагмента недостаточно, чтобы точно оценить отношение Стаховича к учению церкви о грехопадении и о спасении человека, однако характерно отсутствие упоминания об искуплении, церкви и таинствах. Обращает на себя внимание также и убеждение Стаховича, что единственная настоящая цель в жизни — «жить как можно полнее, глубже, всестороннее», т. е. «жить на людях и для людей»⁴⁶, которое, пожалуй, вполне могло бы принадлежать последователю Гете. Племянник М. А. Стаховича вспоминал, что последний «любил вводить в свои речи библейские тексты» и видел в этом проявление «религиозного настроения»⁴⁷, но трудно с уверенностью сказать, как это настроение соотносилось с верой в церковь. Представляется правдоподобным мнение отечественных исследователей, что сентябрьское выступление Стаховича было реакцией на отлучение от церкви Л. Н. Толстого, «близкого друга и наставника семьи Стаховичей», произошедшее в феврале того же года⁴⁸.

Можно осторожно предположить, что в интересе Стаховича к религиозной самоорганизации проявлялась отмеченная Вебером тенденция: модель секты продолжала воспроизводиться, но постепенно теряла связь со сферой религиозной. В подтверждение этой тенденции Вебер указывал на множество разных социальных институтов, построенных по модели секты, которые возникали на рубеже XIX–XX вв., и предполагал, что в дальнейшем количество и роль таких светских институтов (клубов, кружков и союзов) будет увеличиваться, а социальное значение союзов религиозных — снижаться⁴⁹. В то же время можно думать, что эпоха ставила перед

⁴⁴ Стахович М. А. Записки М. А. Стаховича-младшего: Писано в Aix-en-Provence в 1921–23 гг. // Орловский мудрец, опередивший время. С. 166. Об аналогичной тенденции к созданию «мелкой земской единицы на базе православного прихода» см.: Беглов А. Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дис. ... д-ра ист. наук. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2019. С. 364–365.

⁴⁵ Стахович М. А. Записки М. А. Стаховича-младшего. С. 163.

⁴⁶ Там же. С. 164.

⁴⁷ Секиринский С. С. М. А. Стахович // Орловский мудрец, опередивший время. С. 12.

⁴⁸ См. подробнее: Жукова О. А., Кара-Мурза А. А. В борьбе за свободу совести (о дискуссии вокруг речи М. А. Стаховича на «Миссионерском съезде» в Орле 1901 г.) // Орловский мудрец, опередивший время. С. 27. Об отношениях между Л. Н. Толстым и М. А. Стаховичем свидетельствует, в частности, их переписка, продолжавшаяся вплоть до смерти писателя в 1910 г. Письма Толстого изданы; письма Стаховича, его дневник пешего путешествия с Толстым и Н. Н. Ге-младшим (1886 г.) и др. материалы хранятся в Государственном музее Л. Н. Толстого (Ф. 41. Стаховичи, семья).

⁴⁹ Weber M. „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika... Nr. 25. S. 580.

церковной мыслью своего рода запрос, требовавший и богословского осмысления, и практического ответа. Назревала потребность в местных религиозных обществах, объединившихся на добровольных началах вокруг общей веры для ее воплощения в жизни, характеризующихся четкой границей между членами сообщества (прошедшими своего рода испытание, выражаясь языком Вебера) и внешним миром (обществом, государством в целом).

Вместе с тем аргументация оппонентов Стаховича также до известной степени совпадала с логикой «церквей», описанных Вебером. Высказывания Розанова, решительно отказывавшего «церкви-обществу» в интересе к внутренней жизни своих членов, можно понимать как риторическое преувеличение. Однако в рассуждениях сторонников государственных мер действительно регулярно звучал мотив *сохранения численности*, отмечаемой не по критерию личной веры, а по «факту рождения», метрическая фиксация которого была неотделима от крещения. Вероятно, что такая позиция была обусловлена защитной реакцией против дальнейшей секуляризации общества. Относительно этой тенденции подавляющее большинство выступавших (и сторонников, и противников свободы совести) сходилось, считая, что секуляризация общества в дальнейшем будет только усиливаться. В тех случаях, когда ораторы из церковной среды смотрели на будущее с оптимизмом, этот оптимизм касался, как правило, положения государства или свойств народа. Так В. М. Скворцов утверждал, что существующее государство нельзя «трактовать как независящее, чуждое церкви»⁵⁰. В отличие от Скворцова, В. А. Тернавцев считал, что *наличное* государство христианским не является («в душевных глубинах власти раскрывается бездна»), но должно и может стать христианским⁵¹. Однако гораздо чаще встречался взгляд пессимистический. В принципиальной форме его высказал А. В. Карташев: «Пророческое слово Христа ясно говорит нам, что будущее веры на земле — это ее прогрессивное количественное *diminuendo*»⁵². Профессор В. В. Успенский, не будучи столь пессимистичен, сравнивал будущее положение церкви, выделенной из мира в целом, с положением церкви — «небольшой горсти людей» — в Римской империи⁵³. В целом выступавшие были согласны, что свободой совести многие воспользуются в отрицательном смысле, и считали, что введение свободы совести приведет к оттоку людей из церкви. Поэтому они — в соответствии с программой веберовских «церквей» — склонны были прибегать к мерам государственного принуждения, хотя «меры насилия», включая «исповедь и причастие по обязанности, вследствие закона», по выражению свящ. П. Н. Левашева, «ставят священника в трагическое положение» и образуют «тяжкое бремя на совести» пастыря (это, впрочем, не мешало свящ. П. Ле-

