

DOI: 10.24290/1029-3736-2022-28-1-31-68

ОСОБЕННОСТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА РЕЛИГИИ В РОССИИ В ИМПЕРСКИЙ ПЕРИОД ЕЕ ИСТОРИИ*

С.О. Елишев, докт. социол. наук, доц., проф. кафедры современной социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, стр. 33, г. Москва, Российская Федерация, 119234**

Настоящая статья посвящена исследованию особенностей социологического анализа религии в России в имперский период ее истории. Отечественная социологическая традиция изучения религии как социокультурного феномена и социального института, сложившаяся в этот период, имеет свой неповторимый и своеобразный облик. Она к настоящему моменту только начинает возрождаться в постсоветской России и резко отличается от той традиции, которая имела место на Западе. В этом контексте обращение к трудам классиков русской религиозной, социально-политической мысли, к сожалению, незаслуженно забытых, является очень перспективным направлением современных социологических исследований в данной области.

При изучении интересующей нас проблемы автор делает акцент на исследовании работ представителей трех идеологических направлений русской религиозной и социально-политической мысли: консерватизма, либерализма и социализма, а также особенностях исторического развития российского общества и государства и тех событиях, которые оказали знаковое влияние на становление и развитие научного осмысления религии в России. К таким особенностям автор, в частности, относит формирование “антисистемы” (системной целостности людей, негативно относящихся к своей Родине, ненавидящих свою собственную нацию, ее ценности и культуру, историю, традиционные религиозные, политические и социальные системы) в среде русской интеллигенции, бюрократии и части элиты русского общества под определенным влиянием западничества как последствие духовного раскола XVIII в., произошедшего в образованных слоях и элите русского общества.

При изучении особенностей осмысления религиозной проблематики представителями русского либерализма автор статьи анализирует воззрения сторонников как радикального, так и умеренного (классического) либерализма: М.М. Ковалевского, Н.И. Кареева, П.Н. Милюкова, В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, П.Б. Струве. Он отмечает тот факт, что осмысление данной проблематики осуществлялось этими авторами с “западнических” позиций. Либеральные мыслители в целом негативно оценивали религиозную ситуацию, а также

* Продолжение. Начало см. в № 3, 4, за 2021 г.

** Елишев Сергей Олегович, e-mail: elishev@list.ru

государственно-конфессиональные отношения в имперской России. Они предлагали провести ряд преобразований в данной сфере и, в частности, говорили о необходимости отделения церкви от государства.

Ключевые слова: религия, антисистема, либерализм, радикальный либерализм, умеренный либерализм, церковь, секты, позитивизм.

FEATURES OF SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF RELIGION IN RUSSIA DURING THE IMPERIAL PERIOD OF ITS HISTORY (Continued)

Elishev Sergey O., Doctor of Sociological Sciences, Associate Professor, Professor at the Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University, Leninsky Gory 1-33, Moscow, Russian Federation, 119234, e-mail: elishev@list.ru

The article deals with the features of sociological analysis of religion in Russia during the imperial period of its history. The national sociological tradition of studying religion as a socio-cultural phenomenon and a social institution, which was developed during this period, had its own unique and peculiar appearance and was just begun to revive again in post-Soviet Russia, contrasts with the tradition that took place in the West. In this context, the appeal to unfortunately undeservedly forgotten works of classics of Russian religious and socio-political thought is very promising area of modern sociological research.

When studying this problem, the author emphasizes the study of the works of representatives of three ideological areas of Russian religious and socio-political thought: conservatism, liberalism and socialism, as well as the peculiarities of the historical development of Russian society and the state and those events that had a significant impact on the formation and development of scientific understanding of religion in Russia. Among such features, the author, in particular, refers to the formation of an "antisystem" (systemic integrity of people who take a dim view of their homeland, hate their own nation, its values and culture, history, traditional religious, political and social systems) among the Russian intelligentsia, bureaucracy and part of the elite of Russian society, under a certain influence of Westernism, as a consequence of the spiritual schism of the 18th century, which occurred in the educated strata and elite of Russian society.

When studying the features of understanding religious issues by representatives of Russian liberalism, the author of the article analyzes the views of representatives of both radical and moderate (classical) liberalism: M.M. Kovalevsky, N.I. Kareev, P.N. Milyukov, V.S. Solovyov, B.N. Chicherin, P.B. Struve. He notes that the understanding of this issue was carried out by these authors from a "Westernist" position. Liberal thinkers generally negatively assessed the religious situation, as well as state-confessional relations in imperial Russia. They proposed a number of reforms in this area and, in particular, spoke of the need to separate the church from the state.

Key words: religion, antisystem, liberalism, radical liberalism, moderate liberalism, church, sects, positivism.

При изучении воззрений представителей либерального лагеря русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории, занимавшихся осмыслением религиозной проблематики, как и в случае с представителями социалистического лагеря, следует также учитывать тот факт, что значительная часть радикально-реформистской интеллигенции, как и русские революционеры-социалисты, являлась также носителем антисистемного мировоззрения¹. Поэтому неудивительно, что среди представителей радикального русского либерализма были в значительной степени популярны материалистические, атеистические, нигилистские и позитивистские воззрения и взгляды, не говоря уже о крайне отрицательном отношении к идее самобытности, своеобразия, уникальности путей развития русской культуры, цивилизации, государственности. Под влиянием “западничества” и западной социально-политической мысли, способствовавших привнесению в науку различных идеологических штампов, а также рождению различных русофобских мифов, представители этих кругов всеми силами стремились навязать русской нации, слепо копируя с западных лекал, формы западной культуры, социальной практики и политического устройства, критикуя и отвергая систему ценностей и традиционных устоев жизнедеятельности русского общества.

Не стоит забывать и тот факт, что именно из среды радикально настроенных либеральных государственных и политических деятелей и выкристаллизовался костяк заговорщиков, осуществивших Февральский государственный переворот 1917 г., восторженно воспринятый либеральной общественностью и интеллигенцией. И это только потом уже до некоторых представителей ее дошло осознание того, что они действовали в период революционных событий в России в 1905–1907 гг. и 1917 г., фактически не ведая, что творят, в интересах геополитических недругов России, нанося непоправимый вред и ущерб российскому обществу и государству.

В то же время следует отметить, что у большинства представителей либерального лагеря русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории религиозная проблематика не занимала центральное место в их исследованиях, что как справедливо применительно к данному случаю констатировал В.И. Гараджа, особенно заметно в сопоставлении с “исследования-

¹ См., подробнее: Елишев С.О. Молодежная политика религиозных сект и новообразований в Российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013. № 4. С. 104–118; Он же. Политика. Базовые понятия. М., 2018. С. 247–250; Он же. О сущности “современных революций” и государственных переворотов. М., 2017. С. 67–78.

ми других социальных институтов — права, государства, морали, семьи, науки, образования”².

Например, *Максим Максимович Ковалевский*, один из видных оппозиционных либеральных мыслителей и деятелей имперского периода отечественной истории, влиятельный представитель русского масонства и позитивизма, в рамках своей эволюционистской (прогрессистской) концепции, рассматривал религию, лишь как один из факторов, влияющих на жизнь человеческого сообщества³, исследовать который необходимо наряду и во взаимосвязи с другими такого рода факторами. Религия не являлась у него, якобы, рассматривавшего ее, по мнению В.И. Гараджи, строго “в научном контексте”⁴, “самостоятельным предметом социологического исследования”⁵. Иными словами, М.М. Ковалевский, занимаясь изучением соотношения законов и обычаев, их влияния на жизнедеятельность народов Кавказа, а также особенностей развития институтов семьи, собственности и современной демократии⁶, лишь фрагментарно исследовал институт религии (как один из социальных регуляторов человеческого общежития и социальных отношений) в его взаимосвязи с правом, моралью, семьей, другими социальными институтами и факторами.

В то же время абсолютно необоснованным, на наш взгляд, является утверждение М.Ю. Смирнова о том, что М.М. Ковалевский стремился к тому, что научное исследование должно было “по возможности дистанцироваться от обслуживания каких-либо политических или идеологических целей и стремиться к непредвзятому анализу общественных процессов”⁷.

Представители либерального лагеря русской социально-политической мысли имперского периода российской истории крайне негативно оценивали социальную и политическую систему, религиозную ситуацию в России, систему государственно-конфессиональных отношений в Российской империи, а также деятельность

² Гараджа В.И. Социология религии. М., 2007. С. 55.

³ См.: Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939. С. 19.

⁴ Гараджа В.И. Указ. соч. С. 56.

⁵ Там же.

⁶ См., подробнее: Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении: В 2-х т. М., 1886; Он же. Закон и обычай на Кавказе: В 2-т. М., 1890; Он же. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939; Он же. Происхождение современной демократии. Т. I. Ч. III, IV. М., 1899.

⁷ Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии: Уч. пособ. СПб., 2008. С. 17.

Русской Православной Церкви, которая являлась для них постоянным объектом критики и нападок. Русские либералы агитировали за переход к западным моделям государственно-конфессиональных отношений, светский характер государства, необходимость отделения Русской Православной Церкви от государства, “демократизацию” РПЦ, направленную на понижение ее влияния на жизнедеятельность российского общества и государства и уравниванию по статусу со всеми другими религиозными конфессиями, сектами и общественными объединениями. Они воспринимали Русскую Православную Церковь как основную опору правящего режима, часть бюрократического государственного аппарата, как реакционный институт, своеобразный тормоз, препятствие в осуществлении их политики и либеральных преобразований. При этом они вели фактически информационную войну против правящего режима, государства, Русской Православной Церкви, используя различные пропагандистские приемы, навешивая ярлыки и применяя разнообразные манипулятивные технологии для дискредитации своих оппонентов.

