

Ю.В. БАЛАКШИНА

Братство ревнителей
церковного обновления
(группа «32-х» петербургских
священников), 1903–1907

ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ



Юлия Балакшина

**Братство ревнителей церковного
обновления (группа «32-х»
петербургских священников),
1903–1907. Документальная
история и культурный контекст**

«Свято-Филаретовский православно-
христианский институт»

2015

УДК 271.22(470+571)-9"1903/1907"
ББК 63.3(2)52

Балакшина Ю. В.

Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907. Документальная история и культурный контекст / Ю. В. Балакшина — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2015

ISBN 978-5-89100-145-9

В книге исследуется деятельность так называемой группы «32-х» санкт-петербургских священников – яркого феномена российской церковно-общественной жизни начала XX века. Автору удалось собрать новые редкие архивные документы, освещающие деятельность группы, найти письма ее участников, проследить их жизненный путь. Хотя о группе «32-х» упоминают все исследования, посвященные Поместному собору Православной российской церкви 1917–1918 гг., но попытка дать ответ на вопросы о том, какой характер имело это важное сообщество, впервые предпринята в настоящей работе. История группы «32-х» прослеживается в ее внутренней эволюции, с учетом личностных особенностей самых заметных из ее членов (выявленных на основе сбора и анализа их переписки и др. архивных материалов). Особое внимание уделено культурному контексту, в котором возникло и осуществило себя данное церковное движение. В приложениях к монографии также впервые публикуется переписка одного из лидеров группы «32-х» прот. Константина Аггеева с профессором Киевской духовной академии П. П. Кудрявцевым, представляющая собой важный источник для изучения как русской церковной истории, так и общественной и культурной жизни России начала XX века. Для специалистов и всех интересующихся новейшей историей Русской церкви.

УДК 271.22(470+571)-9"1903/1907"

ББК 63.3(2)52

ISBN 978-5-89100-145-9

© Балакшина Ю. В., 2015

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015

Содержание

Предисловие	7
Введение	8
К проблеме диалога Церкви и светской культуры	8
Поиск нового Богословского метода	12
Отношение христианства к земной жизни	13
Проблема личности	14
Современное положение церкви	14
Историография и источники	17
Глава 1	29
Предыстория	29
Конец ознакомительного фрагмента.	30

Ю. В. Балакшина
Братство ревнителей церковного
обновления (группа «32-х» петербургских
священников), 1903–1907: Документальная
история и культурный контекст

Рецензенты:

доктор филол. наук О. в. Евдокимова,

канд. ист. наук П. Г. Рогозный

Предисловие

О «группе 32-х» упоминают все исследования, посвященные Поместному собору Российской православной церкви 1917–1918 гг., но на вопросы о том, какой характер имело это важное сообщество (были ли это случайно объединившиеся люди? организация или союз? как долго оно просуществовало? кто являлся его организатором и вдохновителем?), впервые дан ответ в настоящем исследовании. Автору Ю. В. Балакшиной удалось по крупицам собрать архивные документы, освещающие деятельность группы, найти письма ее участников, проследить их жизненный путь. Это большая удача не только для автора, но и для всей нашей церковной истории: нужно было кропотливо просмотреть личные фонды петербургских и московских архивов, найти те фонды, в которых отразились дела, связанные с участниками группы, – и удивительно, что, несмотря на все революционные потрясения, уничтожавшие людей, удалось найти документы и переписку!

Трудно переоценить значение поднятой темы: впервые перед окончанием синодального периода истории церкви зазвучали голоса священников, обеспокоенных социальным развитием страны и странной ситуацией с церковью. Автор приводит выразительные слова А. В. Карташева о «коренной ненормальности отношений церкви к жизни и обществу». Священники бьют тревогу, видя, что церковь не отвечает на запросы времени, любая деятельность может быть осуществлена только с одобрения синодальных чиновников. Вопрос о созыве Поместного собора и о необходимых преобразованиях наконец-то сдвинулся с мертвой точки – правда, его начало последовало только 12 лет спустя! Время, необходимое для церковных преобразований, для обновления церковной жизни, было навсегда упущено. Причина церковных расколов XX века лежит во многом в том, что церковь так и не начала жить самостоятельно вплоть до созыва Поместного собора. Реформы Собора не вошли в церковную жизнь, не успели стать нормой – **и это** несомненно способствовало разгрому церкви в XX веке, от которого она до сих пор не оправилась.

Движение церковного обновления затронуло широкие круги церковной общественности: речь шла не о борьбе за власть в церкви, а о возможности духовенства и мирян, а не только епископата и чиновничества, участвовать в церковном управлении. Русское общество впервые заговорило о том, как должна быть устроена церковная жизнь и как церковь должна отвечать на вызовы современности, и в первую очередь – на «рабочий вопрос». Нашему современному обществу еще предстоит оценить труды прот. Михаила Горчакова, архим. Михаила (Семенова), прот. Александра Рождественского; уже переизданы работы замечательного философа, канониста Н. П. Аксакова. Заслуга книги в том, что в ней воссоздается дух эпохи, когда очень много означало личное знакомство, личные связи, шел поиск единомышленников, формировались церковные течения, проявившие себя на Поместном соборе 1917–1918 гг. Разумеется, было много и брожения, и «пены» среди тех, кто примкнул к движению, но были среди его участников искренние, талантливые и, главное, совестливые люди, чуждые самоуспокоенности и самолюбования. Образы этих людей автор попытался воссоздать во второй части исследования. Обращение к их деятельности, к их личному опыту в церковной жизни, к их попыткам обновить эту жизнь – все это представляет ценность для современного читателя, помогает лучше понять, что составляет содержание церковной жизни. Религиозный поиск «группы 32-х» автор вписывает в более широкий контекст отношения православия к современной культуре: культуре, которая, с одной стороны, пронизана христианским началом, а с другой стороны, не оставляет места традиционным формам церковности и отрицает христианские ценности.

Введение

К проблеме диалога Церкви и светской культуры

Движение религиозного обновления, возникшее в России в начале XX века, имеет давнюю историю изучения. Группа «32-х» петербургских священников и родственные ей явления рассматривались в трудах П. Н. Зырянова, С. Л. Фирсова, Ю. Шеррер, прот. Георгия Ореханова, Д. А. Головушкина и других исследователей. Введено в научный оборот и проанализировано большое число архивных документов (см. публикации А. А. Шилова, С. Н. Савельева, В. И. Кейдана и др.). Однако тема и по сей день не утратила своей актуальности.

Во-первых, до сих пор нет работ, рассматривающих историю группы «32-х» в ее внутренней эволюции. Чаще всего исследователи ограничиваются анализом событий, вызвавших обращение «32-х» священников к петербургскому митр. Антонию (Вадковскому), и констатацией факта распада группы, не рассматривая логику ее внутренних изменений, обозначенных даже сменой названия (группа – союз – братство). Поэтому целостная, основанная на документах реконструкция истории движения ревнителей церковного обновления является неотложной научной задачей.

Во-вторых, в указанных работах группа «32-х» рассматривается как монолитное целое, без учета личностных особенностей каждого из ее членов. Это обусловлено тем, что состав группы долгое время можно было реконструировать только гипотетически (подписи «32-х» на обращении к митрополиту не были обнародованы). Однако в настоящее время, когда опубликован найденный в Российском государственном историческом архиве список лиц священного сана, входивших в состав Братства ревнителей церковного обновления, важно рассмотреть идейные и личностные особенности участников движения, выявить те внутренние полюса, из которых складывалось живое и динамическое единство исследуемого явления.

В-третьих, работы, посвященные группе «32-х», практически не учитывают тот культурный контекст, в котором возникло и осуществило себя данное церковное движение. Речь идет не только о личных связях столичных священников с представителями культурной элиты России, но и о кардинальном повороте в понимании проблемы отношений церкви и культуры, церкви и современного мира. Подход к движению ревнителей церковного обновления как к явлению только церковному или церковно-политическому не позволяет увидеть всей многогранности и сложности духовной ситуации, сложившейся в России в начале XX века. Игнорирование церковно-культурного контекста деятельности группы «32-х» зачастую приводит исследователей к излишней категоричности в оценках.

В своей работе мы принципиально отказываемся от терминов «обновленчество» и «обновленцы» в силу их идеологической и оценочной окрашенности и предлагаем говорить о «движении обновления церкви», или о «движении ревнителей церковного обновления», в соответствии с тем, как называли себя участники петербургской группы.

Движение обновления церкви, возникшее в России в начале XX века, включало в себя явления разного рода: группу «32-х» столичных священников, московское Христианское братство борьбы, харьковское духовенство, группировавшееся вокруг священника Иоанна Филевского, круг журнала «Церковно-общественная жизнь» в Казани и т. д. По ряду причин в данной монографии рассматривается только столичная часть общероссийского движения. Во-первых, именно группа «32-х» первая выступила с проектом необходимых церковных преобразований и стала инициатором аналогичных выступлений по всей стране.

Во-вторых, в Богословски продуманных и публично оформленных выступлениях этой группы легче всего увидеть общие идеи и тенденции, направлявшие движение в целом. В-тре-

тых, деятельность этой группы, стремившейся к организационной оформленности, оставила много «следов» как в архивных документах, так и в газетах и журналах своего времени. Наконец, как писал прот. Михаил Чельцов, «питерское духовенство всегда считалось передовым, в лучшем идейном смысле этого слова», оно вращалось «в кругу самой высшей идейной интеллигенции, и естественно, в силу уже одного этого интересовалось и волновалось не одними заботами о куске хлеба насущного и честолюбия»...¹

Движение ревнителей церковного обновления можно назвать одной из первых попыток преодолеть возникший в русском мире раскол церковного и светского начал, ответить на вопросы, которые поставила перед церковью новоевропейская культура. На рубеже XIX–XX веков вопрос об объединении представителей церкви и образованной части русского общества воспринимался как «самый важный из современных русских вопросов» (свящ. Сергей Четвериков), как «великий и роковой вопрос, который ставится теперь перед историей» (С. Н. Булгаков). От его решения зависела, по мнению современников, и будущая судьба России, к началу XX века практически утратившей свое национальное единство из-за векового разрыва между народом и образованным сословием, и будущая судьба христианства, которое теряло способность отвечать на запросы современного человека.

