

Церковь между обществом и нацией (XVIII – XIX вв.)

Денис Сдвижков, Германский исторический институт в Москве

Для того, чтобы коллективные исследования не расплзлись по частностям, полезны соображения обзорного характера. Я обрисую свое субъективное видение предмета настоящего семинара, а затем, уже во второй части текста, перейду к конкретике.

Первый сборник Германского исторического института в Москве по истории понятий был посвящен языку петербургской империи. Сборник подтвердил активную роль государства в образовании ключевых понятий, но в то же время очевидность того, что нельзя говорить о языке империи в единственном числе.¹

С точки зрения исторической семантики, ключевые понятия как система могут развиваться только в языковой культуре, признанной универсальной. В России это становление происходит лишь к середине XIX века в рамках образованного общества, которое создает свой «метафизический язык»², отграничивая его и от государственного дискурса и от «языка церковного».³ В предшествующий же период отсутствие как такового «языка общества» отражает, соответственно, проблематичность единого представления о нем. Для этого периода характерно неразличение языков и сфер общественной и государственной, а также частичный или полный уход в языки иностранные – прежде всего, конечно, французский.⁴

Из оставшихся альтернатив при фактической «немоте» прочих социальных групп и сословий единственной самостоятельной языковой сферой был *язык церковный*. Если рассматривать церковь в петербургской империи как «субобщество»,⁵ здесь надо видеть подязык, обслуживавший специфические религиозные практики и функционирование духовенства как отдельной социальной группы/сословия, «субкультуры» *кутейников* и *бурсаков*. Но с другой стороны, *язык церковный* за эти рамки явно выходил: в реальности абстрактные понятия только этого языка одинаково доступны всем от крестьянина до императора – и так практически вплоть до конца империи. Масса примеров от обратного – хотя бы известный анекдот, как солдаты во время декабристского восстания принимают

¹ Миллер, Сдвижков, Ширле. Понятия о России. Т.1-2. М., НЛО, 2012, здесь I, 42. О языке империи ср. Gerasimov, Kusber, Semyonov. Empire Speaks Out: Languages of Rationalization and Self-Description in the Russian Empire. Leiden 2009.

² Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 7. Л., 1978. С. 14, 23, 69; Т. 10. Л., 1979. С. 36, 120.

³ Один из главных «ковачей слов», П.А. Вяземский журил Фонвизина за то, что тот «не умел справиться в согласовании языка церковного с языком общества» (Вацуро, Гиллельсон. Новонайденный автограф Пушкина: заметки на рукописи книги П.А. Вяземского "Биографические и литературные записки о Денисе Ивановиче Фонвизине". М.-Л. 1968, С. 21)..

⁴ См. ст. Владислава Ржеуцкого и Е. Кисловой.

⁵ «Субобществом в большом обществе» империи называет церковь Миронов Б.Н. (Социальная история России. I, 103).

«конституцию» за жену великого князя Константина. В качестве, наоборот, положительного подтверждения, - к примеру, эпизод в «Письмах из деревни» А.Н. Энгельгардта об эпохе русско-турецкой войны 1877-78 гг.:

Коробочник Михаила принес военные картины ... -- Вот это, -- объясняет он в застольной собравшимся около него бабам и батракам, ... Вот наши Карс взяли, видишь, наш солдат турецкое знамя схватил? -- указывает Михаила на солдата, водружающего на стене крепости знамя с двухглавым орлом.

-- Это русское знамя, а не турецкое, -- замечаю я.

-- Нет, турецкое. Видите, на нем орел написан, а на русском крест был бы.⁶

Очевидно, что влияние государственного на социальное/национальное сознание крестьян минимально в сравнении с семантикой церковной.⁷ Но и образованное сословие описывает в XIX в. катарсис национального единения через церковную семантику. Когда, к примеру, В.Г. Белинский жалуется на отсутствие в России национального общества:

«... Во Франции, Англии, Германии люди, никогда не видевшие друг друга, чуждые друг другу, могут сознавать свое родство, обниматься и плакать [публично]»

Или когда его идейный антагонист Гоголь наоборот, утверждает, что в критические моменты «Как в [восемьсот] двенадцатом году... брат повиснет на груди у брата, и вся Россия – один человек», - и тот и другой несомненно используют метафорику празднования православной Пасхи, а образ происходящего в церковном приходе экстраполируется на всю страну.

Во второй половине XVIII в. церковный язык еще активно участвует в создании единого языка общества – ученые иерархи естественно входят в круг образованной элиты, церковнославянизмы определяют «высокий штиль» и являются основой для развития новых светских ключевых понятий. В 18-м – начале 19 в. не только новое социальное и государственное строительство, но и оформление частной жизни новой личности черпает из церковного языка. Так, вместе с европейскими заимствованиями церковный язык используется для передачи чувственной сферы – эмоционализация понятий в большой степени обязана переосмыслению и новой вербализации внутренней «жизни души».⁸

Помимо сохраняющихся претензий на универсализм для социальной общности церковный язык претендует на универсализм *в контексте* национального/имперского

⁶ Энгельгардт А.Н. Письма из деревни. С. 202. S.Norris in: Picturing Russia, 109.

⁷ Ср. последующую мимикрию гос. семантики под московскую Русь – в т.ч. для военной символики с переделкой знамен. Триколор (ср. картину Взятие Карса) также мало кто знал. Кириченко. Русский стиль.

⁸ См. о любовном лексиконе Н.Пушкарёва. Как пример – конструирование в первой четверти 19 в. многочисленных калек с французского языка, использовавших в качестве эквивалента французского –*manie* церковнославянское –*бесие*, в т.ч. мракобесие (Виноградов В.В. «Мракобесие, мракобес» // История слов. М. 2004. С. 323 et passim). Ср. в общем В.М.Живов. Язык и культура в России XVIII века. М., Школа “Языки русской культуры, 1996.