Естественно, что ни о какой объективности в оценке деятельности РПЦ и государства просто не шла речь, а часто доходило и до полной несуразности, когда РПЦ фактически вменяли в вину любые попытки отстаивать и продвигать собственные интересы. Как писал, например, **Арон Соломонович Ланде** (псевдоним — **Александр Самойлович Изгоев**), один из видных либеральных публицистов того времени и авторов сборника “Вехи”, отстаивая позиции иных религиозных конфессий и сект: «Православное духовенство открыто стремится к духовному порабощению, к запрещению старообрядцам и сектантам “доказательства” их веры, к преграждению православным всякой возможности выйти из Церкви. До верований господствующему духовенству мало дела: числился бы человек в церкви, исполнял важнейшие обряды, платил бы, что полагается, а там — хоть ни во что не верь, будь в душе хоть чистым атеистом»⁸. При этом, он еще и упрекал РПЦ в том, что “Господствующая церковь, опираясь на государство, своей политикой сознательно или невольно поддерживает среди религиозных отщепенцев самые крайние идеи, доходящие до полного отрицания, до атеизма, и сокрушает все творческое, все положительное, что может способствовать образованию из той или иной секты или старообрядческого толка крупной общественной силы”⁹.

⁸ Изгоев А.С. Национальные и религиозные вопросы современной России // Русская мысль. 1908. № 5. С. 135.

⁹ Там же. С. 136.

Соответственно и М.М. Ковалевский, являясь одним из лидеров Прогрессистской партии и влиятельным представителем масонских кругов, позиционируя себя как сторонника западных форм политических и социальных систем, светского государства, сторонника церковной и вероисповедной свободы, сам в своих действиях, высказываниях и произведениях, отнюдь не демонстрировал свободу от идеологических и политических пристрастий. Например, сравнив Русскую Православную Церковь с Англиканской церковью, он незаслуженно и безосновательно обвинил РПЦ в цезаропапизме¹⁰. Опасаясь влияния духовенства РПЦ на жизнедеятельность русского общества и итоги избирательной кампании в Государственную Думу, высказываясь от лица Прогрессистской партии, М.М. Ковалевский громогласно провозглашал: «Мы не допускаем мысли об обращении православия в орудие правительственной политики, как и подчинения последней “видам и целям Синода”. Манифест 17-го октября, и ранее его манифест 24-го апреля, обещали обновленной России свободу совести. Это обещание непримиримо с навязыванием кому бы то ни было требования оставаться в лоне господствующей церкви, под угрозой не получить места или быть прогнанным с него, а, между тем, такое предложение еще недавно было сделано в одной из наших палат; при пассивном отношении избирателей к выборам оно легко может сделаться мнением Третьей Думы»¹¹.

Несложно догадаться, что общественно-политическая и идеологическая позиция М.М. Ковалевского несмотря на утверждения М.Ю. Смирнова так или иначе все равно находила свое отображение в его трудах и, конечно же, не способствовала достижению объективности в оценке различных общественных процессов и феноменов.

При изучении воззрений иных представителей позитивизма в либеральном лагере русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории по религиозной проблематике, на наш взгляд, было бы целесообразно обратиться к творчеству и работам Н.И. Кареева и П.Н. Милюкова, незаслуженно забытых и фактически игнорируемых современными авторами¹².

Николай Иванович Кареев — видный представитель либерального лагеря и кадетской партии, в своей книге “Общие основы социологии”, именуя религию элементом культуры, социальное значение

¹⁰ Ковалевский М.М. Моя жизнь: воспоминания. М., 2005. С. 358.

¹¹ Ковалевский М.М. Задача прогрессивных партий на будущих выборах. 28 февраля 1912 г. // Русское слово. 1912. № 48. 28 февраля; Партия демократических реформ, мирного обновления, прогрессистов. 1906–1916 гг. Документы и материалы. М., 2002. С. 258.

¹² См., например: Гараджа В.И. Указ. соч.; Смирнов М.Ю. Указ. соч.

которого в общественной жизни, по его мнению, особенно важно и сложно¹³, с позитивистских позиций описывал поэтапную эволюцию института религии от древних времен к современному состоянию общества. Он особо подчеркивал то обстоятельство, что “если с течением времени религия делалась лишь одним из ингредиентов духовной культуры, то в самом начале в религии содержалась почти вся духовная культура, и религия была интегральным мирозерцанием: в ней содержалась философия природы, духа и общества, в ее культе, в молитвах, в заклинаниях и обрядах — первые начала поэзии, музыки, драматического искусства, в попытках изображения богов — зачатки скульптуры и живописи, в храмоводательстве — архитектуры, в волховании и жречестве — первое выделение духовного руководства обществом, его просвещения, и, кроме того, религия давала высшую санкцию обычаю, а соединение в лице родовладыки, князя, царя должностей правителя и верховного жреца полагало начало религиозной стороне политического союза, делая в то же время государство церковью”¹⁴.

На первоначальных стадиях развития человечества, религия, имея огромное влияние на жизнедеятельность общества, «внушая людям “страх божий” и понятия о должном и недолжном»¹⁵, “воспитывала в человеке способность слушаться голоса совести и повиноваться чувству долга. Религия была и тою культурною областью, которая удовлетворяла потребность в нервном возбуждении, принимавшем в культе нередко психопатический характер, но в то же время бывшим источником идеализма, способности жить не одною действительностью, но и мечтою”¹⁶.

Основным содержанием религии, прежде всего, по разумению Н.И. Кареева, являлась “вера в существование особых существ: духов и богов, особого сверхчувственного мира, в переживание духом (душою) человека его тела, в особое загробное существование”¹⁷. Как он подчеркивал, “в религии психологически соединены известные представления о потустороннем мире, составляющие содержание верований интеллекта, одной категории с содержанием его знаний, известные эмоции, вызываемые этими представлениями, и известные состояния воли, т.е. особая активность по отношению к потустороннему миру”¹⁸.

¹³ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М., 2010. С. 151.

¹⁴ Там же. С. 151.

¹⁵ Там же. С. 157.

¹⁶ Там же. С. 158.

¹⁷ Там же. С. 152.

¹⁸ Там же. С. 154.

Однако по своему происхождению религия представляет не только психическое, но и социальное явление. Анализируя воззрения О. Конта (создававшего по его мнению вместе с А. Сен-Симоном новую религию¹⁹), Э. Дюркгейма и других авторов на сущность и происхождение религии, элементарных форм религиозной жизни (анимизма, фетишизма, тотемизма), Н.И. Кареев придерживался мнения, что сущность религии состоит “не в одних представлениях и понятиях, а и в известных еще чувствах и настроениях, которые, сверх того, находят свое выражение в особых действиях, составляющих обрядовую сторону религии, в культе”²⁰. “Рядом с религиозными представлениями, — писал Н.И. Кареев, — и настроениями находятся еще и религиозные действия — молитвы, заклинания, жертвоприношения, обряды”²¹.

При этом, «социальное значение всех верований и обрядов заключалось в том, что они объединяли, сплачивали людей, благодаря представлениям об общем происхождении членов рода от одного предка, еще живущего в потустороннем мире, благодаря существованию тотемов, благодаря совместному участию в обрядах культа и в том еще, что создавалось особое настроение по отношению к возникшим в коллективе “табу”»²². Иначе говоря, интегративная функция религии была определяющей на ранних стадиях развития человеческого общества.

На взгляд Н.И. Кареева, государство с его социально-политической природой и религия с ее морально-психической природой, являлись “великими коррелативами исторической жизни народов”, “связанными между собою многими узами”²³. Сравнивая особенности функционирования данных институтов, он отмечал как позитивные, так и негативные стороны их деятельности, подчеркивая то обстоятельство, что “как в государстве власть слишком (часто — *Прим. С.Е.*) становилась произволом, правом освящались бесправие, рабство и угнетение, труд же употреблялся не на созидание, а на разрушение, так и в религии идеализм принимал то и дело характер не стремления к истине, а узкого догматизма, и специально религиозное чувство становилось фанатизмом, вполне гармонизировавшим с политическим деспотизмом”²⁴.

¹⁹ См.: Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 1897. С. 9.

²⁰ Кареев Н.И. Общие основы социологии. С. 154.

²¹ Там же. С. 157.

²² Там же.

²³ См.: Там же. С. 152.

²⁴ Там же. С. 158.

При этом, на ранних стадиях развития человеческих обществ “теократическое начало было первоначально в устройстве каждого государства”²⁵. Иначе говоря, “политическое общение было в то же время и религиозным, т.е. в государстве сливалось с ним воедино и то, что потом в обособленном виде стало существовать как церковь. Глава семьи и глава рода был и жрецом культа предков и богов, как потом и глава государства. У него было две власти: светская и духовная”²⁶. Но затем “светское (мирское) и духовное (божественное) начала”, существовавшие изначально “в смешанном, не дифференцированном виде”, обособились друг от друга, “как бы поделив между собою власть над телом и душою человека”²⁷. Постепенно, по ходу секуляризации “духовной культуры, государства, и права”²⁸, религия из “всего во всем” стала “лишь одним из ингредиентов духовной культуры с существованием независимым от других ее элементов”²⁹, перестав быть функцией политики³⁰. Считая процессы секуляризации неизбежным этапом развития человечества, Н.И. Кареев констатировал также неизбежность «отделения церкви от государства, когда религия становится “частным делом” каждого, а политика отрешается от вероисповедности»³¹.

В то же время несмотря на разделение области религии и политики государство, по его убеждению, не должно становиться атеистичным, так как “атеизм есть тоже вера: разрушение силами государства религии, насильственная атеизация общества может рассматриваться лишь как вмешательство в дела совести. Для современного государственного права церкви имеют значение простых самоуправляющихся корпораций граждан, принадлежность к которым зависит от доброй воли каждого и в дела которых государство не вмешивается, поскольку дела эти ведутся в пределах общей законности”³².

В современных условиях, как считал Н.И. Кареев, “социальное значение религии и церкви, обособившихся от областей права и политики, уступило свое место исключительно значению культурному, однако, продолжающему, хотя уже не непосредственно, влиять на всю социальную жизнь и на политику”³³.

²⁵ Кареев Н.И. Общие основы социологии. С. 160.

²⁶ Там же. С. 158.

²⁷ Там же. С. 162.

²⁸ Там же. С. 163.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 162.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 163.

³³ Там же. С. 164.