Отношения представителей православной церкви и деятелей светской культуры на протяжении XIX века складывались весьма непросто. Так, цензор Санкт-Петербургской духовной цензуры прот. Тимофей Никольский размашистым почерком написал на статье Н. В. Гоголя «О нашей Церкви и духовенстве» (из книги «Выбранные места из переписки с друзьями»): «Понятия автора о русской церкви конфузны», – и запретил главу к публикации. Со своей стороны, представители русской культуры также чувствовали идущую от церкви угрозу основам своего бытия: «Церковь требует *отречения* от любви к жизни и людям, от любви к искусству, к знанию, к нашим вечным учителям – Пушкину, Достоевскому, Гоголю, – от всей культуры, а мы не хотим отречься от того, что хотим – *освятить*»².

Деятели церкви остро реагировали на ситуации, когда литература, по их мнению, нарушала свои границы, или вообще дискредитируя любые религиозные и духовные ценности, или присваивая себе право на духовное учительство, искони принадлежавшее Церкви. В 1859 году архим. Иоанн (Соколов) с болью писал о торжестве «отрицательного направления» в русской литературе: «Наша литература идеи религиозные, теологические, философские, созерцательные, – все идеальное и духовное отнесла к области, так называемых у ней в насмешку, высших взглядов, не имеющих действительного значения»³. А в 1901 году Святейший Синод был вынужден отлучить от церкви Л. Н. Толстого в связи с тем, что писатель «посвятил свою литературную деятельность и данный от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви»⁴.

Отрицательное отношение у представителей церкви вызывали также явления литературы, призванные развлекать читателей, уводить их от задачи спасения собственной души. Митрополит Григорий (Постников) сетовал на то, что «искусства отвлекают силы от познания себя», и писал о людях светской культуры: «Они изобретают философические системы, сочиняют разные статьи для журнала, пишут какой-нибудь роман, составляют какие-нибудь стихи, способствующие только к развращению нравов или к гибели бесценного времени; но чтобы подумать о самих себе и обсудить самих себя, – к этому они не способны, да на это нет у них и

¹ Чельцов Михаил, прот. В чем причина церковной разрухи в 1920/1930 гг. // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 17. СПб., 1995. С. 422. (Здесь и далее цитаты приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригиналов. – Прим. ред.)

² Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901/1903 гг.). М.: Республика, 2005. (Далее – Записки РФС.) С. 33.

³ Иоанн (Соколов), архим. Общество и духовенство // Православный собеседник. 1859. Ч. 1. С. 91.

⁴ Определение Святейшего Синода // Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 345–346.

времени»⁵. Митрополит Филарет (Дроздов) называл романы «повестями страстей» и говорил о чтении их так: «Не касайся огня – обожжешься, не касайся смолы – очернишься».

Наконец, глубинные причины недоверия церкви к светской культуре, и в частности – литературе, нужно искать в понимании самой природы искусства. Первые христианские мыслители видели в Боге великого Художника, создавшего мир как огромное произведение искусства, а красоту и устроенность мира воспринимали как главные доказательства его бытийственности. Соответственно, художественное творчество осмыслялось ими как деяние освященное и благословленное, а эстетическое чувство – как один из путей непонятного постижения Бога⁶. Однако монашеско-аскетические представления о мире, возобладавшие с течением времени в Византии и усвоенные русской церковью, ставили вопрос несколько по-иному: изначальная красота мира была утрачена при грехопадении, зло обезобразило мир и сердце человека. Следовательно, единственным подлинным «искусством» может быть только аскетика, позволяющая человеку очиститься от зла и приблизиться к Богу, а все остальное искусство является «мутным, нравственно не безупречным отпечатком нашей естественной, не проникнутой благодатью жизни»⁷.

Со своей стороны, представители образованного русского общества имели свои причины не доверять той исторической православной церкви, с которой им приходилось иметь дело.

Многим духовно чутким и ищущим людям претило «обмирщение» христианства, его готовность приспособиться к нуждам века сего. Так, в 1804 году М. М. Сперанский писал в письме к дочери: «... я называю внешним путем сие обезображенное христианство, покрытое всеми цветами чувственного мира, согласованное с политикой, ласкающее плоть и страсти. христианство слабое, уклончивое, самоугодливое, которое различно от языческого нравственного учения только словами»⁸.

Во многом такой образ христианства мог возникать из-за того положения, которое церковь занимала в Российском государстве. Идея симфонии церкви и государственной власти, унаследованная Россией от Византии, в результате реформ Петра I обрела воплощение в так называемой «синодальной системе». Согласно «Духовному регламенту» 1721 года Русская церковь стала составной частью государственного устройства, а Святейший Синод – государственным учреждением. 11 мая 1722 года Петр I издал указ, в котором повелевал «в Синод выбрать из офицеров доброго человека, кто б имел смелость и мог управление синодского дела знать, и быть ему обер-прокурором». С этого момента до 1917 года Синод, а значит и всю Русскую церковь, возглавлял не поставленный церковью на это служение епископ, а государственный чиновник. Церковь была обязана исполнять чисто государственные функции, следить за благонадежностью своих духовных чад. Так, согласно совместному указу Сената и Синода от 16 июля 1722 года «приходские священники обязывались вести списки прихожан и поименно отмечать приходящих к причастию, равно как и уклоняющихся от исповеди», причем «последние подлежали наказанию»⁹. В результате, в процессе длительного существования под опекой государства, Русская церковь стала утрачивать качества, неотъемлемо присущие церковному организму.

Церковь, отчасти выполнявшая полицейские функции, в угоду государству оправдывавшая войны и казни, не могла не вызывать резкого неприятия у русской интеллигенции, в большинстве своем антигосударственно настроенной. Так, Л. Н. Толстой в своей «Исповеди» писал: «И не только эти убийства на войне, но во время тех смут, которые последовали за

⁵ Григорий (Постников), митр. Слово во Святый и Великий вторник // Духовная беседа. 1858. № 11. С. 421–422.

⁶ Подробнее см.: Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991.

⁷ Миссионерское обозрение. 1903. № 6. С. 760–761.

⁸ Сперанский М. М. Письма к дочери. СПб., 1869. С. 130.

⁹ Цит. по: Смолич И. К. История Русской Церкви. Кн. 8. Ч. 1: 1700–1917. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 105.

войной, я видел членов церкви, учителей ее, монахов, схимников, которые одобряли убийство заблудших беспомощных юношей. И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся»¹⁰.

Помимо противоречий, возникавших между церковью и образованным сословием исключительно на русской почве, нужно назвать и ряд более общих проблем, связанных с магистральными путями развития новоевропейской культуры. В XVII веке в Россию из Западной Европы начинает проникать культ науки, образования, секулярного знания. Церковный смысл понятия «просвещение», как таинства духовного преображения человека Божественным светом, вытесняется светским: только знания, науки, просвещение открывают человеку главное – добродетель. При этом, как отмечает А. М. Панченко, «в глазах “новых учителей” русская культура – это “плохая” культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте»¹¹. На протяжении всего XIX века ревностные сторонники европейского просвещения обвиняли церковь в «мракобесии», «защите кнута», «диком невежестве», «обскурантизме». Так, например, В. Г. Белинский в своем знаменитом письме Н. В. Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» 15 июля 1847 года писал: «.. вы не заметили, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиэтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение»¹². Безусловно, полного раскола национальной культуры в России не произошло: светская культура продолжала питаться из церковного источника смыслов и образов, церковная словесность с конца 1830-х годов равнялась на светскую в языковом отношении, – но в конечном итоге приходится констатировать, что церковь в XIX веке не владела тем понятийным, философским, культурным языком, который позволил бы ей ответить на запросы алчущего духа образованных людей того времени. Когда в 1901–1903 гг. на религиозно-философских собраниях богоискательски настроенная интеллигенция встретила с просвещенным православным духовенством, З. Н. Гиппиус отметила: «Это были воистину два разных мира. Знакомясь ближе с “новыми” людьми, мы переходили от удивления к удивлению. Даже не о внутренней разности я говорю, а просто о навыках, обычаях, о самом языке, все было другое, точно совсем другая культура»¹³.

С точки зрения новоевропейского сознания, поставившего во главу угла идею постоянного развития, прогресса, церковь, много веков хранящая непреложным данное ей Откровение, казалась застывшей, неподвижной, скованной догматами. Возникал вопрос о возможности религиозного творчества в христианстве, о совместимости христианской религии со свободными потребностями человеческого духа.

Наконец, одним из ключевых вопросов, прозвучавших в XIX веке из «лагеря культуры» в адрес «церковного лагеря», стал вопрос об отношении христианства к плоти, к человеческой жизни, к «земному» идеалу, в конечном итоге – к искусству, потому что «всякий художественный образ есть все-таки не бесплотная духовность, а одухотворенная плоть или воплощенный дух»¹⁴. Распространяется ли призыв апостола: «...не любите мира, ни того, что в мире. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская...» (1 Ин 2:15–16) – на литера-

¹⁰ Толстой Л. Н. Исповедь (Вступление к ненапечатанному сочинению) // Он же. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928–1964. Т. 23. С. 56.

