

СВЯЗЬ ВРЕМЕН: ИСТОРИЯ ОБЩЕСТВ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

УДК 272

РОССИЙСКИЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ XIX СТОЛЕТИЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ И ПОЛИТИКИ

© Анна Григорьевна ШЕСТАКОВА

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского,
г. Саратов, Российская Федерация, аспирант,
кафедра всеобщей истории, e-mail: ashestakova@mail.ru

Проблема взаимоотношений Римско-католической церкви, общества и власти в хронологических рамках XIX столетия привлекала внимание многих специалистов. Конечно, такой интерес к институтам католицизма не был случайным. Бурный, перенасыщенный событиями век революций, развития колониальных империй и становления индустриальной цивилизации в Европе оказал колоссальное влияние на все христианские церкви. Свой вклад в развитие научной дискуссии о современном для них состоянии РКЦ внесли также российские дореволюционные ученые – теологи, правоведы, философы, историки. Причем эта проблема имела для России особенное звучание. Актуальность темы обусловлена необходимостью осмысления взаимоотношений между Россией и Ватиканом, которые на протяжении веков складывались не просто и были тесно связаны с политическими событиями, поскольку Ватикан воспринимался российской общественностью прежде всего как идейный вдохновитель западноевропейских государств. Проанализирован дискурс российских исследований, а также их контекст. Своеобразное отношение российских исследователей к Римско-католической церкви обусловлено спецификой исторического развития России и Западной Европы, расположенных на разных полюсах цивилизационной парадигмы.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь; западники; славянофилы; русско-польские отношения; августирианство.

DOI: 10.20310/1810-0201-2016-21-1(153)-75-79

Дискуссия относительно места Римско-католической церкви (РКЦ) в судьбе цивилизации развивалась в контексте эпохальных дебатов между западниками и славянофилами, в которых вопрос веры был краеугольным. Не случайно П.Я. Чаадаев (1794–1856), чьи «Философические письма», собственно, и открыли эпоху этого идейного противостояния, определял себя как «христианский философ» и прославился симпатиями к католицизму. Он акцентировал внимание на «чисто исторической стороне» христианства и считал, что именно католицизм является наиболее активным вдохновителем социального (и связанного с ним технологического) прогресса, способствующего «воспитанию человеческого рода», что само собой означало истинность и боговдохновенность католичества [1, с. 49]. О православии же русский

мыслитель был невысокого мнения. «Повинуясь нашей злой судьбе, – рассуждал он, – мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими [западными] народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца¹ эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческою стра-

¹ Имеется в виду патриарх Фотий (около 820–896) и события, известные как «Фотиева схизма» (863–867). Под «Фотиевой схизмой» подразумевается 4-летний раскол единой тогда христианской церкви, вызванный конфликтом между ведущими церковными иерархами – константинопольским патриархом Фотием и Римским Папой Николаем I. Причиной раскола стали притязания Папы на балканские епископии. «Фотиева схизма» считается шагом к окончательному расколу христианства в 1054 г.

стью» [1, с. 48]. В то же время славянофилы (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, братья К.С. и И.С. Аксаковы), оппонировав П.Я. Чаадаеву и другим западникам (К.Д. Кавелин, Н.В. Станкевич, П.В. Анненков), ставили в заслугу православию именно то устремление, за которое его нередко критиковали, а именно: нестяжательство, обусловленное специфической обращенностью во внутренний мир человека. Этим самым, по мысли славянофилов, и доказывалась боговдохновенность и истинность православия, поскольку нестяжательство заповедано Евангелием: «Царство мое не от мира сего» [2].