самоопределения России. Самопонимание церкви как части церкви вселенской вступает в постоянное противоречие с синодальным устройством, копирующим протестантские *Landeskirchen*/территориальные церкви. Роль «Славенского» языка как сакрального и исторического выводит далеко за пределы Российской империи. Влияние этого фактора на светскую семантику очевидно и исследовано с разных точек зрения. Для имперской практики это «греческий проект», когда император «не *отечества* токмо своего, но всего *христианства* защитник»;⁹ а затем использование в рамках панславизма. Актуализация религиозных практик в русском Просвещении, а затем и в официальной политике при Павле I и Александре I создает новое поле взаимодействия, особенно после 1815 г. в рамках Священного Союза.¹⁰

Однако с исключением «церковников» из круга интеллигенции после середины XIX в. для образованного общества церковный язык становится архаизмом. Постепенно навыки владения им утрачиваются – с кульминацией этого процесса в советское время, когда даже постановка ударения в имени предстоятеля церкви становится проблемой.

С точки зрения социальной истории, анализ структуры и взаимодействия светской и церковной семантики в Российской империи вписывается в общем плане в дискуссии о сути происходящего в Новое время. Классическое представление о модернизации, идущей рука об руку с секуляризацией, подвергается сомнению в однозначности, единственности и самом смысле этих концепций.

По мере этого растет интерес к взаимообусловленности церковной семантики и модерного общества. Устами Карла Шмитта еще в межвоенный период было заявлено, что «все значимые понятия современного учения о государстве являются секуляризованными понятиями богословия» – и по историческому развитию, и по своей структуре.¹¹ Развивающаяся же последние десятилетия «новая история религии» пошла далее «политической теологии» Шмитта, утверждая значение уже «теологической политики» как центрального элемента для реинтерпретации немецкой истории.¹²

⁹ Феофан Прокопович. Слово на похвалу блаженных и вечнодостоинных памяти Петра Великого... [1725] – характерная пара понятий *отечество-христианство*.

¹⁰ Ср. новый проект Элизы Киммерлинг Виртшафтер о «языке Священного Союза» и мою статью о «Короткой памяти Священного Союза».

¹¹ Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“. Carl Schmitt. Politische Theologie. Vier Kapitel von Lehre zu der Souveränität. München-Leipzig, 1934. S. 49. Благодарю Мартина Шульце-Весселя за указание на этого автора. Рус. перевод (Политическая теология. М. 2000), к сожалению, малоадекватный. Ян Ассманн предпочитает говорить о «теологизированных политических понятиях», но само взаимовлияние остается в центре внимания (Assmann J. Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa. München-Wien 2000, S. 20).

¹² Michael Geyer, Religion und Nation – eine unbewältigte Geschichte // M. Geyer, H. Lehmann. Religion und Nation. Nation und Religion Wallstein 2004. S. 22-23.

В России, безусловно, иная специфика в корреляции «теологии» и секулярной политики. Для XVIII и большей части XIX вв. очевидны неразработанность самостоятельной государственно-правовой теории и дефицита ученой богословской мысли. Сложившееся к поздней империи разделение «языка общества и языка церкви» вносило своеобразие, в котором подчеркивалось не взаимооттаивание или взаимодействие, а скорее индифферентность. Как писал в начале XX в. митр. Антоний (Храповицкий), «церковная власть [в России]... проявляется обыкновенно пассивно, не эффективно, не красноречиво, и потому не мудрено, если она представляется своим отщепенцам даже не в виде могущественной темной силы... а в образе скучной старой ворчуньи».¹³

Тем не менее, очевидно, что кризис классической модели модернизации и сопутствующей ей секуляризации актуален и для России, - и здесь сосуществование и взаимовлияние церковного и секулярного в XVIII и XIX вв. видят теперь иначе.¹⁴

Мне представляется удобным осветить эти вопросы, показывая развитие концептуализации *церкви* как социального организма, его самопонимания и самообозначения.¹⁵ Дебаты о социальной роли и сущности церкви тесно взаимосвязаны с развитием ключевых понятий общества имперской России в целом. Не случайно растет исследовательский интерес к этим связям – пока выборочный, преимущественно для петровского времени,¹⁶ а затем уже для второй половины XIX – начала XX вв.¹⁷

Здесь я перехожу к главной части.

III. Церковь vs. общество

Очевидно, что история понятий в церковном лексиконе должна иметь свою специфику. Хотя бы потому, что в «классическом» понимании в сердцевине ключевых понятий и

¹³ Значение догмата Церкви в истории и в современной науке // Сб. избранных сочинений. Berlin, 1935. С. 25.

¹⁴ См. уже Freeze G, *The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750-1850* // *Studia Slavica Finlandensia*. T. VII. Helsinki, 1990. P.101-136.

¹⁵ Ср. например: Lehmann, Roland M. *Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung*. Tübingen 2013.

¹⁶ В.М.Живов, Б.Успенский

¹⁷ Shevzov, Vera. *Letting the People into Church. Reflections on Orthodoxy and Community in Late Imperial Russia* // *Orthodox Russia: Studies in Belief and Practice, 1492-1936*, ed. Valerie A. Kivelson. Penn State Press, 2003. P. 59-77; Schulze Wessel, M. *Rechtgläubigkeit und Gemeinschaft: Ekklesiologische und politische Bedeutungen des „sobornost“-Begriffs in Russland* // Hölscher L. (Hg.). *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte Religiöser Vergemeinschaftung in Europa*. Wallstein 2007, S.196-211. Kelly, Volkov. *Obshestvennost', Sobornost': Collective Identities* // Kelly, Shepherd. *Constructing Russian Culture*. 26-28

коммуникации Нового времени секулярные смыслы, остальное выводится в предысторию.¹⁸

Можно отметить одинаково значимое влияние западного трансфера: для светской сферы в России это и так очевидно, но и для церковного языка XVIII-XIX вв. заимствования содержания и формы служат приоритетным фактором развития ключевых понятий. Влияние, параллельное и сравнимое с влиянием Просвещения на развитие русских ключевых понятий в светской сфере, играет в 18-начале 19 вв. пиетизм; влияние масонства и разного рода других мистических доктрин конца 18-первой четверти 19 вв. следует также понимать скорее в этом русле религиозного обновления.

Так же, как для светского дискурса, для церковного языка имеет смысл зафиксировать разные уровни выработки понятий: от официального, закрепленного в правовых актах синодального периода, к нормативному уровню катехизисов¹⁹ и текстов, обладающих таким статусом (богослужебные книги, переводы Священного писания на русский язык и т.п.), фиксации языковых норм в словарях (Петра Алексея (1773); Общий Церковно-Славяно-Российский словарь П.И. Соколова (1834), Словарь церковно-славянского и русского языка (1847) и др.)²⁰ – к лексике в проповедях, церковной литературе, прессе - и до уровня частной корреспонденции.

