

ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

И.В. Воронцова

«НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ» И КАТОЛИЧЕСКИЙ ЭКУМЕНИЗМ «ШКОЛЫ АББАТА ПОРТАЛЯ»

Аннотация. Начало XX в. было отмечено тенденцией к модернизации христианства на католическом Западе и в России. Подспудный процесс подготовки этого явления протекал с разной интенсивностью во 2-й половине XIX в., а с началом XX в. он эволюционировал и перешёл в форму прямых контактов на частном уровне, при которых происходил обмен информацией. Для изучения состояния религиозного сознания в России аббатом Ф. Порталем с 1904 по 1914 гг. посылались его ученики, имевшие также экуменическую миссию. Они заводили знакомства и устанавливали общения как с нео-славянофилами, так и с писателями и религиозной интеллигенцией в целом. Этот факт позволяет поставить вопрос о влиянии римо-католического модернизма на религиозное движение в России в 1-м десятилетии XX в. Используя сделанные для данного исследования первые переводы с французского (статьи Д.С. Мережковского и Ж. Вильбуа), а также исследования Ж. Нива и О. Даниловой о славянофильстве среди порталъенцев, и уже опубликованную ранее нами переписку "неохристиан" с "неокатоликом" славистом Эдзеховским, статья уточняет значение контактов «неохристиан» с учениками экумениста Ф. Порталья. В качестве документального комментария к теме впервые публикуется перевод письма лидера «неохристианства» Д.С. Мережковского в журнал порталъенцев. Впервые в качестве отдельного исследования поднимается тема контактов "неокатоликов" и "неохристиан" в 1-м десятилетии XX в. В научный оборот вводится перевод статьи Д.С. Мережковского из "Католического журнала церквей"; используется в прямом цитировании французская статья Ж. Вильбуа о религиозном сознании в России, его историческом формировании. Исследование делает вывод о разносторонних задачах контактов "неохристиан" с порталъенцами, и устанавливает факт взаимного влияния в течение 1-го десятилетия XX в..

Ключевые слова: школа Порталья, модернизм, славянофильство, неохристианство, неокатолицизм, Жозеф Вильбуа, Гюстав Морель, Альбер Грасье, порталъенцы, Русская Церковь.

Review. The beginning of the XXth century was marked with the tendency towards modernization of Christianity in the Catholic West and in Russia. The process of preparation for that phenomenon started in the second half of the XIXth century and went on with different intensity. At the beginning of the XXth century it evolved into direct contacts at the private level in the course of which information was exchanged. During the period since 1904 to 1914 Fernand Portal sent his students to Russia to study Russian religious environment as well as to perform ecumenical mission. Portal's students made acquaintances and established contacts with both neo slavophiles and religious authors and intelligentsia in general. This fact has allowed to raise a question about the influence of the Roman Catholic modernism on the religious movement of the first decade of the XXth century in Russia. By analyzing the first translations from French into Russian (articles written by Dmitry Merezhkovsky and Joseph Wilbois) made especially for the present research as well as researches of Georges Nivat and Danilova about Slavophilism among the followers of Portal's teaching and the correspondence between 'Neo Christians' and a 'Neo Catholic' Zdziechowski published in her previous articles, Vorontsova specifies the nature of contacts between 'Neo Christians' and Ferdinand Portal's students. As an illustration, Vorontsova publishes the translation of the letter written by the 'Neo Christianity' leader Dmitry Merezhkovsky for the Journal of Portal's followers. This is the first translation of this letter published in Russian academic literature. As the topic for an individual research, the author of the article also touches upon the relations between 'Neo Catholics' and 'Neo Christians' in the first decade of the XXth century. The author presents the translation of Dmitry Merezhkovsky's article from the 'Catholic Journal of Churches' and uses the direct quotation of a French article of Joseph Wilbois on the religious consciousness in Russia. The author of the article concludes that contacts of 'Neo Christians' with the followers of Portal's

school had different tasks and goals and proves the fact of mutual influence of those that was especially evident in the first decade of the XXth century.

Keywords: Portal's school, modernism, Slavophilism, Neo-Christianity, Neo-Catholicism, Joseph Wilbois, Gustave Morel, Albert Gracie, followers of Portal's teaching, Russian Church.

Начало XX в. было отмечено тенденцией к модернизации христианства на католическом Западе и в России. Подспудный процесс подготовки этого явления протекал с разной интенсивностью во 2-й половине XIX в., а с началом XX в. он эволюционировал, определяя в течение первого десятилетия свои доктринальные формы, затем вступил в кризисную фазу (в 1907–1910 гг. в римо-католицизме, и в 1909–1917 гг. в России).

С 1901 г. между представителями обеих ветвей модернизации церковного христианства происходили контакты на частном уровне, цель их определялась теми задачами, которые стояли перед движениями в тот или иной хронологический период. Так, для римо-католиков, искавших методов и путей углубления духовности, в 1903–1914 гг. целью контактов был культурный, и ещё более – экуменический интерес: Европа, по их мнению, могла быть спасена от атеизма духовной традицией русского православия. Русских религиозных деятелей привлекали возможность изучения доктринальных идей римо-католического модернизма¹ и практический опыт, полученный западным христианством в борьбе за церковную реформу, и процесс отделения Церкви от государства во Франции. И хотя экуменический тезис входил в задачи и римо-католического², и русского христианского «модер-

низма», для религиозных реформистов в России он стоял на втором, если не на третьем плане.

У каждой из сторон были свои представления о внутренних механизмах модернизации церковного христианства противоположной стороной. Так, «неокатолики» Франции считали, что Русская Церковь и новые процессы, происходившие в традиционном религиозном сознании России 1-го десятилетия XX в., могут быть поняты и объяснены через философию славянофильства. Через усвоение основ славянофильства и понимание «загадочной русской души» порталенцы предполагали найти единомышленников в России и наладить процесс соединения Церквей. В России, находившейся с 1905 г., с краткими перерывами, в перманентном революционном или предреволюционном состоянии, на «неокатоликов» смотрели как на «прогрессивное» явление (либеральное духовенство) и критиковали «модернистов» за отсутствие тактики модернизации католического религиозного сознания в целом.

Экуменическими контактами во Франции, родине интеллектуального направления в модернизме, руководил аббат Ф. Порталь. Направленные им в Россию его ученики, изучали состояние её религиозного сознания в годы, когда в центральных городах империи развернулось религиозное движение за модернизацию Церкви и православия, и проявился раскол в прежде едином религиозном сознании православной страны.

Религиозное движение началось вместе с началом XX в., имело несколько направлений, соответствовавших разным типам религиозного сознания, определявшимся социальной средой их носителей. Во внецерковной и околоцерковной среде русской интеллигенции проходил поиск своей религиозной идентичности, он сформировался в виде «богоискательства» и «богостроительства», сопровождался расцветом русской религиозной

¹ Модернизм – религиозно-реформистское движение среди католических богословов, духовенства и религиозной интеллигенции за интеллектуально-административные реформы в Римско-Католической Церкви. Охватывало Англию, Германию, Италию, в теоретическом отношении полнее всего было представлено во Франции, в сочинениях аббата А. Луази, Э. Леруа, Ф. фон Хюгеля, Дж. Тирреля. После осудившей его доктрину и методы энциклики Папы Пия X (1907), внесения в индекс запрещенных книг модернистов, отлучения их от Церкви, в 1910 г., с введением среди духовенства антимодернистской присяги, закончило своё историческое существование как движение. Первая попытка объективного исследования «модернизма» принадлежала А. Видлеру. (Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. L., 1934.)

² Это подчеркнул в 1907 г. профессор Томского университета по кафедре церковного права П.А. Прокошев: «Согласно представлениям неокатоликов, модернизм должен стать великим синтезом, в котором со временем сольются рим-

ский абсолютизм, протестантский индивидуализм и русское православие; «модернисты глубоко верят, что тогда – в этом великом синтезе – будет восстановлено чистое, лучезарное учение Христа, – и тогда они дружным, согласным хором воскликнут: “Ты победил, Галилеянин!”». (Прокошев П.А. Религиозный кризис на Западе Европы. (Модернизм). Томск, 1911. С. 26.)

философии и активизацией либерального духовенства. Спустя пять лет в либеральной церковной среде появилось своё реформаторское движение, и усилилась тенденции к социологизации христианства; ещё одним из направлений стало «свободное христианство», идеология которого имела корни в социальном христианстве.

«Богоискательство» было направлением интеллектуальным, реформистским по своему существу, и потому наиболее близким к римо-католическому модернизму. Оно постулировало необходимость не только церковного, но и религиозного обновления православия. Попытки «богоискателей» в 1901–1903 гг. сблизиться с традиционной церковной средой не дали результатов, но усилили реформистские тенденции среди религиозной интеллигенции, сложился круг людей, чей интеллектуальный поиск составил тот конгломерат идей, который вошёл в религиозно-реформистскую доктрину «новое религиозное сознание»³. Доктрина формировалась в течение 1901–1907 гг., в разной степени поддерживавшая её религиозная интеллигенция (литераторы, философы, педагоги высшей школы, священнослужители) получила у современников название «неохристиане». Это направление в российском религиозном движении было наиболее заинтересовано в контактах и обмене информацией с аналогичного рода движением на Западе.

