DOI: 10.17976/jpps/2018.05.05

ПРАВОСЛАВНЫЙ РАДИКАЛИЗМ: ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА “ХРИСТИАНСКОГО БРАТСТВА БОРЬБЫ”

А.А. Тесля

ТЕСЛЯ Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Академии Кантиана, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград. Для связи с автором: mestr81@gmail.com

Тесля А.А. Православный радикализм: политическая доктрина “Христианского братства борьбы”. – Полис. Политические исследования. 2018. № 5. С. 43-56. https://doi.org/10.17976/jpps/2018.05.05

Исследование выполнено в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) “Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках” в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

Статья поступила в редакцию: 02.02.2018. Принята к печати: 05.03.2018

Аннотация. Интенсификация и радикализация русской политической жизни в период революции 1905 г. вызвала к жизни целый ряд оригинальных попыток пересмотреть устоявшееся положение православной церкви в Российской империи и в целом переосмыслить роль религии в политике. Особенное место в ряду этих попыток занимает “Христианское братство борьбы” – православная политическая организация, возникшая в Москве в 1905 г. по инициативе В.П. Свенцицкого. В основе политической христианской доктрины Братства лежит противопоставление Церкви и государства, причем, в отличие от целого ряда других синхронных доктрин, в этом противопоставлении за государством признается “божественная” природа, однако относящаяся к “естественному” порядку, миру языческому (но не лишенному благодати). Вслед за учением Вл. Соловьева мировой процесс осмысляется как “богочеловеческий” и процесс “обожения”, при этом не имеющий посюстороннего завершения. Тем самым оба порядка, и порядок Церкви (как порядок безвластия), и порядок государства синхронны, и задача Церкви – жить в пределах государства будучи свободной от него, воздавая ему то, что ему принадлежит по праву, что не противоречит Церкви – и в то же время стремясь преобразовать мир христианским образом в той мере, в какой это осуществимо. Поскольку природа государства – языческая, Церковь должна оставаться вечно “Церковью воинствующей”, примирение с государством означает примирение с несовершенством, недостаток веры – и, следовательно, впадение в грех. Историческое значение Братства – отчетливая постановка вопросов христианской политики и возможных способов политического действия для Церкви в условиях позднемодерного политического сообщества.

Ключевые слова: реформация; современное православие; христианская политика; христианский социализм; Христианское братство борьбы.

Проблема взаимоотношений государства и православной церкви в Российской империи оказалась, после достаточно длительной паузы, растянувшейся на всю первую половину XIX в., вновь в фокусе внимания с 1860-х годов. Радикальные изменения, претерпеваемые Российской империей, в первую очередь быстрый демонтаж сословной системы, становление “общественной” сферы (публичного пространства модерного типа), принципиальные изменения в моделях религиозности (переход от “традиционной”, коллективной к “модерной”, индивидуальной) ставили церковь в центр

внимания. Для славянофилов речь с 1840-х годов шла об одновременном "демократическом" преобразовании церкви, "возрождении прихода" и низовой активности – и о том, чтобы эта изменившаяся церковь стала несущей конструкцией гражданственности, а конфессиональная идентичность модерного типа легла в основание идентичности национальной. Для правительства, в особенности с начала 1880-х годов, православная церковь рассматривалась как главный идеологический инструмент, в том числе долженствующий реализовывать массовое образование, т.е. была призвана стать инструментом модернизации. Аналогичным образом фактическая политика в отношении церкви предусматривала возрастание роли приходской активности (на уровне риторики совпадение было полным, самые разные участники общественной дискуссии одинаково говорили о "возрождении приходов") и необходимости актуализации "соборного начала" в церкви. Возрастал объем власти епископов, с 1880-х годов гораздо менее скованных консисторией, тогда как среди белого духовенства были крепки антимонашеские настроения и традиционным являлось сочувственное отношение к демократическим идеям церковных преобразований [Тесля 2015].

Ситуация существенно меняется в первые годы XX в. – с одной стороны, среди интеллигенции (под влиянием нового религиозного движения, связанного в первую очередь с именем Вл. Соловьева) возникли стремления к актуализации религиозной проблематики и в то же время переосмыслению в ее категориях общественно-политических стремлений. Формировался запрос на церковь как политический субъект и вопрос о возможности использовать христианство и православие как инструмент политической мобилизации. С другой стороны, выросло новое поколение священников, не отделяющих себя от интеллигенции и воспринимающих общественную повестку в качестве актуальной. Они ставили вопрос, во-первых, о переводе ее на язык христианства, во-вторых, о том, как им – как христианам и как пастырям – надлежит действовать в этой ситуации. Показательным эпизодом встречи этих течений в 1905-1907 гг. стало "Христианское братство борьбы" (ХББ).

История ХББ и связанных с ним сюжетов русской интеллектуальной истории на протяжении последних десятилетий изучена достаточно полно. Однако внимание исследователей до сих пор привлекали преимущественно две группы проблем – с одной стороны, закономерным образом, вопросы истории русской православной церкви, с другой – истории русской общественной мысли, при этом в тени оставались сюжеты, связанные с политической теорией[1]. Наша цель – рассмотреть и проанализировать программу "Христианского братства борьбы" с точки зрения попытки выработать политическую доктрину.

В рамках достижения поставленной цели мы сначала остановимся на кратком изложении внешней стороны истории "Христианского братства борьбы" и ближайшего контекста, далее предпримем попытку целостной реконструкции политической доктрины ХББ и в заключение рассмотрим наиболее, на наш взгляд, исторически и теоретически значимые влияния данной доктрины.

[1] Во многом подобную работу проделал С.В. Чертков (см. подробный комментарий к републикации текстов Свенцицкого времен ХББ [Свенцицкий 2010: 525-735]), однако его исследование носит историко-догматический характер, сосредоточено на прояснении и доказывании православного характера учения Свенцицкого, тогда как мы анализируем доктрину ХББ независимо от того, в какой степени ее можно или нельзя признать ортодоксальной с точки зрения догматической.