Концептуализация социального сообщества основана на целеполагании. В случае церкви оно очевидно – «собраны во имя Мое» (Матф. 18:20) – и предопределяет понимание церкви как *собрания*, Ἐκκλησία.²¹ Но эта *социальная* природа понятия церкви не может, конечно, рассматриваться только с точки зрения современных представлений об обществе. В основе ее «сверхчувственное», которое «не в состоянии быть передано посредством слова, но ... только символически».²² Отсюда ключевая роль метафор для понятий, определяющих церковь; также очевидно, впрочем, что и «вообще социальное, как и историческое воображение строится на метафорах».²³ Наряду с мистической метафорикой (прежде всего Тела), метафоры включают «социальную» организацию - дом (κυριακὴ или κυριακὴ οἰκία. Дом Божий), семью (с сынами / чадами), град (граждане Неба),

¹⁸ Ср. Миллер, Сдвижков, Ширле. «Понятия о России». С. 45; Маслов Б. Добродетель // Там же. С. 346.

¹⁹ Хотя катехизисы не имели статуса, соответствующего западной практике, их нормирующая функция в XVIII-XIX в. очевидна. Так, митр. Филарет (Киевский) «имел обыкновение еженедельно прочитывать православный катихизис [митр. Филарета (Дроздова)] для испытания себя, твердо ли держится его мысль границ православия» (Корсунский, Определение понятия о церкви, 58).

²⁰ См. http://imwerden.de/pdf/slovar_cerkovno-slavjanskago_jazyka_tom_1.pdf с. IX-X.

²¹ См. Корсунский И.Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского // ХЧ. 1895. № 7-8. С. 47-90, здесь с. 64 et passim.

²² Флоренский П. Эклизиологические материалы // Богословские труды. XII. М. 1974. С. 79.

²³ Лучицкая С. Метафоры средневекового общества: тело, здание, шахматы // На меже меж голосом и эхом. Сб. ст. в честь Т.В. Цивьян. М. 2007. С. 269-276, 269; Hans Blumenberg, *varia*; Копосов, как думают историки.

народ (Божий). Перемены в толковании и акцентировании того или иного элемента из этой метафорики и семантики в понятии церкви, их соотношение со светской жизнью на протяжении нашего периода дает ключевую информацию о социальной жизни церкви.

В 18 в. реальным источником социального устройства общества в России становится Петр – не монарх вообще, а именно конкретный человек, получающий в семантике статус Демиурга, одновременно ветхозаветного (вылепил из глины) и новозаветного (пассажи о новом мессии). Отсюда возникла устойчивая фигура речи о «государственной церковности»²⁴ и церкви как государственном учреждении.

Очевидно, однако, что схема взаимовлияния дискурсов сложнее простого подчинения одного другому. Монархия, - как писал тот же упоминавшийся Карл Шмитт, «становится в сознании эпохи очевидностью... когда в ее историко-политическом арсенале структура приходит в соответствие со структурой метафизических понятий.»²⁵ Особенно с отказом от тотальных заимствований западных понятий при Екатерине II империя встала на путь замещения и дополнения смыслов в существующих понятиях. Самое позднее, с этого момента большинство социальных концептов, ранее определявшихся преимущественно или в значительной степени в церковном дискурсе – *общество, просвещение, отечество, гражданин* и т.п. - начинают двойную жизнь. Смыслы сосуществуют в концептах по-разному, вначале обычно без видимого противоречия – в убеждении о возможности и неизбежности компромисса между разумом и верой как золотой середины.

В то же время хрестоматийным примером раннего расхождения языков может служить известный диалог между митр. Платоном (Левшиным) и Екатериной II, которая

«избирая его в учителя к сыну своему, Государю Наследнику, спросила «почему он избрал монашескую жизнь?» [Платон] отвечивал, что по особой любви к просвещению. На сие Императрица «да разве нельзя в мирской жизни умножать просвещение?» Лзя, отвечивал он, но не столь удобно, имея жену и детей, и разные мирския суеты, сколько в монашеской жизни, где он по всему свободен».²⁶

Просвещение в светском смысле делает понятие *общества* центральным, включая в него *правительство/государство*. Последнее понимает себя как «великое общество»,²⁷ претендуя таким образом на всеохватность. Это очевидная инверсия холизма церкви,

²⁴ Smolitsch I. Geschichte der russischen Kirche, 1700-1917. Bd.1. Leiden 1964. S.2. Сам термин «государственная церковность» появляется в конце XIX – начале XX вв.

²⁵ Schmitt 2004 50.

²⁶ Автобиография Платона, митрополита Московского. М., 1887. С. 19.

²⁷ «О должностях человека и гражданина» (1783) – см. Schierle I. Otečestvo“ – Der russische Vaterlandsbegriff im 18. Jahrhundert // Pietrow-Ennker B. (Hg.), Kultur in der Geschichte Russlands. Räume, Medien, Identitäten, Lebenswelten. Göttingen 2007, S. 143-162, здесь 147.

которая «всех верных везде во всем мире, и в коемжде веце сущих объемлет ... и не точию иже суть на земли вернии, но и иже на небеси».²⁸ Иной принцип функционирования «хорошо организованного полицейского государства», провозглашающий «порядок – душа общества»²⁹ - предполагает «регулярство» во всем, включая спасение.³⁰

Какова реакция со стороны церкви?

Во-первых, из двух уровней понятия церкви – абстрактного единственного и конкретного множественного - в послепетровское время типично профилирование *церкви* именно как Kollektivsingular («коллективное единственное»), очевидна динамика к абстрактному единству. Раньше вне догматического употребления и богослужебных текстов речь шла чаще о множестве, абстрактное же перекрывалось понятием *веры*: Так в «Стоглаве» (1551) речь идет всегда о конкретных церквях, а не абстрактной коллективной церкви. То же разделение относится к установившейся уже как минимум в начале XVII в. формуле «за веру и отечество»: «И стали с нами... за церкви Божии и за веру христианскую и за свое отечество...».³¹

В XVII в. появляется заимствованная с Запада практика катехизисов, - пока украинского происхождения. В т.н. Большом катехизисе Лаврентия Зизания церковь определялась как «собрание всех верных Божиих»³²; но этот катехизис был запрещен, и широко распространился лишь в следующем веке, уже в среде раскольников. В т.н. «Малом катехизисе» Петра Могилы того же столетия «социальная» компонента опускалась вовсе.