Прямые контакты русских религиозных реформистов с «неокатоликами» начались позже, нежели в самом начале века, когда француз Ф. Порталь проявил действенный интерес к христианству в России. Свою негативную роль при попытках наладить контакты играл языковой барьер.

Тема контактов римо-католических либералов, поддерживавших, в той или иной мере, идеи модернизма и сторонников модернизации православия, Русской Церкви и церковно-государственных отношений, в XX в. находилась вне магистральных путей отечественной науки. Наибольшее количество сведений об этих контактах (Д.С. и З.Н. Мережковских и Д.В. Философова) было собрано М.М. Павловой во вступительной статье⁴ к сборнику статей лидеров «неохристиан» «Царь и

революция». К сожалению, сведения были почерпнуты преимущественно из опубликованных воспоминаний З.Н. Гиппиус-Мережковской («Дмитрий Мережковский»). М.М. Павлова, в ходе своих исследований сделала заключение, что в 1906–1907 гг. внутренняя близость всех трёх с «неокатолическим Западом явно актуализировалась», и была «более значительной и существенной», чем связь с единомысленным, но, всё-таки, «правым крылом» в их обще-религиозном движении, – с «необратимо «правеющими» Булгаковым и Бердяевым... или же с христороборствующим Розановым»⁵. Позднее вопросом контактов с «неокатолицизмом» русских христианских «модернистов» в отечественной науке никто не занимался. В XXI в. появились публикации, внесшие вопрос, как отдельную тему, в научную разработку⁶, и опирающиеся на вновь найденные архивные и опубликованные документы (частную корреспонденцию)⁷, оригинальные источники и переводы⁸.

В значительной степени актуализации темы способствовали статьи о «славянофильстве» во Франции канд. ист. н. О.С. Даниловой⁹. Изучавшая

⁵ Там же. С. 40.

⁶ Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX веков) // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 51–61; Она же. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75–82.

⁷ Воронцова И.В. «Между нами не может быть ни малейшего спора...» Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здзеховскому о необходимости церковного обновления. (Публ. и предисл. И.В. Воронцовой) // Отечественные архивы. 2010. № 4. С. 101–111; Она же. «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокатоликов» и «неохристиан» (1907–1911) // Вестник ПСТГУ. (II). 2011. № 2. С. 35–47.

⁸ Воронцова И.В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – нач. XX вв. и его «Программа» // Религиоведение. 2012. № 4. С. 203–213; Она же. «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902–1909 гг. // Религиоведение. 2013. № 4. С. 100–115.

⁹ Данилова О.С. Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина» (Париж) // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009; Она же. Группа аббата Ф. Портала и Россия (1903–1919) // Французы в научной и интеллектуальной жизни России (XIX–XX вв.) / Les Français dans la vie scientifique et intellectuelle russe (XVIIIème–XXème siècles). М., 2010. С. 268–280; Nivat G. «Киевская школа» аббата Портала. (URL: www.nivat.free.fr).

³ Далее также НРС и «неохристианство».

⁴ Павлова М. Мученики великого религиозного процесса. Вст. ст. // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. Париж, 1907. 1-е русс. изд.-е. / Под ред. М.А. Колерова, вст. ст. М.М. Павловой, пер. с фр. О.В. Эдельман, подг. текста Н.В. Самовер. М., 1999. С. 7–55.

процесс культурного взаимодействия французского католических деятелей с представителями русского православия в начале XX в., О.С. Данилова отметила «славянофильство» как то направление русской мысли, которое было изучено порталенцами, и позволило им приблизиться к пониманию процессов, происходивших в традиционном религиозном сознании России 2-й пол. XIX – начала XX вв. Исследования О.С. Даниловой позволяют расширить круг предполагаемых и ранее найденных нами контактов «неохристиан» и «неокатоликов», уточнить их общие интересы, задачи.

1-е десятилетие XX в. было тем периодом, когда «главный проводник “русского курса” во Франции»¹⁰ аббат Фернан Порталь¹¹ одного за другим направлял в Россию своих учеников; продолжительность деятельности их в России позволила французскому историку Ж. Нива внести в науку такое понятие как «киевская школа аббата Портала»¹². Деятельность в России французских «неокатоликов» в 1903–1911 гг. (Ж. Нива продлевает этот период до 1914 г.), позволяет нам говорить о довольно продолжительном времени общения приверженцев и единомышленников религиозного реформизма в России с порталенцами, как носителями достоверной (что называется, «из первых рук») информации о римо-католическом модернизме, об именах и творчестве ведущих «модернистов». Эта информация имела в России, ищущей путей и методов церковного и религиозного обновления, особенный интерес¹³.

¹⁰ Данилова О.С. Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина» (Париж) // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 366–367.

¹¹ Этьен-Фернан Порталь (1855–1926), миссионер, преподаватель католических семинарий в Туре (1878), Оране (1880), Ницце (1882), Каоре (1884), приверженец метода «историзма» в догматическом богословии и теологических исследованиях, автор брошюры «Англиканские рукоположения» по вопросу о признании действительности англиканского священства, организатор различных религиозных групп и объединений.

¹² Nivat G. «Киевская школа» аббата Портала. (URL: www.nivat.free.fr).

¹³ Даже чуждый церковности марксист-«богостроитель» А.В. Луначарский знал наперечет имена католических богословов и аббатов, стоявших во главе модернизма в Германии, Франции и Италии. (Луначарский А.В. Религиозные искания на Западе // Новый журнал для всех. 1910. № 23. С. 87–94.) Писали о модернизме и профессора духовных академий.

Ф. Порталь был дружен с лидерами «неокатолицизма», и вместе с близким ему модернистом Э. Леруа посещал с 1901 г. собрания, организованные модернистом Л. Лабертоньером; идеями последнего Ф. Порталь особенно дорожил. В Обществе, выросшем из этих собраний («Общество религиозных исследований») Ф. Порталь с 1905 г. заведовал секцией «Союз Церквей» (вторая секция, религиозно-философская, была под началом аббата Л. Лабертоньера)¹⁴. Когда Ф. Порталь инициировал издание «Католического журнала Церквей» (1904–1908), редакцию журнала составила группа из 12 радикально-настроенных экуменистов – семинаристов, священников и светских людей, готовых принять за новые (модернистские, предложенные А. Луази и Э. Леруа) методы изучения Церкви. С 1905 г. группа интегрировалась в порталенскую секцию «Общества религиозных исследований», и регулярно собиралась для того, чтобы обсудить найденную каждым из её членов информацию по состоянию религиозного сознания в Англии, Испании, Болгарии и России. На работу с Россией (в разные годы) были ориентированы мирянин Ж. Вильбуа, славист П. Паскаль, аббаты Г. Морель и А. Грасье, Ш. Кене.

Состояние религиозного сознания в России стало объектом внимания на собраниях секции Ф. Портала в 1906 г., этому способствовал выход в 1905 г. в России Указа 17 апреля об укреплении начал веротерпимости, законодательно укрепившего права неправославных конфессий. Страницы «Католического журнала Церквей», который по причине статей межконфессионального плана почти утратил статус *католического* журнала и чаще именовался «Журналом Церквей», наполнились темами международных встреч на ул. Шерш-Миди и отчетами о результатах путешествий порталенцев и осуществлению контактов с христианами в Англии и России¹⁵.

До сих пор в отечественной науке считалось, что контакты русских религиозных реформистов (в т.ч. «неохристиан») с римо-католиками либеральных и модернистских взглядов происходили преимущественно после 1905 г., в период пребывания

¹⁴ Ж. Нива отметил синхронное возникновение «школы» Ф. Портала и выход такого программного сочинения модернизма, как книга А. Луази «Евангелие и Церковь». (Nivat G. «Киевская школа» аббата Портала. (URL: www.nivat.free.fr).

¹⁵ Английский религиозный деятель Вильям-Джон Бирбек познакомил Ф. Портала со славянофилами.

ния за границей Д.В. Философова, и в Париже – З.Н. и Д.С. Мережковских. Статьи Ж. Нива и О.С. Даниловой показывают, что взаимодействие «неохристиан» и других представителей религиозного движения в России с порталенцами происходило – в 1903–1905 гг. с Г. Морелем, затем с Ж. Вильбуа, а с 1907 г. и с А. Грасье.

До того, в конце 1901 г. Д.В. Философов привел на собрания Петербургского Религиозно-философского общества¹⁶ (1901–1903), где религиозная интеллигенция вела прения с представителями Русской Церкви, поддерживавшего идеи римо-католического модернизма профессора Краковско-го университета М.Э. Здеховского (надо думать, что тогда же могло состояться его знакомство и с Д.С. Мережковским). Польский «мессианист» и славист М.Э. Здеховский мало что понял из происходивших на собраниях дискуссиях «богоискателей» с церковной иерархией и академическими профессорами, но наладилась его дальнейшая переписка с неразлучным единомышленником теоретика «неохристианства» Д.С. Мережковского – Д.В. Философовым. В этой, и в расширившейся в дальнейшем переписке «неокатолика» М.Э. Здеховского (с Г.Н. Трубецким, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым) стал подниматься и обсуждаться вопрос о соединении Церквей и темы магистральных направлений христианского модернизма¹⁷.