¹¹ Панченко А. М. История и вечность в системе культурных ценностей // Он же. Я эмигрировал в Древнюю Русь: Россия: история и культура: Работы разных лет. СПб.: Звезда, 2005. С. 122.

¹² Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 10. С. 213.

¹³ Гиппиус З. Н. Первая встреча: К истории Петербургских Религиознофилософских собраний 1901–1903 гг. // Наше наследие. 1990. № 4. С. 68.

¹⁴ Из доклада Д. С. Мережковского «Гоголь и отец Матвей» на X заседании РФС. См.: Записки РФС. С. 178.

туру? Ответ на этот вопрос не был, например, для Гоголя простым и очевидным. Д. С. Мережковский, размышляя о религиозной драме писателя, так сформулировал суть его внутреннего вопрошания: «Он хотел, чтобы церковь научила его отделять мир, который “весь лежит во зле”, от мира, который Бог так возлюбил, что Сына Своего Единородного принес за него в жертву»¹⁵.

Попыткой изнутри церкви ответить на высказанные богоискательски настроенной интеллигенцией вопросы, но еще более – на невысказанные запросы и вызовы эпохи, стало движение церковного обновления. Характерно, что в начале 1900-х годов сближение друг с другом людей, в будущем составивших ядро движения, происходило именно по принципу сродства взглядов на такие ключевые проблемы, как отношения церкви и государства, церкви и культуры, церкви и современного мира. Так, в 1903 году священник Константин Аггеев, переехав из Киева в Петербург, почти сразу обрел друга и единомышленника в лице священника Иоанна Егорова, своего товарища по службе в Смольном институте благородных девиц: «Егоров – по призванию законоучитель и живет своим делом. Ко всему этому удивительно образованный человек, – эстетик какой-то. Он подает магистерское – “Библейское творчество.”. Солидарность как в общих, так и в педагогических взглядах создала нашу внешнюю, так сказать, неразрывность...» (С. 222)¹⁶.

Аналогичным образом происходит знакомство священников Аггеева и Егорова с иеромонахом Михаилом (Семеновым): «24 ноября были мы на лекции о. Михаила, одним из вопросов которой был, между прочим, вопрос о *религиозном воспитании*. Лекция нас очень удовлетворила (нас: читай – меня и Егорова) солидарностью своих взглядов с нашими и откровенностью выражений» (С. 241).

Не претендуя на целостное описание «нового сознания», сформировавшегося в церковной среде в конце XIX – начале XX в. отнюдь не всегда под прямым влиянием религиозных идей русской интеллигенции, определим круг основных проблем, на которых оказалось сосредоточено внимание исследуемого нами круга священников.

Поиск нового Богословского метода

Освобождение от господства позитивизма, научно-объективного метода познания, происходившее в Европе и России на рубеже XIX–XX веков, ставило перед представителями церкви вопрос о ее собственных гносеологических подходах, о возможностях религиозной веры в постижении сущности бытия. Принятая в церковной практике система изложения и передачи опыта веры, как правило, имела схоластический, наукообразный характер и не удовлетворяла запросам мистически настроенной части общества. Отсюда – потребность в новом богословии, отражающем не догматические формулы, а живой опыт богопознания. Священник Константин Аггеев с восторгом сообщает своему киевскому другу П. П. Кудрявцеву, что познакомился в Петербурге с Н. П. Аксаковым, который «весь погрузился в богословскую святоотеческую литературу и по ней создает богословие – совершенно далекое от сухих, в некотором смысле атеистических, катехизисов и догматикимакариев» (С. 238). Ближайшим ориентиром в создании «нового богословия» становится творчество А. С. Хомякова, «предъявившего новый метод для плодотворного богословствования, в противоположность господствовавшему в его время и доселе еще, к сожалению, не оставленному школьно-схоластическому методу, мертвящему живую истину Божию»¹⁷. Метод Хомякова священник Павел Лахостский предлагает называть «мистико-созерцательным». Священник Иоанн Егоров провозглашает одним из главных принципов своей законоучительской деятельности отказ от «схоластической рационалистиче-

¹⁵ Там же. С. 183.

¹⁶ Здесь и далее, если не указано иначе, письма о. Константина Аггеева цитируются по настоящему изданию с указанием страницы в круглых скобках после цитаты.

¹⁷ Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С. 152.

ской теории знания»¹⁸. Он также утверждает, что предлагаемая теория познания тождественна «святоотеческой созерцательной теории богопознания». Познание при этом понимается не как противопоставление познающего познаваемому, не как борьба и вражда, но как «акт любви», «слияние познающего с познаваемым»¹⁹.

Отношение христианства к земной жизни

Второй вопрос, активно обсуждавшийся в среде петербургского духовенства рубежа веков: «Есть ли христианство проповедь одного загробного идеала, или оно дано и для здешней земной жизни, имеющей цену в себе?»²⁰ Критике подверглось понимание «этой» жизни как приготовления к «той», отношение к ней как к «предбаннику», имеющему скоропреходящее значение, как к своеобразному «проездному билету со станции земля на станцию небо». Такую онтологию свящ. Иоанн Егоров называл «эгоистически-утилитарной»²¹. В качестве альтернативы предлагался «взгляд, по которому земная и загробная жизнь – один путь религиозно-нравственного развития человека, вечная жизнь начинается здесь, на земле»²². Богословское обоснование этой точки зрения было дано в трудах архим. Сергия (Страгородского) и киевского проф. – прот. П. Я. Светлова. Первый в своей работе «Православное учение о спасении» писал о задаче человека в земной жизни «развить», «осуществить» полученное при крещении «семя вечной жизни»: «Последующая жизнь, таким образом, не механический, побочный придаток, а необходимое дополнение свободно-охотного и вместе таинственного переворота, пережитого человеком в крещении»²³. Второй, развивая евангельское учение о Царстве Божьем, указывал, что «разумные твари самой природой своей призываются к свободному служению Богу, участию в Царствии Его»: «С одной стороны царство Божие есть дело Божие в людях и во всем мире, с другой стороны – дело человека и человечества, жизненная задача и высший нравственный идеал отдельных лиц, народов и всего человечества»²⁴. Идея творческого соучастия человека в деле спасения мира и созидания Божьего Царства высказывалась ранее в трудах философа В. С. Соловьева и, в конечном итоге, возводилась участниками богословских дискуссий начала XX века к первохристианским временам: «Христианство и в первые золотые свои дни вовсе не понималось, как дар Неба для сокровенной, личной жизни, как пустынное жительство, а напротив, – как новая жизнь, перерождающая в образ Христа весь мир... со всем его укладом, строем и культурой»²⁵.

Утверждение высокой религиозной ценности земной жизни меняло отношение представителей церкви к аскетическому монашескому идеалу и к наследию внерелигиозной культуры, к возможности участия духовенства и мирян в общественной жизни страны и в «работе» всего «человечества по улучшению земной жизни» (П. Я. Светлов). Христианство стало восприниматься как сила, действенная здесь и сейчас, дающая возможность победы над злом, «животворящая жизнь добром и правдою» (свящ. Иоанн Егоров).

¹⁸ Егоров И. Ф., прот. Новый учебный план, краткая программа и методика Закона Божия. Пг.: тип. Auseklis, 1917. С. 7.

¹⁹ Там же. С. 9.

²⁰ Аггеев Константин, свящ. Роковые недоразумения // Церковный вестник. 1905. 17 фев. № 7. С. 198.

²¹ Егоров И. Ф., прот. Новый учебный план... С. 19.

²² Аггеев Константин, свящ. Роковые недоразумения. С. 198.

²³ Сергий (Страгородский), архим. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад, 1895. С. 216.

²⁴ Светлов П. Я., проф. – прот. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: Богословско-апологетическое исследование. Сергиев Посад: Тнп. Свято-Тронцк. Сергиевой лавры, 1905. С. 9.

²⁵ Крылов Иоанн, свящ. Назревший вопрос // Церковный вестник. 1905. 3 марта. № 9. С. 266.

Проблема личности

В тесной связи с вопросом ценности земной жизни был поставлен в начале XX века вопрос о личности, о соотношении в человеке духовного и телесного начал, о свободе и творчестве как фундаментальных понятиях христианской антропологии. Так, свящ. Иоанн Крылов, один из участников кружка «32-х», в статье «Назревший вопрос» сформулировал свой вопрос следующим образом: «Право ли духовенство в укоренившемся, традиционном понимании своей христиански-пастырской миссии в отношении к миру, земле, телу, в рассечении человека на две сущности, с принятием одной под свое ведение и с отстранением другой? Разве человек – один дух? Разве не органически связан он с телом? Не в теле ли и не через него ли развивается, совершенствуется и обогащается знаниями и жизнью дух?»²⁶ Доверие к душевно-телесному, историческому контексту человеческой жизни требовало оправдания жизни деятельной, а не аскетически-созерцательной, что стало возможным благодаря таким категориям, как свобода и творчество. Так, например, на собраниях Содружества учащейся молодежи свящ. Иоанн Слободской высказывался против монашеского требования безусловного послушания, находя его «противоречащим самому духу христианства, поднявшего на недостижимую высоту нравственную свободу человеческого духа, от которой не может отказать окормляемый»²⁷, а свящ. Константин Аггеев указывал, что «все вообще художественные произведения, как плоды свыше данного таланта, способности к творчеству – нравственны сами по себе и могут быть вредными лишь при известном отношении к ним»²⁸.