Тогда как в XVIII в. сближение церковного и гражданского лексикона шло именно через подчеркивание «общественности» церкви. Законченная картина - в лексике митр. Платона (Левшина), где все пестрит «общественной» семантикой:

«Имеем ли мы церковь? Или общественнее сказать, должна ли быть в свете церковь, то есть, такое собрание людей, которое веровало бы в единого Бога, и по закону Его жительствоваало?».³³

В своем «Кратком катехизисе» он определяет церковь как «святое общество», а затем по аналогии с двуединой формулой империи называет Бога *правительством* этого общества. Более того, церковь становится, пусть и с оговорками, частью некоего общественного договора, делегируя полномочия земному государю:

²⁸ Т.н. Большой или Зизаниев Катихизис гл. 25 (<http://sobornik.ru/text/kathehisis/kathehisis.htm> (1627/1783))

²⁹ Голиков И.И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России [1788–1789]. 2-е изд. Т. 13. М., 1840. С. 298.

³⁰ См. В.М.Живов

³¹ СРЯ. Вып. 13. С. 238 (1610 г.)

³² Та же формула в первом варианте катехизиса у митр. Филарета (Дроздова).

³³ Катихизис или Первоначальное наставление в Христианском законе... преосв. Платоном ... всенародно толковано ... с сентября 1757 по 15 июля 1758 года // Преосв. Платона ... поучительные слова и другие сочинения. Т. VIII. СПб 1781. С.25.

Христова церковь, преславное оное кровию Сына Божия искупленное общество на которое всегда бдит недремлющее Божественное око, самая, говорю, церковь некоторым образом вручает себя великих Государей покровительству.

Идеал социальной жизни выстроен как дисциплинирующее перечисление «должностей человека и христианина», который «в разсуждении всех» «обязан со всеми обходиться искренно, ласково, учтиво», избегая «несносных пороков».³⁴ Характерную важную роль играет *польза общая / благо общее*, которая у Платона связана с другим центральным для него понятием *добродетели* и является залогом «прочного благополучия»:

Ищи прежде царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам. Не лъзя, не лъзя, чтоб добродетель когда нибудь обидела своего рачителя. Не должно же в звание входить и по корыстолюбию. Самая большая твоя польза, когда ты хранитель общия пользы. Не унывай, естли ты заслужишь сие славное титло: полезный гражданин и добрый человек: ты заслужишь у всех любовь и доверенность. А при сем промысл Божий откроет тебе тысячу способов к благополучию твоему.³⁵

Это модус «просвещенного христианства», очищенного от *суеверий*,³⁶ убежденного в возможности синтеза новой светской и христианской культуры. Церковь тут выступает как гарант социального порядка и орудие цивилизации, внешнее благочестие и добродетельность составляют залог и личного спасения.³⁷

Кстати о *добродетели* и *благочестии*: церковь рассматривается как моральная инстанция, обеспечивающая *спокойствие, тишину* и *порядок*, которые объявляются в «Наказе» целью «всякого честного человека в обществе».³⁸ В этом русле из церковного языка заимствуются, а также создаются новые концепты, преимущественно на *добро-* и *благо-*: хорошим примером может служить *благочиние*, «переведенное» Екатериной II (для передачи тезисов Монтескье) как *полиция*.³⁹ Это перетолкование Мишель Фуко толкует как пример дисциплинаризации, «суверенное отправление королевской власти над индивидами» вне правовой системы.⁴⁰ В этом же ряду, переосмысливаемое понятие блага (греч. εὖ) с точки зрения материальной – например, *благосостояние* или *благополучие* и др.

³⁴ Платон (Левшин). Краткий Катихизис для обучения малых детей Православному Христианскому Закону // Полн. Собр. соч. I, 2. С.786.

³⁵ Платон (Левшин). Слово в неделю пятую Великаго Поста (1777)

³⁶ См. Живов В.М., Суеверия и забобоны // Живов, Кагарлицкий. Эволюция понятий в истории русской культуры. М., 2012. С. 130-150.

³⁷ Freeze, Rechristianization, 106-107.

³⁸ «Всякого честного человека в обществе желание есть ... видеть все отечество свое на самой вышней ступени благополучия, славы, блаженства и спокойствия» (Наказ)

³⁹ Дополнение к Большому наказу, Гл. XXI, затем «Устав благочиния, или полицейского» 1782 г. и «Зерцало управы благочиния»

⁴⁰ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб 2011. (Securité, territoire, population). С. 439.

Благо для государства в целом – это порядок; дисциплина была несравненно важнее каких-либо религиозных ценностей;⁴¹ вера понималась в этом контексте как *благочестие*⁴² (*благолепие, чинность*) - знание догматов и «правил святых отец»⁴³, тогда как даже нравственный кодекс был отсюда исключен.

В то же время при всей профанации форм альтернативный источник социального порядка в «силу Святых отец правил», как в синодских определениях, или „во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы», как в манифестах Павла I и Александра I, напоминал о себе.

Для анализа дуализма церковного общежития с государственным не обязательно обращаться к «диссидентству» вроде Арсения Мацеевича, который прямо выступал против синодального устройства церкви, достаточно посмотреть повседневную практику. Противоречия «двойной жизни» концептов можно проиллюстрировать примером *чина*, - термина, который хорошо отражает разницу в понимании основ и функционирования социального порядка и оставался до Екатерининской Уложенной комиссии одним из центральных.⁴⁴

В церковном дискурсе существуют стратегии профанации «священнического чина» с включением его в Табель о рангах.⁴⁵ Существует, наоборот, расширение его на внецерковное пространство, когда император именуется *чиноначальником*, термином, подразумевающим смешение земной и небесной иерархии.⁴⁶ В то же время анализ рядового случая показывает и границы этого взаимопроникновения. Вот любопытное определение Синода 1753 г.: иеродиакон провинциального монастыря на кого-то доносит и добивается через Тайную канцелярию *производства* в следующий *чин* иеромонаха за принесенную государству *пользу*. Негодующий Синод на это не только заявляет, что «священные чины» «от Бога званные» «в силу святых отец получают», но еще и не боится сделать выговор Тайной канцелярии, «дабы впредь от оной Тайной канцелярии таковых

⁴¹ Живов, Язык и культура в России XVIII в. С.352.