В 1903 г. в Россию Ф. Порталем был направлен Гюстав Морель¹⁸. Друг Д.А. Хомякова англичанин В. Биркбек, познакомил Г. Мореля с философской мыслью А.С. Хомякова¹⁹. «Биркбек дал Морелю

рекомендательные письма, которые обеспечили ему встречу с интереснейшими представителями петербургского общества»²⁰. Но первую поездку нельзя было назвать продуктивной²¹. Домой (1903 г.) Г. Морель возвращался через г. Краков, возможно с учётом того, что, как изучавший славизм, должен был встретиться и побеседовать о своих впечатлениях с известным и признанным в России в этой области польским специалистом – профессором М.Э. Здеховским²².

Следующая поездка (1904) затянулась на год, так как Г. Морель приступил к преодолению языкового барьера и налаживанию связей. Через год, изучив язык, Г. Морель приобрёл самые разнообразные знакомства – от светских салонов до монастырей, но стремился к «новым людям», в 1905 г. состоялось его знакомство с С.Н. Трубецким, также он открыл для себя Д.С. Мережковского. Весной во Франции вышла его статья «Религиозный вопрос в России»²³. Неизвестно, сколько состоялось встреч аббата с теоретиком НРС и его единомышленниками, но летние дни до начала августа 1905 г. Г. Морель провёл в С.-Петербурге, где жили Мережковские. Поиск человека, который взял бы на себя миссионерскую работу по соединению Церквей, в этот год успехом не увенчались, и после утомительной поездки в Архангельск, французский аббат утонул (11 августа) в поместье Богучарово. У католиков сложилась легенда о высоком духовном авторитете Г. Мореля у русских, один из авторов (R. Ladous) писал, что «скорбь о Гюставе разделяли православные священники. Гроб с его телом приветствовали архимандриты и

¹⁶ Далее – ПРФО.

¹⁷ См. подробно: Воронцова И.В. «Вселенскость есть высшая точка, к которой должны мы стремиться»: Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здеховскому (1905–1906) // Русский сборник: Исследования по истории России / Ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М.А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Том XIII. М., 2012. С. 97–111.

¹⁸ Гюстав Морель (1872–1905), окончил Католический Институт в Карме, защитил докторскую диссертацию на тему «Эволюция догматов и физических теорий», был лично знаком с А. Гарнаком, и др. протестантскими богословами, преподаватель семинарии Св. Венсана на ул. Шерш-Миди, в 1902 г. занял кафедру патологии в Католическом институте. Порталь видел в нём своего преемника.

¹⁹ Хомяков опубликовал на французском языке «Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях» (1863). Ж. Нива пишет, что Ф. Порталь и его ученики жадно читали В.С. Соловьёва и Порталь первый перевёл его «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

²⁰ Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Портала // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Вып. 8. С. 250.

²¹ О.С. Данилова отмечает «провал» русской миссии Г. Мореля («Он так и не смог приспособиться к российской действительности: культурная пропасть оказалась огромной, а менталитет – чуждым», он не находил возможным союз с Востоком, и считал, что сначала должна измениться политическая ситуация в России. (Группа аббата Ф. Портала и Россия (1903–1919) // Французы в научной и интеллектуальной жизни России (XIX–XX вв.) / Les Français dans la vie scientifique et intellectuelle russe (XVIIIème–XXème siècles). М., 2010. С. 268–280).

²² Документальных подтверждений их встреч у нас нет. М.Э. Здеховский был знаком с французскими модернистами и имел некоторую переписку с итальянским модернистом А. Фогаццаро.

²³ Morel G. La question religieuse en Russie // L'Univers et le monde. 1905. 12, 27 mars; 4, 17, 22 avril; 21 mai.

архиепископы... До германской границы железный гроб несли семь епископов в сопровождении многочисленных священнослужителей и гражданских»²⁴. Нам не встретилось сообщений в церковной печати о Г. Мореле и торжественном сопровождении его тела, возможно, в шествии участвовало местное духовенство, в том числе, возможно, благодаря знакомству аббата с генералом И.И. Киреевым, убежденном (с XIX в.) экуменисте (но в отношении *старокатоликов* и православных). Но подтвердить шествие в процессии «семи епископов», а тем более архиепископов, проблематично, и вряд ли это является достоверным фактом²⁵.

После выхода папской энциклики 1907 г. («*Pascendi Dominici gregis*») и запретов книг, осуждений модернистов Папой Пием X, энтузиазм порталъенцев гаснет. Популярный в России своими брошюрами о социальном христианстве соратник Ф. Порталья А. Леруа-Болье в это время отзываясь скептически о новых поездках в Россию, он полагает, что революционеры могут затмить религиозных реформаторов и договариваться будет не с кем. «И, тем не менее, 1907–1908 гг. стали годами новых походов порталъенцев на Восток: на этот раз в Россию отправились Ж. Вильбуа и А. Грасье. Продолжая дело Мореля, специально для русских рубрик “Журнала Церквей” они собирали информацию из первых уст и рук»²⁶. И, тем не менее, выводы, сделанные порталъенцами о состоянии религиозного сознания в России, не были признаны «неохристианством» как адекватные русской религиозной действительности (и Мережковский, по причине смерти первого из них – Г. Мореля, критиковал второго посланца Ф. Порталья, Ж. Вильбуа).

Ж. Вильбуа по своим взглядам был ближе к модернизму, чем Г. Морель, но был чужд интеллектуального реформизма, он входил в общество французского модерниста социального направления Марка Санье («союз религиозного и социального прорыва»). Не исключено, что появление Ж. Вильбуа, придерживавшегося идейных основ «социального христианства», могло сыграть свою стиму-

лирующую роль в развитии этого направления в России²⁷. «Социальное христианство» появилось в русском религиозном движении в революционный 1905 г. Особенно активной была группа «христианских социалистов» в лице В.Ф. Эрна, В.П. Свенцицкого, архим. Михаила (Семенова), С.Н. Булгакова. В 1906–1907 гг. они печатались в журнале церковного обновления «Век», издававшейся С.Н. Булгаковым газете «Народ», а в 1907–1908 гг. выпускали свой журнал «Живая жизнь», в статьях которого стремились показать свое идеологическое отличие от мерещковцев, хотя на деле признавали, что журнал является продолжателем реформистской традиции журнала Мережковских «Новый путь»²⁸. Редакция «Живой жизни» предполагала осуществить серию «очерков», посвященных «христианскому социализму», в том числе Ж. Мелье²⁹, «социалисту» Ф. Ламенне, модернисту А. Фогаццаро, но журнал быстро закрыли. «Социальное христианство» дало толчок для организации архимандритом Михаилом (Семеновым) общин «свободного», «голгофского христианства».

Ж. Вильбуа был наполовину русским, имел родственников в Москве, где он и прожил лето 1905 г., наслаждаясь революционным настроением масс³⁰ и налаживая контакты. Он вернулся с сочинением «Миссия Русской Церкви», которое было опубликовано в пяти номерах «Католического журнала Церквей», с сообщением, что близка новая революция и заключением о состоянии исторической Церкви в России («Русская церковь плохо подготовлена к восприятию современности, ей нужна корректная помощь Запада»³¹). Ж. Вильбуа был выразителем обще-портальянского взгляда

²⁴ Цит. по: Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Порталья // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Вып. 8. С. 253.

²⁵ Возможно, католик перепутал облачение православных священнослужителей.

²⁶ Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Порталья // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Вып. 8. С. 253.

²⁷ См.: Воронцова И.В. «Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 2. С. 52–56.

²⁸ «За последние годы в России делался целый ряд попыток создать независимый орган свободной религиозной мысли: “Новый путь” сменился “Вопросами жизни”, “Вопросы жизни” “Веком”. Теперь возникла “Живая жизнь”». «Живая жизнь» // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 63.

²⁹ Французский священник-атеист и утопический коммунист XVIII в., написавший «Завещание», – произведение, в котором высказал свои убеждения относительно равенства людей, отмены частной собственности, отрицал заповедь «любите врагов своих».

³⁰ Wilbois J. La mission de l’Église russe : lettres de Moscou. L’avenir de l’Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, fevrier. P. 101.

³¹ Ibid.

на традиционное религиозное сознание в России и Русскую Церковь. Предназначение России, писал Ж. Вильбуа, в её мессианстве, её роль – дать пример атеистическому Западу, как жить в *христианском* обществе; союзу христианских Церквей быть уже потому, утверждал он, что это Бог приготовил Россию (в многовековом религиозном затворничестве) для спасения Европы³². В одной из статей Ж. Вильбуа развивал теорию о том, что характер христианской веры на Руси жестко увязан с её историей и национальной самобытностью: на русский христианский характер оказало значительное влияние географическое положение России, её скудные земли приучили народ к терпению и упованию на благоденствие в мире ином, привычка крестьян жить общиной – культивировала милосердие к ближнему, трудности истории изолировали Россию (напр., татарское иго) от быстро развивавшейся Европы и приучили её христианскую мысль к консерватизму³³. Франция должна деликатно помочь России³⁴, когда-то заслонившей Европу от нашествия варваров-татар³⁵, а ныне проходящей через огненное горнило революции, остаться самой собой в духовном отношении, но в то же время способствовать разрушению прежней жёсткой связи веры и национальности (ради дела объединения Церквей). М.М. Павлова утверждала³⁶, что Ж. Вильбуа в этот год был знаком с З.Н. и Д.С. Мережковскими и Д.В. Филосовым, но не привела никаких ссылок, кроме факта рецензии Д.В. Философова³⁷ на книгу Ж. Вильбуа (Joseph

Wilbois. *L'Avenir de l'Eglise*. Paris, 1907). Очевидно, их общение имело место, но во Франции, возможно при посещении Мережковским лекций Ф. Порталеа на ул. Шерш-Миди, в годы, когда все трое лидеров «неохристианства» проживали за рубежом. Ведь это на его мнение о Русской Церкви ответил Д.С. Мережковский в 1907 г. в своём письме в редакцию «Католического журнала Церквей»³⁸.