ЦЕРКОВЬ И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ НАКАНУНЕ 1905 г.

Время обер-прокуратуры К.П. Победоносцева (1880-1905) в церковной жизни отмечено противоречивыми тенденциями – и в особенности разрывом, существующим между конкретными изменениями в жизни РПЦ, с одной стороны, и общественным обликом церкви и тенденциями церковного управления, с другой [Полунов 2013]. Вместе с тем конфликтные тенденции, нараставшие в церкви в период обер-прокуратуры Победоносцева, отчасти порождались именно стремлением отвечать и учитывать вызовы времени – так, противостояние белого и черного духовенства в эти годы только обострилось, чтобы ярко выйти наружу в ситуации 1905-1907 гг. и затем уже в ходе революционных потрясений 1917 г. и последующих лет, причиной чему была политика синодального ведомства, нацеленная на замещение ведущих церковных позиций не только выпускниками духовных академий, но и предпочтение, отдаваемое выходцам из других, недуховных сословий, в первую очередь – дворянству. К 1917 г. едва ли не единственным "из тогдашних архиереев, не имевших академического образования", был митрополит московский Макарий (Невский), которого, по мемуарному свидетельству С.А. Волкова, "не любили в Лавре, да и вообще в интеллигентских кругах", видя в нем в лучшем случае простодушную креатуру Распутина [Волков 2000: 211]. Напряжения, которые возникали в связи с этим, были многообразны – и мы позволим себе проиллюстрировать ситуацию лишь несколькими из них. Во-первых, новое духовенство действительно не было так сильно изолировано от общества, как выходцы из духовного сословия, и тем самым могло апеллировать за пределы консистории (примечательно, что в приведенном пассаже из воспоминаний Волкова профессора и студенты Московской духовной академии мыслятся как часть "интеллигенции"). Во-вторых, белое духовенство, в особенности та его часть, что сама прошла через духовные академии (из них будет состоять весь будущий круг членов "Братства ревнителей церковного обновления"), не только воспринимает свое положение как ущемленное со стороны монашествующей иерархии, но и стремится опереться на силы за пределами церковного круга, в частности, в ситуации 1905 г. активно призывая к широкому участию мирян (в том числе включению их в состав ожидающегося Поместного собора).

Параллельно этим тенденциям в РПЦ менялся и духовный климат, актуальный для значительной части интеллигенции – атмосфера "*fin de siècle*", "декадентства", интерес к "таинственному", "духовному" и т.п. не приводила, разумеется, непосредственно к церкви – более того, для многих означала другой, альтернативный прямолинейно секулярному, атеистическому или агностическому отход от традиционной религиозности, однако делала соответствующие группы образованного общества чувствительными к религиозной проблематике. Показателем такого рода движения стали два сборника начала века – коллективный "Проблемы идеализма", вышедший в 1902 г. и объединивший под редакцией П.И. Новгородцева широкий круг авторов, сошедшихся на отрицании материалистического мировоззрения как философского основания "освободительного движения" [Плотников 2002; Колеров 2002], и "От марксизма к идеализму" С.Н. Булгакова, вышедший в 1903 г. и описывающий индивидуальную траекторию автора.

Ситуация начинает быстро меняться с 1904 г., а революция 1905 г. выводит на поверхность те течения и вопросы, которые вызревали на протяжении

предшествующих десятилетий. Епископ Евлогий (Георгиевский, в будущем – митрополит) вспоминал: "Реформа государственного устройства повлекла за собой и проект реформы Церкви" [Евлогий 1994: 154]. Уже в феврале 1905 г. появляется записка за подписью С.Ю. Витте "О современном положении Православной церкви", составленная профессорами СПбДА. Заручившись поддержкой петербургского митрополита Антония (Вадковского), Витте пытается взять на себя разработку церковной реформы, направляясь к созыву собора иерархов и восстановлению патриаршества. В свою очередь Антоний, привлекая группу молодых священников, поощряет их к публичному выступлению (в дальнейшем эта группа станет известна как группа "32 священников"). Реформы в церкви представляются неизбежными, особенно после указа 17 апреля 1905 г. "Об укреплении начал веротерпимости", разрешившего, в частности, переход из православного в иные вероисповедания (ранее каравшийся по уголовным законам). Если Победоносцеву удается в марте заблокировать спешное решение вопросов о перемене в синодальном устройстве и отсрочить созыв Собора, то общее движение среди духовенства уже плохо контролируется – а с другой стороны, и для целого ряда представителей интеллигенции, более или менее близких к церкви, нарастают стремления к "христианской политике", опоре политического движения на те или иные религиозные идеи [Фирсов 2002: гл. 2]. В итоге к исходу 1905 г. спектр "левых" и "левоцентристских" политических позиций в отношении РПЦ схематически выглядел следующим образом.

1) "Новое религиозное сознание", провозглашенное Д.С. Мережковским и его кругом (Д.В. Философов, З.Н. Гиппиус), к которому в это время были особенно близки А.В. Карташев и Н.А. Бердяев. Суть позиции данной группы заключалась в провозглашении "Иоанновой", или "Церкви Третьего Завета", "Церкви Святого Духа": православие мыслилось исчерпанным, дальнейшее развитие в духе "религиозной общественности" представлялось на путях нового религиозного творчества – тем самым в рамках политической теории союз с РПЦ представлялся невозможным, православие несло в себе не просто "грех", но и "ересь" цезарепапизма, поэтому если индивидуально как для клира, так и для мирян был открыт путь к "новому религиозному сознанию", то церковь как институция должна быть преодолена.

2) С весны 1905 г. С.Н. Булгаков пытается организовать "Союз христианской политики" [Булгаков 1991: 25-68], задачей которого определяется "культивирование христианской общественности", т.е. понимающей "политическую деятельность как религиозное делание, исполнение заповеди Божией" [там же: 50]. Напомним, что Булгаков придет к конфессиональному православию только в 1909 г. – "Союз христианской политики", соответственно, мыслится им как внеконфессиональное объединение, призванное руководствоваться общехристианскими требованиями, девизом коего надлежит быть мадзиниевской формуле "Бог и народ" [там же: 51].