⁵⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 144.

⁵¹ Там же. С. 166.

⁵² Там же. С. 172.

⁵³ Там же. С. 135.

вашеву выступать за единение церкви и государства)⁵⁴. Схожим образом и прот. П.И. Лепорский, одобрявший сохранение статуса-кво в целом, признавал, что церкви «навязана была совершенно чуждая... задача посредством благословения брака устроить и материальное благополучие». Лепорский, по-видимому, ощущал, что выделение записи актов гражданского состояния в отдельную область было бы естественным. Если бы «законность и незаконность брака ведалась... исключительно государством», рассуждал он, «а у церкви искали бы только освящения», то не могло «бы быть тех озлобленных нападений и глумлений» над церковными таинствами⁵⁵. Если бы к духовникам обращались только люди, ищущие «церковного благословения» и «освящения» жизни, то им можно было бы давать «правильный ответ» на сложные вопросы из области нравственности. Меж тем, продолжал Лепорский, церковь как *ecclesia universalis* должна ориентироваться и на тех, кто относится к ней утилитарно, ища не ее одобрения и благословения, а только фиксации заключаемого по нецерковным соображениям брака. Соответственно, и ответ церкви на проблемные вопросы превращается в компромисс, соответствующий понятиям и интересам общества⁵⁶. Такая идея *ecclesia universalis* имела выраженное сходство с описанной Вебером программой церковей, готовых удовлетвориться минимальными требованиями к своим членам ради максимального охвата общества. Однако приходится признать, что к таким номинальным членам церкви применимы слова Вебера, считавшего, что человек Новейшего времени «в религиозном отношении “немузыкален”», т. е., даже придя к вере, остается индивидуалистом и не может стать существом «религиозно-общественным» (*kein ‘religiöses Gemeinschaftswesen’*). Такой человек в делах веры склонен предпочитать церковь (*Kirche*), а не секту, но только потому, что первая меньше влияет на его образ жизни: церковь можно «не замечать, когда она не нужна»⁵⁷.

3. Апологетическое измерение дискуссии о свободе совести

Резюме Розанова — при всем своеобразии его идей — было не аберрацией, сложившейся под влиянием момента, а своего рода симптомом, фиксирующим реакцию его современников на церковно-апологетические выступления. Позиция представителей Православной российской церкви, выступавших на РФС, легко могла быть воспринята слушателями как выражение мирской логики — логики общественной организации, борющейся за свои интересы. Между тем собравшиеся не раз выражали уверенность в том, что голос церкви должен быть свидетельством высшей правды, а не только интересов той или иной социальной группы. В связи с этим приходится с сожалением отметить некоторую непоследо-

⁵⁴ Там же. С. 151.

⁵⁵ Там же. С. 281.

⁵⁶ Там же. С. 283.

⁵⁷ Weber M. „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika... Nr. 25. S. 581.