Следует оговориться: полемику западников и славянофилов нельзя рассматривать в отрыве от исторического контекста, иначе акценты будут расставлены неверно. Отражение восприятия специфической исторической парадигмы России можно увидеть на страницах одного из крупнейших и популярнейших в XIX в. российского альманаха «Вестник Европы»: «Русский народ, с первых дней своего исторического существования, защищал свою народную и государственную самостоятельность и вселенскую церковь от двух врагов: с одной стороны, от азиатского варварства... с другой – от латинского запада. В этой последней борьбе начинщиком и руководителем был постоянно – Рим» [3, с. 24]. Римско-католическая церковь для российских правителей означала не просто одно из течений христианства, а квинтэссенцию западного мышления. Поскольку Рим справедливо считался идейным вдохновителем западных государств, с которыми у России всегда были непростые отношения, даже обсуждение вопроса о диалоге двух ветвей христианства рассматривалось как посягательство на государственный суверенитет православной страны.

В связи с этим к объединительной, экуменической идее, захватившей все ветви христианства в последней четверти XIX столетия, в России относились с большим подозрением. Эта тенденция для многих подданных Российской империи лишь подтверждала стародавние претензии Ватикана, никогда не оставлявшего попыток распространить свою власть на территорию Восточной Европы. Для православных наиболее ярким свидетельством его агрессивности была

практика униатства¹, распространяемая на западославянских территориях (Польша, Белоруссия, Украина) [4–7]. Одной из конфессиональных уний является Брестская (1596), которая и сегодня не признана православными верующими в качестве легитимной. Со своей стороны, Русская православная церковь (РПЦ) последовательно блокировала «наступательные» попытки Ватикана, действуя не только по догматическим соображениям, но и в связи с тем, что после церковных реформ Петра I она фактически являлась составной частью государственного аппарата Российской империи. Вполне естественно, что правящая элита России не нуждалась в духовном пастыре, находящемся в Риме, к тому же заявляющем о своем верховенстве не только в духовных, но и в светских делах.

Дополнительную остроту полемике придавало то обстоятельство, что Россия на протяжении Нового времени считала себя оплотом православия и гарантом его прав в мире. Синонимом православия в русском сознании было понятие «истинное христианство», эта уверенность отразилась даже в этимологии самого термина «православие» – «правильное учение». Римская же курия воспринималась русским христианским сознанием как «великая блудница», получившая заслуженную кару небесную (в качестве которой можно было рассматривать Великую французскую революцию), в то время как Москва – «Третий Рим» – преуспевала. Показательно, что даже Н.В. Гоголь, влюбленный в Италию и проживший в ней с перерывами почти 10 лет, искренно восхищавшийся Римом, в отношении веры был непреклонен: «...что же касается католичества, – писал он С.П. Шевыреву из Неаполя, – то скажу тебе, что я пришел ко Христу скорее протестантским, чем католическим путем» [8]. Зачем

¹ Церковная уния подразумевала признание главенства Папы и формулы *Filioque* в обмен на разрешение браков белого духовенства и проведения богослужения на родных языках, при этом восточная обрядность сохранялась. *Filioque* (лат. «и от Сына») – добавление к латинскому переводу Никео-Цареградского символа веры, принятое Западной христианской церковью в XI в. Суть этого добавления состояла в признании, что Святой Дух исходит не только от Бога Отца, но и от Бога Сына, что категорически отвергается восточными церквями, в т. ч. Русской православной церковью. Принятие *Filioque* стало формальной причиной разделения единой христианской церкви на западную (Римскую) и восточную (Византийскую) ветви в 1054 г.

же, в таком случае, процветающему «Третьему Риму» было что-то брать от «Рима павшего», не сумевшего использовать свой исторический шанс?

Существенным препятствием в развитии отношений между Россией и Ватиканом в рамках XIX столетия была Польша, значительные территории которой, вместе с католическим населением, в конце XVIII столетия вошли в пределы православной империи. Поначалу, ввиду политической слабости Святого Престола, обусловленной революционными событиями во Франции и политикой Наполеона, римский двор был вынужден следовать в фарватере курса Санкт-Петербурга в «польском вопросе». Далее, на протяжении второй четверти XIX столетия, российский император Николай I являлся гарантом стабильности Венской системы международных отношений, которая выстраивалась на жестком соблюдении принципов реставрации и легитимизма. Поэтому, несмотря на преследования католического духовенства в Польше, в 1832 г. Папа Григорий XVI (1831–1846) осудил участников польского восстания. Такая политическая ситуация сохранялась вплоть до поражения России в Крымской войне (1853–1856). И лишь в 1867 г., после очередного возмущения в Польше (1863) и нового витка русификации, Папа Пий IX (1846–1878) предал анафеме гонения на католическую церковь в Российской империи в энциклике «Levate» (1867).