3) "Союз христианского обновления" (с октября 1905 г., первоначально был неформальной группой, образовавшейся вокруг так называемой записки 32 петербургских священников "О необходимости перемен в русском церковном управлении: мнение группы столичных священников", в 1906 г. преобразован в "Братство ревнителей церковного обновления", просуществовавшее до лета 1907 г., ставившее своей целью реформы в православной церкви – на путях развития соборности, повышения роли белого духовенства и мирян в жизни церкви [Балакшина 2015].

4) “Христианское братство борьбы”, возникшее в феврале 1905 г. в Москве, возглавляемое В.П. Свенцицким (1881-1930) и ставящее своей целью борьбу за преобразование политической, социальной и культурной жизни в соответствии с христианской (православной) верой.

Данная классификация удобна тем, что позволяет ясно увидеть, как конфессиональный критерий разграничения автономен от политического – так, если в своем радикализме взгляды сторонников “нового религиозного сознания” оказываются в период 1905-1906 гг. весьма крайними, соседствуя с ХББ, то “Союз христианской политики” С.Н. Булгакова оказывается политически близок конституционно-демократической партии (партии народной свободы), как и “Союз христианского обновления”. Проблема “христианства и общественности”, как ее формулирует С.Н. Булгаков весной 1905 г., заключается в следующем: “Возможно ли привести в связь оба русла, уничтожить этот водораздел, а в частности, и для политики создать новое, христианское, русло, чтоб устранить это тягостное раздвоение и вместе с тем уничтожить недолжную монополию современного язычества на общественность?” [Булгаков 1991: 30]. События ближайших месяцев обнаружат, что у этой проблемы есть не только практические, но и теоретические затруднения, первоначально слабо различимые участниками начавшегося движения.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ “ХРИСТИАНСКОГО БРАТСТВА БОРЬБЫ”

ХББ представляет собой уникальный в отечественной истории опыт доктринального объединения требований “христианской политики”, т.е. попытки извлечь из христианства непосредственные политические руководящие принципы – и одновременно учета и принятия позднемодерных политических реалий, с тем, чтобы подвергнуть их в перспективе радикальному переустройству. В этом смысле примечательно различение между двумя другими попытками создания христианских (а во многом именно православных) политических организаций: “Союзом христианского обновления” (в дальнейшем “Братством ревнителей христианского обновления”) и “Союзом христианской политики”.

Первый (одним из руководителей которого был близкий к ХББ священник Константин Аггеев), как саркастично отмечал в 1907 г. В.П. Свенцицкий, соглашаясь с Д.В. Философовым, – есть в сущности “профессиональный союз” [Свенцицкий 2010: 423; ср.: Балакшина 2015: 95-96]. Он стремится к реформе РПЦ и отстаивает ее интересы – мысля последние ограниченными, выделяя собственно “церковные вопросы”, т.е. действует в логике секулярной. Как писал С.Н. Булгаков в 1904 г., целью “свободы вероисповеданий”, целью требования религиозных свобод как политического требования является исключение их из политического [Булгаков 1997: 19], т.е. по пути к модерному государству как религиозно-нейтральному [Скиннер 2018: 523-524].

Напротив, “Союз христианской политики”, как он проектировался в 1905-1906 гг. С.Н. Булгаковым, выступает политической организацией, но не партией – поскольку, в отличие от партий, замкнутых на собственно политические цели, объединяет (и разъединяет) на основе согласия в целях конечных, по отношению к которым конкретные политические цели выступают как следствия (в которых можно сойтись, исходя из совершенно различного понимания конечных идеалов) [Булгаков 1991: 61]. При этом в качестве цели выступает

"свободная теократия" (термин Вл. Соловьева), поскольку "христианство, как, впрочем, и всякая религия, претендующая на абсолютность, простирает область своих интересов и влияния на все сферы жизни: по идее оно определяет всю человеческую жизнь от первого крика до последнего дыхания. Для него нет нейтральных или индифферентных областей, которыми оно могло бы не интересоваться или пассивно пасовать, как нет границ для Бога" [там же: 30-31].

Вопреки этому ХББ изначально объявляет себя партией – в одном из первых сохранившихся текстов Братства, "О задачах Христианского братства борьбы", опубликованном в июле 1905 г., заявляется: *"...примыкая к другим партиям, Братство будет бороться с самодержавием как с злой политической и общественной силой и работать над установлением в России свободного конституционного режима"* [Свенцицкий 2010: 17, ср.: 40].

Таким образом, ХББ мыслилось как "партия среди партий", что опиралось в свою очередь на понимание христианства как имеющего прямые и отчетливые политические следствия. Спор о том, насколько "самодержавие" может быть догматически выведено из православного вероучения или, напротив, прямо противоречит ему, станет основным полем дебатов в рамках "политического православия". Так, уже в марте 1907 г. А.В. Карташев будет делиться с З.Н. Гиппиус, адресуясь в Париж, где проживали Мережковские: "Эрн, Булгаков и прочие не "обманывают себя", стремясь к освобождению церкви от черносотенства, а *искренно думают*, что это возможно. Наше сознание, что это невозможно так же, как невозможна была любовь Христова в Ветхом завете, им *совершенно непонятно*" [Кейдан 1997: 134].

К 1907-1909 гг. выработались следующие позиции по отношению к "самодержавию" в его религиозном значении.