⁴² См. Кириченко О. Дворянское благочестие в XVIII в. М. 2002.

⁴³ После исповеди Екатерина II делится с Храповицким: «Вопрос странный, какого (Платон – Д.С.) никогда не делал: веруешь ли в Бога? Я тотчас сказала tout le symbole: а ежели хочет доказательств, то такие дам, о коих они и не думали. Я верю всему, на Семи Соборах утвержденному... (Дневник А.В.Храповицкого с 18 января 1782 по 17 сентября 1793 года. М. 1901. С. 190 (запись от 9 февраля 1790 г.)

⁴⁴ Freeze, Estate/Sosolovie, 15; Ширле..Третий чин или средний род, С. 239 et passim.

⁴⁵ Миронов. Социальная история России. I, 102)

⁴⁶ Голиков о Петре в церкви – «он не слушатель токмо предстоил Божественной службе, но сам чиноначальник»

представлений чинимо не было», а иеродиакону дают, можно сказать, пинка: «дабы он в праздности быть не мог», дать паспорт и отослать обратно.⁴⁷

На этом примере мы можем видеть варианты развития событий: В случае *чина* мы наблюдаем далее, как церковный дискурс проигрывает борьбу за концепт: *чин* в общем употреблении все более лишается всякой трансцендентной составляющей. У А.С.Грибоедова в 1825 г. уже не вызывает никаких сомнений, что «чины людьми даются». В то же время *чиноначальник* наоборот, остается исключительно на церковной «территории» - в применении к «вышним силам», но не к светской власти. Третий вариант - «мирного сосуществования» концептов - реализует, например, *просвещение*.

Схожие с *чином* дебаты можно отметить и для другого концепта, который с 1760-х гг. приобретает центральную роль в государственной «социальной инженерии», *сословие*. Снова мы видим разнонаправленные тенденции: с одной стороны, желание обеспечить духовенству привилегированный статус *благородных*⁴⁸ - явно с оглядкой на западное положение «первого сословия» - тем самым профанируя социальную концепцию церкви. С другой – церковь по-прежнему претендует на то, что именно она являет собой «великое общество», объединяющее «всех и вся». Это видно по аргументам Синода против проекта включения духовенства в состав «среднего рода», обсуждавшийся в ходе работы Уложенной комиссии.

Комиссия о «государственных родах» отнесла духовенство к «среднему роду» с прямой подачи Екатерины II:⁴⁹ духовенство определялось фактически как профессиональная группа наряду с другими «людьми знания», тем приносящая пользу общую. Тогда как в Синоде видели себя «вне государственных родов»⁵⁰ и предлагали вывести за рамки государственной сословной иерархии вовсе. Имея в виду здесь изначальное понимание *сословия* как «собрания, общества» - социальной организации по иному принципу, нежели ранжирование сверху и иным целеполаганием, чем «регулярство». В этой связи можно упомянуть распространенное в первой половине 18 в. *сословие христианское*⁵¹, *сословие верных*,⁵² или даже прописанное в Духовном регламенте *соборное сословие*. Конечная

⁴⁷ ПСПР. Царствование Елизаветы Петровны... Т. IV. № 1322 (25.01.1753), СПб 1912. С. 2.

⁴⁸ Титлинов Б.В. Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (1730—1801): Его жизнь и деятельность, в связи с церк. делами того времени. Пг., 1916. С.993.

⁴⁹ Ширле. Третий чин; Титлинов. Гавриил Петров. С. 980 et passim.

⁵⁰ Титлинов С...984ff.

⁵¹ Ср. Феофана Прокоповича .. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные собранные и некоторые вторым тиснением, а другие вновь напечатанные. [1706—1735]. СПб., 1760—1774. II. С. 34; Палладий (Раев). Собрание разных поучительных слов, сказываемых в высокаторжественные дни, в некоторые господские и богородичные праздники. 1. СПб, 1763. Л. 2.

⁵² Виноградов В.В., Сословие // История слов.

неудача государственного проекта включения духовенства в средний род,⁵³ равно как и показательное умалчивание о секулярном статусе духовенства в последующих проектах реформ у Сперанского или Карамзина свидетельствуют о разрыве между социальными реалиями, превратившими белое духовенство в наследственную касту⁵⁴, и семантикой, которая не рассматривала это как норму. Мы часто видим в России, как социальные реалии подстраивались под слова – но могло быть и наоборот.

Диалектика разного понимания структурирования общества в противоречиях вокруг *чина* и *сословия* ставит также в целом вопрос о принципах функционирования *общества* в церковном и светском понимании. Как говорит митр. Платон (Левшин), «церковь есть духовное зрелище, где нет зрителей, а все суть лица действующия». Обратим внимание на сравнения с театром, в котором все актеры - метафора новая, но содержание, тем не менее, вполне традиционное. Принцип *societas aequalis*, то, что позднее будет переосмыслено в *соборности*, не исчезал из концепции церкви. Равенство в рамках церковной общности подчеркивалось и для властей, - например, в описании поведения Петра I в церкви, который, как писал Голиков, «вне государственного места с простыми певцами наряду стоял перед Богом». Эта диалектика равенства «граждан Неба» vs. неравенства «естественного» общества, конечно, проявляется постоянно и не раз используется впоследствии и в социальных концептах самой церкви – вплоть до «христианского коммунизма» - и в сценариях власти, очевиднее всего при Павле I или в концепции «народной монархии» Александра III, о которых пишет Р. Уортман.

В XIX веке динамика в развитии концепта *церкви* становится наглядной, если перейти к катехизису⁵⁵ митр. Филарета (Дроздова). Созданный в начале 1820-х и опубликованный в окончательном виде в 1839 г. этот текст не является вероучительным, но остается актуальным и по сей день. Церковь и здесь определена как «от Бога установленное общество людей». Позднее это будет воспринято как «фиксация одностороннего, решительно-эмпирического и правового понятия о Церкви».⁵⁶ Но на самом деле церковное общество противопоставляется у Филарета историзму нового века - «заключает в себе истинно верующих из всех мест, времен и народов». Примат социальной

⁵³ Ширле, Третий чин или средний род, 246. По Жалованной грамоте городам 1785 г. в него включались только «городовые обыватели».