Со своей стороны, русская общественность считала «польский вопрос» внутренним, «семейным делом» [9, с. 169]. Ее представители и власть обосновывали право распространения православия историческим фактом существования восточного обряда в западных славянских землях задолго до католического. Исходя из этого, присоединение униатских приходов к Русской церкви квалифицировалось как восстановление status quo, нарушенного Брестской унией (1596). В ответ на обвинения в дискриминации католичества из России звучали встречные упреки по поводу двухвековой дискриминации православия в западнославянских землях. То есть, российское общество, хотя и осуждало излишне ретивых светских чиновников, проводивших русификацию Польши, но поддерживало государственную политику в целом, исходя из доктрины «Православие –

Самодержавие – Народность». Российские ученые, писатели, богословы сходились во мнении, что «вековое властолюбие» [10, с. 5] римских первосвященников не оставляет выбора правительству в направлении и средствах сохранения государственного суверенитета и полноты власти на своей территории: «Что же может она [католическая церковь] у нас пропагандировать? Ничего более как папизм, как признание главенства Папы над всею Вселенскою, следовательно, и Русскою церковью, как подчинение русской церкви римскому первосвященнику» [11], «...Папа всю вселенную считает своей областью. <...> По учению Пап и их канонистов... светские государи должны быть только исполнителями его повелений» [3, с. 33, 59]. Одновременно Санкт-Петербург также пытался разыграть «римскую карту» в своих политических играх, стремясь, с одной стороны, использовать ухудшение отношений между Ватиканом и католическими государствами Европы, а с другой – ослабить власть обеих сторон конфликта. Таким образом, проблема исследования РКЦ в России всегда была частью целого клубка сопутствующих политических, экономических и даже социально-психологических дилемм.

Но, несмотря на критические настроения в отношении РКЦ, преобладавшие в России во второй половине XIX столетия, у западной церкви время от времени появлялись защитники. Одним из них был публицист и религиозный философ В.С. Соловьев (1853–1900). Вслед за П.Я. Чаадаевым, он считал римский понтификат «чудотворной иконой вселенского христианства», «евангельской скалой», «могущественным оплотом истины», а самодержавие византийского образца обвинял в «цезарепапизме» и «политическом арианстве» [12, с. 28-29, 32-33, 49]. После публикации его сочинений на страницах российской прессы развернулась бурная дискуссия, в которой оппоненты опровергали высказанные им доводы. В конце концов, самого публициста стали воспринимать как ренегата, предателя национальных интересов и более того – как вероотступника, почти еретика, кощунственно покусившегося на фундамент православной веры.

Особняком в этом споре стоял историк Н.Я. Данилевский (1822–1885), который не разделял славянофильскую идею о русско-

православном мессианстве, но считал при этом западную цивилизацию слишком агрессивной и потому предрасположенной к доминированию. Ученый исходил из положения, что человечество – суть абстракция, в реальности состоящая из многих культурно-исторических общностей, называемых народами [13]. Явный приоритет какого-либо одного историко-культурного типа цивилизации означал бы, по мнению Н.Я. Данилевского, не только существенное обеднение всего исторического процесса в целом, но и предопределял постепенную деградацию этого доминирующего типа, и, как следствие, смерть всей цивилизации в целом.

Необходимо также отметить, что чрезвычайно актуальная во второй половине XIX столетия тема взаимодействия ветвей христианства друг с другом, возможности их совместного сосуществования нередко использовалась некоторыми авторами как повод для написания «политических агиток» – как сторонниками Рима, так и его противниками [14; 15]. Эти произведения также могут быть полезными современным исследователям, однако, только в качестве образцов политической ангажированности.