вательность, а местами и неискренность аргументации сторонников административных защитных мер. В некоторых случаях причину уместно искать в личных качествах оратора или в злоупотреблении риторическими приемами. Так, архим. Антонин (Грановский) уверял слушателей, что нетерпимость заложена в саму природу христианства, которое «налагает на чужую совесть не кулаком исправника», а «своею внутреннею абсолютною мощью». Более того, на том основании, что «безусловная, абсолютная истина не допускает никакого взвешивания себя с ложью», Антонин отрицал возможность христианской веротерпимости: «Отнимите у христиан (или религиозных людей) ружье и штык: они будут драться... хорутвями, подсвечниками, крестами»⁵⁸. Но он же утверждал: «Факт остается фактом: с точки зрения истинного христианства насилие не может быть оправдано»⁵⁹. В ином смысле непоследовательно аргументировал В. М. Скворцов: отвечая Волконскому, он доказывал, что действующие законы Российской империи предоставляют всем свободу веры⁶⁰. Можно оставить в стороне риторические приемы Скворцова, многие из которых имели манипулятивный характер⁶¹; возражение присутствующих вызвали не только форма, но и содержание его мысли: «Не за убеждения штундовые наказывают, а за собрания, которые запрещены, или, иначе, за неисполнение требований [закона]»⁶². Такого рода взгляд, разрешавший иметь убеждения, но запрещавший действовать в соответствии с ними, редко высказывался на РФС со всей прямотой. Однако в более мягкой форме схожие утверждения звучали неоднократно. Слова Скворцова в значительной мере повторил даже еп. Сергей (Страгородский): «совесть и вера человека всегда свободны», а «свобода совести» — это только свобода «внешнего исповедания»⁶³; ту же мысль проводил и прот. С. А. Соллертинский, начавший речь с утверждения, что «человек, не свободный в совести, не есть христианин»⁶⁴, а затем сделавший вывод, что православная традиция признает внутреннюю свободу, «которая дается правдивостью всего поведения и настроения человека», но отрицает свободу внешнюю, юридическую, маловажную и даже вредную как свободу «отрицания»⁶⁵. О реакции собравшихся свидетельствовали не только многочисленные возгласы, прерывавшие речь Скворцова, но и реплика одного из присутствовавших, который с иронией заметил относительно ораторов из духовного сословия: «Каждый начинает

⁵⁸ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 109.

⁵⁹ Там же. С. 156.

⁶⁰ Там же. С. 111–112.

⁶¹ Например, частное утверждение об отсутствии уголовной кары за отпадение от православия В. М. Скворцов формулировал так, будто бы не существует «никаких (курсив мой. — Д. Ч.) наказаний за... убеждения» (Там же. С. 112); под давлением собравшихся Скворцов был вынужден в дальнейшем признать существование наказаний административных.

⁶² Там же. С. 119.

⁶³ Там же. С. 126.

⁶⁴ Там же. С. 129.

⁶⁵ Там же. С. 130.

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 распоряжаться так, как будто этой святыни совсем нет на свете»⁶⁶. Такого рода риторические приемы были с точки зрения свидетельства о церкви неудачными, так как давали основание для упрека в лукавстве. Они же позволяли сторонникам «нового религиозного сознания» представлять себя как сторонников искренней веры: так, Д. В. Философов констатировал на одном из заседаний, что у духовенства «принцип сам по себе, а жизнь сама по себе»⁶⁷.

Трудно не заметить, что склонность отождествлять церковь и общество в целом была сопряжена с определенным риском; этот риск отмечал даже такой светский человек, как Вебер. Он прогнозировал, что в Европе церкви сохраняют свое положение, но с пессимизмом смотрел на содержание их деятельности: «Не следует обманывать себя: не только “государственные церкви”, но и “церкви” вообще в обозримом будущем будут существовать лишь благодаря обозначенному [религиозному индивидуализму] и абсолютному религиозному безразличию», т. е. благодаря «слабости собственно-религиозных мотивов»⁶⁸. Однако нельзя не учитывать, что и обратная позиция, рассматривавшая церковь как частное общество или союз частных обществ, также вела к обмирщению. Чтобы сохранить себя как общественная сила, христианство испытывало соблазн либо согласиться на неизменно сокращающийся набор минимальных требований, сводившихся к добродетелям «благонадежного гражданина» — члена государственной церкви, либо раствориться во множестве частных обществ, постепенно превращающихся в клубы или иные светские организации. В обоих случаях можно было надеяться на сохранение численности или общественной значимости, но только за счет компромисса с ожиданиями мира сего. Такую опасность обмирщения признавали, несмотря на принципиальные расхождения, сторонники обеих точек зрения. Это проявлялось, в частности, в общей уверенности, что в Российской империи рубежа XIX–XX вв. на церковь возлагаются не свойственные ей задачи. С этим согласны были и такие противники введения свободы совести, как еп. Сергей (Страгородский), отдельно отмечавший, что для успеха церковного свидетельства государство должно «перестать употреблять церковь в свою пользу, как орудие»⁶⁹.

