# Содержание

Благодарности . . . . . 7

Введение . . . . . 9

Глава 1. Новый тип пастыря . . . . . 43

Глава 2. Война, революция и голод . . . . . 87

Глава 3. Восстание в семинариях . . . . . 124

Глава 4. Церковь как школа . . . . . 156

Глава 5. Приходской кризис . . . . . 197

Глава 6. Пастырь как политический актор . . . . . 250

Глава 7. Революция в церкви . . . . . 290

Заключение . . . . . 346

Избранная библиография . . . . . 360

Указатель имен . . . . . 375

*Олесе, Николасу и Виктории*

# Введение

Большевистская революция стала высшей точкой глобального подчинения религии светским силам. Казалось, это подтвердило предсказание многих интеллектуалов о том, что современное общество столкнется с эрозией религиозной веры и преобладанием светской мысли. Однако религия не была вытеснена марксизмом или национализмом. Скорее религиозные практики развивались в ответ на меняющиеся условия современного мира и дали толчок таким драматическим явлениям, как движение за гражданские права в США и иранская революция[1]. К концу XX века многие ученые начали пересматривать или отвергать «тезис о секуляризации», признав тот факт, что религиозная практика оставалась значительной силой в современном обществе[2]. Накануне большевистской диктатуры религия в Российской империи была не приходящей в упадок силой, а заметным фактором модернизации страны. Основная цель этой книги — изучить православные христианские практики во время стремительных социальных, экономических и политических изменений последних десятилетий Российской империи. В частности, в ней исследуются практики, которые были разработаны и продвигались приходским духовенством в ответ на гуманитарные

1. *Shah T.S.* Faith on Fire: The Global Explosion of Political Religion. Stanford, CA: Hoover Institution Press, 2011; *Smith K.D.* Breaking Faith: Religion, Americanism, and Civil Rights in Postwar Milwaukee // Religion and American Culture: A Journal of Interpretation. 2010. Vol. 20. № 1. P. 57–92; *Green E.C.* The Master-Word: Lily Hardy Hammond and the Social Gospel in the South // Journal of Southern Religion. 2013. Vol. 15.
2. *Berger P.L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. P.L. Berger. Washington, DC: Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 1–18.

кризисы конца XIX и начала XX века, включая два голода, две войны и три революции. Я утверждаю, что пастырская активность приходского духовенства в этот период сместила фокус православной религиозной практики в России в сторону совместного участия в общественной жизни. Это увеличение важности социальной активности для церковной жизни и управления изменило организационную структуру православной церкви, которая стала более коллективной и соборной[1]. Эти события сделали церковь источником доверия и взаимопомощи во времена разрухи и кризиса.

Современное христианство возникло как динамичная социальная сила в диалоге с проблемами, с которыми оно столкнулось после «двойной революции» конца XVIII века[2]. Промышленная революция разрушила традиционные сообщества в силу быстрого демографического роста, социальных потрясений и городской бедности. В то же время политическая революция ускорила интеграцию массового общества вокруг различных вариантов национального идеала[3]. Церкви Европы обнаружили, что их культурному авторитету брошен вызов или что он узурпирован новыми объединяющими мифами о национальном государстве. Эта культурная перестройка привела к тому, что многие

1. О соборном принятии решений в христианском мире в целом см.: *Valliere P.* Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church. New York: Cambridge University Press, 2012.
2. *Hobsbawm E.* The Age of Revolution, 1789–1848. New York: Vintage Books, 1962. [См. в русском переводе: *Хобсбаум Э.* Век революции. Европа 1789–1848 / Пер. с англ. Л.Д. Якуниной. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.]
3. *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983. [См. в русском переводе: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С.П. Баньковской. М.: Кучково поле, 2016.] О национализме в имперской России см.: *Knight N.* Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia // Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices / Ed. Y. Kotsonis, D. Hoffman. New York: St. Martin's, 2000. P. 41–64.