Резюмируя, российские дореволюционные исследования РКЦ развивались в русле дискуссии о том, стоит ли России развиваться своим собственными путем или примкнуть к западноевропейской цивилизации. Эти споры имели своим истоком особые условия, присущие развитию российской (евразийской) цивилизации. Историческая и политическая конъюнктура поставила Россию и Рим, воспринимавшийся «душой» Западной Европы, друг против друга на разные полюсы цивилизационной парадигмы. С точки зрения геополитики, перманентному состоянию войны между ними – духовной и политической – способствовало географическое положение России, территориально выступавшей «мостом» между Европой и Азией. Но, хотя политика, безусловно, внесла свою лепту, на наш взгляд, политический фактор, равно как и общественная и государственная мифология, являются не причиной, а следствием куда более глубинных противоречий.

Настороженности и даже враждебности по отношению к католицизму способствовала разность менталитетов. Логичный Запад укладывает жизнь социума и отдельных его

представителей в категории иерархичности, права, формальности, в то время как «интуитивный» Восток, с выраженной традицией созерцания и тяготения к мистике, не признает умственного постижения мира и структурирования его на основе одного Разума. На уровне богословия это отражается в борьбе двух теологических учений – теории умопознаваемой Вселенной, принадлежащей Фоме Аквинскому (1225–1274), которая была принята в качестве официальной идеологии Святого Престола в XIX в., и концепции блаженного Аврелия Августина (354–430) о познании Создателя в сотворенной действительности через Откровение. И если Ватикан выбрал неотомизм, то в сочинениях православных деятелей явственно прослеживается тяготение к августицианству. Последнее, в некоторых своих чертах, нашло воплощение в русском старчестве, имевшем значительное влияние в народных массах, даже подчас большее, нежели официальная церковь. Таким образом, «латинская» вера, своим примером показывающая необходимость активности «в мире сем», была настолько далека от русского «народного христианства» с его почитанием старчества, признанием глубокой интимности таинств и истинности лишь «мира вышнего», что у нее просто не было шансов «прижиться» в российских условиях. По нашему мнению, в конечном счете, по этой причине экуменические попытки и окончились полным провалом, и именно это обстоятельство необходимо иметь в виду при анализе дореволюционных российских исследований, посвященных РКЦ.

Список литературы

1. Чаадаев П.Я. Статьи и письма / сост., вступ. ст. и коммент. Б.Н. Тарасова. М., 1989.
2. Евангелие от Иоанна. 18:36.
3. Попов А. Последняя судьба папской политики в России (1845–1867 гг.) // Вестник Европы. 1868. № 1. С. 23-119.
4. Березин Л.Б. Краткий очерк истории унии в Далмации // Христианское чтение. 1875. № 4-5. С. 368-417.
5. Коялович М.О. Люблинская уния, или последнее соединение Литовского княжества с Польским королевством на Люблинском сейме в 1569 г. СПб., 1863.
6. Коялович М.О. Литовская церковная уния. СПб., 1895.