Следующими эмиссарами в России были А. Грасье и Ш. Кене. Сначала аббат Ф. Порталеа подготовил знатока в вопросах *англиканского* христианства – Альбера Грасье, переориентировав его как слависта³⁹. Сложно не заметить (но за недостатком прямых доказательств приходится признать это совпадением), что на период поездок А. Грасье в Россию приходится короткий период увлечения вождей «неохристианства» *английским* модернистом Джорджем Тиррелем⁴⁰. В «Московском еженедельнике» в 1909 г. был опубликован перевод на русский язык последней статьи Дж. Тирреля⁴¹ и сопроводительная статья Д.В. Философова о модернизме; последний также прочитал реферат о римо-католическом модернизме и в 1910 опубликовал статью По поводу смерти Джорджа Тирреля». «Церковный вестник» поместил обширную статью о модернистском романе итальянского «неокатолика» А. Фогаццаро, а «Вестник Европы», – перевод журнального варианта романа; Н.А. Бердяев напечатал в «Русской мысли» свою статью с критикой модернизма⁴².

А. Грасье познакомился с Ф. Порталем в 1896 г., и уже в 1904 г. отвечал за английское направление в редакции порталеянского «Католического журнала Церквей». В 1906 г. Ф. Порталь поручил А. Грасье выучить русский язык, а в 1907 г. познакомил

³² Ibid. P. 95–96.

³³ Ibid. P. 93–94.

³⁴ Ibid. P. 101.

³⁵ «Западные Церкви успели достичь определенного превосходства над русской церковью, то, во многих случаях, они за это в долгу перед ней», – писал Ж. Вильбуа. (Wilbois J. *La mission de l'Eglise russe: lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie* // *Revue Catholique des Eglises*. T. IV. 1907. № 2, février. P. 101.)

³⁶ Павлова М. Мученики великого религиозного процесса. Вст. ст. // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. Париж, 1907. 1-е русс. изд.-е. / Под ред. М.А. Колерова, вст. ст. М.М. Павловой, пер. с фр. О.В. Эдельман, подг. текста Н.В. Самовер. М., 1999. С. 39.

³⁷ Надо отметить, что Д.В. Философов довольно скептически отзывался о слабой реформистской настроенности её автора, сравнив «неокатолика» (Философов) Ж. Вильбуа и порталеянец с правым крылом в «неохристианстве», тяготевшим к сохранению связей с Русской Церковью. (Философов Д. Три книги о России // *Товарищ*. 1907. № 361. 2/15 сентября. С. 3.)

³⁸ [Mèrejkowski D.] Deux points de vue sur l'Eglise russe // *Revue Catholique des Eglises*. T. V. Paris, 1908. P. 39–44.

³⁹ В 1939 г. А. Грасье защитил диссертацию о А. Хомякове и славянофильском движении, в 1953 г. издал исследование о славянофильстве накануне революции 1917 г.

⁴⁰ См. подробно: Воронцова И.В. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // *Вопросы философии*. 2011. № 10. С. 75–82.

⁴¹ Тиррель Г. В защиту модернистов // *Московский еженедельник*. 1909. № 36. С. 48–49.

⁴² Бердяев Н. Католический модернизм и кризис современного сознания // *Русская Мысль*. 1908. Сентябрь.

с богоискателем⁴³ Н.Н. Неплюевым⁴⁴. После часовой беседы в отеле «Модерн» с Н.Н. Неплюевым о его идеалах, ошеломленный А. Грасье спустя несколько недель прибыл в Россию и полтора месяца прожил в с. Воздвиженском, среди членов неплюевского Кресто-Воздвиженского трудового братства⁴⁵. Впечатление А. Грасье было подкреплено прочтением им после изучения русского языка (по Библии, русской грамматике, словарю и исследованию А. Леруа-Болье «Царская империя и русские») пяти романов Л.Н. Толстого⁴⁶. Знакомство с Н.Н. Неплюевым он посчитал подарком судьбы⁴⁷.

Неплюевская община принадлежала к социально-практическому типу религиозного сознания в России начала XX в., или, по нашей типологии, – к «социальному христианству» (целью братства было осуществление христианства в повседневной жизни). Неплюевцы не считали себя

«свободными христианами»⁴⁸, в конце XIX в. устав братства был утвержден архиеп. Черниговским Антонием (Соколовым) и одобрен Св. Синодом, богослужения совершал священнослужитель Русской Церкви, и своего особенного «вероучения», подобно «свободным» «голгофским христианам» еп. Михаила (Семенова), неплюевцы не имели. Однако духовное руководство общинами осуществлял сам Н.Н. Неплюев, и это часто приводило к конфликтам между ним и священниками, неоднозначное отношение Неплюева к благодатности Церкви откладывалось и на отношениях братчиков к духовенству. Возможно, чрезмерная регламентация в религиозной жизни братства позволила А. Грасье подметить в ходе общения с неплюевцами черту, которая действительно была присуща традиционному религиозному сознанию России конца XIX – начала XX вв. – острое чувство ущерба от несовместимости в сознании русского человека христианства и обыденной жизни⁴⁹. В 1908–1909 гг. церковные «реформаторы», из числа близкого «неохристианам» петербургского духовенства, открыли на эту тему дискуссию в старинном Петербургском обществе религиозно-нравственного просвещения и в печати⁵⁰. Идея «синтеза христианства и социализма» была справедливо названа французским исследователем R. Ladous в числе четырех позиций, бывших общими для порталъенцев и неплюевцев.

Н.Н. Неплюев был последователем славянофила А.С. Хомякова, и в беседах с ним А. Грасье открыл для себя иную, нежели противостояние западному влиянию, сторону философии славянофильства⁵¹. Незадолго до смерти Н.Н. Неплюева (осенью 1907 г.) А. Грасье побывал в Петербурге, познакомился с Д.А. Хомяковым. С 1907 по 1909 гг.

⁴³ Не путать с «неохристианством», богоискательство Н.Н. Неплюева представляло собой иной род религиозного поиска, когда эталоном общественной жизни с одной стороны являлось христианство первых веков, с другой стороны превалировал узко социальный подход к вероучению.

⁴⁴ Николай Николаевич Неплюев (1851–1908), русский дворянин, прослушал курс сельского хозяйства в Петровской земледельческой и лесной академии и организовал трудовую общину; сделал задачей своей жизни просвещение крестьян. Главное место в его мирозерцании занимало «православие первых веков христианства» (Панкратов). Всякое знание для него имело цену постольку, поскольку оно соединялось с верой в Бога и нравственной чистотой. Благотворительность считал вредной, п.ч. она невольно способствует греху. Его идеалом была маленькая ячейка людей, собравшаяся во имя Бога, воспитавшая в себе «дисциплину любви», равноправная, нравственно чистая, живущая одной семьей в труде и молитве. Ко всем вероисповеданиям относился терпимо, главным для него были не догматические различия, а насколько данная религия соответствует любви к Богу и его творению. (Изложено по: Панкратов А.С. Ищущие Бога. Очерки современных религиозных исканий и настроений. Кн. 1. СПб., 1911. С. 111–112.)

⁴⁵ Каждый день я слышал проповедь того, что он любил называть «сознательной верой и живой любовью». (Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 372.)

⁴⁶ Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Порталля // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Вып. 8. С. 255.

⁴⁷ Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 372.

⁴⁸ О «свободном христианстве» см.: Панкратов А.С. Ищущие Бога. Очерки современных религиозных исканий и настроений. Кн. 1. СПб., 1911.

⁴⁹ Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 377, 378.

⁵⁰ См. об этом: Воронцова И.В. Дискуссия петербургского духовенства 1907–1908 гг. о христианизации повседневной жизни в контексте истории Русской Церкви начала XX в. // Вестник ПСТГУ (II). 2014. № 3(58) С. 9–23.

⁵¹ Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 373, 381–382.

с. Воздвиженское служило А. Грасье отправным пунктом его исследовательских поездок для встреч с группами либерального толка, открытыми идеям Запада. В Казани А. Грасье «обнаружил группу студентов, переводивших с французского все, что попадало им под руку, один из преподавателей которой, – писал он Порталю (август, 1907), «готов проникнуться нашим делом»⁵². После Казани было знакомство с религиозной жизнью Москвы и Киева⁵³. В 1907 г. в Киеве религиозной интеллигенцией, в том числе принимавшей участие в Петербургских религиозно-философских собраниях, предпринимались настойчивые усилия по организации своего религиозно-философского общества⁵⁴, в 1908 г. его устав был одобрен, и в 1908–1909 гг. по тематике докладов Общество было «двойником» ПРФО, а после 1909 – МРФО (им. Владимира Соловьёва)⁵⁵.