ученые стали рассматривать религию как стремительно теряющую актуальность сферу жизни. Эрик Хобсбаум впоследствии писал, что христианство с тех пор «больше не является (используя биологическую аналогию) доминантным, оно стало рецессивным и остается таковым по сей день»[1]. Однако предположение о постепенном упадке религии в современном мире стало объектом все более пристального внимания в конце XX века. Социологи начали реконцептуализировать понятие «секуляризация». Теперь под ней стали понимать процесс, в ходе которого религия дифференцируется от других сфер общества, таких как государство и рынок, но может продолжать оказывать влияние в публичной сфере[2]. Историки пересмотрели влияние «публичной религии» на культуру, политику и социальные структуры современного мира. Маргарет Андерсон утверждает, что «не секуляризация Европы в XIX веке, а только секуляризация науки в XX веке может объяснить отсутствие внимания к католическому возрождению в наших исследовательских программах в течение столь длительного времени»[3]. В недавних исследованиях подчеркивается значимость православия для формирования современной российской идентичности[4]. Патрик Лалли Майкельсон, например, утверждает, что обсуждение идеала православного аскетизма способствовало развитию

1. *Hobsbawm E.* The Age of Revolution, 1789–1848. P. 220. [См. в русском переводе: *Хобсбаум Э.* Век революции. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.]
2. *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994; *Philpott D.* Has the Study of Global Politics Found Religion? // Annual Review of Political Science. 2009. Vol. 12. P. 183–202.
3. *Anderson M.L.* The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany // Historical Journal. 1995. Vol. 38. № 3. P. 648.
4. *Manchester L.* Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Emergence of Modern Selfhood in Revolutionary Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008. [См. в русском переводе: *Манчестер Л.* Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / Пер. с англ.: А.Ю. Полунов. М.: Новое литературное обозрение, 2015.]

«этноконфессиональной» национальной идентичности в позднеимперской России и в среде русской эмиграции[1]. Различные направления христианской мысли боролись за влияние в Европе и России на рубеже веков.

Яркой чертой современного христианства была связанная с церковью социальная активность в ответ на травмы экономической трансформации. Основываясь на своем исследовании религиозных практик в Германии XIX века, Люциан Хёльшер отмечает, что снижение посещаемости церкви и потеря духовенством политических привилегий были уравновешены ростом христианских социальных сетей благотворительных и гражданских ассоциаций. Он называет этот процесс «сакрализацией» гражданской жизни как компенсаторной реакцией на «секуляризацию» современного общества[2]. Другие ученые отмечают, что, вопреки традиционному тезису о секуляризации, индустриализация иногда способствовала расширению религиозной практики (например, в Великобритании и Бельгии)[3]. Церковные лидеры и интеллектуалы говорили о социальном повороте в христианстве в конце XIX и начале XX века. Папа Лев XIII издал свою энциклику *Rerum novarum* в 1891 году, давая папскую санкцию на организацию профсоюзов среди католиков. В том же году голландский реформатский пастор и богослов Абрахам Кёйпер произнес в Амстердаме речь под названием «Социальный вопрос и христианская религия». Оба заявили о моральном долге своих церквей противостоять эксплуатации рабочих и способствовать

1. *Michelson P.L.* Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914. Madison: University of Wisconsin Press, 2017.
2. *Hölscher L.* Secularization and Urbanization // European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930 / Ed. H. McLeod. New York: Routledge, 1995. P. 263–288.
3. *van der Veer P.* Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001. P. 15; *Strikwerda C.* A Resurgent Religion: The Rise of Catholic Social Movements in Nineteenth-Century Belgian Cities // European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930 / Ed. H. McLeod. New York: Routledge, 1995. P. 59–87.

улучшению условий жизни бедных[1]. Протестантские интеллектуалы, такие как Адольф Гарнак и Фридрих Науманн, выражали мнение, что принцип *Persönlichkeit*, то есть индивидуального развития в отношениях с Богом и человеческим сообществом, должен быть распространен за пределы привилегированной элиты на население в целом[2]. Такое внимание к социальным условиям часто приписывают небольшому кругу христианских интеллектуалов, наивно веривших в способность церкви как сообщества людей способствовать культурному и политическому прогрессу общества. Эта богословская точка зрения была существенно подорвана зверствами XX века[3]. В то же время идея участия христиан в решении современных социальных проблем нашла поддержку также и со стороны приверженцев более консервативных и имеющих широкую поддержку взглядов. Так, выдающиеся деятели движения социального евангелия в Соединенных Штатах на рубеже веков были богословски консервативными в своей сосредоточенности на индивидуальном искуплении грехов, несмотря на их приверженность идее христианского преобразования общества[4]. Согласно «Богословию социального евангелия» Вальтера Раушенбуша (1917), это движение возникло внутри сообщества христианских интеллектуалов еще до того, как были сформулированы его теологические основания. «У нас есть социальное евангелие. Нам нужна систематическая теология, достаточно солидная, чтобы ему соответствовать, и достаточно жизнеспособная, чтобы его