⁵⁴ Freeze, Estate. 19-20.

⁵⁵ Редактировался в несколько этапов, окончательный вариант 1839 г. см. Корсунский

⁵⁶ Флоренский. Экклезиологические материалы. С. 80.

организации церкви - в «незыблемости политических основ христианского общежития».⁵⁷

Тогда как регулярная империя после военных поражений, после 1812 г., после декабристов перестает восприниматься как неизменность, абсолют, как часть миропорядка и следовательно, не может считаться гарантом истины и спасения.

«Да, есть в том польза, когда Олтарь и престол союзны, - говорит митр. Филарет в 1832 г., фактически опровергая тезис полувековой давности своего учителя Платона Левшина о «делегировании» церковью полномочий покровительства - но *не взаимная польза* есть первое основание союза их, а самостоятельная истина, поддерживающая и тот, и другой. Благо и благословение Царю, покровителю Олтаря, но не боится Олтарь падения *и без сего покровительства*».⁵⁸ Говорится это не где-нибудь, а при дворе для наследника престола, будущего Александра II, и не когда-нибудь, а в 1832 г., год провозглашения Уваровской триады, которая низводит православие до «национальной религии» (*la religion nationale*).⁵⁹ С точки зрения Филарета, именно «церковь огражданствовала Россию» - иными словами, «цивилизовала», дала ей социальную организацию⁶⁰ - так что трон может погибнуть, но алтарь останется.

Заметим при том, что употребленная здесь формула «трон и алтарь», в этом виде явно заимствованная в России из практики протестантских национальных церквей, приведена в таком контексте, чтобы дать понять, - мы имеем дело как раз НЕ с территориальной церковью/*Landeskirche*.

IV. Церковь vs. нация

Здесь церковная семантика очевидно вступает в принципиальное противоречие с *территориализацией* светских концептов социального. Я подразумеваю под этим то, что Мишель Фуко говорил об организации современной государственной – и светской власти вообще: «Суверенитет вписывается в определенную территорию и заявляет о себе главным образом в ее рамках».⁶¹ Эта диалектика напрямую касается таких терминов, как *отечество* или *Россия*, введенных в оборот при Екатерине II, и призванных интериоризировать у подданных – вернее, в данном контексте у граждан или сынов Отечества – ценности нового государственного общежития.

⁵⁷ См. Кагарлицкий Ю.В. «...Есть Божественное учреждение». Неприкосновенность самодержавной власти в проповедях митрополита Филарета Дроздова (благодарю на предоставленную в мое распоряжение неопубликованную рукопись).

⁵⁸ «Слово в день тезоименитства... цесаревича Александра Николаевича» (1832). См. Кагарлицкий. «...Есть Божественное учреждение».

⁵⁹ Зорин А. Кормя двуглавого орла... М. 2004. С. 360.

⁶⁰ Памятники древней письменности и искусства. Т. 69 (1887). С. V. Ср. Велижев М., Цивилизация // Понятия о России. I. 249-292.

⁶¹ Фуко М. Территория, организация, население. СПб 2011, С. 27.

С одной стороны, мы можем видеть взаимовлияние семантик: так в концепте *России* церковь пытается сохранить компоненту представления о ней как религиозной общности.⁶² Государственный дискурс конструирует *Россию* во многом по образу и подобию понятия *церковь*, с теми же атрибутами и коннотациями, на основе тех же метафор единого Тела, семьи: Россия, как и церковь, может быть *торжествующая* или *воинствующая*, мать, имеющая сынов⁶³ и т.п.

Проблемы начинаются с определением приоритетов. Для семантики 18-начала 19 века в условиях, когда ключевые понятия только определяются, очень характерно употребление уточняющих эпитетов – «*прямые сыны Отечества*», «*истинное отечество*».⁶⁴ Реорганизация церковной жизни при Петре, кстати сказать, тоже подается именно так – как «исправление церкви», учреждение «*прямой веры*» вместо «лицемерия».⁶⁵

Это-то и оспаривается в церковном дискурсе, который никогда не забывает упомянуть: «Отечество наше *истинное* не zde, но на небеси, к которому мы созданы», - «любезное, прекрасное, покойное»⁶⁶ К этому отечеству относятся и все сопутствующие атрибуты, в частности, *слава* которую «истиннии Христиане ищут на небеси». Важно отметить, что многие, в т.ч. автор приведенной цитаты св. Тихон Задонский испытали в этом дуализме огромное влияние немецкого пиетизма и его социального учение, прежде всего Йоганна Арндта.⁶⁷ Никогда, однако, этот трансфер не привел в русском варианте к такому же беспроblemному синтезу с патриотизмом, как в немецких землях: «Wir müssen... ein Vaterland glauben, so wie wir eine christliche Kirche glauben» («Мы должны ... веровать в отечество, как веруем в христианскую церковь») или «Wer sein Vaterland nicht liebt, das er sieht, wie kann er das himmlische Jerusalem lieben, das er nicht sieht» («Кто отечество свое видимое не любит, как может он любить небесный Иерусалим, которого не видит»).⁶⁸

Согласно Катехизису Петра Могилы, Восточная «Кафолическая Церковь не приемлет имени от ни единого места, аще есть и вящше изрядное. Понеже местныя церкви суть

⁶² См. Ширле, И. Понятие "Россия" в политической культуре XVIII века // Живов, Кагарлицкий. Эволюция понятий. С. 207-232, здесь и далее 221-223.

⁶³ Schierle I. „Syn otecestva“. „Der wahre Patriot“ // Thiergen P. (Hg.), Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 2006. S. 347-367

⁶⁴ Schierle. Otecestvo. S. 150.

⁶⁵ Феофан Прокопович. Слово на похвалу блаженных и вечнодостоянных памяти Петра Великого... [1725]// Петр I в русской литературе XVIII века: тексты и комментарии. СПб 2006. С.101 et passim.

⁶⁶ Сочинения преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. Изд. 2-е. Т. X. СПб., 1825. С. 123, 131.

⁶⁷ См. Reichelt Stefan G.. Johann Arndts (1555–1621) „Vier Bücher von wahrem Christentum“ in Russland. Ein frühes Kapitel der west-osteuropäischen geistigen Integration // Frömmigkeit oder Theologie. Göttingen, 2007. S. 315-335.