Павел Николаевич Милюков, государственный и политический деятель, лидер Конституционно-демократической партии, активный участник Февральского государственного переворота 1917 г., министр иностранных дел Временного Правительства, более известный как историк, тем не менее именовал свою точку зрения социологической³⁴ и позиционировал себя, занимаясь изучением истории русской культуры, как социолога-позитивиста, с чем трудно не согласиться, если ознакомиться с его рассуждениями и высказываниями.

П.Н. Милюков, как большинство социологов-позитивистов, считая, что “понятия закономерности и эволюции должны быть распространены из области естественных наук”³⁵ в гуманитарные науки, обозначил цель научной социологии, состоящей, на его взгляд, в открытии “общих законов исторической эволюции”³⁶. Одновременно с этим, он отвергал весьма распространенную среди социологов-позитивистов европоцентристскую, “прогрессистскую”³⁷ точку зрения на единый линейный процесс всемирно-исторического развития человеческих обществ в рамках формационного подхода к трактовке общественно-исторического развития.

По мнению П.Н. Милюкова, научная социология должна отказаться от идеи всемирной истории, возникновение которой первоначально было “тесно связано с религиозной идеей божественного промысла, управляющего судьбами человечества”³⁸, но которая по ходу своего развития, хоть и приобрела впоследствии характер “метафизической и рационалистической”³⁹, но тем не менее все равно воспроизводит изначально присущие ей недостатки⁴⁰.

Как подчеркивал П.Н. Милюков, единицей научного наблюдения для социологии является “отдельный социальный (националь-

³⁴ См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. Т. 1. М., 1993. С. 36.

³⁵ Там же. С. 40.

³⁶ Там же. С. 42.

³⁷ *Прогрессизм* — основополагающее умственное и духовное течение, идеология современного западного мира, основанная на идее непрерывного, ничем и нигде не ограниченного пространственно-временными рамками “прогресса”, трактующая весь ход истории человеческого рода как поступательное и непрерывное движение от стадии “дикости” к стадиям “цивилизации”, в основу которого положен опыт развития западноевропейской культуры. Признавая западноевропейский опыт единственно возможным и безальтернативным вариантом развития человечества, идеология прогрессизма является действенным и эффективным оружием духовной агрессии Запада в иных культурных пространствах.

³⁸ Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 43.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См.: Там же. С. 44.

ный) организм”⁴¹, который безусловно не является «неподвижным, неизменным “типом”»⁴². “Научная социология выделяет общие черты эволюции национальных организмов в закономерные социологические ряды и старается определить взаимную зависимость между этими рядами”⁴³.

П.Н. Милюков отмечает, что “главной ошибкой Огюста Конта, при всех огромных заслугах этого творца социологии, было именно то, что он построил свое учение о стадиях человеческого прогресса по всемирноисторическому принципу. Так, он ищет фетишизм и политеизм в первобытных и древних обществах, монотеизм и метафизику в средних веках и начале новой истории, а происхождение позитивизма относит к современности, его развитие — к будущему. Тут совершенно прав Н.Я. Данилевский, когда находит популярное деление на древнюю, среднюю и новую историю ненаучным и устанавливает следующее положение, совпадающее по мысли с учением Вико”⁴⁴.

При этом П.Н. Милюков, признавая “глубокое своеобразие русского исторического процесса”⁴⁵, в то же время констатировал “сходство основной линии русской эволюции со всякой другой, которая имела возможность развернуться и пройти закономерную смену одинаковых ступеней процесса. Такова была, прежде всего, эволюция западно-европейская”⁴⁶. Подвергая критике позиции и утверждения славянофилов, неославянофилов и консерваторов, он писал о “крайней отсталости и элементарности русского исторического процесса”⁴⁷, исключавшей, по его мнению, любую «горделивую надежду, что русский народ станет во главе цивилизации и скажет обветшалому миру свое мистическое “новое слово”»⁴⁸. Свообразие природных и исторических условий П.Н. Милюков, как и большинство радикальных либералов, трактовал как своеобразный “тормоз, объясняющий запоздалость”⁴⁹ развития русской культуры.

Впрочем, анализируя воззрения славянофилов и западников, П.Н. Милюков указывает на тот факт, что несмотря на противоположные позиции этих мыслителей в оценке русского исторического

⁴¹ Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 43.

⁴² Там же. С. 47.

⁴³ Там же. С. 49.

⁴⁴ Там же. С. 46.

⁴⁵ Там же. С. 37.

⁴⁶ Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. М., 1994. С. 38.

⁴⁷ Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 37.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

процесса и у них имеется точка соприкосновения, состоящая “в признании за известной вероисповедной формой (т.е. православием — *Прим. С.Е.*), самой по себе, огромного культурного”⁵⁰ влияния на процесс жизнедеятельности и функционирования русского общества и государства. По его мнению, культурное влияние Русской Православной Церкви и религии (которую он рассматривал как духовный продукт социальной среды⁵¹) являлось “безусловно преобладающим в исторической жизни русского народа”⁵², хотя таковым “оно всегда бывает у всех народов, находящихся на одинаковой ступени развития”⁵³.

П.Н. Милюков всячески предостерегал от различного рода крайностей и преувеличений в оценке влияния религии на развитие русского исторического процесса. На его взгляд, “считать русскую народность, без дальних справок, истинно христианской значило бы сильно преувеличивать степень усвоения русскими истинного христианства. Таким же преувеличением влияния религии было бы и обвинение ее в русской отсталости. Для этой отсталости были другие, органические причины, действие которых распространялось и на религию. Религия не только не могла создать русского психического склада, но, напротив, она сама пострадала от элементарности этого склада”⁵⁴.

Весьма интересной представляется также оценка П.Н. Милюковым феномена сектантства. По его мнению, сектантство представляет собой “естественную стадию развития народной веры”⁵⁵ и является “не менее самобытным и национальным продуктом, чем само обрядовое благочестие, которому оно пришло на смену”⁵⁶.

Как отмечал П.Н. Милюков, “везде и всюду развитие религиозной мысли и чувства совершалось более или менее однообразно < ... > Не только в православии, но и в христианстве, — и даже не только в христианстве, но и в других монотеистических религиях, — процесс религиозного развития состоял в постепенной спиритуализации религии, в постепенном превращении религии обряда в религию души”⁵⁷. В зависимости от национального уклада и менталитета, эта спиритуализация религии осуществлялась в двух направлениях, приобретая либо эмоциональный, либо интеллекту-

⁵⁰ Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 17.

⁵¹ Там же. Т. 1. С. 42.

⁵² Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 17.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. Т. 1. С. 18.

⁵⁵ Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 102.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 103.

альный (критичный, рационалистический) характер⁵⁸. “Оба течения — и рационалистическое, и мистическое — иногда идут независимо, иногда вступают в борьбу друг с другом, иногда, напротив, заключают союз, иногда переходят одно в другое. Во всяком случае, и то, и другое является естественным противником обрядового благочестия и стремится устранить все внешнее, все посредствующее между Богом и человеком”⁵⁹.

Целесообразно также отдельно отметить выделенные П.Н. Милюковым черты начавшего формироваться в это время из числа представителей как умеренно-либерального, так и консервативного лагеря, такого направления развития русской социологической традиции изучения религии, как “христианская социология”, которую он именовал “русским светским богословием” и о которой мы подробно поговорим в другой части нашего исследования. Как отмечал П.Н. Милюков, «вопреки общему настроению русской интеллигенции, отрицательно относившейся к положительной религии, русские светские богословы пытались удержаться не только в пределах откровенной веры, но в пределах именно православия. Тем не менее они внесли в свое богословствование — или, как стали говорить о них, “богоискательство” — свежую струю, которая плохо уживалась с традиционной верой, — и с которой традиционная вера, в свою очередь, не хотела и не могла считаться»⁶⁰.

Помимо А.С. Хомякова к представителям данного направления П.Н. Милюков относил К.Н. Леонтьева, К.П. Победоносцева, В.С. Соловьева и других исследователей как консервативного, так и умеренно-либерального лагеря, позиции которых были полностью противоположны его воззрениям, а также воззрениям других представителей радикального либерализма и позитивизма. Специфическими чертами русского светского богословия, по его мнению, являлись: во-первых, «стремление к “соборности”, расширяющееся в понятие вселенской миссии, а специально у Соловьева выразившееся в переходе к католицизму»⁶¹, во-вторых, «стремление объяснить все непонятное в вере “конкретно”, но единственно доступным путем “внутреннего опыта”, то есть мистически»⁶², в-третьих, «потребность — уже намечавшаяся у Хомякова и даже у академических богословов — слить небесное, отвлеченное, — с жизненным, земным. У Соловьева эта черта сводится к исканию посредничества между

⁵⁸ См.: Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 103.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 181.

⁶¹ Там же. С. 184.

⁶² Там же.

Богом и миром — среднего пути между дуализмом и пантеизмом, трансцендентностью и имманентностью — и, в результате, к особенному развитию учения о “Софии” и Богочеловечестве»⁶³.

К представителям умеренной части либерального лагеря, т.е. представителям русского классического либерализма, внесшим значительный вклад в изучение религиозной проблематики, помимо названного П.Н. Милюковым В.С. Соловьева, однозначно следует отнести Б.Н. Чичерина и П.Б. Струве, богатое творческое наследие которых, к сожалению, также до сих пор незаслуженно игнорируется рядом современных авторов⁶⁴.

Владимир Сергеевич Соловьев, известный религиозный мыслитель и философ имперского периода отечественной истории, в своих трудах уделял достаточно большое внимание религиозной проблематике, безусловно, выходя за пределы исключительно религиозной и социальной философии. Неслучайно многие исследователи относят его к родоначальникам такого направления развития русской социологической традиции изучения религии, как “христианская социология”, стремящегося сформулировать и раскрыть христианский взгляд и подход к познанию и осмыслению жизни социума и социального пространства.