1. *Ballor J.J.* (ed.) Makers of Modern Christian Social Thought: Leo XIII and Abraham Kuyper on the Social Question. Grand Rapids, MI: Action Institute, 2016.
2. *Liebersohn H.* Religion and Industrial Society: The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany. Philadelphia: American Philosophical Society, 1986. P. 50.
3. См., например: *Lilla M.* The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West. New York: Alfred Knopf, 2007. P. 261.
4. *Bowman M.* Sin, Spirituality, and Primitivism: The Theologies of the American Social Gospel, 1885–1917 // Religion and American Culture: A Journal of Interpretation. 2007. Vol. 17. № 1. P. 95–126.

поддерживать»[1]. В российской православной церкви социальный активизм был также «низовым» движением. Оно возникло в результате деятельности рядовых приходских священников среди преимущественно сельских мирян.

Православный общественный активизм, хотя и был частью глобального христианского диалога с современностью, развивался в особом социальном контексте позднеимперской России. Критический подход Талала Асада, понимающий «религию как антропологическую категорию», оказывается очень плодотворным для нашего контекста. В своем одноименном эссе 1993 года Асад описывает религиозные традиции как охватывающие широкий спектр практик, которые меняются с течением времени[2]. Используя концепцию «дискурса» Мишеля Фуко, Асад утверждает, что определенные практики одобряются или исключаются из данной религиозной традиции «санкционирующим дискурсом», который формулируется религиозным авторитетом: «Средневековая церковь не пыталась установить абсолютное единообразие практики; напротив, ее авторитетный дискурс всегда был направлен на уточнение различий, градаций и исключений. Чего она добивалась, так это подчинения всей практики общему авторитету, единому подлинному источнику, который может отличить правду от лжи»[3]. Сама религиозная власть, даже в такой, казалось бы, централизованной форме, как власть средневековой католической церкви, также разнообразна и подвержена изменениям с течением времени[4]. Таким образом,

1. *Rauschenbusch W.* A Theology for the Social Gospel. New York: Abingdon Press, 1960.
2. *Asad T.* Religion as an Anthropological Category // Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. P. 27–54.
3. *Asad T.* Religion as an Anthropological Category. P. 38. Об использовании указанного концепта Фуко у Асада см.: *Canton S.C.* What Is an 'Authorizing Discourse?' // Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors / Ed. D. Scott, C. Hirschkind. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006. P. 31–56.
4. *Asad T.* Religion as an Anthropological Category. P. 35.

«санкционирующий дискурс» конкретной религиозной традиции формулируется различными авторитетами в диалоге друг с другом: «Практика является исламской, потому что она разрешена дискурсивными традициями ислама, и этому учат мусульман — будь то алим, хатиб, суфийский шейх или необученный родитель»[1]. Санкционирующий дискурс западного христианского мира, утверждает Асад, был фрагментирован Реформацией и маргинализирован Просвещением и современным государством. Идея «религии» как особой и универсальной категории, отличной от других категорий социальной деятельности, вытекает из обособления религиозного дискурса: «Утверждение о том, что религия имеет автономную сущность — которую не следует путать с сущностью науки, или политики, или здравого смысла, — предлагает нам определить религию (как и любую сущность) как трансисторический и транскультурный феномен… Это определение является одновременно частью стратегии ограничения религии (для светских либералов) и защиты религии (для либеральных христиан)»[2]. Таким образом, само универсальное определение религии возникло как проект в рамках специфического, западноевропейского дискурса и не может служить теоретической моделью для изучения всех религиозных традиций, многие из которых не могут быть таким же образом обособлены внутри своих социальных контекстов. Асад заключает, что «универсального определения религии не может быть не только потому, что ее конститутивные элементы и отношения исторически специфичны, но и потому, что это определение само по себе является историческим продуктом дискурсивных процессов»[3]. Это усложнение «религии» как аналитической категории вдохновило на переосмысление тех видов практик, которые следует считать

1. *Asad T.* The Idea of an Anthropology of Islam // Qui Parle. 2009. Vol. 17. № 2. P. 21. [См. в русском переводе: *Асад Т.* Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. № 1. С. 41–60.]
2. *Asad T.* Religion as an Anthropological Category. P. 28.
3. Ibid. P. 29.