7. Коялович М.О. История воссоединения западнорусских униатов. Мн., 1998. (Репринтное издание)
8. Гоголь Н.В. Письмо С.П. Шевыреву из Неаполя от 11 февраля 1847 г. URL: <http://www.tululu.org/read15497/101/> (дата обращения: 19.10.2015).
9. Пушкин А.С. Письмо П.А. Вяземскому от 1 июня 1831 года // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 16 т. / под ред. Л.Л. Домгер, Н.В. Измайлова, Б.Л. Модзалевского, Д.П. Якубовича. Москва; Ленинград, 1941. Т. 14. Переписка, 1828–1831.
10. Спичаков Л. Православие и римское католичество на западной окраине России. М., 1872.
11. Аксаков И. Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В.С. Соловьева // Русь. 1884. № 6-7.
12. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
13. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
14. Н-ий С. Римский вопрос и итальянское единство. СПб., 1872.
15. Скроховский К.О. Начало конца римского католицизма и папства. СПб., 1900.
5. Koyalovich M.O. *Lyublinskaya uniya, ili poslednee soedinenie Litovskogo knyazhestva s Pol'skim korolevstvom na Lyublinskom seyme v 1569 g.* St. Petersburg, 1863.
6. Koyalovich M.O. *Litovskaya tserkovnaya uniya.* St. Petersburg, 1895.
7. Koyalovich M.O. *Istoriya vossoedineniya zapadnorusskikh uniatov.* Minsk, 1998. (Reprintnoe izdanie)
8. Gogol' N.V. *Pis'mo S.P. Shevyrevu iz Neapolya ot 11 fevralya 1847 g.* Available at: <http://www.tululu.org/read15497/101/> (accessed 19 October 2015).
9. Pushkin A.S. *Pis'mo P.A. Vyazemskomu ot 1 iyunya 1831 goda.* *Pushkin A.S. Polnoe sobranie sochineniy: v 16 t.* Moscow; Leningrad, 1941, vol. 14, Perepiska, 1828–1831.
10. Spichakov L. *Pravoslavie i rimskoe katolichestvo na zapadnoy okraine Rossii.* Moscow, 1872.
11. Aksakov I. *Protiv natsional'nogo samootrecheniya i panteisticheskikh tendentsiy, vyskazyvavshikhsya v stat'yakh V.S. Solov'eva.* *Rus'*, 1884, no. 6-7.
12. Solov'ev V.S. *Rossiya i Vselenskaya tserkov'.* Moscow, 1911.
13. Danilevskiy N.Ya. *Rossiya i Evropa.* Moscow, 1991.
14. N-iy S. *Rimskiy vopros i ital'yanskoe edinstvo.* St. Petersburg, 1872.
15. Skrokhovskiy K.O. *Nachalo kontsa rimskogo katolitsizma i papstva.* St. Petersburg, 1900.

References

1. Chaadaev P.Ya. *Stat'i i pis'ma.* Moscow, 1989.
2. *Evangelie ot Ioanna.* 18:36.
3. Popov A. *Poslednyaya sud'ba papskoy politiki v Rossii (1845–1867 gg.). Vestnik Evropy,* 1868, no. 1, pp. 23-119.
4. Berezin L.B. *Kratkiy ocherk istorii unii v Dalmatsii. Khristianskoe chtenie,* 1875, no. 4-5, pp. 368-417.

Поступила в редакцию 19.11.2015 г.
Received 19 November 2015

UDC 272

RUSSIAN PRE-REVOLUTIONARY RESEARCHES OF ROMAN CATHOLIC CHURCH IN THE CONTEXT OF HISTORY AND POLITICS IN XIX CENTURY

Anna Grigoryevna SHESTAKOVA

Saratov Chernyshevsky State University, Saratov, Russian Federation, Post-graduate Student, General History Department, e-mail: ashestakova@mail.ru

The problem of relations between the Roman Catholic Church, the society and the authorities in the chronological framework of XIX century attracted the attention of many specialists. Of course, such an interest in the institutions of Catholicism was not accidental. The stormy and oversaturated events century of the revolutions, the colonial empires and the formation of industrial civilization in Europe has had a tremendous influence on all Christian churches. Pre-revolutionary Russian scientists – theologians, philosophers, historians, jurists – contributed to the scientific discussion about the current state of the Roman Catholic Church. Moreover, this problem was Russia's special sound. Relevance of the topic is caused by the necessity of understanding the relationship between Russia and the Vatican, which for centuries were not easy – they were closely linked to political events because Russian public interpreted Vatican primarily as an inspirer of the Western European states. The discourse of Russian studies as well as their context is analyzed. The peculiar attitude of Russian researchers to the Roman Catholic Church linked to the specific historical development of Russia and Western Europe, located at opposite ends of civilizational paradigm.

Key words: Roman Catholic Church; Westernizers; Slavophiles; Russian-Polish relationship; Augustinianism.

DOI: 10.20310/1810-0201-2016-21-1(153)-75-79