С точки зрения характеристики двух взглядов на церковь, проявившихся в ходе дискуссии о свободе совести, следует учитывать и еще один аспект. Ораторы, рассматривавшие церковь как частное общество, оставляли за скобками вопрос о том, в какой мере церковь отвечает за происходящее в окружающем ее социуме. В высказываниях их оппонентов, наоборот, просматривалось ощущение ответственности за конкретный

⁶⁶ Там же. С. 132.

⁶⁷ Там же. С. 133.

⁶⁸ Weber M. „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika... Nr. 25. S. 581.

⁶⁹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 129.

народ, среди которого обитает поместная церковь. Этому способствовало восприятие народа как паствы; еп. Сергей (Страгородский) прибегал к образу слабого человека, которого необходимо защищать от соблазна, даже если придется действовать силой⁷⁰. Спорящим сторонам было очевидно, что с судьбами конкретного народа и государства связана и судьба поместной церкви; это соображение дополнительно побуждало представителей Русской церкви беспокоиться о том, что происходит *за пределами* не только клира, но и церкви как союза верующих. В этой периферийной (но не чужой церкви) области находились «миллионы душ», не способных «сознательно» отнестись к церковной жизни, но хотя бы смутно верующих или ищущих веры⁷¹. При этом еп. Сергей и В. А. Тернавцев надеялись, что в будущем удастся преодолеть принцип светскости, введенный Петром I, и создать христианское государство. На это и должны были, с их точки зрения, направляться усилия общественных деятелей, с тем чтобы даже служение «интересам государственным» сообразовалось с требованиями христианской нравственности⁷². Не смешивая, как отмечал архим. Сергей (Тихомиров, впоследствии помощник свт. Николая Японского и митрополит Токийский и Японский), Вселенскую церковь, поместную церковь и клир⁷³, многие представители Русской церкви видели именно в *поместной* церкви особую ценность (находили у Русской церкви признаки «специальных даров», по выражению С. М. Волконского⁷⁴). Среди сторонников свободы совести такую заботу об историческом бытии Русской церкви, по-видимому, разделяли не все; обращает на себя внимание суждение того же князя Волконского: «Нельзя же в самом деле верить, что при перемене государственного строя в той или иной стране рухнет Вселенская Христова церковь»⁷⁵. Характерно, что Волконский без изменений повторил это суждение и в начале 1920-х годов.

Заключение

На заседаниях РФС столкнулись две точки зрения: защитники свободы совести рассматривали церковь скорее как обособленное общество, выделенное из социума в целом, в то время как их оппоненты склонны были отождествлять церковь, общество и государство. Как показывает сопоставление с материалом, представленным М. Вебером, обе точки зрения сложились закономерно, в соответствии с тенденциями эпохи, и столкновение их было неизбежным. Для православных апологетов, выступавших на РФС, это создавало достаточно сложную обстановку. С одной стороны,

⁷⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 125.

⁷¹ Там же. С. 128.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 27–28.

⁷⁴ Волконский С. М. Мои воспоминания. Т. 2. С. 60.

⁷⁵ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 102. Ср.: Волконский С. М. Мои воспоминания. Т. 2. С. 113.

обе позиции при последовательном воплощении влекли за собой риск обмирщения, потери собственно церковного измерения. Кроме того, каждая из них, очевидно, была связана с интересами той или иной общественной группы, в то время как слушатели ждали от представителей церкви способности подняться над интересами собственной среды. С другой стороны, за каждой из точек зрения стоял принципиально важный фактор: одни отстаивали значение личной веры и готовности воплощать эту веру в конкретном церковном собрании, другие подчеркивали ответственность поместной церкви за конкретный народ, общество и государство. Думается, что успешное свидетельство о церкви должно было бы не только учитывать обе точки зрения, но попытаться подняться над ограниченностью каждой из них. Хотя эта задача не была решена (и, видимо, не могла быть решена) в ходе РФС, однако во время дискуссии была поставлена проблема, которую предстояло решать православной экклезиологической мысли XX в.

Статья поступила в редакцию 13 января 2023 г.;
рекомендована к печати 22 февраля 2024 г.