По мнению В.С. Соловьева, религия представляла собой “воссоединение”, живую “связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего”⁶⁵. Она придает смысл человеческому существованию и ее сущность “состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою”⁶⁶. Отрицание религии, “неверие в бога опустошает душу человека и доводит его до самоубийства”⁶⁷. Акцентируя внимание на необходимости полномасштабного познания религиозного, божественного начала, В.С. Соловьев отмечал, что полное знание о них может быть достигнуто лишь “организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии”⁶⁸.

⁶³ Милюков П.Н. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 184–185.

⁶⁴ См., например: Гараджа В.И. Указ. соч.; Смирнов М.Ю. Указ. соч.

⁶⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 5.

⁶⁶ Там же. С. 14.

⁶⁷ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 93.

⁶⁸ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 35.

В то же время мыслитель, анализируя процесс секуляризации и особенности развития современных ему обществ, был вынужден с горечью констатировать утрату религией надлежащего (центрального) места в процессе жизнедеятельности этих обществ⁶⁹. На его взгляд, “современная религия есть вещь очень жалкая — собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие — нет”⁷⁰.

Изучение особенностей развития западной цивилизации, как первой в мировой истории секулярной (“внерелигиозной”⁷¹) цивилизации, привело В.С. Соловьева к выводу, что “современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало”⁷² в эпоху Великой французской революции, тем не менее стремится найти для себя вместо религии и “отвергнутых богов”⁷³, “некоторые связующие начала для жизни и сознания”⁷⁴ “в области временных, конечных интересов”⁷⁵, пытаясь “построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах”⁷⁶.

Как подчеркивал В.С. Соловьев, такого рода стремление в современном ему мире в наибольшей степени нашло свое проявление в социализме (в части “практических интересов общественной жизни”⁷⁷) и позитивизме (в “теоретической области научного знания”⁷⁸, претендующих на то, чтобы стать “для всего цивилизованного мира единым общим мировоззрением”, таким как “был папизм в средние века”⁷⁹). При этом, по его мнению, “как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы”⁸⁰.

⁶⁹ См.: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 5.

⁷⁰ Там же. С. 6.

⁷¹ См.: Там же. С. 7.

⁷² См.: Там же. С. 6.

⁷³ См.: Там же.

⁷⁴ См.: Там же.

⁷⁵ См.: Там же.

⁷⁶ Там же. С. 7.

⁷⁷ Там же. С. 6.

⁷⁸ См.: Там же. С. 7.

⁷⁹ Соловьев В.С. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 123.

⁸⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 7.

Наряду с этим, В.С. Соловьев отмечал, что социализм и позитивизм, не имея возможности в силу их утопических характеров быть реализованными на практике, закономерно приведут к своеобразному религиозному ренессансу, т.е. “к признанию религии”⁸¹ и “к требованию религиозного начала в жизни и знании”⁸². Именно в этом направлении в будущем и будет осуществляться последующее развитие западной цивилизации, т.е. секулярная стадия ее развития станет своеобразным переходным этапом в движении от католицизма (“религиозного прошлого”) к “религиозному будущему”⁸³, когда вера в Бога, свойственная традиционной форме религии (католицизму) и вера в человека, свойственная для современной секулярной цивилизации, сойдутся “в единой полной и всецелой истине Богочеловечества”⁸⁴, идея которого занимает одно из центральных мест в философской концепции В.С. Соловьева. Подобного рода будущее станет возможным, когда различные христианские конфессии обретут организационное всеединство и земное могущество независимой ни от кого христианской церкви будет воплощено ею в будущем в теократической модели управления миром. Как подчеркивал В.С. Соловьев, размышляя о необходимости воссоздания единой христианской церкви, “церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной властью. Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т.е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество”⁸⁵.

Следует также отметить и тот факт, что В.С. Соловьев в ряде своих работ, в частности в докладе “Русская идея”, “Россия и Вселенская Церковь”, активно включился в полемику об исторической судьбе и предназначении России, ее вкладе в историю человечества и фактически разработал свою собственную весьма оригинальную, но чрезмерно идеалистичную и утопичную концепцию. Находясь под очевидным влиянием “западнических” установок, католического богословия и экуменических идей, В.С. Соловьев говорил об исторической миссии России и русского народа, состоящей на его взгляд, прежде всего, в спасении, преображении христианской цивилизации и западно-христианского мира, посредством отказа от

⁸¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 13.

⁸² Там же. С. 14.

⁸³ Там же. С. 16.

⁸⁴ Там же. С. 27.

⁸⁵ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 42.

своего конфессионального, религиозного, национального своеобразия и пути развития с целью создания единой Вселенской Церкви и всемирной теократической системы. Таким образом, смысловая нагрузка понятия “русская идея”, которым он активно оперировал, существенным образом отличалась от изначальной трактовки ее содержания, сформулированной в работах Ф.М. Достоевского, принесшего в научный оборот данную категорию.

“Русский народ, — писал В.С. Соловьев, — народ христианский, и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия через себя и для себя, но что она должна сделать во имя христианского начала, признаваемого ею, и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается. Она должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой”⁸⁶.

Как и большинство идейных наследников “западничества”, В.С. Соловьев крайне негативно относится к деятельности Русской Православной Церкви, а также национальной и конфессиональной политике государства. По его мнению РПЦ, потворствуя утверждению в России “духа национального эгоизма”⁸⁷, стала “для России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики”⁸⁸. Суть данной позиции и политики, на его взгляд, состоит в том, что представителями РПЦ и государства “не только признается, что русский народ — народ христианский, но напыщенно заявляется, что он — христианский народ по преимуществу и что Церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что Церковь имеется исключительно у нас и что мы имеем монополию веры и христианской жизни”⁸⁹.

Заимствованные из Византии политическая система и модель государственно-конфессиональных отношений, по мнению В.С. Соловьева, самым негативным образом сказываются на развитии российского общества и государства, а также в целом христианской цивилизации. “Не на Западе, а в Византии, — писал В.С. Соловьев, —

⁸⁶ Соловьев В.С. Русская идея. Гл. V // Соловьев В.С. О христианском единстве. С. 229.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

первородный грех националистического партикуляризма и абсолютического цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа. А ответственная преемница Византии есть Русская Империя. И теперь Россия есть единственная христианская страна, где национальное государство без оговорок утверждает свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности и послушное орудие мирской власти, где это устранение божественного авторитета не уравнивается даже (насколько это возможно) свободой человеческого духа”⁹⁰.

При этом, на взгляд В.С. Соловьева, РПЦ, как “официальное учреждение, представителями которого являются наше церковное управление и наша богословская школа, поддерживающее во чтобы то ни стало бы то ни стало свой партикуляристический и односторонний характер, бесспорно не являют собою живую часть истинной Вселенской Церкви, основанной Христом”⁹¹. Для исправления данной ситуации, восстановления единства христианского мира и обретения единства всего человечества, как и последующего прогрессивного развития, В.С. Соловьев призывает восстановить единство трех базовых членов социального бытия и главных действующих сил: 1) “духовного авторитета Вселенского Первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества”⁹², т.е. Папы Римского; 2) “светской власти национального государя (законного главы государства), сосредоточивающего в себе и олицетворяющего собою интересы, права и обязанности настоящего”⁹³ — российского императора; 3) пророка, являющегося “свободным инициатором прогрессивного социального движения”⁹⁴, “вдохновенным главой человеческого общества в его целом, открывающим начало осуществления идеального будущего человечества”⁹⁵, под которым В.С. Соловьев, судя по всему, подразумевал “себя любимого”.

Таким образом, фактически занимаясь созданием собственной масштабной теократической утопии, В.С. Соловьев, по сути, провозглашал Папу Римского главой Вселенской Церкви: “Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-русской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих

⁹⁰ Соловьев В.С. Русская идея. Гл. V. С. 244.

⁹¹ Там же. С. 230.

⁹² Там же. С. 242.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 243.

⁹⁵ Там же. С. 242.

Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым святой Ириней, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т.д., — а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках”⁹⁶.

После подчинения Русской Православной Церкви, российского императора и государства Римско-Католической Церкви, основной задачей России, на взгляд В.С. Соловьева, являлось подчинение “власти государства авторитету Вселенской Церкви”⁹⁷, а также и отведение “подобающего места общественной свободе”⁹⁸.

Как отмечал В.С. Соловьев, “Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с все-ленским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей Империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея”⁹⁹.

В.С. Соловьев выступал активным апологетом реформ и преобразований Петра I, считая, что защита этих преобразований, есть “дело важное и полезное”¹⁰⁰, направленное на сохранение “смысла русской истории, за истинное значение русского государства”¹⁰¹. Как подчеркивал В.С. Соловьев, «Каковы бы ни были личные свойства и поступки Петра Великого, он своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при св. Владимире. Меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой “нет эллина и иудея”, Россия тем самым отрекалась от языческого обособления и замкнутости, признавала себя составною частью единого человечества, усвояла себе его истинные интересы, приобщалась его всемирно-исторической судьбе»¹⁰².

⁹⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В.С. О христианском единстве. С. 279.

⁹⁷ Соловьев В.С. Русская идея. Гл. V. С. 245.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 414.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же.

При этом В.С. Соловьев являлся последовательным критиком позиций славянофилов и их последователей в их оценке исторической судьбы и предназначения России, которые, по его убеждению, абсолютно необоснованно боролись “против Петровской реформы, против западноевропейских начал — во имя древней, московской Руси”¹⁰³, как раз и породившей “клеймо рабского ига” и “черную неправду судов”, характерные черты русской действительности¹⁰⁴. Воспроизводя в своих работах известные “западнические” и русофобские мифы, В.С. Соловьев считал, что в силу определенных “исторических условий — разобщения с Европой, воздействия монголов и одностороннего влияния византизма”¹⁰⁵, в Допетровской Руси, сложился тот “духовный и жизненный строй, который никак нельзя назвать истинно христианским. Этот строй имел религиозную основу, но вся религия сводилась здесь исключительно к правоверию и обрядовому благочестию, которые ни на кого никаких нравственных обязанностей не налагали. Эта формальная религиозность могла случайно соединяться в том или другом лице с добродетелью и святостью, но столь же удобно мирилась и с крайним злодейством”¹⁰⁶. В отличие от Запада, по мнению В.С. Соловьева, “в московском государстве, как прежде в Византии, религиозные и нравственные начала были совсем исключены из области политических и социальных отношений. В этой области на место вселенского христианского идеала явились чисто языческие понятия и чувства”¹⁰⁷.