Останавливает внимание тот факт, что нет сведений о встречах А. Грасье с «христианским социалистом», вдохновителем «голгофских христиан» Михаилом (Семеновым). Причиной может быть то, что в 1907–1908 гг. архимандрит Михаил (Семенов) был вдали от Москвы и С.-Петербурга. Он был осуждён Русской Церковью за публичное признание себя социалистом (его перу также принадлежали книжки о французских христианских социалистах) и уехал в Нижний Новгород, чтобы перейти в старообрядчество, там он был единолично возведен еп. Иннокентием (Усовым) в сан епископа, и в 1908 г. только приступил к организации общин. В последующем причиной могло стать то, что голгофцы позиционировали себя как христиане, «свободные» от Русской Церкви, а это противоречило экуменической задаче портальенцев. Вновь побывав в 1908 г. в

Воздвиженском, Богучарово⁵⁶, и Москве, А. Грасье в католической газете «L'Univers» опубликовал серию статей о Русской Церкви, используя свои впечатления и воспоминания⁵⁷. Ещё одна поездка состоялась в 1909 г. (в Богучарово), пасхальные каникулы 1910 г. А. Грасье провёл в Москве. В 1911 г. в г. Манд были изданы брошюрой его «религиозные впечатления от России», написанные по результатам его трёх поездок и трёхлетних знакомств.

Без сомнения, своими «религиозными впечатлениями» Г. Морель, Ж. Вильбуа, А. Грасье (Грасье, например, охарактеризовал отличие духа русского православия от ригористичности римского католицизма⁵⁸), оказывали решающее влияние на западное понимание процессов, происходивших в религиозном сознании России. И эти процессы были восприняты как протекавшие в русле *славянофильской мысли*, как имевшие связь с национальной идеей, и как испытывавшие пагубное воздействие от революционных событий в России. Такая оценка, составленная в годы существования в России религиозного движения, и далёкая от него, не могла не вызвать критики в адрес портальенцев со стороны «неохристиан».

Мы не имеем публичной реакции Д.С. Мережковского на религиозные впечатления А. Грасье. Проживая с перерывами в 1906–1909 гг. в Париже и посещая семинарию на ул. Шерш-Миди, где преподавал и Грасье, Мережковский не мог не знать о религиозных впечатлениях А. Грасье. Д.С. Мережковский в таком односторонне славянофильском подходе и восторженном отношении к православной духовности неизбежно должен был увидеть опасность для НРС оказаться в стороне от общеевропейского «религиозно-освободительного» движения, от модернизма и французского, и итальянского, социального. Между тем, «новое религиозное сознание» после революции 1905 г. значительно переменилось во взгляде на средства достижения своей цели – реформацию традиционного христианства, и в 1906–1907 гг. рассматривало возможность сотрудничества с социал-демократами в том случае, если удастся их убедить в

⁵² Ladous R. Monsieur Portal et les siens (1855–1926). P., 1985. P. 247. (Цит. по: Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Порталья // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Вып. 8. С. 257.)

⁵³ Ученики Ф. Порталья Ш. Кене и П. Паскаль сблизились в Киеве с членом Совета Киевского религиозно-философского общества (а в 1912–1916 гг. его председателем) проф. КДА В.И. Экземплярским. Сотрудничество профессора (в 1909–1914 гг., и переписка его с П. Паскалем) позволили Ж. Нива выдвинуть предположение о существовании «негласной группы» «Киевской школы» портальенцев.

⁵⁴ Первое заседание религиозно-философского общества в Киеве // Киевские вести. 1908. № 112. 27 апр. С. 5.

⁵⁵ Примечательно, что в 1910 г. вышла книга французского автора М. Д'Эрбиньи о В.С. Соловьёве – «Русский Ньютон».

⁵⁶ Родовое имение Хомяковых под Тулой.

⁵⁷ Данилова О.С. Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина» (Париж) // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 369.

⁵⁸ Там же. С. 375–378.

сохранении за религией решающего места в будущем общественном устройстве⁵⁹.

Некоторые ответы А. Грасье⁶⁰, как одному из выразителей воззрений «школы аббата Порталья» на религиозное сознание в России начала XX в., можно найти среди русских статей Д.С. Мережковского, и предположить, что последний посчитал наличие их достаточным для того, чтобы не писать по вопросу повторно. Так, по мнению А. Грасье (и это вызывало его восхищение), религиозному сознанию православного человека присущ совершенно не свойственный римскому католицизму особенный пиетет к аскетизму, как направлению духовной жизни, а вместе с ним – к монахам-аскетам, блаженным, юродивым, старцам, и вообще «подвижничеству». «Это слово⁶¹ не переводимо на французский язык, – писал А. Грасье, – оно выражает геройское усилие в стремлении вознестись духом ввысь. Ни в одной стране эти «подвижники» не пользуются бóльшим уважением, нежели у русских»⁶². Внимание католиков к русскому духовному феномену (под такой род религиозной жизни в модернизме была подведена своя философия), не мог не вызвать противодействия со стороны Д.С. Мережковского. «Новое религиозное сознание», которое, уже самим фактом своего существования, по мнению «неохристиан», свидетельствовало об упадническом состоянии дел в Русской Церкви, не признавало её «устаревшие» духовные ценности: институт старчества, монашеский аскетизм, духовное подвижничество в традиционном их понимании. Одна только утвердительная фраза А. Грасье «русский аскетизм связан с любовью» и это может «помочь понять и русскую концеп-

цию Церкви»⁶³ могла вызвать негодование у Д.С. Мережковского, как автора «учения», обличавшего православную Церковь в исторической «ненависти» к жизни вне христианского воздержания. «Религия» Д.С. Мережковского постулировала своё, «истинное», отношение к мирской жизни, к понятию «любовь» в христианстве, и предполагало в соответствии с доктриной НРС строить новую Церковь, церковь любви, церковь «Иоаннову»⁶⁴. В 1907 г. Д.С. Мережковский опубликовал большую, в нескольких частях, показательную для НРС статью «Последний святой»⁶⁵, она последовательно и доходчиво излагала отношение «нового религиозного сознания» к историческому христианству и православному подвижничеству. В центр статьи был поставлен вопрос о традиционном, церковном понятии «святой». На примере житийных источников о Серафиме Саровском Д.С. Мережковский критиковал и отвергал православный идеал духовного аскета и подвижника, как тип устаревший, в том числе, как считало НРС, в виду «непонимания» Церковью значения халкидонского догмата, неприятия ею равного сотериологического значения «плоти» и «духа», и душевно-чувственной жизни человечества.

Но помимо этого, был и прямой ответ Д.С. Мережковского порталенцам. Когда после поездки в Россию в 1906 г., Ж. Вильбуа в 1907 г. издал книгу «L'Avenir de l'Eglise russe» (Будущее Русской Церкви), лидер НРС ответил порталенцам по совокупности их впечатлений от религиозной реальности в России. Очевидно, по договорённости с Ф. Порталем, Д.С. Мережковский послал в его «Католический журнал Церквей» своё письмо-статью, которое должно было представить и другой взгляд на будущее Церкви в России, и более того – откорректировать мнения римо-католиков о процессах, происходящих в области традиционного религиозного сознания в его стране (в т.ч., «причину дехристианизации»).

Редакция поместила его письмо под рубрикой «корреспонденция» и заглавием «Два взгляда на

⁵⁹ См. подробно: Воронцова И.В. Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 29–33.

⁶⁰ А. Грасье к тому же ссылался на своего предшественника, Г. Мореля и цитировал его по воспоминаниям, написанным Ж. Кальве (Calve J. L'abbé Gustav Morel. Professeur à l'Institut catholique de Paris, P., 1907. P. 283–284). Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 387.

⁶¹ «Подвижничество».

⁶² Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 379.

⁶³ Там же. С. 380.

⁶⁴ Апостол Иоанн Богослов в христианской традиции – «апостол любви», т.к. в проповедях ставил превыше всего братское отношение христиан друг к другу, любовь и всепрощение.

⁶⁵ Мережковский Д. Последний святой // Русская мысль. 1907. Кн. VIII. С. 74–94; кн. IX. С. 1–22.

русскую Церковь»⁶⁶. «Высоко оценивая труд г-на Вильбуа, – писал Д.С. Мережковский, – признавая его методику и исходную точку, я не могу разделить его мнение по отдельным весьма важным вопросам»⁶⁷. Д.С. Мережковский вначале согласился с утверждением Ж. Вильбуа, что «современный кризис не столько политический, сколько религиозный», это полностью соответствовало программной позиции самого лидера «неохристианства» после 1905 г. Но в отличие от Ж. Вильбуа, он связывал «религиозный кризис» в России с поддержкой Церковью православной монархии, с сакральным союзом Русской Церкви и самодержавия. И в письме Д.С. Мережковский постулировал всестороннее отвержение русскими христианами модернистами этой связи (««дехристианизировала» Россию не Революция, по утверждению г-на Вильбуа, – писал Д.С. Мережковский, – а скорее *sit venia verbo*⁶⁸ Церковь своей привязанностью к самодержавию и национализму»⁶⁹). В 1907 г. Д.С. Мережковский и его уже пришлось к пониманию полезности своего «союза» с социал-демократами, к идее «христианизации» революционеров, как того типа «общественности», которая, по мнению «неохристиан», творит божие дело («не Церковь творит сейчас поистине христианское дело, ибо тот, кто трудится над ниспровержением царизма – языческого цезаризма, антихристианского по своей сути, – выполняет религиозный акт»). Д.С. Мережковский также ссылаясь в письме на вышедшую в Париже книгу⁷⁰ с его статьей, излагавшей антицаристскую теорию в целом, и настаивал на реакционности идеологии славянофильства для текущего момента религиозного движения в России; а также критиковал выводы Ж. Вильбуа о роли западников в истории страны.