1) Консервативная ("черносотенская" по терминологии, например, А.В. Карташева) позиция, согласно которой царь и царство есть неотъемлемая часть, необходимая потребность христианского мироустройства – и стремление к свержению или ограничению царской власти является нехристианским по существу. Данную позицию мы можем оставить без специального рассмотрения, тем более что в своей аргументации она во многом опирается на хорошо разработанный арсенал европейской консервативной мысли первой четверти XIX столетия, прежде всего на известную доктрину "трон и алтарь";

2) По существу единая с первой и расходящаяся в выводах позиция, отстаиваемая кругом Д. Мережковского, согласно которой православие действительно непосредственно связано с "самодержавием", содержит в себе религиозное утверждение последнего – и тем самым обличает собственную религиозную ложность. В предисловии к вышедшей во Франции в 1907 г. книге "Царь и революция" Мережковский писал: "Самодержавие и православие – две половины единого религиозного целого, так же как папство и католичество. Царь не только царь, глава государства, но и глава церкви, первосвященник, помазанник Божий, т.е. в последнем, ежели исторически не осуществимом, то мистически необходимом пределе власти своей – "Наместник Христа", тот же папа, кесарь и папа вместе" [Мережковский и др. 2017: 9-10]. Из этого делался вывод, что поскольку "самодержавие – религия, и революция – тоже религия" [там же: 10], то "русская революция так же абсолютна, как отрицаемая ею государственность. Ее сознательный эмпирический предел – социализм; бессознательный, мистический – безвластие" [там же: 10-11], а "последнее

утверждение безвластия есть новое религиозное сознание и действие, новое религиозное соединение личности и общества, единого и всех, беспредельной свободы и беспредельной любви" [там же: 12].

3) Позиция, согласно которой "теократия" является нечеловеческим, не вмещаемым в пределы посюсторонней истории идеалом – здешнее, земное устроение выступает тем или иным компромиссом, несовершенством, тогда как стремление реализовать вполне в политической реальности не только утопично, но и пагубно. Данную позицию займет кн. Е.Н. Трубецкой, реагируя на апелляции к "теократии" (различно понимаемой) как со стороны близкого в 1906-1907 гг. к Мережковским Н.А. Бердяева, так и противостоящего им С.Н. Булгакова – это приведет его к детальным штудиям учения о теократии Вл. Соловьева, на которое опирались его оппоненты. В 1909 г., приступив к работе, он пишет М.К. Морозовой: "та доля лжи, которую Вы в построениях Соловьева инстинктивно чувствуете, заключается именно в теократии. Он считает государство *частью Тела* Христа и требует, чтобы оно походило на Церковь! Если довести эту мысль до конца, то получится нечто ужасное: такое государство должно исключить из себя всех иноверцев; нельзя же от неверующих, мусульман и других некатоликов требовать, чтобы они занимались осуществлением католической теократии. В результате – без деспотической власти и без инквизиции в самом средневековом смысле для осуществления такого государства не обойдешься. Соловьев этого не понимал, потому что он был в сущности слишком восточный неотмирный человек и большое дитя вместе с тем" ([цит. по: Кейдан 1997: 194-195, 199]; об учении о "частях Тела Христа" Вл. Соловьева см. [Тесля 2018: 151-155]). В итоге это обусловит напряженность и жесткость критики Е.Н. Трубецким учения о теократии Вл. Соловьева в его фундаментальном труде о мировоззрении последнего, опубликованном в 1911 г. [Трубецкой 1995]. Таким образом, христианство по вероучению нейтрально к конкретным политическим формам, предъявляя требования к их содержанию.

4) Четвертым вариантом станет отстаиваемая ХББ интерпретация, согласно которой "самодержавие", напротив, несовместимо с православием. Логика рассуждений здесь довольно проста – "самодержавие" истолковывается как "неограниченная власть", а "признавший царя своим неограниченным государем тем самым окончательно теряет способность служить Христу [...], навсегда и окончательно выбирает себе господина; но, выбрав в действительности одного господина, он уже теряет свободу и возможность служить всякому другому, т.е. не может служить и Христу" [Свенцицкий 2010: 23]. Тем самым церковь не может не только санкционировать, не только одобрять или молиться за царя, но и "решительно не может просто его признавать" [там же: 22].

Из этого вытекало даваемое Свенцицким вслед за кальвинистами середины XVI в. [Скиннер 2018: 348-350] толкование первых стихов гл. 13 Послания к Римлянам апостола Павла: *"Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению"* (Рим. 13: 1 – 2).

Исходной для Свенцицкого в данном случае служит евангельская притча о динарии (Мф. 22: 15 – 22) – повеление отдать "кесарю кесарево" толкуется в том смысле, что надлежащее власти, государству, принадлежит ему, но лишь надлежащее. Соответственно, "покорность высшим властям" ограничена тем, насколько они являются надлежащими "властями", поскольку "власть не от Бога" не есть власть, правит не по праву.

Следовательно, единственная возможная власть – власть ограниченная. В конкретной российской ситуации таковой выступает республиканская форма устройства, поскольку взгляд на царя как Божьего помазанника "настолько глубоко вдолбили в русскую душу те, кому это выгодно, что теперь, сколько бы ни ограничивали царя Думой или чем другим, как бы ни меняли его титул самодержавнейшего на конституционного, народ в этом не разберется и по-прежнему царя будет почитать как земного Бога" [Свенцицкий 2010: 101].

Тем не менее, центральное положение в доктрине ХББ занимает тезис о принципиальной противоположности церкви и государства [там же: 53]. Церковь не допускает компромиссов и "*внутри* себя должна быть построена на основании строгого исполнения законов Христовых, и потому ей не нужна власть" [там же: 105]. При этом Церковь не охватывает – хотя и стремится – охватить весь мир, более того, в силу христианского учения борьба добра и зла не просто не уменьшается по мере приближения к последним временам, но возрастает [там же: 90]. Истинный христианин не нуждается в государстве – но мир состоит не только из христиан, не говоря уже о том, что бо́льшая часть христиан являются таковыми только по имени. Отсюда – потребность в государстве, которое не является и не может быть "христианским", само выражение "христианское государство" есть оксюморон – и в то же время (в силу, например, слов апостола Павла из Послания к Римлянам) оно есть божественное, власть по природе своей такова, но для языческого мира [Чертков 2017: 279].

