



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.2.23-34

Головушкин Д.А.

Искушение революцией: «политическое богословие» русского православного обновленчества первой четверти XX века

Аннотация. Зарождение «политического богословия» традиционно связывают с творчеством 1960–1970-х гг. католического богослова Й.Б. Метца и протестантского теолога Д. Зёлле. Однако в России актуализация данного идейно-теоретического течения произошла намного раньше – в начале XX века. Как показывает анализ социально-политических программ русского православного обновленчества начала XX века, февраля–октября 1917 года и 1920-х гг., за это время успела сформироваться самобытная модификация православного «политического богословия», развивающего социально-политические следствия христианской вести. Оформление и практическое применение «политического богословия» тормозилось нерешённостью вопроса о характере взаимоотношений церкви и государства; со спадом революционной волны и укреплением советской власти обновленчество заявило о своей готовности сотрудничать с государством. Одной из причин постепенной трансформации «политического богословия» в специфическую форму «богословия власти», где антихристианское государство интерпретируется в качестве фундамента «новой» церкви в пост-капиталистическом мире является тот факт, что обновленчество было вторично по отношению к социальной революции и не стало богословским основанием для самих социальных процессов, а было вынуждено вновь прибегнуть к помощи государства.



Ключевые слова: политическое богословие, богословие власти, Русская революция, русское православное реформаторство, обновленчество, эсхатология, государственно-церковные отношения

Dmitry A. Golovushkin

The Temptation of Revolution: “Political Theology of the Russian Orthodox Renovationism in the First Quarter of the 20th Century

Abstract. The article deals with the “political theology” of the Russian Orthodox renovationism / reformation in the first quarter of the 20th century. The beginning of this project is traditionally connected with 1960–1970s works of a Catholic theologian J.B. Metz and a Protestant theologian D. Sölle. Nevertheless this trend in the theory of ideas was actualized in Russia much earlier – in the beginning of the 20th century. In connection with the social upheaval it awakened an Orthodox movement of religious reform – the Renovationist movement. As it is shown in the analysis of the social and political programs of the Living Church during the beginning of the 20th century, on February – October 1917 and in the 1920s an original modification of the Orthodox “political theology” was formed which developed the social and political consequences of the Christian message. Nevertheless its formation and practical realization were hindered by the unsolved problem of the character of the church-state relations, and as soon as the revolutionary wave subsided and the authorities of the Soviet State became stronger, Renovationism declared of its willingness to cooperate. Consequently, the “political theology” born in the early 20th century in the Russian Orthodox Church, in the Soviet context gradually transformed into “theology of power”. One of the causes of such a turn is probably the fact that Renovationism was secondary in relation to the social revolution. Consequently, the movement had to use the state support again. Renovationism is a unique example of balancing on the edge of inversion, of a religious reformatory movement.

Key words: political theology, theology of power, the Russian Revolution, the Russian Orthodox reformation, Renovationism, Eschatology, church-state relations

Головушкин Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии и религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 20, ауд. 214; golovushkinda@mail.ru

Dmitriy A. Golovushkin – PhD (History), Associate Professor at the Department of Sociology and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; of. 214, build. 20, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, Russia, 191186; golovushkinda@mail.ru

«Бесчисленные формы положительного служения в богочеловеческом процессе, конечно, все они осуждаются христианством, как несовершенные, не универсальные, не христианские, — но как не христианские, они в зависимости от своей роли в богочеловеческом процессе, всё же могут быть святыми».
(В. Свенцицкий)

Религия и революция — два начала, две стихии, которые могут открывать дорогу друг другу, служить «дверью» в новое социокультурное пространство или напротив стать непримиримыми врагами, порождая в своём противостоянии лишь насилие и разрушение. Поэтому вопрос о том, как соотносятся / встречаются / соединяются / религия и революция был и остаётся в центре внимания революционных деятелей и религиозных реформаторов. Для них он всегда упирается в вопрос о власти, в проблему путей / вектора будущего развития общества: в революционную эпоху, как и вообще в периоды социально-экономической, политической и культурной перестройки, и те и другие могут полагать, что именно они вправе встать в авангарде общественных преобразований. Как следствие эта сложная конstellация порождает в религиях / религиозных движениях различные модификации политической теологии / «политического богословия», в которых революция и пришедшее с ней государство / общественное устройство получают специфическое (в зависимости от исторических условий и социокультурной среды) религиозное содержание. Например, идеолог Реформации Мартин Лютер, совершивший «революцию в теологии» и давший импульс революционному движению, вопреки ожиданиям народа действовал в Крестьянской войне как слуга и представитель интересов территориального государства, приложив немалые интеллектуальные усилия к его дедемонизации. В результате, как справедливо отмечает немецкий историк Г. Брендлер, «сколько не единой представляется лютеровская теология, пока мы направляем взор на её центральные принципы — только Христос, только милость, только вера — столь же ясно становится из политической деятельности Лютера, что его евангельскую теологию теснила идеология власти. Две посылки (быть может, даже два типа благочестия) пребывают у него в тайном противоречии: одна направлена на заботу об индивидуальном спасении, ориентирована на Иисуса и оперирует только милостью и только верой; другая имеет в виду общество, ориентирована на князя и предостерегает от мятежа и возмущения. Одна в принципе возвышается над всяким светским авторитетом, другая подчиняется ему. Это напряжение между двумя посылками определяет его понимание свободы христианина, понимание обеих сфер — веры и политики и власти» [Брендлер, 2000, 317].