Очевидно, что Д.С. Мережковский также был намерен показать, что католики во время своих поездок в его страну не разглядели главное – религиозное направление, которое давно претворяет в дело славянофильскую мысль, но не ограничива-

ется ею⁷¹. И это есть НРС, сила, представляющая собой единственно верный, оптимизированный вариант выхода России из религиозного, духовного и политического кризиса. По Мережковскому, НРС в религиозном отношении чужда всех тех рамок и схем, в которые поместил Ж. Вильбуа традиционное религиозное сознание России⁷², – не связана с национальной идеей, чужда консерватизма во всех областях культурно-политической жизни, поддерживает христианскую религию в её базовых догматах, но переросла традицию и отрицает: сакральную связь – Церкви и самодержавия и культурную – вероучения с восточно-византийской религиозной традицией.

Эта часть и составила сердцевину письма-статьи Д.С. Мережковского в «Католическом журнале Церквей». Оно извещало о новой, третьей идеологии, которая – ни много ни мало – претендует на народный менталитет, род *нового* религиозного сознания в православной стране («в последние времена в России и возникает совершенно новый менталитет, менталитет, стремящийся к синтезу религии и свободы. Он оформился в группу, борющуюся с царизмом не с антирелигиозной позиции, но во имя Христова»⁷³). Д.С. Мережковский дал здесь первую информацию о начале практических действий НРС: встречах с духовенством на собраниях ПРФО, непонимании со стороны Русской Церкви («впервые Церковь встретила противников, признававших все догматы и от имени истинной Вселенской Церкви опровергавших ложные выводы, сделанные из этих дог-

⁶⁶ Под этим названием мы и публикуем здесь перевод этого письма на русский язык.

⁶⁷ [Mèrejkowski D.] Deux points de vue sur l'Eglise russe // Revue Catholique des Eglises. T. V. Paris, 1908. P. 39.

⁶⁸ Лат., «не в гнев будь сказано».

⁶⁹ В этом предложении «альфа и омега» письма-статьи Мережковского.

⁷⁰ Le Tsar et la Revolution. Paris, 1907.

⁷¹ А. Грасье писал: «В религиозной области славянофильская концепция влечет за собой следующие бесконечно важные последствия. В первую очередь, в системе знания, полное нежелание отделять нравственную сторону от умственной. Без любви нет истинного познания, нет настоящей веры; так же как полная совершенная вера может быть дана только совершенной любви; т.е. церкви во всей ее совокупности, потому что одна церковь совершенна, тогда как всякая отдельная личность, каково бы ни было ее положение, всегда останется несовершенной и греховной. Личная непогрешимость как таковая фундаментально противоречит русской идее». (Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009. С. 375.)

⁷² Wilbois J. La mission de l'Eglise russe : lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, fevrier. P. 101.

⁷³ [Mèrejkowski D.] Deux points de vue sur l'Eglise russe // Revue Catholique des Eglises. T. V. Paris, 1908. P. 41–42.

матов исторической Церковью»⁷⁴), и необходимости исторических социально-политических перемен, чтобы решить религиозный кризис в России («чтобы Церковь ответила, понадобилось бы нечто большее, чем реформа – революция»⁷⁵). В антицаристскую концепцию Д.С. Мережковский вписал взгляды почитаемых порталъенцами А.А. Чаадаева и В.С. Соловьёва, и подчеркнул ещё раз, что католический Запад, если на кого и может опираться в своих поисках, так на эту новую, социально ориентированную «силу», – НРС, для которой религиозная идея не связана с национальной, а значит и не может ни в какой мере пострадать от революции⁷⁶. Письмо пафосно подтверждало, что идея единой Вселенской Церкви отнюдь не чужда «неохристианам».

Нельзя сказать, что выступление Д.С. Мережковского с письмом в «Католическом журнале Церквей» имело какие-то решающие последствия для тактики порталъенцев, если учесть и то, что в последующие годы ученики Ф. Портала пытались установить контакты прежде всего с представителями Русской Церкви, или хотя бы заручиться в этом отношении помощью католических священников в России и их связями. Причиной, возможно, следует считать радикальный религиозный реформизм «неохристианской» доктрины (могло отпугнуть уже одно «учение» Мережковского о Третьем Завете), ориентированность на революцию, а также то малое количество времени для общения, которое отвела «школе Портала» и лидерам религиозного движения в России история XX века. И всё-таки факт и содержание письма Д.С. Мережковского позволяет говорить о диалоге между «неокатоликами» и «неохристианами».

Публикуемый нами здесь перевод письма-статьи Д.С. Мережковского из «Католического журнала Церквей» призван внести свой научный вклад в дальнейшее изучение темы контактов в 1-е десятилетие XX в. русских христианских «модернистов» с модернистами (1890–1910) и либеральным духовенством Римско-Католической Церкви.

⁷⁴ Ibid. P. 43.

⁷⁵ Ibid. P. 42.

⁷⁶ См. об этом у Ж. Вильбуа. (Wilbois J. La mission de l'Église russe : lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, février. P. 101–102.)

Письмо Д.С. Мережковского было адресовано сотруднику «Revue Catholique des Eglises» Ж. Шевалье, и опубликовано под заголовком «Два взгляда на Русскую Церковь» (Deux points de vue sur l'Église russe)¹.

Два взгляда на Русскую Церковь

Высоко оценивая труд г-на Вильбуа..., признавая его методику и исходную точку, я не могу разделить его мнение по отдельным весьма важным вопросам. Я далёк от того, чтобы вступать в полемику. И не ради опровержения мыслей г-на Вильбуа пишу это письмо. Напротив, я хотел бы предоставить ему свою слабую поддержку, предупредив о громадных подводных камнях, которые ему не слишком ясно зрими.

Чем больше я изучаю книгу г-на Вильбуа, тем больше вижу, что он весьма поверхностно представляет себе узы, связывающие Русскую Церковь с самодержавием и национализмом, двумя злополучными принципами, тормозящими не только материальное, но и религиозное развитие России. «Дехристианизировала» Россию не революция, по утверждению г-на Вильбуа (с. 298)², а скорее *sit venia verbo*³ Церковь своей привязанностью к самодержавию и национализму.

«Нынешний кризис не столько политический, сколько религиозный», – заявляет г-н Вильбуа. Соглашусь с этим утверждением. Но я вкладываю в него совсем иной смысл, нежели он. Думаю, именно революция, а не Церковь творит сейчас поистине христианское дело, ибо тот, кто трудится над ниспровержением царизма – языческого цезаризма, антихристианского по своей сути, – выполняет религиозный акт.

Эту мысль я обширнее развил в книге, недавно опубликованной мною в сотрудничестве с З. Гиппиус и Д. Философовым⁴ и позволяю себе отсылать всех интересующихся этими идеями к этой книге.

Я прекрасно знаю, что для нынешних лидеров русской революции революция стоит вне

¹ Письмо Д.С. Мережковского публикуется нами без предисловия редакции журнала, в котором русский писатель был представлен как «основной автор недавно опубликованной» книги «Tsar et la Revolution» (Царь и Революция).

² Здесь и далее – страницы книги: J. Wilbois «L'avenir de l'Église» (Paris, 1907).

³ Не в гнев будь сказано, – прим. перев.

⁴ Le Tsar et la Revolution. Paris, 1907.

религии. Они говорят «без Бога» с такой же легкостью, как «без царя», но подсознательно их свершения имеют религиозный посыл, поскольку народ, отказываясь от царя, никогда не отринует Бога, поскольку революционеры, ниспровергая царя и, по их мнению, делая социальную и политическую революцию, творят революцию гораздо более глубокую: они трудятся над победой Христа, чье имя сейчас кощунственно связывается со злополучным делом царизма, использующим имя Христово для выполнения своей антихристианской задачи.

Идеология современной царистской теократии разработана славянофилами (1840–1860). Люди вроде Хомякова, Аксакова и прочих были истинно верующими. Они распространяли свои идеи не ради снискания царского благоволения, а поскольку считали, что за ними истина. Самодержавие широко использовало эти идеи в подкрепление своей реакционной политики и варварского деспотизма, но никто и никогда, даже в лагере революционеров, не подвергал сомнению чистосердечие славянофилов, совершенное бескорыстие этих благородных рыцарей пагубной идеи.

Главнейшими врагами славянофилов и царистской теократии на основе Православной Церкви и крайнего национализма были «западники»⁵. Борьба была безысходной, так как противники боролись в двух разных порядках идей. Одни пребывали в области мистики, другие – на позитивистской почве. Аргументы одних не побивались аргументами других⁶.

Конечно, многие из «западников» дошли до крайностей – наивных и даже пагубных. Слово «нигилизм» вполне выражает эту негативную тенденцию. Но нельзя судить большое идейное течение в целом по отдельным перегибам, как нельзя судить католицизм по злоупотреблениям отдельных священников и суевериям бретонских крестьян. И я резко возражаю против утверждений г-на Вильбуа относительно западников (с. 57–61), которых он принимает за школяров или каторжников (с. 59).

⁵ То есть те, кто боролся за западную культуру. До самого недавнего времени русские интеллектуалы были поделены на два лагеря: западников – среди которых были Герцен и Тургенев, столь известный во Франции – и славянофилов. – Здесь и далее прим. Мережковского.