Почти для всех священников исследуемого круга характерен интерес к проявлениям личностного начала в светской культуре, в частности, к творчеству Фридриха Ницше и его литературных последователей. Так, свящ. Иоанн Слободской назвал Ницше «замечательным философом-художником конца минувшего века»²⁹; иеромонах Михаил (Семенов) увидел в ницшеанских героях произведений Оскара Уальда и Станислава Пшибышевского не только трагедию индивидуальной жизни, но и «“символ” носителей целого течения, в котором и *ужас и надежда* и, думаю я, более *надежда*, чем *ужас*»³⁰; свящ. Константин Аггеев, читая «Несвоевременные размышления» Ницше, восклицал: «Как много у него истинно-религиозного!...»³¹ Залогом надежды для представителей церкви стала «обострившаяся совесть» современного человека, его способность честно взглянуть на самого себя и начертить свой «лик без лжи и без пристрастия», особое качество «человечности», выражавшееся в постоянном напряженном самосознании и самоиспытании, в принципиальной неуспокоенности мысли и совести.

Современное положение церкви

В редакторском предисловии к журналу «Век», ставшему печатным органом движения ревнителей церковного обновления, предполагалось, что решать задачу «замирения» «раскола между светским и церковным сознанием, в его бесконечных разветвлениях вносящего разлад в душу каждого современного христианина», можно двумя путями. Представителям духовенства предлагалось, во-первых, «всесторонне выяснить для себя сложный вопрос о ценности

²⁶ Крылов Иоанн, свящ. Назревший вопрос.

²⁷ Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С. 162.

²⁸ Православно-русское слово. 1905. № 1–2. С. 177–178.

²⁹ Слободской Иоанн, свящ. Фридрих Ницше при свете христианского мировоззрения: Бесплатное приложение к духовному журналу «Странник» за 1905 г. СПб., 1905. С. 5.

³⁰ Иеромонах Михаил. Трагедия совести // Православно-русское слово. 1904. № 6. С. 527.

³¹ См.: Письмо № 80 // Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 150.

всей новейшей культуры»; «тщательно отделить в современном культурном процессе элементы добра и зла», и, во-вторых, произвести «строгую самооценку... традиционных форм нашей церковной жизни»³². Столичные священники из круга «32-х» сознавали мощный богословский, философский, житнетворческий потенциал христианства и скорбели о том, что современное положение церкви стало для него мертвой оболочкой. Они мечтали о таком обновлении церковной жизни, которое позволило бы выявить живую душу Православия, показать потерявшему Бога человечеству лик Христа и силу Его воскресения: «И все замерли в молитвенном ожидании, что Галилеянин еще раз одержит победу, – новую и трудную победу над разобщенными взаимным непониманием и враждой сердцами человеческими, – и что на уверенно радостный возглас исповедников “старого христианства” *Христос воскрес!* – искатели “новой веры” ответят столь же уверенно радостным “Воистину Христос воскрес”...»³³.

Церковное обновление и христианское возрождение мыслилось участниками кружка «32-х» в первую очередь через возрождение внутренней самостоятельной жизни церковного организма: «...объединение членов Русской Церкви между собою; осуществление соборного начала во всей церковной деятельности нашей...»³⁴. Условием возрождения этой самостоятельности представлялось освобождение церкви от опеки государства, а одной из непреложных форм проявления соборности – созыв поместного собора православной церкви. Оба положения стали содержанием первой записки группы «32-х» «О необходимости перемен в русском церковном управлении». В ней, в частности, говорилось: «Не подчиняться должна Церковь условиям и требованиям общественной и государственной жизни, какой бы высоты – всегда, впрочем, относительной – ни достигали эти требования; она должна действовать как свободная благодатная сила, провозглашая лето Господне благоприятное»³⁵.

Таким образом, мы можем говорить, что появление группы «32-х» петербургских священников явилось следствием не только церковно-общественной ситуации, сложившейся в России в начале XX века, но и результатом сложного процесса взаимодействия двух типов культур, двух национальных миров, разошедшихся в результате внерелигиозного развития новоевропейского человечества.

В 1906 году в журнале «Вопросы религии» появилась статья С. Н. Булгакова (будущего прот. Сергия Булгакова) «Церковь и культура». Используя образы евангельской притчи, Булгаков сравнивал современное человечество, современную ему культуру с блудным сыном, который некогда, взяв свое наследство, оставил дом отца, чтобы в «стране далекой» пожить на свободе, но ныне начинает ощущать духовный голод и «втихомолку, в глубине души вздыхать о покинутой родине». «Вся современная культура, – пишет Булгаков, – разросшаяся в пышное и могущественное дерево, начинает чахнуть и блекнуть от недостатка религиозно-мистического питания»³⁶. Предсказывая возвращение «блудного сына» (современного человечества) в отчий дом (в Церковь с большой буквы), Булгаков с тревогой вопрошает о том, кто и как встретит его за церковной оградой? Что стало «с людьми церкви в этот внецерковный и даже антицерковный гуманистический век»? И отвечает: «При верности и строгости своего служения они (люди церкви. – Ю.Б.) вместе с тем усвоили высокомерно-недоброжелательное и фарнсейскн-мертвенное отношение к младшему брату, который хотя и “согрешил пред небом и пред Отцом” во время своих странствий, но сохранил открытую и живую душу»³⁷.

³² От редакции // Век. 1906. С. 1.

³³ Иеромонах Михаил. Трагедия совести. С. 545–546.

³⁴ От редакции // Век. 1906. С. 2.

³⁵ Церковный вестник. 1905. № 11. С. 323.

³⁶ Булгаков С. Н. Церковь и культура // Он же. Два Града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 540.

³⁷ Булгаков С. Н. Церковь и культура. С. 543.

К началу XX века в Русской церкви появилась целая группа представителей православного духовенства, не только прочитавших Пушкина, Гоголя, Достоевского и Л. Толстого, но и признавших их безусловную ценность для духовной жизни и, следовательно, оказавшихся перед вопросом, как религиозно понять и освятить светскую науку, культуру, общественный прогресс. Участники группы «32-х», многочисленными личными связями соединенные с культурной элитой эпохи Серебряного века, оказались не только в центре церковных коллизий эпохи, но и в центре того религиозно-философского ренессанса, который переживала в начале XX века русская культура. Это родившееся внутри церкви движение, несмотря на свою относительную малочисленность и, казалось бы, подчас узкоцерковную направленность, по сути ставило эпохальные вопросы, разрешение которых, возможно, открыло бы пути к «новому средневековью» (Н. А. Бердяев), к религиозному возрождению культуры и творческому обновлению церкви.

Историография и источники

Если исследователи культурного возрождения начала XX века, как правило, уделяют мало внимания такому явлению, как кружок «32-х» петербургских священников, и его влиянию на общую атмосферу эпохи, то в работах историков он давно уже снискал вполне заслуженное внимание.

Так, уже в монографии П. Н. Зырянова «Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг...» излагается история возникновения группы «32-х». Ссылаясь на публикацию А. А. Шилова в «Красном архиве», Зырянов пишет, что «тревога и неуверенность, охватившие петербургское духовенство после событий 9 января, выразились на его собраниях 11, 14 и 21 января»³⁸. «Суждения были горячи, но выводы нерешительны», единодушие было достигнуто только в вопросе о необходимости усиления пастырской деятельности среди рабочего населения. Эта общая нерешительность собравшихся пастырей привела к «обособлению небольшой группы “молодых элементов”, настаивавшей на необходимости более радикальных мер»³⁹. Руководящим лицом в деятельности группы «32-х» Зырянов называет потомственного славянофила Н. П. Аксакова.

В 1987 году в Ленинградском университете была защищена диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Проекты церковных преобразований в России в начале XX века». Автор диссертации Е. В. Фоминых напрямую связывает идеи обновления церковной жизни с революцией 1905–1907 годов, но церковные реформы считает лишь «новыми приемами борьбы с распространением в массах революционной идеологии»⁴⁰. В работе предпринята попытка определить основные направления церковных преобразований и дать классификацию действующих в России церковных сил. Автор диссертации подробно анализирует «попытки преобразования высшей церковной организации» и «проекты реформы местного церковного управления», тем самым определяя наиболее острые для церкви вопросы: созыв собора, восстановление патриаршества, «приближение мирян к церковным делам»⁴¹, приходское самоуправление. Фоминых выделяет три различные группы, действовавшие в Русской церкви в начале XX века: епископат, либералы-«обновленцы» и «черносотенцы».

В том же году увидела свет книга С. Н. Савельева «Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Историко-религиоведческий очерк» (Л., 1987), одна из глав которой называлась «1905 год и “религиозная революция”». В работе говорилось, что «революция 1905–1907 гг. вызвала уже не отдельные голоса недовольных, а целое либеральное обновленческое движение, представители которого призывали к перестройке церковной жизни в соответствии с нуждами буржуазного развития России»⁴². Автор монографии утверждал, что активное участие в составлении записки «32-х» принимала группа Мережковского. Несомненная заслуга автора работы состоит в публикации ценных архивных материалов, в частности, письма А. В. Карташева Д. С. Мережковскому от 16 октября 1906 года⁴³, многое проясняющего в политических взглядах петербургских священников.

Спустя четыре года в Ленинградском университете на кафедре философии была защищена диссертация О. В. Останиной «Обновленчество и реформаторство в русской православ-

³⁸ Зырянов П. Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. С. 60.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Фоминых Е. В. Проекты церковных преобразований в России в начале XX века: Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1987. С. 3.

⁴¹ Там же. С. 14.

⁴² Савельев С. Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века: Историко-религиоведческий очерк. Л.: ЛГУ, 1987. С. 107.

⁴³ Там же. С. 106–107.