У истоков богословской интерпретации социальной революции

Россия, вступившая в начале XX века в революционную эпоху, в полной мере ощутила на себе силу сопряжённости и столкновения этих двух начал. Будущее религии, религиозных реформ, религиозного реформаторства и пути русской революции, оказались неразрывно связанными друг с другом, неизбежно актуализируя вопрос о её религиозном смысле. Как показывает полемика церковных и внецерковных реформаторов в этот период, и те, и другие сходились в признании её решающей роли в предстоящей перестройке религиозной жизни. Однако в отличие от представителей «нового религиозного сознания», которые рассматривали социальную революцию как преддверие религиозной революции и даже своего рода религию, сторонники реформации / религиозного обновления придавали ей инструментальное значение, полагая, что она является неотъемлемым этапом в «богочеловеческом процессе» и может служить средством достижения высших религиозных целей — религиозного возрождения и построения государства «свободной теократии»¹. В сборнике «Взыскующим града», составленном В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном, в главе «К чему ведёт русская революция?» прямо говорится, что её смысл заключается в «грядущем возрождении Церкви», которое «вберёт в себя всю правду освободительного движения, примет всю многовековую культуру всего человечества, в жизни, в наличной действительности, осуществит больше, чем даже намечается в самых смелых мечтах социализма» [Свенцицкий, 1906а, 63].

В свою очередь на этом фундаменте рождалось убеждение в возможности и даже законности революционного насилия как последнего средства борьбы с самодержавием. «Бесчисленные формы положительного служения в богочеловеческом процессе, – заключал лидер «Христианского братства борьбы» В.П. Свенцицкий, – конечно, все они осуждаются христианством, как несовершенные, не универсальные, не христианские, – но как не христианские, они в зависимости от своей роли в богочеловеческом процессе, всё же могут быть святыми. Вот почему христиане ни в коем случае не вправе идти на войну, но язычники, ведущие эту войну, положим за спасение своей национальной самостоятельности, – ведут войну святую. Не должен, не может христианин принимать участие в вооружённом восстании – не христианин может. . . . Вот почему убийство, совершённое не христианином, не может осуждаться безусловно, окончательно, вне всяких мотивов – оно не может считаться абсолютно недопустимым, но наоборот: и вооружённое восстание, и террор, и война – всё должно рассматриваться с точки зрения того содержания, которое в него вносится. Тогда для христиан и война, и террор, и восстание могут быть признаны и злым, и святым делом в зависимости от этого содержания» [Свенцицкий, 1906б, 25–26].

Другими словами, уже в начале XX века в обновленчестве (по крайней мере, в его левом крыле) нашла идейное обоснование установка на то, что социальная революция и новая революционная власть, в том числе и нехристианская, в богочеловеческом процессе служат делу построения Царства Божьего на земле. «Они говорят, что не хотят служить Господу, потому что не верят в него, но сами всё-таки всей своей жизнью служат ему» [Свенцицкий, 1907, 10], – писал о революционерах В.П. Свенцицкий. Соответственно приемлемость христианами революционной борьбы рассматривалась как «сознательный переход на почву подлинного христианского прогресса, ведущего через ужасы и катастрофы последних времён к заветному Царству Христа» [Свенцицкий, 1906а, 61].

Однако, несмотря на эти «революционные» заявления, для обновленцев начала XX века так и остался неразрешимым вопрос: как христианизировать эту социальную стихию и каково будет / может быть положение церкви в новом постреволюционном обществе. Последний обер-прокурор Святейшего Синода А.В. Карташев вообще считал, что революция породила «неслыханную в старые времена проблему новой теократии»: возможно ли вообще построить религиозное общество – церковь, «без грубого разделения на властвующих и управляемых, пасущих и пасомых, учащих и слушающих, а затем и общество гражданское в том же духе?» [Карташев, 1996, 208]. В связи с этим, в рамках закрытого собрания Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде) (РФО) 11 и 25 октября 1915 года прошли острые прения по докладу К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы русской церкви. По поводу записки думского духовенства», которые подвели неутешительный итог этой дискуссии. Сам докладчик, известный обновленческий деятель того времени был вынужден признаться, что будущее русской церкви будет зависеть от идеологии нового государства [Религиозно-философское общество, 2009, 222–223, 225].

1917: «Свободная церковь в свободном государстве»

События февраля-октября 1917 года не просто реанимировали идеи «политического богословия», но и способствовали их дальнейшему углублению и развитию. Основой богословского дискурса о революции, о социальном и политическом в этот период стала концепция коллективного спасения на Земле, разрабатываемая в обновленчестве ещё с начала XX века (т.е. эсхатологическая перспектива, которая способна вдохновлять нравственное богословие). Как отмечает профессор Уппсальского университета Е. Намли, в первую очередь это связано с тем, что «социальная несправедливость становится заметнее, когда ей противостоят христианские видения Царства Божия» [Намли, 2014, 18]. Со своей стороны, раскрывая эту связь, видный обновленческий деятель 1920-х гг. Б.В. Титлинов, писал: «Идея Царства Божия как нельзя лучше выражает всю общественно-воспитательную миссию христианства. Она не оставляет места о разделении неба и земли, божественного и человеческого в жизни. Царство Божие есть процесс нравственного перевоспитания

человечества и как таковое обнимает все области человеческих отношений. Осу­ществление Царства Божия требует проникновения всей жизни народов христиан­скими началами, воплощения их в отношениях семейных, общественных, междуна­родных. Нравственность личная есть только ступень Царства Божия, его зародыш и корень. Царство Божие в нас, личная святость являются лишь условием Царства Божия вне нас, на земле и требует достижение этого Царства. Христианство не по­зволяет человеку довольствоваться собственным совершенствованием, а ставит каждому христианину задачу совершенствования общественного, как прямое вы­ражение его личной святости, как первое дело любви к ближнему. Работа в пользу Царства Божия, проведение во все сферы жизни христианских нравственных начал – не­пременный долг христианина. Забота о небе не исключает, значит, в христиан­стве заботы о земле, а требует её. Земля приводит христианина к небу. Стремясь воплотить начала добра на земле, оно тем самым созидает своё неземное будущее. Так же точно и всё человечество: устрояя земное Царство Божие, оно работает для неземной вечности, так как начала жизни Царства Божия всюду одинаковы и вечны» [Титлинов, 1917б, 2].

В результате это позволило идеологам обновленческого движения февраля-октября 1917 года сформулировать ряд важных положений, впоследствии лёгших в основу социально-политических концепций обновленчества советского периода.