⁶ Следует, всё-таки, учитывать, что русский позитивизм иной, чем на Западе. По своей психологии он склоняется скорее к бессознательному и туманному мистицизму, нежели к рационализму, который всегда был чужд русской душе.

Первым русским западником был Петр Великий, и первые сражения между двумя враждебными лагерями (около 1830, 1840 гг.) велись по реформе этого гениального человека. В то время как славянофилы видели в Петре Великом того, кто обратил российскую историю к принципам, чуждым ее основному характеру, того, кто создал величайшие препятствия нормальному развитию национального государства, *западники* славянили в нем самодержца, приобщившего Россию к европейской и мировой культуре. С тех пор обе тенденции только усилились. Западники становятся апологетами современной европейской культуры, светского и атеистического государства, в то время как славянофилы стали подлинными реакционерами, озабоченными исключительно реставрацией самодержавия, реставрацией сугубо националистического государства. Греческая Православная Церковь стала для них удобным средством утоления их аграрных запросов, их аристократических привилегий. Царствование Александра III, приведшего нас к нынешней катастрофической ситуации, было апофеозом этого славянофильского принципа. Реакционеры хорошо усвоили, что главнейшая основа царской власти заключена в Православной Церкви, и сделали все возможное ради сохранения авторитета Церкви не *ad gloriam Dei*⁷, но для поддержания царской власти. И надо признать, это было не христианским, а скорее антихристианским делом. Богово они отдали кесарю.⁸

Западники открыто боролись за светское государство. В этом они были неправы. Они не изучали серьезным образом те отношения, что существуют в России между Церковью и царизмом – отношения не только исторические и эмпирические, но также мистические и метафизические. Кроме того, борясь за здоровый, но чисто человеческий идеал свободы и справедливости, они не учли стремлений русского народа к религиозному идеалу. И кто знает? Может быть, святое дело русской революции проигрывает как раз потому, что недопонимает народную психологию? В этом смысле славянофилы ближе к истине.

Итак, обе стороны боролись без взаимопонимания. На стяге одних было начертано имя Бога, связанное с самодержавным режимом, поработе-

⁷ Во славу Божию, – прим. перев.

⁸ «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк.12.17).

нием телесным и духовным; на стяге других – имя человека-безбожника, связанное с идеалом свободы и справедливости. Совесть религиозных людей была подвергнута тяжкому испытанию. Но именно в последние времена в России и возникает совершенно новый менталитет, менталитет, стремящийся к синтезу религии и свободы. Он оформился в группу, борющуюся с царизмом не с антирелигиозной позиции, но во имя Христово. Я привел в статье «Религия и революция» (см. *Царь и революция*) некоторые подробности об этом движении⁹, а именно о дискуссиях в «религиозно-философском» обществе¹⁰, существовавшем в 1902–1903 годах¹¹, дискуссиях в присутствии виднейших представителей учащей Церкви, например, епископа Сергия, ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии¹², архиепископа Антонина¹³, викария митрополита Санкт-Петербурга, архимандрита Михаила¹⁴ и многих других.

Надо отдать должное главам русского духовенства. Они пошли навстречу нам с открытым сердцем, с глубоким и святым смирением, с желанием понять, помочь, спасти заблудшего. Как личности, они выказали себя лучшими, нежели это предполагалось мирским обществом. Но демаркационная линия двух лагерей была гораздо глубже, чем казалось сначала. Между ними и нами

⁹ Поскольку русский монарх помазывался на царство и являлся в связи с этим главой Русской Церкви, доктрина НРС содержала тезис о необходимости десакрализации самодержавия.

¹⁰ Петербургское религиозно-философское общество (1901–1903), на котором проходили встречи религиозной интеллигенции и духовенства Русской Церкви. На них Мережковским и его единомышленниками был вынесен вопрос о свободе совести, обновлении Церкви, развитии догматов, отмены устаревших церковных канонов, роли интеллигенции в церковной жизни и ряд доктринальных тезисов «нового религиозного сознания». Д.С. Мережковский называет 1902–1903 гг., так как фактическая работа Общества началась уже с 1902 г., 29 ноября 1901 состоялось первое заседание.

¹¹ М[есть]. Вильбуа, похоже, не знал даже о его существовании.

¹² Еп. Ямбургский Сергий (Страгородский) был назначен ректором СПбДА в январе 1901 г.

¹³ Викарий митрополита Антония (Вадковского), епископ Антонин (Грановский), будущий лидер (с 1922 г.) обновленческой Церкви, член обновленческого Высшего церковного управления.

¹⁴ Иеромонах, затем архимандрит Михаил (Семенов), в 1907 г. старообрядческий епископ.

углублялась пропасть, через которую нельзя было перебросить мост. Чтобы Церковь ответила, понадобилось бы нечто большее, чем реформа – революция. Произошло безысходное недоразумение. Союз Церкви и мира не смог осуществиться, но, по крайней мере, к тому была сделана попытка, каких никогда не делалась прежде. В конце концов «общество» было ликвидировано. Три митрополита собрались по инициативе высочайшего прокурора Священного Синода, дабы пресечь этот «скандал». Православная Церковь, основополагающим принципом которой является идеал индивидуального спасения и отрицание мира, не смогла порвать в общественной жизни узы, связывающие ее с языческим Цезарем, одновременно и главой Церкви. Революция, придя, показала с неоспоримой очевидностью, что борьба против царизма одновременно является и борьбой с православием и что конец православия должен предшествовать концу самодержавия¹⁵.

Выше я упомянул имена трех епископов, принявших участие в дискуссиях на заседаниях религиозно-философского общества. Рассказ об их дальнейшей судьбе, возможно, небезынтересен. Епископ Сергий¹⁶, человек совершенной монашеской святости, больше не ректор Духовной академии. Он получил епископство в Финляндии, где почти нет русских¹⁷. Архиепископ Антонин в настоящее время возглавляет миссию в Японии¹⁸. Что касается архиепископа Михаила, его судьба самая любопытная¹⁹. Прежде этот монах был про-

¹⁵ Доктринальный тезис НРС после 1905 г.

¹⁶ Официальный председатель собраний в ПРФО, будущих патриарх Русской Церкви Сергий (Страгородский), в 1901 епископ Ямбургский, с 1905 г. архиепископ Финляндский.

¹⁷ Д.С. Мережковский намекал на «ссылку» Сергия (Страгородского) на Финляндскую кафедру за его контакты с «неохристианами», но он явно преувеличивал значение ПРФО. Перемещение еп. Сергия 6 октября 1905 г. связано с тем, что он был возведен в сан архиепископа Финляндского и Выборгского, и не имело отношения к его председательству на собраниях ПРФО, которое К.П. Победоносцев закрыл еще в 1903 г.

¹⁸ Д.С. Мережковский почему-то называет епископа Антонина (Грановского), «архиепископом» и пользуется недостоверными сведениями о нём.

¹⁹ См. о нём и его сотрудничестве с «неохристианами» подробно: Воронцова И.В. «Свободное христианство» еп. Михаила (Семенова) и «социальные» программы 1905–1915 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 2. С. 52–56; Она же. Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте

фессором в Казанской Духовной академии. Ввиду важности дискуссий, возникших в новом «религиозном обществе»²⁰, митрополит Санкт-Петербурга²¹ вызвал его в Санкт-Петербург бороться с ересью интеллектуалов²². В течение года он выполнял эту задачу. Но не одержал в ней верх. Был побежден противниками. Он принял участие в революционном движении, исповедуя христианский социализм²³. Лишённый епископского сана²⁴, был вынужден снять рясу. Уже месяц как он стал раскольником, и старообрядцы выбрали его епископом²⁵ одной из своих епархий.

Мы видим, что союз Церкви и мирян, верующих во Христа, признающих все догматы восточной Церкви, не удался. Церковь осталась с царём, с концепцией сугубо националистической Церкви, тогда как миряне стремились к антицаристской Вселенской Церкви.

Прежде Церкви приходилось бороться с западниками-атеистами или с сектантами, отрицавшими некоторые основополагающие догматы. Впервые Церковь встретила противников, признававших все догматы, и от имени истинной Вселенской Церкви опровергавших ложные выводы, сделанные из этих догматов исторической Церковью²⁶. Ощутив себя безоружной против таких про-

тивников, Церковь ради победы над ними взялась за мирской меч. Но грубой силе никогда не одолеть религиозные идеи. И с ужасом думается, не погибнет ли Православная Церковь под обломками царизма и не этой ли группе отринутых Церковью мирян предстоит взяться за непомерную задачу спасения религиозной идеи перед лицом надвигающейся катастрофы²⁷.

Да, нынешний кризис гораздо менее политический, нежели религиозный. То есть, поставлено на кон, не только будущее политических учреждений, но и будущее Церкви.

В своей статье *Религия и Революция* я постарался изучить предшественников этой новой антицаристской христианской концепции.