ной церкви в начале XX века». Работа имела уже совсем иную тональность и рассматривала «процесс реформаций... без прежней нигилистической заданности и традиционной антирелигиозной предубежденности»⁴⁴. Останина утверждала, что «религиозные искания церковных обновленцев были ответом на сложную кризисную ситуацию в русском православии, причем ответом своеобразным: либеральное духовенство в стремлении преодолеть общественно-культурную отсталость России пыталось представить русскую православную церковь, при обязательном реформировании ее вероучения, обновлении структуры управления и изменении социального статуса, как единственно подлинную основу развития русского общества»⁴⁵.

В диссертации Останиной постоянно подчеркивается, что вопросы церковного обновления не сводились к вопросам внешней реорганизации церкви, но затрагивали ее вероучение, церковный уклад жизни. Автор диссертации выделяет четыре направления в среде русского духовенства, различающиеся в зависимости от форм реагирования на кризисные явления общественной и церковной жизни: «ортодоксально-консервативное, либерально-иерархическое, либерально-обновленческое и лево-радикальное»⁴⁶. В целом сохраняя классификацию Фоминых, Останина избирает менее оценочные определения и представляет картину более развернуто. Так, к «лево-радикальному» крылу реформаторов она относит сторонников «христианского социализма» о. Григория Петрова, архим. Михаила (Семенова) и В. П. Свенцицкого. Подробно анализируя социально-этические концепции лево-радикального реформаторства, Останина приходит к выводу, что «христианский социализм в конструкциях Петрова, Семенова и Свенцицкого, переносивший ценность христианства в мораль, а религиозный энтузиазм в организацию посясторонней социальной жизни, носил “утилитарный” оттенок и с самого начала был обречен на несостоятельность, поскольку стремился обновить старую религию при помощи внешней силы социального революционаризма»⁴⁷.

Весьма интересная работа Останиной тем не менее кажется нам спорной в некоторых вопросах. Автор диссертации считает, например, что либеральным духовенством руководил инстинкт сословного и церковного самосохранения, что иерархия и церковные либералы рассчитывали на «обновление сверху»: «В общем движении за обновление церкви участие народа исключалось»⁴⁸.

В 1996–1997 гг. в России был издан незаконченный труд И. К. Смолича по истории Русской церкви синодального периода (1700–1917). В Германии первый том этого сочинения увидел свет в 1961 году, а второй – уже после смерти автора – в 1991 году. Русский историк, эмигрировавший в годы революции и работавший в Германии, не мог иметь в своем распоряжении всех необходимых документов. Он сам видел свою главную цель в том, чтобы заложить основы для будущих исследований. Работа Смолича построена по тематическому принципу. Интересующие нас вопросы обновления церковной жизни рассматриваются в первую очередь в разделах «Церковь и государство» и «Приходское духовенство».

Анализируя церковно-государственные отношения в 1905–1907 гг., Смолич рисует картину того, как идеи необходимости церковных реформ развивались в сфере высшей церковной политики. С точки зрения историка, начало было положено манифестом «Об укреплении основ веротерпимости», обнародованным 17 апреля 1905 года. Этот манифест обсуждался в Комитете министров и был издан без предварительного согласования с деятелями Св. Синода. Лишь позднее С. Ю. Витте все-таки обратился к митр. Антонию (Вадковскому) и «совещался с

⁴⁴ Останина О. В. Обновленчество и реформаторство в русской православной церкви в начале XX века: Автореф. дис... канд. фил. наук. Л., 1991. С. 8.

⁴⁵ Останина О. В. Обновленчество и реформаторство... С. 9–10.

⁴⁶ Там же. С. 12.

⁴⁷ Там же. С. 16.

⁴⁸ Там же. С. 13–14.

ним о желательных, с точки зрения Св. Синода, реформах»⁴⁹. Именно это, как утверждает Смолич, и побудило митр. Антония начать обсуждение вопроса о реформах и поручить нескольким профессорам СПбДА составить доклад «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной Церкви». Причем «Витте остался недоволен докладом, в котором не рассматривались основные вопросы об отношениях между государством и Церковью, и распорядился, чтобы группой либеральных церковных политиков был подготовлен другой доклад – “О современном положении православной церкви”»⁵⁰. Таким образом, Смолич, во-первых, не пишет напрямую о связи церковных реформ с революционными событиями, что является безусловным для большинства других историков, и, во-вторых, подчеркивает пассивный характер действий церковной иерархии, которая в вопросе о реформах лишь следовала за инициативой председателя Комитета министров.

В главе, посвященной приходскому духовенству, Смолич указывает на наличие «снизу» движения к обновлению церкви. «Политический подъем 1905–1907 гг. оживил надежды духовенства, журналы и газеты при самом деятельном участии священнослужителей оптимистически заговорили о церковной реформе. Дискуссия обнаружила наличие радикальных групп как правого, так и левого толка, но в то же время продемонстрировала преобладание среди духовенства умеренного консерватизма и либерализма. В суждениях о церковной реформе проявилась противоположность интересов и мнений епископата и приходского духовенства»⁵¹. К сожалению, высказанные тезисы остались в работе Смолича неразвернутыми. В примечаниях к указанной главе он добавляет только, что «многочисленные журнальные статьи, написанные представителями приходского духовенства в 1905–1906 годы, недвусмысленно демонстрируют его стремление к реформам во всех областях церковной жизни»⁵².

Несколько иная картина событий, разворачивавшихся в высших церковных кругах, представлена в монографии С. С. Бычкова «Русская Церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной Российской Церкви (1900–1917 гг.)». Работа Бычкова построена по хронологическому принципу. Автор пытается проследить, как последовательно разворачивались события, сопровождая изложение фактов своими историческими комментариями. Среди основных источников Бычкова – два сборника: «Историческая переписка о судьбах

Православной Церкви» С. Ю. Витте (М., 1912) и «Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе» (СПб., 1905).

Инициатором реформ, с точки зрения Бычкова, оказывается не Витте, а митр. Антоний (Вадковский), который «под впечатлением “Кровавого воскресенья” на специальной сессии просил Комитет министров обсудить все возможности для созыва Поместного собора»⁵³. В отличие от Смолича, Бычков не считает записку митр. Антония и профессоров СПбДА «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной Церкви» противоречащей записке Витте «О современном положении Православной Церкви», хотя и указывает, что тон второй записки был более резким. В своем обзоре этих записок Бычков обращает внимание не только на критику бюрократизма победоносцевской системы и на вопросы церковного управления (освобождение от давления государства, восстановление патриаршества), но и на предложения вернуть права церковной общине, решить проблемы церковного суда и духовных школ, поставить вопросы о месте и роли мирян и преодолении барьера между духовенством и образованной частью общества.

⁴⁹ Смолич И. К. История Русской Церкви. С. 236.

⁵⁰ Там же. С. 237.

⁵¹ Смолич И. К. История Русской Церкви. С. 380.

⁵² Там же. С. 580.

⁵³ Бычков С. С. Русская Церковь и императорская власть: Очерки по истории Православной Российской Церкви (1900–1917 гг.). М.: Русское рекламное издательство, 1998. С. 73.

Бычков более других историков, обращавшихся к этой теме, подчеркивает внутреннюю самостоятельность церкви в вопросах о реформах; указывает, что революция стала не причиной, а лишь «катализатором церковных реформ», и даже говорит о первостепенности церковных вопросов в жизни общества: «Ни катастрофа, произошедшая 9 января 1905 г., ни поражение в феврале царской армии под Мукденом не прервали работы профессоров духовных академий и митр. Антония над разработкой проекта церковных реформ. Разворачивающиеся революционные события лишней раз подтвердили их правоту.

Они стремились не только приблизиться к разрешению многих общественных проблем, но и сделать Русскую Церковь влиятельной силой общества»⁵⁴.

Весной 1905 года вопрос о церковной реформе вылился на страницы газет и, по свидетельству современников, захватил всю читающую и мыслящую Россию больше, чем события на Дальнем Востоке. Бычков подчеркивает, что вынесенные на всенародное обсуждение вопросы внутри церкви готовились уже давно. Поэтому, с точки зрения исследователя, практически параллельно с постановкой вопроса о реформах в высших сферах на борьбу за реформы выступило петербургское духовенство. В феврале 1905 года под руководством митр. Антония проходила дискуссия о необходимых в церкви преобразованиях, которая была опубликована в марте того же года в журнале «Церковный вестник». 13 марта 1905 года, накануне решительного заседания Св. Синода, «петербургский Пастырский совет, одним из выдающихся членов которого был прот. Философ Орнатский, собрался, дабы не упустить подходящий момент, благоприятный для церковной реформы»⁵⁵. И наконец, 17 марта, еще до завершения работы синодальной сессии, в «Церковном вестнике» появилась статья «О необходимости перемен в русском церковном управлении», подписанная группой петербургских священников и получившая максимальный резонанс. Как указывает Бычков, «письмо в основных своих положениях было созвучно записке Витте»⁵⁶.

Принципиально значимыми для нас являются две монографии С. Л. Фирсова: «Православная Церковь в последнее десятилетие существования самодержавия в России» (СПб., 1996) и «Русская Церковь накануне перемен (конец 1890 – х – 1918 гг.)» (СПб., 2002). Весьма существенно, что в работах Фирсова церковь рассматривается не как придаток государства, а как самостоятельное духовное и общественное явление, Корень церковных «нестроений» петербургский историк видит в «отсутствии нормального соборного строя, который бы позволил церкви самостоятельно, без оглядки на государство, эти “нестроения” преодолевать»⁵⁷.