1. Социализм не противник, а союзник христианства.

«У церкви есть своя вечная платформа – Евангелие и своё Сredo, главные черты которого осуществимы именно в социалистическом строе общества, в атмос­фере торжества демократических идей и начал» [Добронравов, 1917, 1].

«Социализм как таковой (а не некоторые его методы, предлагаемые отдель­ными разновидностями социализма) не враг христианства, а друг и идейный брат. Нам не надо бояться истинного христианского учения об экономических отношени­ях. Замалчивание всё равно не помогает. Нужно широко раскрывать возможности, открываемые христианством в отношении экономики. Надо вырвать из рук матери­алистической разновидности социализма то оружие, которым оно думает поразить христианство» [Введенский, 1917в, 2].

2. Христиане должны принимать активное, деятельное участие в борьбе за социализм.

«Какие блестящие результаты даёт практически такое сближение социализ­ма и христианства. Нам, пастырям, надо чутко прислушаться к тому, что говорят социалисты. И это не потому, что они сейчас победители, но именно потому, что их основные принципы давно провозглашены христианством.... Нельзя пастырю, нельзя христианину закрывать глаза на действительную жизнь. Надо не только сло­вами, но и делами доказать всему миру, что мы болеем его социальным злом, что мы хотим его уничтожения, для этого ведём активную борьбу с этим злом. Это и есть именно вести линию служителя Христовой истины. Борьба за бедных – основной принцип социализма – это и наша христианская задача» [Введенский, 1917б, 2].

3. Революция как радикальный способ борьбы за социализм / против капита­лизма и самодержавия должна быть принята и освящена церковью.

«Духовенство должно сказать: да, Романовы, самодержавие с его деспотизмом – антихристианское явление. Да, народу нужно землю и волю, рабо­чему такой же кусок хлеба и такое же место под солнцем, как капиталисту: ведь господь сказал, все люди братья – не должно быть, поэтому, разделения людей на богатых и бедных. Но всё это достигается лишь с Богом и Христом. Это и будет нравственная опора нового строя. С этой программой духовенство, всё как один че­ловек, должно ринуться в пучину разъярённого океана жизни. Никаких колебаний, никаких оглядований назад. Таковые ненадежны в Царствии Божиим» [Введенский, 1917а, 2].

4. Церковь в своём стремлении к высшим религиозным идеалам должна хри­стианизировать революцию и социализм, дабы те не повернули свои силы против самого христианства.

«Религия и только религия даёт демократии её высоким целям то, чего до сих пор у неё нет: нравственный энтузиазм, нравственную опору, которых сейчас

у неё нет... Русская революция, так высоко вознёсшая благородные принципы демократии, терпит идейных крах. И единственный выход из создавшегося положения – возврат демократии к религиозным корням, к вечно живой воде христианства» [Введенский, 1918, 2].

«Если известные политические идеалы, отвечают задачам христианской культуры, но по своим исходным пунктам имеют нехристианскую почву, то дело служителей христианства – их христианизировать» [Титлинов, 1917а, 2].

5. Итогом социальной революции, направленной / включённой в христианское русло, должно стать превращение государства в церковь.

«Христианское государство, идеалом которого должно быть приближение к церкви, тоже должно строиться на основе соборности. Поэтому христианин должен стоять за такую форму правления, в которой наиболее полно созывается народовластие. Но для христианина и демократическая республика не является идеалом достижения; его идеалом является вселенская церковь, в которой не будет «ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, но един Господь всех» (Гал. 3:28) – в которой найдёт полное воплощение мечта о всеобщем братстве, основанном на любви, когда будет «едино стадо и Единый Пастырь» [Боярский, 1918, 18].

Таким образом, в феврале-октябре 1917 года обновленчество заявило о себе как о проводнике / представителе православного «политического богословия». При этом оно стремилось не просто вернуть религию в общественную сферу, а достичь религиозной аутентичности современности. И в этом процессе оно отводило решающую роль политике (в том числе революции), которая, по их убеждению, должна направляться исключительно христианским мировоззрением.

Однако в эти решающие для страны дни оно опять не смогло решить вопрос о положении церкви в государстве, упёрлось в старую проблему: с помощью каких сил будет осуществляться церковная реформа, разворачиваться процессы религиозного возрождения и христианизации революционной стихии. Поэтому не удивительно, что 8 июня 1917 года Всероссийский съезд демократического духовенства и мирян вынес следующий вердикт: «1) Отделение церкви от государства не может быть допущено, но должна быть последовательно проведена свобода вероисповеданий; 2) Православие признаётся первой среди других исповедуемых в России религий; 3) Православная вера пользуется преимуществом во всех актах государственной жизни, в которых государство обращается к религии и в публичных богослужебных действиях, а равно сохраняет силу православный богослужебный календарь. ...» [Всероссийский съезд, 1917, 1]. Даже левые обновленческие группы, отстаивая принцип отделения церкви от государства, считали, что оно должно помочь церкви освободиться от бюрократического засилья и от сторонников старого понимания церковной жизни: «В условиях революции, освобождения страны православная церковь должна быть свободна. Но чтобы стать воистину свободной, она должна освободиться внутренне. И, раз болезнь церкви есть перерождение её тканей, то эти ткани не могут быть ничем иным удалены, как внешним, насильным путём. В этом новому духовенству должно помочь государство, которое исправляет перед церковью свои старые грехи, помогает очиститься» [Соколов, 1917, 67].

«Богословие революции» на корабле советской государственности

В 1920-е годы эти идеи продолжали оставаться основой теории и практики православного обновленчества. Однако они не могли не корректироваться динамикой социокультурного развития советского общества, в котором православная церковь была не просто отделена от государства, но являлась главным объектом антирелигиозной политики советской власти. Тем не менее, осознавая этот факт, обновленцы не переставали заявлять, что революционно установленная в России власть, заслуживает самой активной поддержки. Оправданность этой позиции они находили в печальном опыте христианской истории, в которой, по их мнению, за 2000 лет ничего не произошло, чтобы приблизить человека / человечество к Царству Божию, а российская революция, напротив, смогла совершить этот исторический поворот, хотя бы и в отдельно взятой стране. Вот что писали по этому поводу обновленческие лидеры:

«Века шли, проходили поколения, а христианский процесс задерживался, шёл не просто медленно, а и пошёл криво. Христианская культура, выросшая

на христианской почве, стала давать плоды, совсем не похожие на жизнь царства Божия» [Титлинов, 1926, 5].