Борис Николаевич Чичерин как один из видных представителей и идеологов классического русского либерализма в различных своих работах (например, “Наука и религия”, “Курс государственной науки” и др.) также отводил достаточно большое место изучению религиозной проблематики, последовательно рассматривая религию как сложную социальную систему и феномен, включающую в себя в качестве базовых элементов: 1) религиозную веру; 2) религиозные чувства; 3) догматы религиозного вероучения; 4) обряды и таинства, имеющие сакральный характер и связанные с исполнением религиозного культа; 5) церкви, т.е. религиозные конфессии и организации.

По мнению Б.Н. Чичерина, религия представляет собой “наиболее могущественный фактор общественной жизни”¹⁰⁸, общее

¹⁰³ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. С. 433.

¹⁰⁴ См.: Там же.

¹⁰⁵ Там же. С. 417.

¹⁰⁶ Там же. С. 417.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. М., 1896. С. 228.

свойство человеческого бытия, “необходимое явление в человеческой жизни”¹⁰⁹, отвечающее “коренным потребностям человеческой души”¹¹⁰ и скрепляющая в единый узел “все отдельные нити человеческого существования”¹¹¹.

“Религия, — писал Б.Н. Чичерин, — как общее явление человеческого духа есть стремление к живому общению с абсолютным. <...> Человек на всех ступенях своего развития, с тех пор как он сознает себя человеком, ищет Бога и возносит к нему свои молитвы. Это — всемирный факт, который указывает на искони присущую человеку потребность общения с Высшим Существом. Другой факт тот, что в религии человек находит удовлетворение. Он укрепляется нравственно, приобретает душевное спокойствие и утешение в скорбях. В своем стремлении к Богу человек не остается вечно голодным; он получает духовную пищу. Источником этого удовлетворения служит внутренняя уверенность, что невидимое Существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь. В этом состоит сущность веры”¹¹².

Поскольку религия “имеет самое сильное влияние на массы”¹¹³, в рамках социологии, по его разумению, она должна изучаться “не с точки зрения того или другого вероисповедания, а чисто объективно, с точки зрения науки, изучающей явления и объясняющей их значение в общественной жизни и их влияние на ход событий. Субъективно, каждый может исповедывать ту или другую веру по указаниям своего разума и своей совести; он может даже не исповедывать никакой, что, однако, не делает его более беспристрастным. Объективно, всякое вероисповедание изучается со стороны тех действий, которые оно производило или производит на общество”¹¹⁴.

Религиозная вера, не нуждающаяся в доказательстве, основана на “несокрушимой уверенности в присутствии Верховного Существа”¹¹⁵, она изначально присуща человеку и ее, безусловно, разделяют выдающиеся умы человечества: “Чем шире мирозерцание человека, чем глубже он вникает в основные начала бытия, тем сильнее пробуждается в нем религиозное стремление. Поэтому все великие философы, несмотря на односторонние точки зрения, на недостаточные системы, были глубоко религиозные люди”¹¹⁶.

¹⁰⁹ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 190.

¹¹⁰ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. С. 228.

¹¹¹ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 192.

¹¹² Там же. С. 189.

¹¹³ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. С. 228.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 191.

¹¹⁶ Там же.

Источником любой религии, на взгляд Б.Н. Чичерина, “всегда и везде является присущее всякому человеку религиозное чувство”¹¹⁷, лежащее в основе “всякой душевной деятельности”¹¹⁸, но проявляющееся в данном случае в гораздо большей степени, ибо только это “внутреннее чувство дает нам уверенность в присутствии Божества, недоступного телесному взору. Разум сам по себе не идет далее отвлеченного знания; живое отношение требует веры”¹¹⁹.

“Религиозное чувство, — считал Б.Н. Чичерин, — по самой своей природе, есть чувство, проникнутое разумом”¹²⁰. Оно изначально присуще всем людям, вне зависимости от имеющегося у них уровня образования и проявляет себя “на всех ступенях одинаково; на низших ступенях оно может проявляться даже сильнее, нежели на высших, ибо оно менее заслоняется посторонним содержанием. Но умственное состояние у людей разное, а вследствие того различно и понимание Божества. Религия подлежит развитию не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разум. Бог открывается человеку по мере того, как человек способен его понимать”¹²¹. В силу чего “отсутствие религиозного чувства всегда является искажением человеческой природы”¹²², проистекающее “либо от состояния близкого к животному, либо от одностороннего развития частных сил и способностей, в ущерб внутреннему единству. На низших ступенях оно встречается при совершенном умственном и нравственном отупении; на высших же ступенях развития оно служит признаком того переходного состояния, когда первоначальное, естественное единство души уже потеряно, а новое, духовное единство еще не достигнуто”¹²³.

Как подчеркивал Б.Н. Чичерин, всякая религия представляет собой “известное мирозерцание, то есть известное понятие о Боге и об отношении его к миру”¹²⁴, что находит свое отображение в догматах религиозного вероучения. Однако догматы религиозного вероучения представляют, как считал Б.Н. Чичерин, лишь одну сторону религии и в отличие от философии “ими не исчерпывается ее существо”¹²⁵. Их цель состоит “не в одном познании Бога, а в установлении посредством познания живого отношения между

¹¹⁷ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 192.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же. С. 193.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ См.: Там же. С. 194.

человеком и Божеством. А так как человек есть существо не только разумное, но и чувственное, то это стремление должно проявляться и внешним, чувственным образом. Связь религии со всеми сторонами человеческого естества ведет к потребности внешнего поклонения. Религиозная мысль и религиозное чувство выражаются в телесных формах. Внешнее поклонение составляет, можно сказать, художественный элемент религии. Выражением мысли служит художественно обработанное слово, выражением чувства — телодвижения и музыкальные звуки”¹²⁶.

Более сложную форму выражения религиозного чувства, чем простые телодвижения, по мнению Б.Н. Чичерина, являет собой религиозный обряд, способствующий консолидации, объединению и сплочению верующих¹²⁷. Религиозный обряд по своей сути есть “выражение религиозного содержания, вылившегося в типическую форму, которая передается от поколения к поколению. Он не только представляет полное, художественное изображение известной идеи, очищенной от всякой субъективной примеси, но он вместе с тем служит связью между отдаленными временами и народами”¹²⁸.

Религиозные обряды как “типическое изображение религиозной идеи, отвечающей существенной потребности души, и вместе с тем, устанавливающее связь лица с окружающим его религиозным миром”¹²⁹ не только способствуют сохранению наследия предков, “как воспоминания о давно прошедших веках”¹³⁰, но и часто представляют собой “символическое изображение событий религиозной жизни, действий самого Божества”¹³¹. И таким образом, в видимой форме они отображают то, что составляет основу религиозной веры. “Вследствие этого, — считал Б.Н. Чичерин, — каждый шаг получает здесь высшее религиозное значение; нарушение обрядов представляется святотатством. Наконец, обряды имеют и воспитательное значение. Они приучают человека подчиняться общему порядку и воздерживать свои личные влечения. Сюда относятся, например, посты, налагающие на верующих известные лишения во имя религиозной цели. Чем ниже развитие человека, тем важнее это воспитательное значение обрядов. В те времена, когда религия составляет единственное воспитательное учреждение человечества, религиозными обрядами определяются все мелочи жизни. Для массы, неспо-

¹²⁶ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 194.

¹²⁷ См.: Там же. С. 196.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же. С. 197.

¹³⁰ См.: Там же. С. 196.

¹³¹ См.: Там же.

собной понимать философский смысл догматов, они представляют живое изображение содержания веры”¹³².

Особую роль в религиозном культе, на взгляд Б.Н. Чичерина, играют священнодействия (таинства), проистекающие “из необходимости религиозной жизни”¹³³ и “потребности человеческой души”¹³⁴, благодаря которым “человек верит, что ему сообщается благодать Божия”¹³⁵. Самым главным священнодействием (таинством) является жертва¹³⁶, когда “религия не ограничивается уже чувством и разумом; она действует и на волю”¹³⁷, посредством чего она оказывает влияние и на нравственность. Воздействуя на разум, чувство и волю человека, религия тем самым оказывает самое сильное влияние на него, становясь для человека “верховным началом бытия, источником всей его жизни”¹³⁸, “связывающим и направляющим человеческую совесть”¹³⁹. По своей сути, она становится “высшею нравственною силою на земле”¹⁴⁰, обретает огромное значение для истории, “всего общественного быта”¹⁴¹ и оказывает сильное воздействие на народные массы. При этом, данное воздействие и влияние отнюдь “не ограничивается низшими слоями, непричастными образованию; оно охватывает и просвещенные классы; оно покоряет самые сильные умы”¹⁴².

В контексте размышлений о соотношении религии и нравственности Б.Н. Чичерин поэтапно переходил и к рассмотрению института церкви, который он выделял как одну из четырех форм союзов, в которых протекает человеческое общежитие наряду с кровным союзом (институтом семьи), гражданским обществом и государством. Отличительной характеристикой церкви является то, что она представляет собой союз религиозный, “союз людей, исповедующих одну веру”¹⁴³, главная цель которого “заключается в установлении отношений человека к Богу”¹⁴⁴. Именно в церкви “как носительнице нравственного начала”¹⁴⁵ “во имя общей веры, составляющей сре-

¹³² Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 196.

¹³³ Там же. С. 198.

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ См.: Там же. С. 199.

¹³⁷ Там же. С. 200.

¹³⁸ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. С. 231.

¹³⁹ См.: Там же.

¹⁴⁰ См.: Там же.

¹⁴¹ См.: Там же.

¹⁴² См.: Там же. С. 228.

¹⁴³ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М., 2006. С. 279.

¹⁴⁴ Там же. С. 94.

¹⁴⁵ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 230.