В первой из названных работ речь идет о времени «упокоения и реформ», которое последовало за первой русской революцией, Поэтому интересующие нас вопросы в ней рассматриваются чаще ретроспективно, в связи с ситуацией 1907–1910 годов, Исследователь отмечает, что революция 1905–1907 годов, с одной стороны, способствовала «дальнейшему углублению религиозных настроений и апокалиптических предчувствий в среде российской интеллигенции»⁵⁸, а с другой – подготовила «условия разделения и самоутверждения различных частей церкви»⁵⁹. Развернутая картина движения обновления церкви в период первой русской революции представлена в монографии Фирсова «Русская Церковь накануне перемен», Свой анализ состояния церкви в разгар революции 1905 года историк начинает с указа «Об укреплении начал веротерпимости», подписанного императором 17 апреля 1905 года в день Светлого Христова Воскресения, Прямым следствием этого указа он считает постановку вопроса о необхо-

⁵⁴ Бычков С. С. Русская Церковь и императорская власть. С. 79.

⁵⁵ Там же. С. 84.

⁵⁶ Там же. С. 85.

⁵⁷ Фирсов С. Л. Православная Церковь в последнее десятилетие существования самодержавия в России, СПб, РХГИ; СПбГУ, 1996, С. 48,

⁵⁸ Там же, С. 74,

⁵⁹ Там же, С. 297,

димых изменениях внутри церкви, поскольку «отказ от укрепления “внешних стен” мог проходить только одновременно с внутренним изменением строя церковной жизни в соответствии с канонами»⁶⁰.

Фирсов указывает также, что «революционная волна окончательно уничтожила политическое влияние Победоносцева»⁶¹ и привела к росту «левых» настроений в среде столичного духовенства. Отдельные параграфы монографии Фирсова посвящены обсуждению вопроса о церковных преобразованиях в духовной и светской печати, роли светских властей в разработке вопроса о реформах, позиции митр. Антония и отзывам епархиальных архиереев. Для нас существенный интерес представляет раздел монографии Фирсова «“Обновленческий фактор” в истории Православной Церкви начала XX века», в которой автор описывает рождение «обновленческого» движения. Исследователь пишет, что дореволюционные «обновленцы» ставили перед собой приоритетную цель – «воссоздать раннехристианский идеал церковной жизни, при котором восторжествует несколько наивно понимаемая соборность»⁶².

Фирсов указывает на «политическую составляющую» дореволюционного «обновленчества» и сравнивает его с «обновленчеством» советских лет. В первом случае эта составляющая «заключалась в инициировании светскими властями церковной реформы на фоне начавшейся революции 1905 года, что позволило либеральным столичным клирикам заговорить о необходимости “канонических изменений”»; во втором – в желании советской власти, “разделяя и властвуя”, быстро покончить с централизованной церковной организацией и получить управляемую Церковь»⁶³. Нам представляется, что требует уточнения и вопрос о типе влияния государства на церковь, и вопрос о степени политизированности того и другого явления. Характер движения церковного обновления, возникшего в 1905 году, трудно прояснить без различения внутрицерковных потребностей и диктата внешних обстоятельств.

Фирсов предпринимает попытку «по косвенным данным» установить имена священников, входивших в группу «32-х»: священник В. Я. Колачев, священник А. П. Рождественский (редактор «Церковного вестника»), священник Г. С. Петров, прот. М. И. Горчаков (профессор церковного права Петербургского университета), прот. М. П. Чельцов, священник К. М. Аггеев, священник И. Ф. Егоров, архим. Михаил (Семенов). Среди мирян, которых члены группы «иногда привлекали к своей деятельности»⁶⁴, Фирсов называет Н. П. Аксакова, историка-публициста, литератора и богослова.

Как пишет Фирсов, «чем дальше, тем больше популярность сторонников церковного обновления среди городских (по преимуществу) клириков росла, хотя преувеличивать ее масштабы, вероятно, не стоит». Причины популярности группы «32-х» Фирсов видит в том, что группа выразила «коллективное недовольство» белых священников засильем архиереев-монахов.

Окончательный «диагноз», который ставит Фирсов дореволюционному движению за обновление церкви, – «политика все же перевесила»⁶⁵. Поэтому вполне закономерно для него, что «поражение революции 1905–1907 гг. стало поражением и либерально настроенных обновленцев»⁶⁶.

По мнению эмигрантского историка Н. М. Зернова, «в основном духовенство и образованные миряне положительно относились к реформам»: «В частности, они одобряли децентрализацию церковного управления и его освобождение от бюрократического контроля обер-

⁶⁰ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.), М, Духовная библиотека, 2002, С. 178.

⁶¹ Там же, С. 183.

⁶² Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен... С. 321.

⁶³ Там же. С. 318.

⁶⁴ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен... С. 325.

⁶⁵ Там же. С. 342.

⁶⁶ Там же.

прокурора Синода, увеличение числа епископов и установление более тесной связи между епископом и его епархией, преобразование церковных судов, улучшение богословского образования в семинариях и академиях и, наконец, материальную и духовную независимость духовенства от государства». Зернов считает, что разногласия касались не столько целей реформы, сколько способов ее проведения: «Одна партия, состоявшая, главным образом, из епископов, добивалась возврата к тому положению, которое имело место в России в XVII веке до царствования Петра. Другая партия, руководимая профессорами богословия и поддерживаемая приходским духовенством, жаждала более радикальных преобразований. Она выступала за возвращение древней системы соборного управления, исчезнувшей в XVII веке, и утверждала, что несоблюдение этого принципа привело к гибели старого московского порядка»⁶⁷.

Д. В. Поспеловский в книге «Православная церковь в истории Руси, России и СССР» пишет о движении обновления скорее как о едином духовном устремлении, охватившем всю русскую церковь. Он считает, что выступления «32-х» от высказываний наиболее радикальных архиереев «отличались лишь несогласием с монашеством епископата»⁶⁸. Главный вопрос, на который пытается ответить историк: почему в церкви не удалось добиться свободы? Ответ на этот вопрос Поспеловский ищет и в обществе, и в церкви, и в природе царской власти.

Деятельность группы «32-х» представлена также в монографиях, посвященных Поместному собору 1917–1918 годов и подготовке к нему. В первую очередь мы имеем в виду работу Е. В. Беляковой «Церковный суд и проблемы церковной жизни» (М., 2004). Во второй главе автор монографии указывает, что «критика петровских реформ и синодального строя с точки зрения их канонической несостоятельности высказывалась в прессе и до 1905 г. . .»⁶⁹, но лозунг «возвращения к каноническим нормам» мог пониматься весьма по-разному. «От лозунга о каноническом строе пришлось переходить к серьезному размышлению над тем, что же является каноническим устройством Церкви, какое место занимают церковные каноны и в чем их ценность»⁷⁰. Белякова отмечает ту большую роль, которую сыграл в этих размышлениях один из ревнителей церковного обновления – Н. П. Аксаков: «Аксаков разрабатывал тему церковного Предания, как живого наследия, Для него церковные каноны – это часть Предания, которая должна быть прочитана в общем контексте церковной истории»⁷¹,

Священник Георгий Ореханов в монографии «На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция», изданной в 2002 году Свято-Тихоновским православным институтом, предлагает использовать для обозначения интересующего нас явления термин «церковное реформаторство», чтобы разграничить церковное движение начала века и послереволюционное «обновленчество». Но предлагаемый исследователем термин также не свободен от оценочных коннотаций, особенно в контексте обвинения «вождей движения» в «богословской и вообще духовной нечуткости»⁷². Ореханов вводит в научный обиход новые интересные документы, ставит вопрос об эволюции «церковно-реформаторского движения», Однако он обращается только к двум стадиям в развитии движения: группе «32-х» и Союзу ревнителей церковного обновления, – упуская из виду устав Братства ревнителей церковного обновления, Исследователь, с одной стороны, указывает на преемственность между группой и союзом, но с другой – почти противопоставляет их: «Движение “32-х” вдохновлялось вполне уважаемыми людьми, близкими чиновничью Петербургу. . . Однако в среде петербургского духо-

⁶⁷ Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Изд. 2-е. Париж: YMCA-Press, 1991. С. 83–84.

⁶⁸ Поспеловский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР: Учебное пособие. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. С. 210.

⁶⁹ Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Духовная библиотека, 2004. С. 38.

⁷⁰ Там же. С. 49.

⁷¹ Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни, С. 50,

⁷² Ореханов Георгий, свящ., На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция, М, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002, С. 112,

венства сразу после событий 9 января наметилось и более радикальное движение, послужившее фундаментом для создания протообновленческих групп и программ, Речь идет о Союзе ревнителей церковного обновления»⁷³. Слишком однозначными представляются нам также оценки отдельных деятелей движения церковного обновления, Причем в одних случаях создается отрицательно политизированный образ (о. Григорий Петров), а в других – игнорируются достаточно «радикальные» выступления, если речь идет о будущих новомучениках (о. Михаил Чельцов, о. Симон Шлеев). Итоговый вывод прот. Георгия Ореханова: «В конечном итоге способы решения церковных проблем, предложенные церковными реформаторами, их цели и средства, оказались неадекватными реальным церковным задачам», – представляется нам не вполне обоснованным, особенно в свете решений Поместного собора 1917–1918 годов.

Франко-германская исследовательница Ютта Шеррер, начинавшая изучение проблемы религиозных исканий русской интеллигенции под руководством о. Георгия Флоровского в Гарвардском университете, в своих работах рассматривает историю создания концепции христианского социализма в России⁷⁴. Ее интересуют те «христианско-социальные» программы и идеи, которые возникали в среде русской интеллигенции, открытой религиозным вопросам. В этой связи она уделяет особое внимание Братству ревнителей церковного обновления, доказывая, что на его программу оказали серьезное влияние такие представители интеллигенции, как В. А. Тернавцев, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и другие участники религиозно-философских собраний (далее – РФС). Поскольку исследовательница восстанавливает картину деятельности кружка «32-х» и Братства ревнителей церковного обновления только по печатным источникам, многие положения ее работы оказываются гипотетическими. Архивные документы не подтверждают, например, что члены Братства «по большей части в прошлом были верными членами Собраний»⁷⁵, что в кружок «32-х» входили какие-либо миряне, кроме Н. П. Аксакова, и т. д.