«На исходе II-ого тысячелетия христианской эры... мрак крошечной ревущей ночи Зверо-Человечества ... Чрезвычайное увеличение народонаселения и полная невозможность безбедного существования для огромного количества людей при каких угодно способах управления; высокое развитие промышленности и торговли с их неизбежными кризисами; необычная дешевизна продуктов и промышленности при высокой эксплуатации закабалённых трудящихся и полная возможность для всех правительств крайнего развития вооружений; мировая торговля и заимствование у соседних народов внешних форм их цивилизации со всеми отрицательными последствиями такого заимствования; развитие безрелигиозного просвещения и обнищание религии; упадок внутренней религиозности в формальный ритуал без живого духовного содержания; развал семьи и разгул полового разврата...; широкое развитие демагогических приёмов политики и разрушительный застой народного хозяйства...; всеобщая взвинченность борьбы за существование у необеспеченных слоёв населения и обострённая погоня за физиологическими наслаждениями у обеспеченных классов» [Пересвет-Персветов, 1924а, 7, 11].

«Почему к Христу стали стекаться десятки, сотни, миллионы, а потом весь мир склонился перед Христом? Потому что мир жаждал – жаждал, что станет покрытым не терниями, а теми лилиями Благовещения, что ангел вручил в час великий Приснодеве Марии. И человечество обманулось... Жизнь стала, может быть, печальней после того, как человек услышал, что может быть другая жизнь, что она жила среди нас, и нет её... Мир существует круглым счётом после происшествия подвига Христа две тысячи лет, и неправда жуткая неправда ещё наглее существует в мире. Ещё жутче тени, ещё чернее контрасты после того, как мир прорезал луч от истины Христовой. Эти чёрные тучи встают над сознанием человека, и человечество не видит солнца, не хочет солнца, говорит, что солнце фальшивое, холодное, сусальное. Да, мир предьявил христианству счёт по фактическому исполнению Церковью её обещаний.... Но христиане не Христовы, Церковь не живёт Христом. Это трагедия, это боль, это ужас.... Мир издыхает в социальных противоречиях. Мир разделился на два класса: жирные, сытые банкиры с тысячами автомобилей, у которых один рот и миллионы завтраков и ужинов, тысячи чертогов, тысячи кроватей, обнаглевшие, победившие, купившие своё счастье страданием, кровью и прежде всего потом трудящихся масс. И другой мир – мир обездоленных, у которых нет крова над головой, у которых нет чёрствого куса хлеба.... Наша вера, наша церковь, наше христианство куплено этими банкирами. Наша религия Богом избрала Рокфеллера, а не Христа.... Марксисты, коммунисты, Советская власть не идут за Христом. Марксисты, коммунисты, Советская власть работают для исполнения заветов Христа. Скажете ли вы: вы – антихристы? Не вспомните ли вы, что вера одна, сама по себе – ничто. Или вы забыли, что великий Апостол говорит, что и бесы верят и трепещут. Они, которые одни во всем мире, полагаясь только на свои силы, пошли и крикнули: «Довольно этой неправды», – я не назову их антихристами, а тем сыном, который пошёл и исполнил то, что сказал Христос. Те страдания, та кровь, те тюрьмы, то гонение, которое великая коммунистическая идея испытывала десятилетия, освятили её и в её нравственном сознании» [Введенский, 1923, 13, 14–15, 19].

Таким образом, в обновленчестве 1920-х гг. выростала идея, что революция и пришедшая с ней советская власть сделали то, чего не сделала христианская церковь за весь период своего двухтысячелетнего существования – в отдельно взятой стране они приблизили «давнюю мечту человечества о равенстве и счастливой жизни на земле»². В революционерах, «не верящих в Бога», идеологи обновленческого движения видели силу, благодаря которой вновь свершился переворот, однажды уже осуществлённый Христом: революция смогла победить грех – грех капитализма, который «хуже чем блуд: блуд оскверняет двух, капитализм всех»³. В силу этого они доказывали, что «революционный метод борьбы за человеческое благо оправдал себя и действительно дал то, к чему стремилось человечество. По крайней мере, дорога к всеобщему счастью оказалась открытой» [Титлинов, 1926, 5]. В творчестве идеолога «Свободной трудовой церкви» А. Святогора она представлялась даже как

центральным момент «внутренне-прогрессирующей повторяемости мировых катастроф», уничтожающая физически умерших уже духовно, как «Новый Апокалипсис – восстановление дряхлеющего человечества и повторное, но уже более одухотворённое прохождение им этапов истории создания и разрушения старых культурных миров» [Пересвет-Персветов, 1924а, 7, 13].

Исключительное значение, по убеждению обновленцев, революция имела и для самой Русской православной церкви. Они полагали, что она дала ей шанс вырваться из «тьмы приспособленчества и мирового зла человеческой неправды» – того пути, по которому её вели первосвященники вопреки указаниям апостолов и отцов церкви – Василия Великого, Киприана Карфагенского, Иоанна Златоуста, осуждавших богатство и жажду наживы. «Христос, распятый первосвященниками, и ныне распинается этими первосвященниками, – подчёркивал А.И. Введенский. – Я полагаю, что нравственная религиозная обязанность – засвидетельствовать, что капитализм есть смертный грех, здесь оскверняются основы Евангелия» [Введенский, 1923, 15].