Из этого следует и учение о насилии: для христианина долг – неповиновение любому приказу, который противоречит христианскому учению, и для него же абсолютно недопустимо убийство, в силу прямого божественного запрещения с внешней стороны и в связи с абсолютностью человеческой личности, вытекающей из сущности христианского вероучения. Однако – и здесь следует самая скандальная для своего времени сторона доктрины ХББ, справедливо воспринятая как косвенное оправдание террора – для язычников, для тех, кто не познал и не принял христианство, нет и понимания абсолютности человеческой личности, соответственно, террористы (именуемые в 1906 г. Свенцицким "мучениками") могут, поступая не по-христиански, тем не менее достигать доступной для них святости [Свенцицкий 2010: 246-267].

Цель Церкви в истории – действовать и преобразовывать мир, она стремится включить его в себя целиком: "Мир – становящаяся Церковь" [Чертков 2017: 278; Свенцицкий 2010: 438]. Государство, его законы, его порядки существуют ровно в той мере, в какой Церковь не охватывает их – граница здесь присутствует исторически и негативно, нет сферы, которая надлежащим образом принадлежала бы государству – и вместе с тем Церкви следует стремиться не создать "христианское государство", а христианизировать мир, следовательно, она не может быть безразлична к делам государства, как и к любой другой части реальности. Из этого и вытекает первоначальный тезис – что христиане должны быть "партией" среди других партий: "...человечество, становящаяся Церковь, для осуществления в *себе* Царства Божия должно бороться со своею похотью и побеждать *свою* плоть, т.е. животворить и проникать Духом Христовым отношения экономические, общественные и политические, да изобразится и в них Христос и да будет Бог вся во всем. Таким образом, из действительной веры

во Христа – вочеловечившегося и пришедшего во плоти – с неизбежной внутренней последовательностью вытекает для каждого христианина обязанность принимать самое деятельное участие в общественной и политической жизни страны и здесь, в той самой области жизни, от которой с отшельническим ужасом отвергалось историческое христианство, действительно осуществлять вселенскую правду Богочеловечества. Это и является общей задачей Братства" [Свенцицкий 2010: 15-16].

ВЛИЯНИЕ "ХРИСТИАНСКОГО БРАТСТВА БОРЬБЫ"

Непосредственное влияние и воздействие идей ХББ было весьма ограниченным – прежде всего, необходимо отметить, что братство охватывало очень небольшой круг людей, по существу ограничиваясь в качестве идеологов В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном и, в гораздо меньшей степени, А.В. Ельчаниновым – из близких к братству лиц можно назвать П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, К.М. Аггеева и др., однако для них эта близость носила временный характер даже в условиях быстротечности революционных событий 1905-1907 гг. В.П. Свенцицкий производил на многих сильное впечатление – современники говорили о "гипнотизме" его личности. И затем наступало более или менее быстрое охлаждение – так, уже летом 1906 г. С.Н. Булгаков пишет А.С. Глинке (Волжскому), отзываясь на выход в свет "Взыскующих града" В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрна, предпринятом ими опыте православной публицистики: "Получил вчера 'Взыскующих', перечел и сегодня просто отравлен ими. С тоской думаю, что это – ошибка молодости или 'прелесть' и во что обещает это развиться. [...] Я ответил Мережковскому и теперь получил хорошее письмо от Дмитрия Владимировича [Философова]. В конце его дружески предостерегает нас от писаний Э[рна] и Св[енцицкого] с их 'варварскою святостью'. Я знаю, что в их устах значит это, но здесь, в его устах, меня это не шокировало, а по существу это то же самое, что и мы говорили" [Кейдан 1997: 100, 101]. В заметках, написанных в Константинополе, почти сразу же после высылки из Советской России, С.Н. Булгаков вспоминал: *"...Образовалась крошечная группа людей, составивших вскоре Религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева в Москве (следящим за русской религиозной мыслью известны эти имена[2]). В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революционное движение [...]. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основание 'Союза христианской политики' (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьева) [...]"* [цит. по Евлампиев 2003: 91].

В момент написания заметок, уже став священником и переживая мучительные колебания между православием и католичеством, Булгаков был склонен представлять события 1905-1906 гг. как некую нелепую попытку, соблазна, от которого он исцелился – и который, напротив, затягивал Мережковского и тех, кто пошел по его пути. Как мы уже отметили, со строго фактической точки зрения с этим описанием можно согласиться – ХББ оказалось эфемерным. В.П. Свенцицкий исчез с горизонта общественной мысли, изгнанный из основанного им Московского РФО после скандала

[2] Организаторами Московского РФО были Свенцицкий и Эрн (см. подробности создания общества [Чертков 2017: 197 и сл.]).

вокруг его личной жизни (предшествующий скандал, связанный с опубликованием им романа "Антихрист", где изображались события из истории ХББ и в весьма соблазнительном виде представал главный герой, незавуалированно автобиографический, Свенцицкому удалось пережить, хоть и с существенными потерями [Свенцицкий 2008; Эткинд 2013: 226-236]). Для последующих лет он окажется в переписке причастных в прошлом к ХББ лиц примером соблазна и пагубных иллюзий – и тем не менее или благодаря этому опыт ХББ, в том числе и опыт доктринальный, станет одним из важнейших этапов в формировании "веховской" идеологии [см. Колеров 1996: гл. 3; 281-286] и в личной интеллектуальной эволюции С.Н. Булгакова [там же: 249-268]. Опыт непосредственного, "реформаторского" по духу и во многом родственного по идеям [см. Скиннер 2018: гл. 7 и 9], радикального христианского политического движения привел к 1909 г. Булгакова к размышлениям о возможности "русской реформации" сквозь призму веберианской трактовки – как создающей новый дух, нового человека, который затем, уже претерпев секулярную эволюцию, становится "духом капитализма", причем, как отмечал Ю.Н. Давыдов, в "Вехах" Булгаков уже в веберовской оптике ставит иной вопрос – не о "хозяйственной этике", но об этике политической, ее трансформации, которая может опираться на христианские начала, на движение от интеллигентского "героизма" к "подвижничеству" [Давыдов 1997].