«религиозными», и их значимости для процесса модернизации[1]. Концепция Асада о меняющемся и многоплановом «санкционирующем дискурсе» как направляющем религиозную практику особенно полезна для нынешнего изучения православного христианства, которое в позднеимперской России претерпело реконфигурацию своей организационной структуры и форм благочестия.

Православие не было маргинальной традицией в царской России. С точки зрения посещения церкви и исполнения религиозных обрядов православные миряне в России были одними из самых благочестивых христиан в Европе конца XIX века[2]. Православие служило организующим принципом многих досуговых и общественных мероприятий, таких как паломничества, общества трезвости и образование для взрослых[3]. Более того, в отличие от зарождающихся национальных государств Европы XIX века, в которых национальная преданность ставилась выше религиозной идентичности, царский режим отождествлял русскую нацию с православием. Официальная идеология «Православия, Самодержавия и Народности» была впервые сформулирована в 1833 году министром просвещения Сергеем Уваровым как консервативный контрапункт революционному девизу «свобода, равенство, братство». Эта идеология постулировала прямую духовную связь между императором и нацией, которую нельзя было

1. См.: например: *Veer P.* Imperial Encounters. P. 24.

2. См.: *Громыко М.М., Буганов А.В.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000. С. 54–73. На основе обзоров и отчетов Императорских этнографического и географического обществ о религиозных обрядах в 1890-е годы Громыко и Буганов приходят к выводу, что среди православного населения того времени преобладал высокий уровень благочестия и уважения к церкви. См. также: *Миронов Б.Н.* Народ-богоносец или народ-атеист? Как россияне верили в Бога накануне 1917 г. // Родина. 2001. № 3. С. 52–58.

3. *Herlihy P.* The Alcoholic Empire: Vodka and Politics in Late Imperial Russia. New York: Oxford University Press, 2002; *Greene R.H.* Bodies in Motion: Steam-Powered Pilgrimages in Late Imperial Russia // Russian History. 2012. Vol. 39. № 1–2. P. 247–268.

фальсифицировать никакими ограничениями самодержавной власти[1]. Однако этот официальный нарратив не монополизировал «санкционирующий дискурс» православия. В православной России в течение XIX века наблюдался резкий рост созерцательного монашества, тогда как в римском католицизме — противоположная тенденция[2]. Как объясняет Майкельсон, этот возрождающийся аскетизм породил конкуренцию между монахами, духовными академиями и официальной иерархией как соперничающими претендентами на выражение «подлинного православия»[3]. Посредством проповедей, духовного старчества и издательской деятельности эти соперники старались сформировать практику православия «за пределами монастырских стен» и тем самым изменить общество в целом[4]. Активисты-диссиденты стремились к социальной справедливости и политическому освобождению внутри православной традиции и используя её[5]. Православное христианство охватывало широкий спектр социальных отношений, которые быстро менялись к концу XIX века, и церковь реагировала на эти изменения посредством своей пастырской работы.

Пастырская деятельность приходского духовенства стала сферой соприкосновения множества форм религиозной жизни, или «дискурсивных традиций» в православии. Приходские священники служили основными представителями

1. *Strickland J.* The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution. Jordanville, NY: Holy Trinity Publications, 2013.
2. С 1825 по 1907 год число постриженных монахов в империи увеличилось с 5742 до 24444 человек. См.: *Kenworthy S.M.* The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. New York: Oxford University Press, 2010. P. 3.
3. *Michelson P.L.* Beyond the Monastery Walls. 2017. P. 36.
4. Ibid. P. 125–128.
5. *Putnam G.F.* Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia. Knoxville: University of Tennessee Press, 1977. О политических диссидентах внутри церкви см.: *Pisiotis A.* Orthodoxy versus Autocracy: PhD diss. Georgetown University, 2000.