Осуществление этого исторического переворота в церкви и ставило себе в заслугу обновленчество. Знаменитая формула Собора 1923 года «Капитализм есть смертный грех» была представлена ими как начало коллективному и благодатному переделу «всем фальсификациям Христовой истины» [Введенский, 1925, 21]. Понимая преступление против человека как преступление против Бога, а борьбу за человека – как борьбу за Бога, обновленцы вновь, как и в начале XX века, выдвинули тезис о необходимости строительства «Царствия Божия, единого, обнимающего и небо, и землю, и восходящего от земли к небу» [Титлинов, 1926, 4–5]. В противоположность абстрактному богословствованию они отдали приоритет «догматам жизни – священным формулам морального порядка, определяющим практику христианства». В результате, выдвигая на первый план социальный императив христианства, они отстаивали возможность самобытного пути русской реформации, которая, в отличие от западной реформации, имевшей в виду «христианское вероучение, обрядность, церковный строй, ищет в христианской древности правду социальную» [Титлинов, 1923, 30].

Однако социально-этическая мысль обновленчества на этом не остановилась, она шла ещё дальше. Обновленческие лидеры заявляли, что Богопроникновение человечества, определённо предполагает, что за христианизацией отдельно взятой страны, непременно следует христианизация всего мирового сообщества, и в решении этой «сверхзадачи мирового масштаба» ключевую роль должна сыграть революция и революционная власть.

Во-первых, следуя логике рассуждений обновленческих лидеров, в борьбе с мировым социальным злом в современных условиях дееспособным оказывалась только одна сила – мировая революция, которую сможет возглавить возникшее по Воле Божьей Рабоче-Крестьянское правительство. По признанию обновленческого священника Д. Адамова, сам «идеал интернационала – это христианский идеал». «Если Бог продлит нашему веку, – писал он, – то, быть может, мы своими глазами увидим, а наши дети непременно увидят Всемирную пролетарскую революцию трудящихся людей» [Адамов, 1925, 21]. Эта же мысль звучит и в программе «Свободной трудовой церкви», в которой подчёркивалось: «СТЦ необходимо приходит к принятию идеи всемирной революции, имеющей целью через устранение классовых и других разделений слить человечество воедино» [Пересвет-Персветов, 1923, 5].

Вторым препятствием у строителей «обещанного Христом царства Божия» являлись конфессиональные различия и существование значительного количества нехристианских народов, в интеграции которых собственно сама христианская вера оказывалась бессильной. И здесь революционная власть должна была сыграть особую роль – в соработничестве с обновлённой православной церковью она должна была способствовать освобождению религиозного от национального, помочь придти «к действительному христианству – универсалу восточных представлений о Боге и мире» [Пересвет-Персветов, 1924б, 7]. Вот что писал по этому поводу Б.В. Титлинов: «Религии и церкви никак не могли сговориться между собой, хотя их объединяет такое могучее единство как вера в Бога. Обратись мир христианский в царство

Божие, оно всё-таки не было мировым, ибо в него не вошли бы нехристианские народы. Победа разума разрешает непримиримое соперничество религиозных мировоззрений. Социализм стоит выше вероисповедных и национальных различий. Ему легче создать единое вселенское общество, чем какой-либо религии создать вселенскую церковь» [Титлинов, 1926, 6].

В итоге получалось, что социалистическое строительство открывало перед обновлённой православной церковью колоссальные перспективы – «в годы всеобщего христианского распада, вызванного забвением историческими церквями подлинного Лица и Духа и Заветов Христа, снова, как бы во второй раз, явить миру Христа» [Введенский, 1925, 21], явить «единую христианскую религию». Ей нужно было только найти способ овладения этим социалистическим движением. Нужно было определить своё социальное поведение / свою социальную стратегию в новых условиях, которую весьма искусно обозначил идеолог советского обновленчества А.И. Введенский. Он провозгласил, что церковь не может быть внешней силой, она отказывается от всякой политики церковно-государственно разрешать проблемы жизни. Однако это не означает отказ церкви от намерения / стремления влиять на общественную жизнь, которое она должна осуществлять путём религиозно-моральной оценки, религиозно-морального указания: «С высоты надмирного евангельского идеала, имея, так сказать, абсолютно правильные перспективы, церковь властна и должна указать путь жизни, одно благословлять, другое отстранить. ... Церковь не солидаризуется ни с одной политической партией, Церковь не превращает себя ни в какую партию. Или если уж угодно говорить о “партийности” Церкви, то “Церковь” – партия Христа. Всё государственное – временное и относительное. Церковь же хранительница вечного и безусловного. Всё текуче и изменчиво в государстве. Всё неизменно, во внутреннем значении этого слова, в Церкви. Вечное – временное. Абсолютное – относительное. Безусловное – условное. Таковы антитезы Церкви и государства. Так ясно поэтому – почему не может быть церкви в политике, почему Церковь и государство лежат так сказать в разных плоскостях, разноплоскостны. Но это не значит, что Церковь тем самым делается силой индифферентной в смысле том же политическом. Поскольку под политикой мы разумеем строительство реальной человеческой жизни, постольку церковь не может быть индифферентной силой. Ибо – она есть дрожжи, согласно Евангелию, которые должны выквасить всё тесто жизни» [Введенский, 1925, 20].

Позиция откровенно двусмысленная. С одной стороны, обновленчество заявляло о себе как о «свободной церкви» – устроителе новой государственности, что позволяет говорить о нём как движении религиозного фундаментализма с ярко выраженным модернистским вектором: посредством политики, современной науки, синтеза веры и знания они желали «насадить на земле Царство Божие» [Титлинов, 1923, 29]. Даже о своём подчинении государству они говорили, как о чём-то «внешнем»: «Нельзя смотреть на великое с мизерной точки зрения обывательской колокольни... Подчинение обновленческой церкви государству – это подчинение внешнее, гражданское. Только такое подчинение и имеет в виду новая церковь» [Титлинов, 1923, 33].