В сходном направлении, как ни парадоксально, двигались и размышления В.В. Розанова – если в 1907 г. он упрекал Свенцицкого, что тот, "упоенный своим порывом гражданско-морального обновления церкви", "старыми словами, невозможными, ненужными!", поет "старую семинарскую песню о том, что 'идеалы церкви ужасно как высоки', а люди 'ужасно как плохи'" [Розанов 2009: 75] – и тем самым не столько отвергает, сколько не чувствует "неизбежности нового религиозного сознания" [там же: 73], то в оставшихся неизданными при жизни "Последних листьях" (1916) он записывает: *"Не ошибаемся ли мы, что прототипом реформы и реформации ставим Лютера? Повторить Лютера вообще ли в христианстве или в церкви, напр<имер>, в восточной было бы явным бедствием, горем, катастрофою. Это было бы еще падением христианства. То есть лютеранство сравнительно с католичеством есть, конечно, ступень ниже, есть момент разложения христианства и нимало не момент чего-либо созидания в христианстве. Лютер сам был великой правды человек, – но дело его в истории было жалкое и – увы – презренное. [...]*

Еще заметка, о которой я не так уже уверен: правильно ли, что идею реформы соединяют с ломкой и как с предварением этой ломки – с враждою. Григорий Гильденбрандт враждовал с императорами – и с духовенством (женатым) он тоже враждовал. Но в общем он произвел глубокую реформу церкви, не разломив вовсе церкви на части" [Розанов 2000: 202].

Предметом размышления Розанова с самого крайнего его антихристианского выступления, сборника "В темных религиозных лучах" (1910), и вплоть до начала последнего кризиса, выразившегося в "Апокалипсисе нашего времени" (1917-1918), будет вновь и вновь вопрос о том, как возможно примирить "новое религиозное сознание" (в логике Розанова оно же есть в своей истинности и "старое", вечное) с христианством, как возможна реформация без катастрофической ломки.

Гораздо меньшую в теоретическом плане, но также показательную эволюцию претерпевают взгляды Бердяева – если в 1906 г. он проповедует идеи революции политической и духовного обновления, которое должно придать смысл первой [Бердяев 1999: 48, 55-56], то уже в 1907 г., ставя в форме едва ли не более радикальной, чем за год до того и внешне гораздо радикальнее ХББ, утверждая, что сама государственность как таковая есть "царство князя мира сего" [Бердяев 1998: 210], на практике он, напротив, отрицает радикальные требования ХББ – именно за счет того, что государство в целом отвергается им, как и всякая попытка политизации христианства ("страшный опыт католичества должен нас многому научить" [Бердяев 1999: 213]). Именно безмерность притязаний и абсолютизм отвержения позволяют в данном случае снять любые конкретные политические задачи.

Таким образом, опыт ХББ оказался продуктивен в том отношении, что побудил осознать границы и возможности политической интерпретации христианства и вместе с тем продемонстрировал в прямолинейной логике обращения Братства к партийности проблему для "христианской политики" в ситуации наступающей эпохи идеократических режимов – либо христианству надлежит, как и призывали идеологи Братства, стать одной из противоборствующих идей, претендующих на всецелое преобразование жизни, либо стать лишь одним из сегментов новой секулярной реальности, действующей в логике "христианского социализма" и претендующей на полноту лишь индивидуального, а не социального участия.

Балакшина Ю.В. 2015. *Братство ревнителей церковного обновления (группа "32-х" петербургских священников), 1903-1907: Документальная история и культурный контекст*. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 424 с.

Бердяев Н.А. 1998. *Духовный кризис интеллигенции*. М.: Канон+. 400 с.

Бердяев Н.А. 1999. *Новое религиозное сознание и общественность*. М.: Канон+. 464 с.

Булгаков С.Н. 1991. *Христианский социализм: Споры о судьбах России*. Под ред. В.Н. Акулинина. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение. 350 с.

Булгаков С.Н. 1997. *Труды по социологии и теологии*. В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902-1942. М.: Наука. 826 с.

Волков С.А. 2000. *Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма*. М.: Издательство гуманитарной литературы. 608 с.

Давыдов Ю.Н. 1997. Христианская аскеза и трудовая этика. С. Булгаков и М. Вебер. – Булгаков С.Н. *Труды по социологии и теологии*. В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902-1942. М.: Наука. С. 797-815.

Евлампиев И.И. 2003. *С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Т. 1. СПб.: РХГИ. 1000 с.

Евлогий (Георгиевский). 1994. *Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной*. М.: Московский рабочий. 621 с.

Кейдан В.И. 1997. *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др*. М.: Школа "Языки русской культуры". 752 с.

Колеров М.А. 2002. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника "Проблемы идеализма". – *Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]*. М.: Модест Колеров, "Три квадрата". С. 61-224.

Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. 2017. *Царь и Революция*. Под ред. М.А. Колерова. М.: Common place. 172 с.

Плотников Н.С. 2002. Философия "Проблем идеализма". – *Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]*. Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, "Три квадрата". С. 5-60.

Полунов А.Ю. 2013. Личность на фоне империи: К.П. Победоносцев в восприятии творческой интеллигенции рубежа XIX-XX вв. – *Человек и личность в истории России. Конец XIX-XX в. Материалы международного коллоквиума*. СПб: Нестор-история. С. 123-133.

Розанов В.В. 2000. *Собрание сочинений*. В 30 т. Т. 11. Последние листья. Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика. 382 с.

Розанов В.В. 2009. О нужде и неизбежности нового религиозного сознания. – *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах*. В 3-х т. Т. 1: 1907-1909. М.: Русский путь. С. 73-82.