официальной церкви для подавляющего большинства православного населения. Они руководили религиозной жизнью своих прихожан, одобряя одни обычаи как православные и порицая другие как суеверные или сектантские[1]. Они также действовали как представители государства. Священники оглашали своим прихожанам официальные указы, например во время реформы 1861 года, отменившей крепостное право. По указанию государственных властей они способствовали укреплению здоровья населения, поощряя прихожан делать прививки и обучая население гигиеническим правилам во время вспышек холеры[2]. На пастырскую работу также повлиял интеллектуальный климат XIX века, породив в духовных академиях и семинариях заботу о социальной справедливости[3]. Однако в силу ограниченных материальных и политических ресурсов приходское духовенство в своей пастырской деятельности зависело от помощи своих прихожан. Поэтому священники были склонны игнорировать официальные директивы, которые могли оттолкнуть их приходские общины, например сообщать в полицию о преступлениях, выявленных во время исповеди[4]. С другой стороны, священники поддерживали официальные инициативы, которые могли получить поддержку мирян, такие как увеличение грамотности, забота о сиротах, организация помощи голодающим. Эта пастырская работа была формой «санкционированного дискурса», поскольку она была призвана утвердить и освятить социальный активизм как важную составляющую религиозной жизни России. Этот дискурс

1. *Иванова И.Е.* Фольклор и этнография в духовной периодике XIX века: контекстные связи. Тверь: Лилия Принт, 2006. С. 94–122.
2. *Полунов А.Ю.* Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М.: АИРО-XX, 1996. С. 12.
3. *Hedda J.* His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008. P. 17–19.
4. *Бабкин М.А.* Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2007. С. 62.

развивался на местном уровне через диалог между пастырским служением и народным православием. В этой книге я называю коллективные усилия приходского духовенства по привлечению мирян к активному участию в социальной миссии церкви «пастырским движением».

## Социальная миссия и религиозный авторитет

Хотя пастырское движение возникло в ответ на конкретные социальные и экономические проблемы конца XIX века, оно было современным выражением основополагающей христианской практики филантропического социального активизма. Выраженная в таких текстах Нового Завета, как притча Христа об овцах и козлах (Мф 25: 31–46), христианская заповедь об оказании помощи несчастным именуется человеколюбием (philanthropia) во всех ранних патристических текстах[1]. В книге «Подъем христианства» Родни Старк предлагает свою теорию о том, что христианская практика служения Богу через служение человечеству во многом способствовала окончательному преобладанию христианства над другими религиозными движениями в Средиземноморском регионе. Он утверждает, что благотворительность и социальное служение позволили христианским социальным сетям пережить волны эпидемий, опустошивших позднюю Римскую империю. Нехристианские социальные сети раздробились, поскольку городские жители бежали от этих эпидемий, в то время как христианские общины поддерживали свою солидарность через заботу о больных. Тем временем выжившие язычники отказались от остатков своих порушенных социальных связей, присоединившись к христианским сетям, которые предлагали им заботу[2]. В 362 году антихристианский император Юлиан Отступник заметил: «Нечестивые галилеяне

1. *Constantelos D.J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1968. P. 30–41.
2. *Stark R.* The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

поддерживают не только своих бедных, но и наших. Каждый может видеть, что нашему народу не хватает помощи с нашей стороны»[1]. В последующие столетия филантропическая социальная активность оставалась важным средством, с помощью которого церковь могла взаимодействовать со своим социальным окружением и влиять на него. Например, православная и «еретическая» арианская иерархии управляли конкурирующими благотворительными учреждениями в Константинополе IV века, чтобы бороться за преданность населения. Церковные богадельни и приюты способствовали распространению православия и греческого языка по всей Византийской империи[2]. Социальный активизм служил важным инструментом церковного «санкционированного дискурса» с первых веков христианского мира, и контроль над социальной миссией церкви был характерной составляющей религиозного авторитета.

Ответственность церкви за содействие социальному обеспечению зафиксирована в ранних источниках канонического права. 17-е правило Первого Никейского собора (325 год) определяет, что больницы должны быть построены в каждом городе Римской империи, а 8-е правило Халкидонского собора (451 год) возложило ответственность за приюты для бедных на церковную иерархию[3]. Каноническое право, основанное на Новом Завете, Правилах святых апостолов и Вселенских соборов, а также на некоторых высказываниях отцов церкви, регулирует как церковное управление, так и отношения со светской властью. Для Восточной церкви, где Римская империя существовала еще долгое время после ее краха на Западе, каноническое право предписывало сотрудничество с государством в реализации христианской социальной миссии.

1. *Stark R.* The Rise of Christianity. P. 83.
2. *Miller T.S.* Byzantine Philanthropic Institutions and Modern Humanitarianism // Review of Faith and International Affairs. 2016. Vol. 14. № 1. P. 18–25.
3. *Constantelos D.J.* Byzantine Philanthropy. P. 69, 261. [Правило 70-е арабского сборника. — *Прим. ред.*]