С другой стороны, оно позиционировало себя в качестве «аполитичного» сторонника (и даже «партнера») советского государства, который через моральный авторитет церкви, через этизацию социально-политических процессов, может влиять на пути развития послереволюционного общества (в том числе мировом масштабе): «Мир должен через авторитет церкви принять правду коммунистической революции. Это честь, это святая, это конечная вершина, на которую может взойти Русская церковь. ... Недаром вещал Достоевский – с Востока, мир из России услышит новое слово. Раскаты октября потрясли вселенную. Пусть Церковь тихостью Святого Духа благословит эти громы, которые для того прогремели, чтобы на земле была рождественская тишина, благоволение человеков и мир, чтобы пели архистратиги, когда пришёл на землю отец и учитель» [Введенский, 1923, 21].

Другими словами мы видим сочетание активной политической позиции с принципом невмешательства политические дела. Это не просто классический пример отсутствия функционального единства в религиозном движении – расхождения теории с практикой (обновленчество активно сотрудничало с советскими

антицерковными структурами), но и двусмысленность самой социально-политической платформы обновленчества, не в последнюю очередь обусловленной динамикой развития новой государственности, возвращающей, по словам Г.В. Федотова, после «революционного полёта в неизвестность... на свои исторические колеи» [Федотов, <http://www.vehi.net/fedotov/svoboda.html>].

Какое-то время эта позиция позволяла обновленчеству балансировать в качестве самостоятельной церковной структуры. Но этой же развилкой / внутренним диссонансом обновленчество постепенно идейно нивелировало само себя, блокировав оформление «политического богословия», позволившего бы ему сохраниться в качестве независимого (пусть и маргинального) религиозно-реформаторского движения / группы. И корень проблемы здесь не только в антирелигиозной политике советской власти, сложном и драматичном опыте взаимоотношений государства и Русской церкви, заявляющем последнюю искусно лавировать, воздерживаться от прямых заявлений, действовать ситуативно, но и повороте самой «русской реформации XX века» в инорелигиозное русло [Жукоцкий, Жукоцкая, 2008, 240–241]. Революция – обновленчество – советская государственность – это была встреча / столкновение конкурентных религиозных дискурсов, что не было распознано (по крайней мере вовремя) самим русским православным реформаторством первой четверти XX века.

Заключение

Приведённый анализ социально-политических программ русского православного обновленчества начала XX века, февраля-октября 1917 года и 1920-х гг. (советского периода) позволяет сделать следующие выводы:

Русская революция, открывшая для церкви возможность / перспективы стать независимой политической силой и разбудившая на волне общественного подъёма православное религиозно-реформаторское движение – обновленчество, создала условия для зарождения в русском православии «политического богословия» (по крайней мере, обновленческой модификации «политического богословия»), развивающего социально-политические следствия христианской вестии. Его содержание и смысл можно свести к следующим положениям:

1. Пренебрежение землёй есть искажение подлинного христианства. Между «земным» и «небесным» нет противоречий, и построение Царства Божия на земле осуществимо;

2. Царство Божие в силу эсхатологической направленности христианства является движущей силой социальных процессов, поэтому революции возможны и оправданы, особенно тогда, когда все мирные формы борьбы с социальным злом исчерпаны;

3. Служение обществу, работа на благо общества, это тоже служение Богу и церкви. Даже если государственная власть не идёт за Христом, но на практике осуществляет / воплощает идеалы социальной справедливости / правды, она работает для исполнения заветов Христа;

4. Церкви надлежит играть решающую / заметную роль в социально-политических процессах, как «институту», критикующему общество в силу эсхатологической перспективы;

5. Принадлежность к церкви не может опираться на «пассивную веру» (т.е. внешнее формальное благочестие). Социальная деятельность людей есть выражение «промыслительной воли», и поэтому христианин должен принимать активное участие в общественном переустройстве.

Однако победа Октябрьской революции и утверждение нового государственного строя потребовали от обновленчества серьёзной идейной переориентации / трансформации. Несмотря на успешную организацию обновленческого раскола, вопрос «быть или не быть» оставался для обновленцев не менее актуальным, чем для патриаршей церкви. К тому же он подогревался диссонансом между теорией социального / социалистического государства, его нехристианской природой и практической деятельностью. Это породило двусмысленность и уязвимость богословских изысканий обновленчества данного периода (особенно идею христианизации советской государственности), декларировавшего разрыв с государством, но одновременно

стремившегося получить статус его особого партнёра (отсутствие функционального единства в движении). Легитимация власти со стороны обновленчества была символическая (советская власть просто-напросто не нуждалась в ней), но в то же время оно пыталось доказывать её историческое значение и справедливость с точки зрения христианской этики и морали. В результате, рождаемый христианской эсхатологией протест против власти в обновленчестве 1920-х гг. сменяется апологетикой антихристианской власти, её религиозным оправданием. Как следствие, *зародившиеся в начале XX века в русском православии «политическое богословие» трансформируется в специфическую форму «богословия власти», в котором антихристианское государство интерпретируется в качестве фундамента «новой» церкви в посткапиталистическом мире, и даже её соратника (явного или латентного) в деле устройства Царства Божия на земле.*

Как понимать подобный ход / разворот богословской мысли? Могло ли это быть мистическим видением истории как богочеловеческого процесса? Религиозной утопией, в которой нашли соединение стремления к социальной правде и теократическому идеалу? Сервиллизмом? И то, и другое, и все вместе. Обновленчество пыталось одновременно служить идеалу Царства Божия на земле и идеалу социального государства, быть в политике и одновременно вне политики. Это то, что А.И. Введенский назвал динамичностью моральных критериев христианства, как «религии свободы и религии власти». Credo обновленчества 1920-х гг. можно сформулировать так: «Государство может служить / государству можно служить», что, по сути, является концентрированным выражением его социальной онтологии данного периода. Не случайно даже в 1940-е гг., А.И. Введенский многозначно заключал: «Церковь должна приближаться к социальным проблемам, плывя на корабле советской государственности. Я очень далеко пошёл бы по этому пути и пошёл бы ещё дальше» [Левитин-Краснов, Шавров, 1996, 235].