Очевидно, что площадкой совместной деятельности духовенства и интеллигенции стало не само Братство, а издававшиеся при его поддержке журналы «Век» и «Церковное обновление». Исследование редких экземпляров обоих журналов позволило Шеррер прийти к выводу, что «между редакцией журналов и самим “Братством ревнителей церковного обновления” существовали разногласия», которые показывают, что «представители интеллигенции, входившие в него, не составляли сплоченной группы в том, что касается концепции церковного обновления». Одна часть интеллигенции толкала представителей духовенства на путь «нового религиозного сознания», однако эти выступления вызвали открытую оппозицию Аскольдова, Свенцицкого и Бердяева, которые «полностью поддержали стремление журнала и “Братства” к религиозному обновлению в рамках существующей Церкви»⁷⁶.

В целом исследовательница оценивает «первую попытку совместных действий духовенства и интеллигенции» как кратковременную и не увенчавшуюся успехом, объясняя неудачу «обстоятельствами той эпохи, т. е. реакцией, которая затормозила революционный порыв и всю либерально-прогрессивную деятельность»⁷⁷. Шеррер находит следы деятельности «группы 32-х священников» в новую эпоху: после 1917 года одни участники группы входят в «Общероссийский Союз демократического православного духовенства и мирян», который поддерживал политическую программу эсеров и требовал «ликвидации капитала во имя Христова», а другие становятся активными деятелями Поместного собора Российской церкви.

⁷³ Там же, С. 109,

⁷⁴ Шеррер Ю. В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 88–135.

⁷⁵ Там же. С. 94.

⁷⁶ Шеррер Ю. В поисках «христианского социализма» в России. С. 98.

⁷⁷ Там же. С. 96.

В 2009 году вышла в свет монография Д. А. Головушкина «Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века». Автор монографии ставит перед собой задачу комплексной историко-религиоведческой оценки обновленческого движения. При этом, с точки зрения избранной Д. А. Головушкиным методологии, термины «обновленчество» и «обновленческое движение» «могут быть применимы как к обновленчеству начала XX века, так и к движению 1920-х – 1940-х гг...»⁷⁸. Основанием для такого объединения явлений, которые, по мнению многих церковных и светских историков, имеют различную природу, становится само понимание «обновленчества» как «религиозного феномена, возникшего и получившего развитие в русском православии в первой половине XX века, ориентированного на реформу внутреннего содержания религиозной системы – вероучения, обрядности и организационной структуры, а также трансформацию социальной доктрины русского православия»⁷⁹. Такое определение «обновленческого движения» предлагает в качестве главного признака исследуемого феномена стремление к изменению, не учитывая истоков, причин, природы этого стремления. Нам представляется, что, с одной стороны, число исторических фактов, попадающих под это определение, может быть весьма расширено, а с другой – именно внутренняя мотивация стремления к обновлению церковной жизни может играть весьма существенную роль в характеристике явления в целом. Дискуссионным представляется также вопрос об ориентации дореволюционного движения ревнителей церковного обновления на реформу вероучения, особенно если понимать «православное вероучение» не как сумму догматических формул, а как «апостольское предание целостной истины»⁸⁰.

Монография Головушкина вводит в научный оборот много новых документальных источников, предлагает рассмотрение истории обновленческого движения в Русской православной церкви сквозь призму его культурно-региональной специфики, стремится уйти от оценочных определений, стереотипов и штампов в описании исследуемого явления. Отдельная глава монографии Головушкина «Организационное оформление и практическая деятельность участников обновленческого движения в 1905–1907 гг...» посвящена деятельности кружка «32-х», а также союза и братства, в которые он трансформировался. Опуская предысторию формирования группы «32-х», исследователь начинает свой анализ с момента публикации группой первой записки «О необходимости перемен в русском церковном управлении», причем пытается доказать, что записка, составленная группой «32-х», и письмо, опубликованное с подачи митр. Антония (Вадковского) 17 марта 1905 года, – это «два несовпадающих в содержательном плане документа». «Митрополит Антоний (Вадковский), – по мнению Головушкина, – использовал имя группы петербургских священников для публичного выражения своих интересов и интересов “либеральной” церковной иерархии»⁸¹.

Как и большинство исследователей, Головушкин связывает деятельность группы «32-х» с первой русской революцией и называет три причины схождения «дореволюционного обновленчества» с исторической авансцены: 1) затухание революционного движения, делавшего возможным обсуждение вопросов, связанных с церковной реформой; 2) неприятие обновленческой идеи основной массой православного духовенства; 3) отсутствие единого центра, координирующего работу обновленческого движения по всей России. Головушкин связывает новый подъем обновленческого движения с февральской революцией 1917 года, но считает, что Поместный собор 1917–1918 годов «стал для обновленческого движения тяжелым испытанием»: «Победа на нем консервативного и умеренного крыла расшатала идейный фундамент

⁷⁸ Головушкин Д. А. Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века. СПб.: Политехника-сервис, 2009. С. 32.

⁷⁹ Там же. С. 33.

⁸⁰ Флоровский Г. В. Восточные Отцы Церкви. М.: АСТ, 2003. С. 20.

⁸¹ Головушкин Д. А. Феномен обновленчества... С. 60.

обновленчества – разрушила надежды на обновительные силы собора»⁸². Эти выводы исследователя представляются достаточно спорными как раз ввиду расплывчатости терминологического понимания «обновленчества», ведь в работе этого собора приняли активное участие многие из тех, кто входил в Братство ревнителей церковного обновления, а решения собора предполагали существенные изменения русской церковной жизни.

Таким образом, многообразная научная литература, посвященная движению церковного обновления, имевшему место в России в начале XX века, далеко не исчерпывает темы, оставляя простор как для создания более полной и точной фактической картины развития движения, так и для продолжения дискуссии о его исторических, культурных и духовных истоках.

Источниковедческую базу нашей работы составляют в первую очередь архивные документы, многие из которых впервые вводятся в научный оборот.

Поскольку кружок «32-х», оформившийся в Союз, а позднее – в Братство церковного обновления, по составу своих членов был явлением петербургским, многие документы, касающиеся его деятельности, были обнаружены нами в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга (далее – ЦГИА СПб).

Фонд 19 (Санкт-Петербургская духовная консистория) содержит дело «Об учреждении, деятельности и утверждении уставов благотворительных обществ» (Оп. 97. Д. 7), а также дело «О возникновении революционного союза “Христианское братство борьбы” и распространении им прокламаций». Анализ этих документов позволяет дополнить существующие представления о реакции духовенства Петербурга на события первой русской революции. В том же фонде нами было обнаружено дело «Об учреждении и деятельности уставов церковных братств» (Оп. 98. Д. 20), в котором хранится переписка о. Владимира Колачева с епархиальным начальством по вопросу об утверждении устава Братства ревнителей церковного обновления, относящаяся к маю 1906 года. Фонд духовной консистории содержит также клировые ведомости церкви Петербурга (Оп. 113), которые служат источником биографических сведений об интересующих нас священниках.

Фонд 2215 (Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви) содержит информацию о деятельности общества, из недр которого вышли многие деятели церковного обновления. В частности, в этом фонде находятся документы, свидетельствующие о начале проповеднической деятельности священников Григория Петрова и Павла Лахостского.

Фонд 2219 (Личный фонд прот. Иоанна Сергиева (Кронштадтского)) включает письма, которые приходили «всероссийскому батюшке» из различных уголков страны на протяжении 30 лет его общественного служения. Среди них мы выделили письма 1905–1907 годов, создающие панораму церковной жизни страны во время первой русской революции (Д. 55), и письма прот. Павла Лахостского, одного из членов Братства ревнителей церковного обновления и члена Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви (Д. 1, 6, 7в). По поручению Общества прот. Павел Лахостский в 1906–1908 годы занимался изданием сочинений о. Иоанна.

В том же архиве находится дело «О лишении сана и духовного звания архим. Михаила, перешедшего из православия в старообрядчество» (Ф. 254. Оп. 1. Д. 21276). Дело представляет собой переписку Департамента внутренних дел с петербургским губернатором о местонахождении бывшего архим. Михаила (Семенова).

Большое значение для нашей монографии имеют документы, хранящиеся в рукописном отделе Российской национальной библиотеки (далее – РО РНБ) в фонде редакции журнала «Церковный вестник» (Ф. 832). В этом фонде находятся как опубликованные, так и не опубликованные

⁸² Там же. С. 157.

ликованные в журнале статьи, отражающие мнения различных слоев общества по вопросу о церковных реформах. Фонд также содержит многочисленные личные письма, адресованные редакторам журнала проф. – прот. Александру Рождественскому (1904–1905), проф. Д. П. Миртову (1906–1908), проф. И. Е. Евсееву (1909). Поскольку Рождественский был активным участником группы «32-х», а журнал «Церковный вестник» в 1905 году – «трибуной» этой группы, в письмах содержится весьма ценная информация о деятельности, составе, принципах существования исследуемого движения.

В фонде Педагогического института (Ф. 585) была обнаружена интересная переписка директора института С. Ф. Платонова с различными священниками по поводу поиска законоучителя для этого учебного заведения. Круг петербургского духовенства, вовлеченный в поиски достойного кандидата, отчасти совпал с кругом ревнителей церковного обновления. В переписке упоминаются имена прот. Павла Лахостского, священник Иоанна Слободского, священник Иоанна Егорова, священник Петра Миртова. Поскольку переписка относится к лету 1906 г., из нее можно почерпнуть интересные сведения об участниках кружка «32-х» и их взаимоотношениях.