⁶⁸ Moser, Von dem deutschen Nationalgeiste, zit. nach: Blitz, Aus Liebe zum Vaterland. 315; Kaiser. Pietismus und Patriotismus, 246. См. Viroli M., For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. Oxford 1997.

частныя».⁶⁹ Когда регулярное государство при Петре собирается вслед за «военным» и «гражданским чином» устранить в «духовном чине» «нестроения», логично, что для этого администрирования ему как раз удобно иметь дело с местной церковью, именуемой *(Все)Российской*.⁷⁰ Это связано и с имперской политикой, - в актуальных и до сих пор спорах о «канонической принадлежности» западных земель, Украины – в этом контексте как раз речь идет о *Всероссийской* церкви.⁷¹

Для последующей эпохи можно наблюдать, как (само)определение церкви колеблется между *восточно-православной, греческой и русской/российской*. Манифест о восшествии на престол Екатерины II ставит на первое место, причем как понятие отношения/*Beziehungsbegriff* с «нашестью»: «Закон Наш православной Греческой»⁷²; «Наказ» говорит о «православной нашей восточной греческой вере». Греческий компонент, как уже отмечалось, активизируется по мере продвижения Российской империи на юг: «Сей Символ есть тот самой, который мы ныне содержим, а с нами и вся Греческая церковь».⁷³

Если «русификация» церкви и происходит, то в основном во внецерковном дискурсе - в своем крайнем выражении в выражении «*русский Бог*», особенно активном около 1812 г., но быстро приобретшим иронический оттенок.⁷⁴ На смену этой неформальной русификации приходит официальная, выраженная в известной Уваровской триаде. И затем в «сценариях власти» монархии в церковной семантике отбирается прежде всего «национальное» начало – как в «московском стиле», определяющем царствования Александра III и отчасти Николая II, и «имперское» - как в неовизантизме.

В катехизисах церковь продолжает именоваться «Православно-кафолической восточной»⁷⁵, но затем «восточность» понемногу исчезает из самоопределения – это противопоставление переносится под влиянием гегельянства вместо церквей на

⁶⁹ [Митр. Петр Могила]. Православное исповедание веры.... М., 1743. Л. 78.

⁷⁰ Духовный регламент... 1721.

⁷¹ О книгах киевской и черниговской типографии. Сенатский, 05.10.1719 // Копии Его Царского величества указов состоявшихся. В 1719, и в 1720 годах. СПб, 1721. С. 394-397)

⁷² Манифест по поводу восшествия на престол императрицы Екатерины II, 28 июня 1762 г., цит. по: Осмнадцатый век. Кн.4 (1869). С. 216.

⁷³ [Платон (Левшин)]. Катихизис или Первоначальное наставление в Христианском законе... С. 125. Российская Церковь

⁷⁴ В 1807 г. Кн. А.Б.Куракин писал имп. Марии Федоровне по поводу Тильзитского мира: «Русский Бог не перестает бодрствовать над нами и распространять нам свои благословения...» (Цит. по: Ефимов М.В., Отношения императоров Александра I и Наполеона I пред началом Отечественной войны 1812 года. СПб 1878, 4). Ср. Зорин. Кормя двуглавого орла. С. 261 и Киселева Л. Диалог Вяземского и Жуковского о Святой Руси // На меже меж голосом и эхом. М. 2007. С. 137-147.

⁷⁵ Катихизис Платона

цивилизации,⁷⁶ - в официальных синодских документах остается *Церковь Российская*. Ныне устойчивое сочетание *Русской* православной церкви для XIX века остается нехарактерным для официального употребления; но даже там, где оно есть, контекст очевидно «ультрамонтанский»: «Русская Церковь не образует по себе особой Церкви: она не более как одна из епархий Церкви вселенской.... Кто непременно хочет навязать нам в лице нашего государя видимого главу Церкви, тому предстоит неизбежный выбор между двумя нелепостями».⁷⁷ Представление о церкви как церкви национальной не распространялось за пределы маргиналов вроде круга Союза русского народа.

Полагаю, что невовлеченность церкви в национальный проект создавала проблемы и для концептуализации последнего. Так, бросается в глаза, что в отличие от концептов XVIII века, типа *отечества* или *России*, пользовавшихся, как и церковь, органицистскими метафорами единого мистического тела, для национального проекта в России это не характерно. Отсутствовал здесь и „культ мертвых“, характерный для развитых национальных проектов Франции или Германии второй половины XIX в.⁷⁸ Влияние церковного дискурса наряду с влиянием немецкого романтизма, также, вероятно, сказалось на том, что определяющим концептом в «нациостроительстве» России стал *народ*, а не *нация*.

Рискну предположить также, что фокусирование на народе и принципиальная а-национальность обусловили отмеченную исследователями уже советской семантики высокую степень влияния на нее церковно-славянизмов.⁷⁹

В любом случае очевидно, что самоопределение церкви после середины XIX в. в большой степени связано с дискурсом *народа/народности*.⁸⁰ Речь преимущественно о *народе* в его «демократической», а не национальной ипостаси. Сюда же уходит, между прочим, пафос «русского Бога» в церковном и внецерковном дискурсе, - как в «Эти бедные селенья» у Ф.Тютчева (1855) («Край ты русского народа... исходил благословляя»), чуть позже у Достоевского с Толстым и вплоть до «В белом венчике из роз» А.Блока.

Народ оказывается в центре социальной церковной семантики и в связи с реформами духовного ведомства 1860-х гг., появлением оживленной дискуссии о расширении роли и

⁷⁶ Ср. Sdvizkov D. Russian and German Ideas of the West in the Long Nineteenth Century: Entanglements of Spatial Identities // R. Bavaj, M. Steber (ed.). Germany and "the West". The History of a Modern Concept. New York – Oxford 2015 (forthcoming).

⁷⁷ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных верованиях [1853] // Соч. в 2-х тт. Т. II. М. 1994. С. 29.

⁷⁸ Ср. Koselleck, Jeismann. Der politische Totenkult; Nipperdey, Nationaldenkmal.

⁷⁹ См. Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.). М., 2001.