доточие всей их нравственной жизни, люди соединяются для общего поклонения Божеству и для взаимного поддержания в правилах нравственности”¹⁴⁶.

“Принадлежность человека к известной церкви, — подчеркивал Б.Н. Чичерин, — основана на вере, то есть на чувстве, соединенном с твердым убеждением в истине учения. И чувство и убеждение проистекают из внутреннего человека. Ни совесть, ни разум не подлежат принуждению. Внутренняя свобода составляет самое основание природы человека как разумно-нравственного существа. На ней основана всякая ответственность; ею он возвышается над животными. Внешними своими действиями человек состоит в отношении к другим людям, является членом юридических, следовательно принудительных союзов, подчиняется внешним законам; но внутренняя его сущность остается неприкосновенной: это область, собственно ему принадлежащая и не подлежащая никаким внешним определениям. Поэтому посягательство на внутреннюю свободу человека составляет отрицание коренного источника всякой нравственности, а вместе нарушение первого и священнейшего из человеческих прав”¹⁴⁷.

Б.Н. Чичерин выделяет две формы исповедания веры: “...свободу внутреннего исповедания веры, или собственно свободу совести и свободу внешнего исповедания, которая, в отличие от первой, называется свободой вероисповедания”¹⁴⁸ и имеет публичный характер.

“Свобода совести, — считал Б.Н. Чичерин, — состоит в праве человека исповедовать лично ту веру, которая предписывается ему его чувством и совестью. Отсюда следует: 1) право не быть принуждаемым к исповеданию иной веры; 2) право не быть наказанным за исповедание какой бы то ни было веры: этому противоречит наказание еретиков; 3) право свободного перехода из одной веры в другую: нарушение этого права есть отрицание свободы совести; 4) право не быть принуждаемым к исполнению обрядов своей церкви. Взыскание за неисполнение этой обязанности есть дело церковной власти, а не государственной”¹⁴⁹.

На взгляд Б.Н. Чичерина, свобода совести является одной из базовых мировых ценностей и лучшей гарантией от различного рода злоупотреблений со стороны церковных властей, ибо, как и все социальные институты, “церковь управляется людьми, а потому

¹⁴⁶ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 94.

¹⁴⁷ Там же. С. 279–280.

¹⁴⁸ Там же. С. 280.

¹⁴⁹ Там же. С. 281.

злоупотребления здесь неизбежны”¹⁵⁰. Нарушение свободы совести является одним из самых вредоносных действий для нормального развития общества, государства и церкви, направленным на полномасштабное подчинение и тотальный контроль над человеком. В то же время, оно становится возможным лишь в результате совместной деятельности выходящих за рамки своего предназначения церковных и государственных властей, ибо только государственная власть обладает “силой внешнего принуждения”¹⁵¹. По мнению же мыслителя, в идеале церковь и государство должны быть общественными союзами друг от друга независимыми.

В свою очередь свобода вероисповедания состоит, во-первых, в праве людей “соединяться для богослужения и церковных обрядов”¹⁵², во-вторых, в праве “проповедовать свою веру”¹⁵³. Поскольку свобода вероисповедания носит публичный характер, обусловлена установленной той или иной моделью государственно-конфессиональных отношений, на практике она в большей степени, чем свобода совести может подлежать различного рода ограничениям¹⁵⁴.

Церковь как особый тип религиозных организаций рассматривается Б.Н. Чичериным в двух аспектах: как религиозный союз (“божественное установление, стоящее выше человеческого произвола”¹⁵⁵) и юридическое лицо (корпорацию)¹⁵⁶ — “простое товарищество верующих”¹⁵⁷. Как религиозный союз церковь зиждется исключительно на нравственных, личных, субъективных началах, в силу чего подчинение церкви обусловлено совестью человека, а церковная власть не имеет принудительной силы¹⁵⁸. В то же время, “церковь как внешний общественный союз, существующий в государстве, получает и юридическое устройство, а с тем вместе становится в юридические отношения к государству. Как единый, цельный союз, она образует нравственное лицо, или корпорацию, которая получает известное место в ряду других. Для своего существования она нуждается в материальных средствах и в качестве нравственного лица становится субъектом гражданских прав и обязанностей”¹⁵⁹.

¹⁵⁰ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 230.

¹⁵¹ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 280.

¹⁵² Там же. С. 284.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ См.: Там же.

¹⁵⁵ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 237.

¹⁵⁶ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 279–280.

¹⁵⁷ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 237.

¹⁵⁸ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 280.

¹⁵⁹ Там же. С. 95.

Структура церковного устройства включает в себя, по мнению мыслителя, те же самые элементы, что и государство, т.е. монархический, аристократический, демократический элементы, а также смешанную форму их существования. Монархический элемент церковной структуры олицетворяет собой первосвященник; аристократический — духовенство, выполняющее функцию посредников “в общении между Богом и человеком”¹⁶⁰, и в силу этого занимающее “привилегированное положение в церковном союзе”; демократический элемент — миряне. При этом духовенству, как и аристократии в политике, традиционно отводится главная роль в функционировании церковного института, а также в разработке (как правило, на церковных соборах), сохранении религиозных догм, основ вероучений и церковных уставов.

Смешанную форму, на его взгляд, олицетворяет собой монашество, “которое стоит посредине между священством и мирянами, не имея принадлежащей первому власти и выделяясь из мирян особым образом жизни, всецело посвященным Богу”¹⁶¹, хотя с этим утверждением Б.Н. Чичерина можно не согласиться и поспорить.

От сравнения структуры церковного и государственного союза Б.Н. Чичерин поэтапно переходит к анализу существующих систем (моделей) государственно-конфессиональных отношений. Он выделял четыре системы такого рода, определяющие положение церкви в государстве:

1) “теократию, или подчинение государства церкви”¹⁶², представляющую собой одну из самых древних, но в то же время несостоятельных форм государственно-конфессиональных отношений, при которых церковь, вторгаясь в компетенцию государства, стремится властвовать в публичной и политической сферах деятельности¹⁶³. Такая форма государственно-конфессиональных отношений “противоречит как государственным, так и религиозным началам, ибо она делает религию принудительною вопреки истинной ее природе”¹⁶⁴;

2) господствующую церковь, исторически неотделимую от жизни народа и государства, нравственную опору государства, в силу чего занимающую привилегированное положение по сравнению с другими религиозными организациями в государстве. Положение

¹⁶⁰ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 236.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 305.

¹⁶³ См.: Там же. С. 129.

¹⁶⁴ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. Политика. М., 1898. С. 452.

господствующей церкви характеризует то, что государство оказывает подобной церкви свое полное и преимущественное покровительство, по сравнению с другими религиозными организациями, которые могут быть или признанными, или терпимыми, или не терпимыми¹⁶⁵;

3) признанные церкви, когда различные религиозные организации как юридические лица (корпорации) пользуются “одинаковым покровительством и пособиями со стороны государства”¹⁶⁶ и могут функционировать, обладая такого рода статусом, наряду с господствующей церковью, но при этом они не так связаны с государством, как господствующая церковь, и не обладают привилегированным положением;

4) церкви терпимые, когда религиозные организации, не обладая статусом господствующей или признанной церкви, а соответственно и поддержкой государства, существуют как частный союз или юридическое лицо, подчиняясь действующему законодательству о “собраниях и товариществах”¹⁶⁷.

Отдельно Б.Н. Чичерин упоминал о положении нетерпимых церквей, отмечая, что “свобода вероисповедания ограничивается требованиями нравственности и государственного порядка. Государство не обязано терпеть сект безнравственных или отрицающих государственную власть”¹⁶⁸, а также совершающих преступные деяния. В отношении них государство “вправе не только наказывать вытекающие из вероисповедания преступные действия, но и принимать против этих сект предупредительные меры. В крайнем случае, оно может удалять их из среды других, ограничивая их место жительства и занятия”¹⁶⁹. В то же время, по его мнению, “за этими исключениями, всякое вероисповедание должно быть терпимо, в силу свободы совести”¹⁷⁰.

Весьма оригинальной является также предложенная Б.Н. Чичериным концепция общественно-исторического и духовного, религиозного развития человечества. На взгляд Б.Н. Чичерина, история развития человеческой цивилизации характеризуется движением “от первоначального единства, через раздвоение, к единству конечному”¹⁷¹, сопряженному со сменой синтетических и аналити-

¹⁶⁵ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 306.

¹⁶⁶ Там же. С. 307.

¹⁶⁷ См.: Там же. С. 308.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Там же. С. 282.

¹⁷⁰ Там же. С. 308.

¹⁷¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 449.

ческих периодов, с различного рода степенью влияния религии на жизнедеятельность человеческих обществ. Синтетические периоды характеризует господство религиозного мировоззрения и институтов в сфере человеческой жизнедеятельности и в быту; аналитические — преобладание светских общественных начал и институтов.

Первый синтетический период в развитии человеческих обществ (период первоначального единства) сопряжен, с одной стороны, с господством мифологического и религиозного сознания, религиозных систем и институтов, с другой стороны, с теократической моделью государственно-конфессиональных отношений. В этот период можно наблюдать, по мнению Б.Н. Чичерина, эволюционное развитие натуралистических религиозных систем в их динамичном движении от первобытных религий (фетишизма, натурализма (поклонение силам природы), анимизма и сабеизма (поклонение небесным светилам)) к религиям философским, которые Б.Н. Чичерин подразделял на религии туранской группы (поклонение Небу как Верховному разуму), семитические религии (поклонение Богу силы), религии юго-восточных (поклонение Богу-Духу) и европейских (поклонение индивидуальным божествам) ариев¹⁷².

Первый аналитический период (период развития древнегреческой философии) сопряжен в свою очередь с развитием науки, философского, критического мышления, искусства, права, государственных и социальных начал и институтов. Развитие науки и философии шло от господства первобытного универсализма к реализму, а затем — к рационализму¹⁷³, однако, разобщенность этих институтов и начал, как считал Б.Н. Чичерин, обусловила переход к новому синтетическому периоду в развитии человеческих обществ (периоду раздвоения — эпоха Средневековья), в котором ведущая роль принадлежала христианству, а значит — религиозным началам и институтам. Результатом первого аналитического периода стал “новый синтез, с господством религии в области мысли и с противоположением церкви гражданскому порядку в общественном строе”¹⁷⁴.