Здесь я назову исключительно Чаадаева (1794–1856) и Соловьёва (1853–1900). Это были два заклятых врага славянофилов среди истово верующих. Голос Чаадаева не был услышан. После публикации философской статьи (в 1836 году) его объявили сумасшедшим. Он был заперт и в определённые дни официально назначенный врач являлся освидетельствовать его психическое состояние²⁸. Судьба Соловьёва оказалась счастливее. Он имел возможность высказываться, но не с университетской кафедры – та была ему запрещена после выступления против смертного приговора, вынесенного убийцам Александра III. Соловьёв добил славянофилов. Он писал среди прочего: «Идея, называвшаяся *русской идеей* и борющаяся за русские принципы, тем самым утверждает, что для нее национальный элемент – самое святое, а, следовательно, религия представляет только опосредованный и условный интерес. В системе славянофилов нет места для религии как таковой, она туда введена по недоразумению, так сказать с чужим паспортом»²⁹ (*Труды*, том V, с. 167).

истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // Вестник ПСТГУ (II). 2012. № 3. С. 40–55.

²⁰ ПРФО.

²¹ Митрополит С.-Петербургский Антоний (Вадковский).

²² Имеются в виду участники ПРФО со стороны религиозной интеллигенции.

²³ Христианским социализмом архимандрит Михаил увлекся в 1905–1907 гг. В революционном движении не участвовал, но объявил себя социалистом, за что был отправлен в монастырь на покаяние, из которого сбежал и перешел в старообрядчество, где попытался, при руководстве Д.С. и З.Н. Мережковских организовать новую Церковь. Но не был поддержан старообрядцами.

²⁴ Михаил (Семенов) участвовал в ПРФО (1901–1903) будучи иеромонахом, потом – архимандритом, но епископом Русской Церкви он не был. Или Д.С. Мережковский не нашел подходящего слова на французском (но словарь французского языка этих лет имел слово *archimandrite*), или намеренно окружил себя «высокими чинами» Русской Церкви.

²⁵ Был единолично хиротонисан старообрядческим еп. Иннокентием (Усовым), и этот факт вызвал возмущение старообрядцев. Новопоставленного епископа направили на Канадскую кафедру, куда он не поехал.

²⁶ «Ложные выводы, сделанные из этих догматов исторической Церковью», – доктринальный тезис НРС.

²⁷ Программный тезис НРС.

²⁸ Труды были опубликованы на французском о. Гагаринским из Ордена Иезуитов в 1862 г.

²⁹ Ср.: «В системе славянофильских воззрений нет законного места для религии как таковой и что, если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом. Та доктрина, которая сама себя определила как русское направление и выступила во имя русских начал, тем самым признала, что для неё всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим, и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес». (Соловьёв В. Славянофильство и его вырождение // Национальный вопрос в России. Собр. соч. в 9 тт. / Под ред., прим. С.М. Соловьёва, С.Л. Радлова. СПб., 1901–1907. Т. 5 (1883–1892). С. 5.)

Оба, Соловьёв и Чаадаев, стремились к Вселенской Церкви, оба боролись за вселенскую христианскую культуру и в этом смысле они были «западниками».

Самое примечательное, что оба они были готовы оставить свою Церковь и перейти в католичество (см.: *Россия и Вселенская Церковь*, Соловьёв, Париж, 1889). Они надеялись обрести в католицизме воплощение их заветной идеи – идеи Вселенской Церкви. Но в последний момент остановились. Догмат о непогрешимости Папы стал для них препятствием, которое они не смогли, не захотели преодолеть. Оба умерли в Церкви, к которой принадлежали с рождения, приняв соборование, с твердой верой в осуществление своего идеала. Чаадаев писал: «Можно не сомневаться, что однажды разделяющие христианские народы черты снова сотрутся и в новой форме первоначальный

принцип современного общества вновь возродится с еще большей, чем когда-либо, энергией. Для христианина – это предмет веры; ему не позволено сомневаться в этом будущем так же, как в прошлом, на котором основаны его верования, но для всякого серьезного ума это – доказанный факт. Как знать, не ближе ли тот день, чем даже можно было бы думать?»³⁰ (*Философические письма*. Издание Гагарина, с. 66.)

Позвольте мне, милостивый государь, этими пророческими словами завершить краткие заметки, вызванные интересной книгой г-на Вильбуа.

Д. Мережковский
Париж, 14 декабря 1907.

Перевод с франц. М.В. Гребенниковой,
подг. ред., примеч. И.В. Воронцовой.

Список литературы:

1. Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Аббат А. Грасье. Мои религиозные впечатления от России. [б.м.] [б.г.] / Пер. О.С. Даниловой // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009.
2. Данилова О.С. Россия глазами французского «славянофила». Аббат Альбер Грасье. Мои религиозные впечатления от России. Из фондов архива Центра исследований «Истина» (Париж) // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М., 2009.
3. Данилова О.С. Французское «славянофильство» в начале XX в.: школа славистики аббата Ф. Портала. // Россия и Франция: XVIII–XX вв. М., 2008. Ин-т всеобщей истории РАН. Вып. 8.
4. Воронцова И.В. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 75–82.
5. Мережковский Д. Последний святой // Русская мысль. 1907. Кн. 8. С. 74–94, кн. IX. С. 1–22.
6. [Mèrejkowski D.] Deux points de vue sur l'Église russe // Revue Catholique des Eglises. Tome V. Paris, 1908.
7. Nivat G. «Киевская школа» аббата Портала. (URL: www.nivat.free.fr).
8. Павлова М. Мученики великого религиозного процесса. Вст. ст. // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. Париж, 1907. 1-е русс. изд.-е. / Под ред. М.А. Колерова, вст. ст. М.М. Павловой, пер. с фр. О.В. Эдельман, подг. текста Н.В. Самовер. М.: ОГИ, 1999. Сер.: Исследования по истории русской мысли. Т. 4.
9. Панкратов А.С. Ищущие Бога. Очерки современных религиозных исканий и настроений. Кн. 1. СПб., 1911.
10. Прокошев П.А. Религиозный кризис на Западе Европы. (Модернизм). Томск, 1911.
11. Wilbois J. La mission de l'Église russe: lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, février. P. 92–102.
12. Воронцова И.В. Символизм Марселя Эбера и христианский модернизм // Философия и культура. 2013. № 6. С. 796–805. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.6.8080).

³⁰ Ср.: «... Нельзя сомневаться и в том, что некогда черты, разделяющие христианские народы, снова сотрутся, и первоначальный принцип нового общества, хотя и в новой форме, обнаружится с большей силой, нежели когда-либо прежде. Для христианина это предмет веры; ему не позволительно сомневаться в этом будущем так, как в прошлом, на котором основаны все его верования, но и для всякого сколько-нибудь глубокого ума, это, на мой взгляд, нечто доказанное. Кто знает, может быть день этот даже не так далек от нас, как это предполагают?...» (Чаадаев А.А. Философические письма. Письмо шестое. С. 19. (URL: <http://www.cic-wsc.org/284%20DOCUMENT%20346.pdf>).

References (transliteration):

1. Abbé A. Gratieux. Mes impressions religieuses de Russie. [s.l.] [s.a.] Abbat A. Gras'e. Moi religioznye vpechatleniya ot Rossii. [b.m.] [b.g.] / Per. O.S. Danilovoi // Rossiya i Frantsiya: XVIII–XX veka. Vyp. 9. M., 2009.
2. Danilova O.S. Rossiya glazami frantsuzskogo «slavyanofila». Abbat Al'ber Gras'e. Moi religioznye vpechatleniya ot Rossii. Iz fondov arkhiva Tsentra issledovaniy «Istina» (Parizh) // Rossiya i Frantsiya: XVIII–XX veka. Vyp. 9. M., 2009.
3. Danilova O.S. Frantsuzskoe «slavyanofil'stvo» v nachale XX v.: shkola slavistiki abbata F. Portalya. // Rossiya i Frantsiya: XVIII–XX vv. M., 2008. In-t vseobshchei istorii RAN. Vyp. 8.
4. Vorontsova I.V. Poslednyaya stat'ya Dzhordzha Tirrelya kak pokazatel' otnosheniya «neokhristianstva» k rimo-katolicheskomu «modernizmu» // Voprosy filosofii. 2011. № 10. S. 75–82.
5. Merezhkovskii D. Poslednii svyatoi // Russkaya mysl'. 1907. Kn. 8. S. 74–94, kn. IX. S. 1–22.
6. [Mèrejkowski D.] Deux points de vue sur l'Église russe // Revue Catholique des Eglises. Tome V. Paris, 1908.
7. Nivat G. «Kievskaya shkola» abbata Portala. (URL: www.nivat.free.fr).
8. Pavlova M. Mucheniki velikogo religioznogo protsessa. Vst. st. // Merezhkovskii D., Gippius Z., Filosofov D. Tsar' i revolyutsiya. Parizh, 1907. 1-e russ. izd-e / Pod red. M.A. Kolerova, vst. st. M.M. Pavlovoi, per. s fr. O.V. Edel'man, podg. teksta N.V. Samover. M.: OGI, 1999. Ser.: Issledovaniya po istorii russkoi mysli. T. 4.
9. Pankratov A.S. Ishchushchie Boga. Ocherki sovremennykh religioznykh iskanii i nastroyenii. Kn. 1. SPb., 1911.
10. Prokoshev P.A. Religiozniy krizis na Zapade Evropy. (Modernizm). Tomsk, 1911.
11. Wilbois J. La mission de l'Église russe: lettres de Moscou. L'avenir de l'Orthodoxie // Revue Catholique des Eglises. T. IV. 1907. № 2, fevrier. P. 92–102.
12. Vorontsova I.V. Simvolizm Marselya Ebera i khristianskii modernizm // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 6. S. 796-805. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.6.8080).