Свенцицкий В.П. 2010. *Собрание сочинений*. Т. 2. Письма ко всем: Обращения к народу 1905-1908. М.: Даръ. 752 с.

Свенцицкий В.П. 2008. *Собрание сочинений*. Т. 1. Второе распятие Христа. Антихрист. Пьесы и рассказы (1901-1917). М.: Даръ. 800 с.

Скиннер К. 2018. *Истоки современной политической мысли*. В 2-х т. Т. 2: Эпоха Реформации. М.: Издательский дом "Дело" РАНХиГС. 568 с.

Тесля А.А. 2015. *"Последний из 'отцов'": Биография Ивана Аксакова*. СПб.: Владимир Даль. 799 с.

Тесля А.А. 2017. Русский консерватор: о системе политических воззрений К.П. Победоносцева 1870-1890-х годов. – *Социологическое обозрение*. Т. 16. № 1. С. 151-172. https://doi.org/10.17323/1728-192X-2017-1-151-172

Тесля А.А. 2018. *Русские беседы: Уходящая натура*. М.: РИПОЛ-классик. 400 с.

Трубецкой Е.Н. 1995. *Миросозерцание В.С. Соловьева*. В 2-х т. М.: Московский Философский фонд; Издательство "Медиум".

Чертков С.В. *Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах*. М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017. 472 с.

Эткинд А. 2013. *Хлыст. Секты, литература и революция*. М.: Новое литературное обозрение. 644 с.

DOI: 10.17976/jpps/2018.05.05

ORTHODOX RADICALISM: POLITICAL DOCTRINE OF THE CHRISTIAN BROTHERHOOD OF STRUGGLE

A.A. Teslya[1]

[1]*Immanuel Kant Baltic Federal University. Kaliningrad, Russia*

TESLYA Andrei Aleksandrovich, Cand. Sci. (Philos.), Leading Researcher, Academia Kantiana, Institute for Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University. Email: mestr81@gmail.com

Teslya A.A. Orthodox Radicalism: Political Doctrine of the Christian Brotherhood of Struggle. – Polis. Political Studies. 2018. No. 5. P. 43-56. (In Russ.) https://doi.org/10.17976/jpps/2018.05.05

Acknowledgements. The study was supported by Russian Foundation for Humanities, grant No. 18-18-00442 "The Mechanisms of Sense Formation and Textualization in Social Narrative and Performative Discourses and Practices".

Received: 02.02.2018. Accepted: 05.03.2018

Abstract. The intensification and radicalization of Russian political life during the 1905 revolution have brought to life several original attempts to reconsider the established position of the Orthodox Church

in the Russian Empire and, in general, to rethink the role of religion in modern politics. A special place among these attempts is occupied by the "Christian Brotherhood of Struggle", an Orthodox political organization established in Moscow in 1905 on the initiative of V.P. Sventsitsky. While the political Christian doctrine of the Brotherhood is based on the opposition of the Church and the state, and unlike a whole series of other synchronous doctrines, in this opposition the state recognizes the "divine" nature, but belongs to the "natural" order, the pagan world (but not devoid of grace). Following the teachings of V.l. Solov'ev's world process is interpreted as "divine-human" and the process of "deification", while not having a this-sided end. Thus, both orders, the one of the Church (as the order of anarchy), and the order of the state are synchronous, and the task of the Church is to live within the state being free from it, giving it what it rightfully has, which does not contradict the Church – and, at the same time, trying to transform the world in a Christian way to the extent that it is feasible. Since the nature of the state is pagan, the Church must remain forever "the Church militant," reconciliation with the state means reconciliation with imperfection, lack of faith – and, consequently, falling into sin. The historical significance of the Brotherhood is a clear statement of the issues of Christian politics and possible methods of political action for the Church in the conditions of the late-modern political community.

Keywords: Reformation; modern Orthodoxy; Christian policy; Christian socialism; "Christian Brotherhood of Struggle".

References

Balakshina Yu.V. *Bratstvo revnitelei tserkovnogo obnovleniya (gruppa "32-kh" peterburgskikh svyashchennikov), 1903-1907: Dokumental'naya istoriya i kul'turnyi kontekst* [Brotherhood of Zealots of Church Renewal (Group of "32" of St. Petersburg Priests), 1903-1907: Documentary History and Cultural Context]. Moscow: St. Philaret Orthodox Christian Institute. 2015. 424 p. (In Russ.)

Berdyaev N.A. *Dukhovnyi krizis intelligentsii* [Spiritual Crisis of Intelligentsia]. Moscow: Kanon+. 1998. 400 p. (In Russ.)

Berdyaev N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New Religious Consciousness and Public]. Moscow: Kanon+. 1999. 464 p. (In Russ.)

Bulgakov S.N. *Khristianskii sotsializm: Spory o sud'bakh Rossii*. Pod red. V.N. Akulinina [Christian Socialism: Disputes About Destinies of Russia. Ed. by V.N. Akulinin]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie. 1991. 350 p. (In Russ.)

Bulgakov S.N. Trudy po sotsiologii i teologii. V 2-kh t. T. 2: Stat'i i raboty raznykh let. 1902-1942 [Works on Sociology and Theology. In 2 vols. Vol. 2: Articles and Works of Different Years. 1902-1942]. Moscow: Nauka. 1997. 826 p. (In Russ.)

Chertkov S.V. *Nashedshie Grad. Istoriya Khristianskogo bratstva bor'by v pis'makh i dokumentakh* [Finding of Civitas. The History of Christian Brotherhood of Struggle in Letters and Documents]. Moscow. Kuchkovo pole; Spasskoe delo. 2017. 472 p. (In Russ.)

Davydov Yu.N. Khristianskaya askeza i trudovaya etika. S. Bulgakov i M. Veber [Christian Asceticism and Work Ethics. S. Bulgakov and M. Weber]. – Bulgakov S.N. *Trudy po sotsiologii i teologii. V 2-kh t. T. 2: Stat'i i raboty raznykh let. 1902-1942* [Works on Sociology and Theology. In 2 vols. Vol. 2: Articles and Work of Different Years. 1902-1942]. Moscow: Nauka. 1997. P. 797-815. (In Russ.)