Для развития христианства во второй синтетический период характерно развитие церковного института, переход от единой вселенской соборной церкви к разделу церквей на западную и восточную, а также возникновение протестантизма. При этом по ходу данного развития “между церковною властью и светскими элементами началась борьба, которая кончилась победой последних. Церковь по-

¹⁷² См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 449.

¹⁷³ См.: Там же. С. 450.

¹⁷⁴ Там же.

теряла свое первенствующее положение в мире; она перестала быть руководительницею человеческих обществ в историческом их движении. Все светские элементы, наука, искусство, право, государство, снова обрели свою независимость и стали развиваться чисто изнутри себя, на основании собственных начал, помимо всяких указаний религии. Начался новый период чисто светского развития, составляющий характеристическую черту новой истории”¹⁷⁵. Во второй аналитический период свое развитие получила новая философия, начинающая обратное движение от рационализма к рационализму, а затем — “через реализм, к универсализму”¹⁷⁶.

Последующие рассуждения Б.Н. Чичерина о будущем религии в современном ему мире обусловлены его критикой позитивизма, социализма и нигилизма. Не соглашаясь с тезисом позитивистов о том, что “религия служит только признаком состояния младенческого ума”¹⁷⁷ и должна уступить свое место науке¹⁷⁸, Б.Н. Чичерин как принципиальный противник позитивизма отмечает несостоятельность подобного рода высказываний, имеющих претензию опираться исключительно на факты, но неверно и заидеологизированно истолковывающих эти факты. По мнению ученого, “как скоро в массах расшатываются религиозные верования, так в них исчезают и всякие нравственные устои. Социал-демократия провозглашает атеизм основою своего мирозерцания, но именно поэтому она представляет полное извращение всех нравственных начал: под именем любви она проповедует зависть и ненависть; она возбуждает вражду классов и стремится к разрушению всего общественного строя. И те, которые против нее борются на чисто светской почве, тщетно ищут опоры в гражданской нравственности помимо религии. Сухая нравственная проповедь, лишенная своих метафизических основ, не удовлетворяет разума и не в состоянии направить совесть. Она годна для прописей, но не может воспитывать граждан. Отсюда нравственное бесплодие современной французской светской школы”¹⁷⁹.

Следует также отметить, что Б.Н. Чичерин, являясь учеником Т.Н. Грановского, в своих воззрениях и трудах выступал как последовательный сторонник “западничества”, отмечая имеющееся, на его взгляд, отставание России от Запада в развитии тех или иных институтов и социальных практик. Он положительно оценивал

¹⁷⁵ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. С. 236.

¹⁷⁶ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 451.

¹⁷⁷ Там же. С. 189.

¹⁷⁸ См.: Там же. С. 190.

¹⁷⁹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. С. 232.

реформы Петра I “который выдвинул Россию в ряды европейских народов. Его царствование составляет величайшую эпоху не только государственного, но и общественного развития русского народа”¹⁸⁰.

В то же время, ратуя за необходимость отделения церкви от государства, т.е. за светский характер государства, критикуя конфессиональную политику государства и имеющиеся в России ограничения вероисповедной свободы в отношении сект и некоторых религиозных организаций¹⁸¹, Б.Н. Чичерин являлся верующим православным христианином и не агитировал, как другие “западники” за объединение христианских церквей по власти Папы Римского. Такого рода объединение не нужно ни Православной Церкви, ни Римско-Католической, имеющей свои “свои исторические судьбы и свое земное призвание”¹⁸². По его мнению, для Православной Церкви “примкнуть к католицизму значит отречься от своего тысячелетнего прошлого, подчиниться совершенно чуждой ему власти, наконец, признать своими все исторические злодеяния, совершенные католицизмом. Непонятно притом зачем нужно объединение, не только догматическое, но и административное, в союзе, основанном не для мирских, а для нравственно-религиозных целей. Исповедуя начало внутреннего единства, восточные церкви хранят общение веры и любви; относительно же административного устройства каждая страна может сообразоваться с своими внутренними потребностями и своими историческими судьбами. Отсутствие внешнего единства может иметь некоторые невыгоды: рассеянные церкви менее способны отстаивать свою независимость против светских правительств. Но лекарства от этого зла следует искать не в подчинении внешней церковной власти, а в признании начала свободы, которое одно может обеспечить церкви надлежащую самостоятельность”¹⁸³.

Объединение христианских церквей может осуществиться не в “области земных стремлений, а в невидимом духовном мире, обнимающем живых и умерших, где главою является не земной владыка, венчаный папскою тиарой, а Христос, сошедший на землю для спасения рода человеческого. Только эта невидимая церковь, обнимающая небо и землю, представляет всю полноту нравственного мира, как он выразился в христианском мирозерцании”¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. Политика. С. 470.

¹⁸¹ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. С. 294.

¹⁸² Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. С. 251.

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Там же. С. 252.

Подводя итог обзору воззрений Б.Н. Чичерина на религиозную проблематику, следует отметить, что, к сожалению, до настоящего времени, богатое творческое наследие мыслителя, как и при его жизни, осталось фактически малоизученным и невостребованным в рамках современной российской социологии религии, что возможно частично обусловлено позицией Б.Н. Чичерина относительно места социологии в системе социально-гуманитарных наук (он придерживался той точки зрения, что социология представляет собой составную часть государственной науки). Тем не менее, данную ситуацию следует однозначно исправлять, чему частично и посвящена данная работа.

Петр Бернгардович Струве, известный российский общественно-политический деятель, публицист и ученый, эволюционировавший в своих воззрениях от легального марксизма в сторону умеренного направления русского либерализма, в ряде своих работ также затрагивал религиозную проблематику. П.Б. Струве определял религию как “признание и переживание трансцендентных ценностей”¹⁸⁵, “которые выходят за пределы личного или социального существования, т.е. жизни в эмпирическом смысле этого слова”¹⁸⁶.

Специфической чертой религии, по его мнению, является то, что “в религии человек выходит из сферы ограниченного, личного существования и приобщается к более широкому, сверхиндивидуальному бытию”¹⁸⁷. В то же время, в своей статье из сборника “Вехи”, “Интеллигенция и революция” он подчеркивал: “После христианства, которое учит не только подчинению, но и любви к Богу, основным неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества, или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божией. <...> Не может быть религии без идеи Бога и не может быть ее без идеи личного подвига”¹⁸⁸.

На взгляд П.Б. Струве, “религия не может быть увлечением чем бы то ни было, безразлично чем. Религия неразрывна с идеей Божества и содержанием ее является отношение человека к сверхприродному, миродержавному существу. Но этого мало для современного человека. Божество, или та идея, которая заменяет Божество,

¹⁸⁵ Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 325.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Струве П.Б. Отрывки о государстве // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 68.

¹⁸⁸ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 161–162.

вызывает к себе любовь, центром религии становится свободное и деятельное служение Божеству, основанное на чувстве личной ответственности, на убеждении, что осуществление мною Блага, как бы оно не мыслилось, зависит только от меня”¹⁸⁹.

Как считал П.Б. Струве, для верующего человека религия должна быть руководящим началом, проникающим и освящающим весь процесс его жизнедеятельности¹⁹⁰. В том виде, в котором религия “приемлема для современного человека”¹⁹¹, она «учит, что добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу. Основная философия всякой религии, утверждаемой не на страхе, а на любви и благоговении — есть “Царство Божие внутри вас есть”. Для религиозного мирозерцания не может поэтому быть ничего более дорогого и важного, чем личное самоусовершенствование человека»¹⁹².

В своих размышлениях о религиозной ситуации в современном мире П.Б. Струве говорил о духовном и религиозном кризисе современного мира, отмечая “трагическое положение религии в современности”¹⁹³. “Это положение, — считал П.Б. Струве, — характеризуется тем, что современная прогрессивная общественность, в лице ее действенных носителей на Западе, враждебна религии, а консервативные силы общественности в значительной мере, сознательно или бессознательно, склонны рассматривать религию как служебное орудие для политики”¹⁹⁴.

П.Б. Струве являлся противником позитивизма и социализма, критикуя позитивистов за пошедшее еще от К. Сен-Симона стремление заменить “верования” церкви научными учениями, “религию по содержанию слить с наукой, сохранив для науки лишь старую, психологически могущественную форму религии”¹⁹⁵. Анализируя материалистические, атеистические и нигилистические воззрения социалистов, он подчеркивал, что “отталкивание современного социализма от религии, и в частности от христианства, не случайно, не основано на недоразумении — в нем сказывается расхождение основных принципов. Христианское сознание не может ставить классовую борьбу на то место, которое ей не только фактически, но

¹⁸⁹ Струве П.Б. Лев Толстой // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 299.

¹⁹⁰ См.: Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 401.

¹⁹¹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция. С. 162.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус. С. 402.

¹⁹⁴ Там же. С. 402.

¹⁹⁵ Струве П.Б. Религия и социализм. С. 328.

и идейно принадлежит в современном социальном движении. Тот, кто хочет христианизировать современное социальное движение, носителем которого являются рабочие, должен вынуть из этого движения или, по крайней мере, религиозно обуздать его нехристианскую душу, идею классовой борьбы»¹⁹⁶.

Вместе с тем, как и другие идеологи либерализма, П.Б. Струве подвергал жесточайшей критике позиции представителей консервативного лагеря русской социально-политической и религиозной мысли, позиционируя себя как принципиального “западника” и противника официальной имперской идеологии, славянофильства и консерватизма, с их “мессианской” идеей и верой в особое и универсальное предназначение России, богоизбранность и праведность русского народа¹⁹⁷. К его величайшему сожалению, по ходу развития русской социальной и историко-философской мысли в ней сложилась «традиция противопоставлять Россию остальному культурному миру, традиция особого исторического “призвания” России, ее особой “учительской” миссии»¹⁹⁸. В основе же этой традиции лежала историко-философская и религиозная идея славянофильства и Ф.М. Достоевского, декларирующая “особое призвание России”, то, что “Россия, русский народ как-то своим духовным бытием и творчеством напомним миру и утвердит высшую правду христианства”¹⁹⁹.