Обновленчество – это уникальный пример балансирования на краю инверсии⁴. Образец религиозно-реформаторского движения, вышедшего из социальной революции, но вторичного по отношению к ней. Осмысление революции идёт им вслед и не становится богословским основанием для самих социальных процессов, для движения вперёд, в новое социокультурное пространство. В результате такие движения, освободившиеся из-под власти государства, чтобы идти в мир, вновь готовы прибегнуть к помощи государства. Во многом прав был Д.С. Мережковский, когда писал в 1908 году: «У наших реформаторов старая нерелигиозная общественность; если они пойдут до конца в идеях своих, то одно из двух: или отрекутся от всякой общественности во имя отвлечённого аскетизма, монашеского неделания, или признают христианскую реакционную общественность, новое, более совершенное порабощение церкви государству, как это и сделал Лютер, величайший из всех реформаторов» [Мережковский, 1914, 92]. Отчасти так и произошло. Обновленчество не прошло искушения революцией. Уже в начале своего пути, не говоря уже о периоде институционализации в качестве церковной структуры, оно оказалось готовым поменять старое государство на новое (которое стало бы олицетворением «царства», симфонии, вплоть до полного подчинения власти), и только антихристианский характер последнего сделал это невозможным.

Библиографический список

1. Адамов, Д. Политическое обоснование церковного обновленчества / Д. Адамов. – Воронеж: Типография газеты «Воронежская коммуна», 1925. – 21 с.
2. Боярский, А.И. Церковь и демократия: (Спутник христианина-демократа) / А.И. Боярский. – Пг.: Соборный разум, 1918. – 32 с.
3. Брендлер, Г. Мартин Лютер. Теология и революция / Г. Брендлер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 368 с.
4. Введенский, А. Апологетическое обоснование обновленчества / А. Введенский // Вестник Священного Синода. – 1925. – № 1. – С. 18–28.
5. Введенский, А. Демократия и религия / А. Введенский // Правда Божия. – 1918. – № 1. – С. 2.

6. Введенский, А. За что лишили сана патриарх Тихона? / А. Введенский. – М.: Типографское издательство «Красная новь», 1923. – 60 с.
7. Введенский, А. Историческая задача русского духовенства / А. Введенский // Всероссийский церковно-общественный вестник (Далее ВЦОВ). – 1917. – № 116. – С. 2.
8. Введенский, А. О социализме / А. Введенский // ВЦОВ. – 1917. – № 86. – С. 2.
9. Введенский, А. Христианство и социальный вопрос / А. Введенский // ВЦОВ. – № 9. – С. 2.
10. Всероссийский съезд православного духовенства и мирян // ВЦОВ. – 1917. – № 47. – С. 1–2.
11. Добронравов, Л. Два меча / Л. Добронравов // Свободная церковь. – 1917. – № 2. – С. 1–2.
12. Жукоцкий, В.Д. Русская Реформация XX века: статьи по культурфилософии советизма / В.Д. Жукоцкий, З.Р. Жукоцкая. – М.: Новый хронограф, 2008. – 264 с.
13. Карташев, А. Реформа, реформация и исполнение церкви / А. Карташев // Карташев А.В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М.: «Пробел», 1996. – С. 183–223.
14. Левитин-Краснов, А. Очерки по истории русской церковной смуты / А. Краснов-Левитин, В. Шавров. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – 670 с.
15. Мережковский, Д.С. Реформация или революция? / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений. Т. 16: В тихом омуте. – М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1914. – С. 83–93.
16. Намли, Е. Православное богословие и искушение властью / Е. Намли // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 3 (32). – С. 12–41.
17. Пересвет-Персветов, А. (Святогор А.). Бездельная вера и реальное дело / А. Пересвет-Персветов (А. Святогор) // Известия ВЦИК. – 1923. – 10 января. – С. 5.
18. Пересвет-Персветов, А. (Святогор А.). Священный круговорот тысячелетий / А. Пересвет-Персветов (А. Святогор) // Камо Грядеши. – 1924. – № 1. – С. 7–13.
19. Пересвет-Персветов, А. (Святогор А.). Тезисы к докладу «Кризис религий» / А. Пересвет-Персветов (А. Святогор) // Камо Грядеши. – 1924. – № 1. – С. 6–7.
20. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. – Т. 3: 1914–1917. – М.: Русский путь, 2009. – 653 с.
21. Свенцицкий, В. Взыскующим града: Сборник / В. Свенцицкий. – М.: Д.П. Ефимов, 1906. – 63 с.
22. Свенцицкий, В. Террор и бессмертие / В. Свенцицкий // Вопросы религии. – М.: Типография «Общества распространения полезной книги», 1906. – Вып. 2. – С. 3–28.
23. Свенцицкий, В. Правда о земле / В. Свенцицкий. – М.: Типография А.П. Поплавского, 1907. – 80 с.
24. Соколов, В. Чего от нас ждет церковь? / В. Соколов // Церковь и жизнь. – 1917. – № 5–6. – С. 67–71.
25. Титлинов, В.Б. Новая церковь / В.Б. Титлинов. – Пг.–М.: Типографская артель Л.Я. Ганзбург, 1923. – 85 с.
26. Титлинов, Б. Политические партии в свете христианства / Б. Титлинов // ВЦОВ. – 1917. – № 84. – С. 2.
27. Титлинов, Б. Христианская политика / Б. Титлинов // ВЦОВ. – 1917. – № 48. – С. 2–3.
28. Титлинов, Б.В. Смысл обновленческого движения в истории / Б.В. Титлинов. – Самара: Тип. № 1 «Полиграфпрома», 1926. – 6 с.
29. Федотов, Г.В. Россия и свобода / Г.В. Федотов // Библиотека «Вехи» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vchi.net/fedotov/svoboda.html> (дата обращения: 09.02.2017).