Etkind A. *Khlyst. Sekty, literatura i revolyutsiya* [Whip. Sects, Literature and Revolution]. Moscow: New Literary Observer. 2013. 644 p. (In Russ.)

Evlampiev I.I. *S.N. Bulgakov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya. T. 1* [S.N. Bulgakov: pro et contra. Personality and Work of Bulgakov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology. Vol. 1]. St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities. 2003. 1000 p. (In Russ.)

Evlogii (Georgievskii). *Put' moei zhizni. Vospominaniya Mitropolita Evlogiya (Georgievskogo), izlozhennye po ego rasskazam T. Manukhinoi* [The Path of My Life. Memoirs of Metropolitan Evlogii (Georgievsky). Set Out in His Stories by T. Manukhina]. Moscow: Moscow Worker. 1994. 621 p. (In Russ.)

Keidan V.I. *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh S.A. Askol'dova, N.A. Berdyaeva, S.N. Bulgakova, E.N. Trubetskogo, V.F. Erna i dr.* [Seeking Civitas. Chronicle of Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries of S.A. Askoldov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, V.F. Ern et al.]. Moscow: School "Languages of Russian Culture". 1997. 752 p. (In Russ.)

Kolerov M.A. Idealismus militans: istoriya i obshchestvennyi smysl sbornika "Problemy idealizma" [Idealismus Militans: History and Social Meaning of the Collection "Problems of Idealism"]. – *Problemy idealizma. Sbornik statei [1902]* [Problems of Idealism. Collected Articles [1902]]. Moscow: Modest Kolerov, "Three Squares". 2002. P. 61-224. (In Russ.)

Merezhkovskii D., Gippius Z., Filosofov D. *Tsar' i Revolyutsiya. Pod red. M.A. Kolerova* [Tsar and Revolution. Ed. by M.A. Kolerov]. Moscow: Common Place. 2017. 172 p. (In Russ.)

Plotnikov N.S. Filosofiya "Problem idealizma" [Philosophy of "Problems of Idealism"]. – *Problemy idealizma. Sbornik statei [1902]*. Pod red. M.A. Kolerova [Problems of Idealism. Collection of Articles [1902]. Ed. by M.A. Kolerov]. Moscow: Modest Kolerov. "Three Squares". 2002. P. 5-60. (In Russ.)

Polunov A.Yu. Lichnost' na fone imperii: K.P. Pobedonostsev v vospriyatii tvorcheskoi intelligentsii rubezha XIX-XX vv. [Personality Against the Background of Empire: K.P. Pobedonostsev in Perception of Creative Intelligentsia of the Turn of XIX-XX Centuries]. – *Chelovek i lichnost' v istorii Rossii. Konets XIX-XX v. Materialy mezhdunarodnogo kollokviuma* [Human and Personality in History of Russia. End of the XIX-XX Century. Materials of the International Colloquium]. St. Petersburg: Nestor-History. 2013. P. 123-133. (In Russ.)

Rozanov V.V. O nuzhde i neizbezhnosti novogo religioznogo soznaniya [On the Need and Inevitability of a New Religious Consciousness]. – *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh. V 3-kh t. T. 1: 1907-1909* [The Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in Materials and Documents. In 3 vols. Vol. 1: 1907-1909]. Moscow. The Russian Way. 2009. P. 73-82. (In Russ.)

Rozanov V.V. *Sobranie sochinenii. V 30 t. T. 11. Poslednie list'ya*. Pod obshch. red. A.N. Nikolyukina [Collected Works. In 30 vols. Vol. 11. The Last Leaves. Ed. by A.N. Nikolyukin]. Moscow: Republic. 2000. 382 p. (In Russ.)

Skinner Q. *The Foundations of Modern Political Thought* (Russ. ed.: Skinner Q. Istoki sovremennoi politicheskoi mysli. V 2-kh t. T. 2: Epokha Reformatsii. Moscow: Publishing house "Delo", RANEPA. 2018. 568 p.)

Sventsitskii V.P. *Sobranie sochinenii. T. 1. Vtoroe raspyatie Khrista. Antikhrist. P'esy i rasskazy (1901-1917)* [Collected Works. Vol. 1. The Second Crucifixion of Christ. Antichrist. Plays and Stories (1901-1917)]. Moscow. Dar. 2008. 800 p. (In Russ.)

Sventsitskii V.P. *Sobranie sochinenii. T. 2. Pis'ma ko vsem: Obrashcheniya k narodu 1905-1908* [Collected Works. Vol. 2. Letters to All: Appeal to People 1905-1908]. Moscow. Dar. 2010. 752 p. (In Russ.)

Teslya A.A. *"Poslednii iz 'ottsov'": Biografiya Ivana Aksakova* ["The Last of "Fathers": Biography of Ivan Aksakov]. St. Petersburg. Vladimir Dal'. 2015. 799 p. (In Russ.)

Teslya A.A. *Russkie besedy: Ukhodyashchaya natura* [Russian Conversations: Outgoing Nature]. Moscow: RIPOL-classic. 2018. 400 p. (In Russ.)

Teslya A.A. The Russian Conservative: On the System of K.P. Pobedonostsev's Political Views in the 1870-1890s. – *Russian Sociological Review*. 2017. Vol. 16. No. 1. P. 151-172. (In Russ.) https://doi.org/10.17323/1728-192X-2017-1-151-172

Trubetskoi E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. V 2-kh t.* [The Worldview of V.S. Solov'ev. In 2 vols.]. Moscow: Moscow Philosophical Foundation; Publishing house "Medium". 1995. (In Russ.)

Volkov S.A. *Vozle monastyrskikh sten. Memuary. Dnevniki. Pis'ma* [Near the Monastery Walls. Memoirs. Diaries. Letters]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature. 2000. 608 p. (In Russ.)