П.Б. Струве, не соглашаясь с такого рода пониманием исторической миссии России и русского народа, тем не менее констатировал, что данная традиция имеет в своей основе “известное религиозное содержание и религиозный пафос”²⁰⁰, воплощенные, во-первых, в “идею нации как соборной индивидуальности, в которую погружена, из которой питается человеческая личность как нечто от этой силы не механически, не в порядке приказа зависимое, а органически, любовно-покорно ей подчиняющееся”²⁰¹; во-вторых, в “идею благодати, идею индивидуального и коллективного Божия призвания”²⁰².

В ходе полемики со своими оппонентами из консервативного лагеря он утверждал, что Россия, безусловно отставая в своем раз-

¹⁹⁶ Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус. С. 402.

¹⁹⁷ См., например: Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 74, 261–264, 409.

¹⁹⁸ Струве П.Б. Россия // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 409.

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же.

витии от стран Запада, переживала в XX в. не только острый социально-экономический и политический кризис, но и кризис духовный, нравственный, религиозный²⁰³. На его взгляд, “в России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникала. Это очевидный и едва ли не самый многозначительный факт русской истории. Один из самых замечательных мыслителей конца XVIII и начала XIX века Жозеф де Мэстр, который прожил много лет в России, чрезвычайно тонко уловил эту черту русского развития, хотя характер русской религиозности остался ему непонятен”²⁰⁴.

При осмыслении причин и последствий революционных событий в России он констатировал тот факт, что “дух русской революции занесен с Запада, что он плод максималистического усвоения русской интеллигенцией передовых идей западных народов”²⁰⁵, которые “просочились в народ и произвели тот политический и социальный взрыв, который мы пережили”²⁰⁶.

П.Б. Струве критиковал существующую в России модель государственно-конфессиональных отношений, а также деятельность государства и Русской Православной Церкви, отмечая имеющиеся, на его взгляд, в России проявления клерикализма, отнюдь не присущие представителям либерального лагеря. При этом под клерикализмом П.Б. Струве понимал политическое направление, уделяющее церковной организации “определяющее влияние на политическую жизнь” общества²⁰⁷. “Русский клерикализм, — писал П.Б. Струве, — там, где борются против свободы совести и против преобразования в ее духе нашего законодательства. Таким образом, не только кадетам, но даже лучшим и настоящим октябристам нельзя поставить на счет какого-либо клерикализма”²⁰⁸.

При анализе причин религиозного и духовного кризиса современности П.Б. Струве подчеркивал, что в то же время «значение религиозного фактора в развитии человечества, и в частности в создании современной культуры, есть в известном смысле “исторический факт”, совершенно независимый от того, каково наше субъективное отношение к религии. Поэтому вопрос о религиозном оскудении человечества или тех или других частей его есть вопрос их куль-

²⁰³ См.: Струве П.Б. Россия. С. 419.

²⁰⁴ Там же. С. 417.

²⁰⁵ Там же. С. 420.

²⁰⁶ Там же. С. 419.

²⁰⁷ Струве П.Б. На разные темы // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 257.

²⁰⁸ Там же.

турных судеб»²⁰⁹. И хотя, по его мнению, религия «в данную эпоху развития человечества стала в буквальном и точном смысле слова делом аристократическим, доступным немногим “лучшим”»²¹⁰, тем не менее он был преисполнен оптимизма по поводу будущего развития человечества.

Как отмечал П.Б. Струве, в скором будущем, “на смену современному религиозному кризису идет новое подлинно религиозное мирозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма — идея личного подвига и личной ответственности, осложненные новым мотивом, мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия. В старом религиозном либерализме недаром были так сильны идеи божественного предопределения и божественной благодати. Всю силу творческой воли этот либерализм сосредоточил в Боге. Современное религиозное сознание с таким пониманием Бога и человека и их взаимоотношения мириться не может. Человек как носитель в космосе личного творческого подвига — вот та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его религиозно и волеет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы. Такова моя вера”²¹¹.

Таким образом, подводя определенный итог анализу воззрений представителей либерального лагеря русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории, можно констатировать, что сущность религиозной проблематики осмыслялась представителями данного направления, прежде всего, с позиций западничества. Оно было сопряжено с критикой официальной имперской идеологии, славянофильства и консерватизма, позиций представителей социалистического лагеря, а также в целом негативной оценкой социально-политической, экономической и религиозной ситуации в России, государственно-конфессиональных отношений в Российской Империи и деятельности Русской Православной Церкви. В свою очередь РПЦ воспринималась либералами как опора правящего режима и реакционный институт, препятствующий либеральным преобразованиям в том числе в данной сфере (отделению Церкви от государства, представлению религиозным меньшинствам равных прав наряду с традиционными религиозными конфессиями и т.д.). В силу всего вышеперечисленного позиция этих мыслителей была в значительной степени политически

²⁰⁹ Струве П.Б. Религия и социализм. С. 333.

²¹⁰ Струве П.Б. *Facies Hippocratica*. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П.Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 315.

²¹¹ Струве П.Б. Религия и социализм. С. 333–334.

ангажирована и не всегда беспристрастна. Степень же остроты и конструктивности подобного рода критики в значительной степени зависела от принадлежности автора к радикальному или классическому направлениям русского либерализма.

В то же время следует отметить, что в иных аспектах исследования религии среди представителей данного либерального лагеря в целом отсутствует единый подход к ее осмыслению и наблюдается своеобразный эклектизм мнений и позиций. Представителей радикального направления русского либерализма, в целом, характеризует “светский”, позитивистский подход к ее осмыслению. Для представителей умеренного направления русского либерализма (В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, П.Б. Струве), являвшихся верующими людьми, характерен более взвешенный и конструктивный, христианский подход к ее осмыслению, а также разработка собственных оригинальных и неповторимых концепций по религиозной проблематике.

Продолжение следует

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.
- Елишев С.О. Молодежная политика религиозных сект и новообразований в Российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013. № 4. С. 104–118.
- Елишев С.О. О сущности “современных революций” и государственных переворотов. М., 2017.
- Елишев С.О. Политика. Базовые понятия. М., 2018.
- Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 1897.
- Кареев Н.И. Общие основы социологии. М., 2010.
- Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939.
- Ковалевский М.М. Моя жизнь: воспоминания. М., 2005.
- Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. М., 1993–1995.
- Партия демократических реформ, мирного обновления, прогрессистов. 1906–1916 гг. Документы и материалы. М., 2002.
- Русская мысль. 1908. № 5.
- Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии: Уч. пособ. СПб., 2008.
- Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967.
- Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. М., 1989.
- Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М., 1992.
- Струве П.Б. Patriotica: политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
- Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. Социология. М., 1896.
- Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. Политика. М., 1898.
- Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999.
- Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М., 2006.

REFERENCES

- Chicherin B.N.* Kurs gosudarstvennoj nauki. Ch. II. Sociologiya. [Course of state science. Part II. Sociology]. M., 1896 (in Russian).
- Chicherin B.N.* Kurs gosudarstvennoj nauki. Ch. III. Politika. [Course of state science. Part III. Politics]. M., 1898 (in Russian).
- Chicherin B.N.* Nauka i religiya [Science and religion]. M., 1999 (in Russian).
- Chicherin B.N.* Obshchee gosudarstvennoe parvo [General state law]. M., 2006 (in Russian).
- Elishev S.O.* Molodezhnaya politika religioznyh sekt i novoobrazovanij v rossijskoj Federacii [Youth policy of religious sects and neoplasms in the Russian Federation] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sociologiya i politologiya. 2013. N 4. S. 104–118 (in Russian).
- Elishev S.O.* O sushchnosti “sovremennyh revolyucij” i gosudarstvennyh perevorotov [On the essence of “modern revolutions” and state coups]. M., 2017 (in Russian).
- Elishev S.O.* Politika. Bazovye ponyatiya [Politics. Basic concepts]. M., 2018 (in Russian).
- Kareev N.I.* Vvedenie v izuchenie sociologii [Introduction to the study of sociology]. SPb., 1897 (in Russian).
- Kareev N.I.* Obshchie osnovy sociologii [General foundations of sociology]. M., 2010 (in Russian).
- Kovalevskij M.M.* Oчерk proiskhozhdeniya i razvitiya sem'i i sobstvennosti [Essay on the origin and development of the family and property]. M., 1939 (in Russian).
- Kovalevskij M.M.* Moya zhizn': vospominaniya [My life: memories]. M., 2005 (in Russian).
- Milyukov P.N.* Oчерki po istorii russkoj kul'tury: V 3-h t. [Essays on the history of Russian culture: In 3 vols]. M., 1993–1995 (in Russian).
- Partiya demokraticheskikh reform, mirnogo obnovleniya, progressistov. 1906–1916 gg. Dokumenty i materialy [Party of Democratic Reforms, Peaceful Renewal, Progressives. 1906–1916 Documents and materials]. M., 2002 (in Russian).
- Russkaya mysl' [Russian thought]. 1908. N 5 (in Russian).
- Smirnov M.Yu.* Oчерk istorii rossijskoj sociologii religii: uchebnoe posobie [Essay on the history of Russian sociology of religion: Uch. allowance]. SPb., 2008 (in Russian).
- Solov'ev V.S.* O hristianskom edinstve [On Christian Unity]. Bryussel', 1967 (in Russian).
- Solov'ev V.S.* Sochineniya: V 2-h t. [Works: In 2 vols]. M., 1989 (in Russian).
- Solov'ev V.S.* Sochineniya: V 2 t. T. 2. [Works: In 2 vols. T. 2]. M., 1992 (in Russian).
- Struve P.B.* Patriotica: politika, kul'tura, religiya, socialism [Patriotica: politics, culture, religion, socialism]. M., 1997 (in Russian).
- Vekhi. Sbornik statej o russkoj intelligencii [Milestones. Collection of articles about the Russian intelligentsia]. M., 1909 (in Russian).