Контактная информация:

Черепанов Даниил Дмитриевич — канд. филол. наук, ст. преп.; ddcherep@gmail.com

Anticipating Max Weber: Discussion about the church at the Religious and Philosophical Assemblies in 1901–1903

D. D. Cherepanov

Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation
St. Tikhon's Orthodox University,
23B, Novokuznetskaya ul., Moscow, 115184, Russian Federation

For citation: Cherepanov D. D. Anticipating Max Weber: Discussion about the church at the Religious and Philosophical Assemblies in 1901–1903. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 2, pp. 245–260. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.205> (In Russian)

This article dwells upon a specific aspect of the discussion about the Church, which took place at the Religious and Philosophical Assemblies in Saint Petersburg between 1901 and 1903. The initial impulse was given in 1901 by Mikhail Stakhovich, who raised the issue of the freedom of conscience. Many representatives of the Russian Church opposed this idea; the article argues that this controversy was fueled by nearly incompatible understandings of the relation between the Church and the society. Participants of the Religious and Philosophical Assemblies represented two different approaches to this ecclesiological problem. Stakhovich and other proponents of religious liberty considered free and conscious faith of the individual as the main sign of the Church. Thus, they regarded the Church as a particular and clearly distinguished community. On the contrary, their opponents were inclined to see the Church as coinciding with the society in general, so that they treated the notions “Russian” and “member of the church” as synonyms. It is suggested that the emergence of these two conflicting concepts during the discussion represented

greater processes which took place not only in Russia, but also in Europe and North America. This is supported by contrastive analysis: ecclesiological viewpoints represented in Saint Petersburg are compared to the two notions coined by Max Weber, i. e. “churches” („Kirchen“) and “sects” („Sekten“). It is shown that participants of the Religious-Philosophical Meetings arrived at very similar notions several years before Weber’s works were published. These findings are used to assess the effect of Orthodox apologist’s speeches during the Meetings.

Keywords: Religious and Philosophical assemblies, ecclesiology, apologetics, church, society, state, freedom of conscience, Max Weber.

References

- Aivazov I. G. (1901) *The Missionary conference in Orel and the issue of the freedom of conscience*. Tambov, Gubernskaya zemskaja tipografija Publ. (In Russian)
- Beglov A. L. (2017) “Parish issue in the history and works of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918”, in *Documents of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918*. In 36 vols, vol. 14. Moscow, Izdatel'stvo Novospasskogo Monastyrja Publ. (In Russian)
- Beglov A. L. (2019) “The Orthodox parish in the Russian Empire at the turn of the 19th–20th centuries: State of affairs, discussions, reforms”. Dr. Sci. Thesis. Moscow, Institut vseobshchei istorii RAN. (In Russian)
- Pobedonostsev K. P. (1902) *Most loyal report by the chief procurator of the Most Holy Synod concerning the Department of the Orthodox Confession*. St. Petersburg, Sinodal'naja tipografija Publ. (In Russian)
- Polovinkin S. M., ed. (2005) *Proceedings of the St. Petersburg Religious and philosophical assemblies (1901–1903)*. Moscow, Respublika Publ. (In Russian)
- Sekirinskii S. S. (2011) M. A. Stakhovich, in *Orlovskii mudrets, operedivshii vremia*, pp. 6–26. Orel, Orlik Publ. (In Russian)
- Stakhovich M. A. (2011) “Notes by M. A. Stakhovich Jr. Written in Aix-en-Provence in 1921–1923”, in *Orlovskii mudrets, operedivshii vremia*, pp. 162–183. Orel, Orlik Publ. (In Russian)
- Stakhovich M. A. (2011) “Speech at the ‘Missionary Conference’ in Orel 1901”, in *Orlovskii mudrets, operedivshii vremia*, pp. 184–196. Orel, Orlik Publ. (In Russian)
- Troeltsch E. (1912) *Gesammelte Schriften*. 1. Bd. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr (Siebeck) Verlag.
- Volkonskii S. M. (1992) *My memories*. In 2 vols, vol. 2. Moscow, Iskusstvo Publ. (In Russian)
- Weber M. (1906) “„Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika: Eine Kirchen- und sozialpolitische Skizze”, in *Christliche Welt*, Nr. 24, S. 558–562; Nr. 25, S. 577–582.
- Werth P. (2012) *Orthodoxy, heterodoxy, others faiths: Essays on the history of religious diversity in the Russian Empire*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
- Werth P. (2014) *The Tsar's foreign faiths*. Oxford, Oxford University Press.
- Zhukova O. A., Kara-Murza A. A. (2011) “Struggling for the freedom of conscience (About the discussion on the speech by M. A. Stakhovich at the ‘Missionary Conference’ in Orel 1901)”, in *Orlovskii mudrets, operedivshii vremia*, pp. 27–45. Orel, Orlik Publ. (In Russian)

Received: January 13, 2023

Accepted: February 22, 2024

Author's information:

Daniil D. Cherepanov — PhD in Philology, Senior Lecturer; ddcherep@gmail.com