¹ Понятие свободная теократия восходит к творчеству В.С. Соловьева. Свободная, потому что строится на добровольном подчинении государственной власти церкви, человека – Богу, индивида – целому, обеспечивая при этом право личности, общественные интересы и справедливость. Это логический результат становящегося посредством религии всеединства, которое «осуществляется не в изолированном, отдельном человеке, а в человечестве как организме, собранном и объединённом во Христе, иначе говоря, – в Церкви». (Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: Т. 1–2 / Кн. Евгений Трубецкой. М., 1913. С. 531).

² «Советская власть государственными методами одна во всём мире имеет осуществить идеалы Царства Божия», – провозглашал обновленческий собор 1923 года. (Деяния II-ого Всероссийского собора православной церкви. Бюллетени. М., 1923. С. 12).

³ Капитализм в понимании обновленцев предстаёт продолжающимся распятием «святого тела человечества», а, значит, и самого Христа. Соответственно свершившуюся революцию они рассматривали как «новую Голгофу» – «осуществление человеческими методами великой первохристианской правды». (Программа «Союза Общин Древле-Апостольской Церкви» // За Христом. 1922. № 1–2. С. 24).

⁴ «Инверсия – это способность использовать уже накопленные варианты, применяя их к постоянно новым ситуациям, это исходная клеточка простого перебора заданных вариантов». (Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. I: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997. С. 67).

References

- Adamov D. *Politicheskoe obosnovanie tserkovnogo obnovenchestva* [Political Justification of Renovationism]. Voronezh: Tipografiya gazety «Voronezhskaya kommuna», 1925, 21 p. (in Russian).
- Boyarsky A.I. *Cerkov' i demokratiya: (Sputnik khristianina-demokrata)* [Church and Democracy: (Companion of the Democrat Christian)]. Petrograd: Sobornyj razum, 1918, 32 p. (in Russian).
- Brendler G. *Martin Lyuter. Teologiya i revolyuciya* [Martin Luther. Theology and Revolution]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000, 368 p. (in Russian).
- Vvedensky A. *Vestnik Svyashchennogo Sinoda* [Bulletin of the Holy Synod]. 1925, no. 1, pp. 18–28 (in Russian).
- Vvedensky A. *Pravda Bozhiya* [God's Truth]. 1918, no. 1, p. 2 (in Russian).
- Vvedensky A. *Za chto lishili sana patriarkha Tikhona* [For What Patriarch Tikhon Was Disfrocked]. Moscow: Tipografskoe izdatel'stvo «Krasnaya nov'», 1923, 60 p. (in Russian).
- Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 116, p. 2 (in Russian).
- Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 86, p. 2 (in Russian).
- Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 9, p. 2 (in Russian).
- Vvedensky A. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 47, pp. 1–2 (in Russian).
- Dobronravov L. *Svobodnaya tserkov'* [Free Church]. 1917, no. 2, pp. 1–2 (in Russian).
- Zhukotsky V.D., Zhukotskaya Z.R. *Russkaya Reformatsiya XX veka: stat'i po kul'turosofii sovetizma* [Russian Reformation of the 20th Century: Articles on Culturosofology of the Sovietism]. Moscow: Novy khronograf, 2008, 264 p. (in Russian).
- Kartashev A.V. *Tserkov'. Istoriya. Rossiya. Stat'i i vystupleniya* [Church. History. Russia: Articles and Reports]. Moscow: «Probel», 1996, pp. 183–223 (in Russian).
- Levitin-Krasnov A., Shavrov V. *Ocherki po istorii russkoy tserkovnoy smuty* [Essays on the History of the Russian Church Turmoils]. Moscow: Kruititskoe patriarshee podvor'e, 1996, 670 p. (in Russian).
- Merezhkovsky D. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Works]. Vol. 16. Moscow: Tip. T-va I.D. Sytina, 1914, pp. 83–93 (in Russian).
- Namli E. Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, and Church in Russia and Abroad]. 2014, no. 3(32), pp. 12–41 (in Russian).
- Peresvet-Peresvetov A. (Svyatogor A.). *Izvestiya VCIK* [News of All-Russian Central Executive Committee]. 1923, January 10, p. 5 (in Russian).
- Peresvet-Peresvetov A. (Svyatogor A.). *Kamo Gryadeshi* [Quo Vadis]. 1924, no. 1, pp. 7–13 (in Russian).
- Peresvet-Peresvetov A. (Svyatogor A.). *Kamo Gryadeshi* [Quo Vadis]. 1924, no. 1, pp. 6–7 (in Russian).
- Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917* [The Religious and Philosophical Society of St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: In Three Volumes: 1907–1917]. Vol. 3. Moscow: Russky put', 2009, 653 p. (in Russian).
- Sventsitsky V.P. *Vzyskuyushchim grada: Sbornik* [For the Seekers of the City of God: Collection]. Moscow: D.P. Efimov, 1906, 63 p. (in Russian).
- Sventsitsky V.P. *Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow: Tipografiya «Obshchestva rasprostraneniya poleznoy knigi», 1906, pp. 3–28 (in Russian).
- Sventsitsky V.P. *Pravda o zemle* [The Truth about the Earth]. Moscow: Tipografiya A.P. Poplavskogo, 1907, 80 p. (in Russian).
- Sokolov V. *Tserkov' i zhizn'* [Church and Life]. 1917, no. 5–6, pp. 67–71 (in Russian).
- Titlinov B.V. *Novaya tserkov'* [The New Church]. Petrograd–Moscow: Tipografskaya artel' L.Ja. Ganzburg, 1922, 85 p. (in Russian).
- Titlinov B. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 84, p. 2 (in Russian).
- Titlinov B. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvenny vestnik* [All-Russian Church-Public Bulletin]. 1917, no. 48, pp. 2–3 (in Russian).
- Titlinov B.V. *Smysl obnovencheskogo dvizheniya v istorii* [The Sense of the Renovation Movement in the History]. Samara: Tip. № 1 «Poligrafproma», 1926, 6 p. (in Russian).
- Fedotov G.V. *Rossiya i svoboda* [Russia and Freedom]. Available at: <http://www.vehi.net/fedotov/svoboda.html> (accessed February 2, 2017) (in Russian).