В том же архиве хранятся частные письма священник Григория Петрова (Ф. 124, 226, 309), священник Петра Миртова (Ф. 253), архимандрита Михаила (Семенова) (Ф. 874) и некоторых других членов интересующего нас кружка.

Поскольку одну из целей своей работы мы видели в том, чтобы представить группу «32-х» не только как монолитное целое, но и как единство разнообразных человеческих личностей, то обратились к фондам архивов, в которых хранится личная переписка деятелей русского общества начала XX столетия.

В рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) (далее – РО ИРЛИ РАН) оказалось большое число дел, связанных с именем священник Григория Петрова. Девятнадцать его писем 1905–1910 годов хранятся, в частности, в архиве А. А. Измайлова (Ф. 115. Оп. 3. Д. 243). Эти письма дают представления о личности Г. С. Петрова, но в них, к сожалению, не упоминается деятельность группы «32-х». Там же находятся личные письма прот. Павла Лахостского (Ф. 134. Оп. 3. Д. 946; Ф. 139. Д. 180), священник Петра Миртова (Ф. 139. Д. 211), архимандрит Михаил (Семенова) (Ф. 163. Оп. 5. Д. 66), прот. Александра Рождественского (Ф. 252. Оп. 2. Д. 1321), священник Михаила Чельцова (Ф. 252. Оп. 2. Д. 1724), священник Константина Аггеева (Ф. 549. Д. 2). В этих письмах напрямую не говорится о деятельности кружка, союза или братства, но присутствуют размышления участников движения обновления церковной жизни о современной им церковной ситуации, о приоритетных направлениях их деятельности.

В собрании Г. В. Юдина (Ф. 388. Оп. 1. Д. 4.) хранится коллекция бумаг Н. П. Аксакова, которого многие исследователи считают едва ли не «главным идеологом»⁸³ кружка «32-х» священников. Эта коллекция включает в себя документы различного свойства: отрывки из художественных произведений, исторических трудов, статей. Наше внимание привлекли фрагменты ранней статьи Аксакова, посвященной свободе совести. Многие положения этого исследования и общее понимание автором Церкви перекликаются с идеями, зазвучавшими в выступлениях ревнителей церковного обновления в 1905–1907 годы.

Документы, хранящиеся в Российском государственном архиве литературы и искусства (далее – РГАЛИ), позволяют создать представление о связях участников группы «32-х» с деятелями русской культуры. Так, в этом архиве находятся письма священник Константина Аггеева Иннокентию Анненскому (Ф. 6. Оп. 1. Д. 291), прот. Александра Рождественского Василию Розанову (Ф. 419. Оп. 1. Д. 595), Н. П. Аксакову А. С. Суворину (Ф. 459. Оп. 1. Д. 53), А. А. Александрову (Ф. 2. Оп. 1. Д. 567), С. А. Юрьеву (Ф. 636. Оп. 1. Д. 102) и др. Эти источ-

⁸³ Ореханов Георгий, священник. На пути к Собору. С. 103.

ники позволяют глубже осветить ключевую для священников круга «32-х» проблему отношения церкви и культуры, духовенства и интеллигенции.

В Санкт-Петербургском филиале архива Российской академии наук (далее – СПФ АРАН), в фонде В. Н. Бенешевича, находятся дела, относящиеся к деятельности еще одного члена группы «32-х» проф. – прот. Михаила Ивановича Горчакова. Помимо собственно научных статей, в фонде хранится научно-публицистическая статья «О государстве и религии», атрибутированная И. П. Медведевым как принадлежащая М. И. Горчакову⁸⁴. Мы посчитали возможным включить этот источник в нашу работу наряду с другой статьей 1906 года «О реформах в нашем богослужении», принадлежащей, по мнению того же Медведева, перу свящ. Д. А. Лебедева.

Особую ценность для исследования представляют материалы из архива парижского издательства «УМСА-Press», предоставленные директором издательства проф. Н. А. Струве. Это письма свящ. Константина Аггеева его другу профессору КДА П. П. Кудрявцеву 1897–1906 годов. Эти письма, написанные одним из активнейших членов движения ревнителей церковного обновления, впервые дают возможность увидеть изнутри процессы, происходившие в группе «32-х», выявить внутренние причины ряда событий, сыгравших ключевую роль в церковной истории этого периода. Ввиду особой важности этих документов мы публикуем их в виде приложения к работе.

Важным источником для изучения деятельности группы, стремившейся к публикации своих взглядов и идей, является периодическая печать. В первую очередь мы обратились к материалам журнала «Церковный вестник», на страницах которого были опубликованы многие программные записки группы «32-х» и статьи многих участников движения церковного обновления. В 1904–1905 годы редактором журнала был настоятель церкви Мариинского дворца, профессор СПбДА, член кружка «32-х» А. П. Рождественский. В эти годы и общее направление журнала, и состав его авторов вполне отражали ту тенденцию церковной жизни, которая была направлена на ее возрождение. В журнале активно публиковались статьи архим. Михаила (Семенова), Н. П. Аксакова, о. Владимира Колачева, о. Константина Аггеева и др. В 1906 году редактором журнала стал профессор СПбДА Д. П. Миртов. В целом журнал сохранил свое направление, но стал более дипломатичным, постепенно смягчал свои выступления в соответствии с изменениями внешней ситуации.

В поле нашего внимания попали также и другие светские и церковные издания, на страницах которых выступали деятели движения церковного обновления: журналы «Православно-русское слово», «Церковный голос», «Новый путь», «Странник», «Руководство для сельских пастырей», «Церковно-общественный вестник», «Век», «Церковное обновление», «Христианское чтение», «Миссионерское обозрение»; газеты «Новое время», «Слово», «Русское слово», «Новости и биржевая газета», «Русь» и др. Богатый газетный материал представлен также на страницах сборника «Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе» (СПб., 1905), составленного И. В. Преображенским.

В качестве источников мы использовали в своей работе мемуары государственных и политических деятелей, следивших за вопросом церковной реформы (С. Ю. Витте, А. П. Извольский,

А. В. Герасимов и т. д.); воспоминания представителей различных церковных кругов (митр. Евлогий (Георгиевский), митр. Вениамин (Федченков), прот. Михаил Чельцов, А. И. Введенский и др.); переписку представителей русской религиозно-философской и общественной жизни начала XX века, опубликованную

⁸⁴ См.: Медведев И. П. В. Н. Бенешевич: судьба ученого, судьба архива // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1995. С. 377.

В. И. Кейданом в книге «Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках».

В тексте в подстрочных примечаниях размещены краткие биографические справки по тем персоналиям, чья роль в описываемых событиях была, по нашему мнению, существенной. Это касается как известных, так и малознакомых лиц. Данные сведения также важны для лучшего понимания контекста эпохи.

Все даты, если не указано обратное, даются по старому стилю. Цитаты приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригиналов.

Глава 1

От кружка к братству: история группы «32-х» в письмах и документах

Предыстория

На настоящий момент, благодаря письмам свящ. Константина Аггеева, мы имеем возможность воссоздать историю, приведшую к возникновению группы «32-х» петербургских священников и движения ревнителей церковного обновления, начиная с 1903 г., момента переезда Аггеева в Петербург.

В первом же письме своему другу Кудрявцеву в Киев от 4 ноября 1903 года о. Константин сообщает, что познакомился и подружился с о. Иоанном Егоровым, состоящим законоучителем во второй половине Смольного института. Через Егорова Аггеев попадает в еженедельный «интимный» кружок, возглавляемый Н. П. Аксаковым и собирающийся у него на квартире для обсуждения актуальных церковных вопросов: «.. Егоров – личный друг с давних пор о. Петрова и последним рекомендован начальнице Института, *хотя об этом в И<нституте> знают только княжна, инспектриса Кудашева да я.* Егоров втянул меня в свой интимный кружок, куда мы собираемся еженедельно для беседы. Главою нашего кружка состоит редкой учености и ума человек Николай Петрович Аксаков, автор “Духа не угашайте” – удивительный знаток святоотеческой литературы, – личный друг Вл<адимира> Соловьева» (С. 222). Этот частный кружок можно назвать одним из истоков будущего движения ревнителей церковного обновления как с точки зрения его состава (все названные в письме Аггеева участники «аксаковского» кружка войдут в группу «32-х»), так и с точки зрения обсуждавшихся на его собраниях проблем и идей: «Вчера у нас было обычное чтение составленного сочинения о Церкви Н. П. Аксакова... <...> Н<иколай> П<етрович> – личный друг Т. Н. Филиппова – весь погрузился в богословскую святоотеческую литературу и по ней создает богословие – совершенно далекое от сухих, в некотором смысле атеистических, катехизисов и догматикимакариев. Теперь мы читаем его сочинение о Церкви. Вчера было удивительно хорошее чтение о победе над адом, или *начале* христианской Церкви, по учению свв. отцов. Слова некоторых из них (Ефрем Сирий) – какие-то чудные гимны, перлы религиозной поэзии» (С. 237).

Из писем свящ. Константина Аггеева видно, что Аксаков пользовался в этом частном кружке большим авторитетом как человек серьезно образованный, знающий церковную традицию. Именно от него священники Иоанн Егоров и Константин Аггеев ожидали обоснования своего отрицательного отношения к Катехизису митр. Филарета (Дроздова) как к основной учебной книге на уроках Закона Божьего: «Третьего дня с Егоровым были на чтении у Аксакова. Подняли вопрос (в связи с чтением) о Катехизисе. Аксаков доказал нам научным путем, что никто никогда не считал Кат<ехизис> Филарета *символической*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.