⁸⁰ Schierle. Otecestvo, S. 156

самостоятельности *прихода* в церковной жизни.⁸¹ По поводу устройства приходской жизни оживают дискуссии об организации «базового уровня» социальной организации церкви – принципа выборности священников и настоятелей монастырей, устранения кастовости духовного сословия и возвращения к якобы «истинной народности» допетровской церкви – одним словом, все это актуализирует еще одну изначальную метафорическую основу концепта церкви из того же «учения Павлова», *народ церковный* или Новый Израиль.

Тема прихода и общины, тема «неотмирности» социального устройства в церкви оказывается связана с поисками альтернативных начал для русского социума в сравнении с западными, носителями которых воспринималось тогда государство. Несмотря на обилие штудий по истории идей, остается до конца не исследованным, насколько такие формулировка «неотмирности» церкви использованы в антиэтатистском дискурсе XIX в.

В этот период взаимоотношения церковного языка с государственным уже не играют большого значения – государство утрачивает роль «ковача слов»; развитие ключевых понятий, все концептуальные инновации идут вне его. Основной интерес представляет собой взаимодействие с крепнущей интеллигенцией. Мы много знаем о социальном происхождении радикальной интеллигенции из поповичей, но меньше о таких семантических связях. Интеллигенция терминологически и по сути позиционирует себя как предстоятеля/пастыря народа, как коллективного суверена, из которого все «начало быть». Переосмысление понятия «пастырства» в секулярной сфере,⁸² а с другой стороны – переопределение себя церкви как «души народа»; конкуренция и сотрудничество интеллигенции и духовенства как разного воплощения «людей знания» – все это определяет развитие и церковной социальной семантики второй половины XIX – начала XX вв.

На стыке секулярной народнической и церковной семантики к концу 19 в. рождаются концепты *соборности* и *церковности*, которые будут развиты уже в следующем веке.⁸³ И которые тесно связаны с понятием (*церковного*) народа:

«Напрасно заговорили у нас о какой-то национальной русской церкви: таковой не существует, а существует церковная национальность, существует церковный народ наш (и отчасти даже церковное общество), который родным и своим признает лишь то, что согласно с Церковью и ее

⁸¹ См. Г. Фриз. Православие, власть и секуляризация в России, 1860-1940 // http://www.perspectivia.net/content/publikationen/vortraege-moskau/freeze_september (последнее посещение 30.03.2014)

⁸² Фуко. Безопасность, территория, население. С. 214-217.

⁸³ Ср. Shevzova.

учением, который не признает русскими русских штундистов, но не полагает никакой разницы между собою и православными иностранцами - греками, арабами, сербами.⁸⁴

В конечном итоге история империи заканчивается тем, что «Олтарь» действительно оказывается перед падшим «Троном». Не язык империи подчиняет себе церковь, а наоборот, Поместный собор 1917-1918 гг. понимает себя и действительно оказывается на короткое время единственным легитимным представительством России. Новые перипетии это развитие церкви получает отдельно в эмиграции и на исторической родине, но это уже находится за пределами моей темы.

Отдавая себя отчет, что представленный текст носит скорее эссеистский характер, и многое требует детального исследования, я бы воздержался от общих **Выводов**. Дальнейшее представляет собой скорее размышления на тему, для которых еще нужна эмпирическая база.

Во-первых, конечно, этот текст не может ответить на вопрос, допустимо ли говорить о «ключевых исторических понятиях» в духе Козеллека⁸⁵ для *языка церковного*. Приходится ограничиваться определениями отрицательными – о несостоятельности классического концепта модернизации или секуляризации – но непонятно, как в рамках научной парадигмы говорить о реалиях, из нее выходящих. Полагаю, что основное - не в попытках теоретического определения, могут ли быть *понятия* вне модерна, а в том, как меняются социальные практики в церкви, практики распространения и обсуждения в языке церковном в сравнении с тем, что происходит с public sphere/ общественностью. И в изменении понятия «исторического» в обоих случаях.⁸⁶

Все же хотел бы обратить внимание на расставленные акценты, вернувшись к вводным тезисам в начале текста. Постоянное – и не сказать, чтобы вовсе не справедливое - подчеркивание «огосударствления» церкви и обмирщения сакрального в России помимо исторических реалий собственно русской истории исходит в большой степени из теоретической модели модернизации с ее обязательным «расколдовыванием мира». Существование в русских – и не только русских - ключевых понятиях сакрального и секулярного содержания иллюстрирует *континуитет* альтернативных современным

⁸⁴ Митр. Антоний (Храповицкий). Чей должен быть Константинополь? [1915] – цит. по: Три Рима. М. 2001. С. 272.

⁸⁵ Верина книжка

⁸⁶ Ср. отождествление «священной истории» и истории имперской у петровских иерархов, скажем, с трактовкой митр. Филарета. См. напр. службы «Полтавской победе» Феофилакта Лопатинского и «на воспоминание мира со свеями» Гавриила Бужинского (Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. Париж 1951) в сравнении с молебном на избавление от нашествия галлов митр. Филарета (Зорин. Кормя двуглавого орла. С. 258-266).

социальных моделей и указывает на существование параллельной социальной реальности, остающейся вне регулярного государства и характерного деизма, присущего его социальным моделям. Эта параллельная социальная реальность включает в себя не только странничество или, скажем, неформальные сети коммуникации «старчества», но и организацию на уровне прихода или монастыря, а также в общем сохраняющую актуальность децентрализацию устройства церкви.⁸⁷ Что касается русских реалий, то обнаруженные социальными историками в XIX в. практики еще нуждаются в исследованиях культурной истории. С моей точки зрения, степень влияния государства на язык церковный постоянно снижается, а не растет – от их фактического отождествления при Петре и последующего медового месяца с государством в «просвещенном христианстве» Екатерининского времени ко все большей автономизации вопреки расхожей риторике о «православии, самодержавии и народности». Финальное расхождение «священства и царства»⁸⁸ в 1917 г. выглядит закономерным, а не сиюминутным конформизмом.

Неслияние двух претендующих на статус «прямых» и «истинных» социальных принципов создавало принципиально иную ситуацию, чем в «государственных» и «территориальных» церквях. Вообще иммунитет к «территориализации» и принципиально иное отношение к социальной роли церкви требует сравнения с реалиями и протестантских, и католических стран.

Взаимовлияние между церковной и «гражданской» социальной семантикой очевидно, но его формы и объем еще нуждаются в детализации и уточнении. Понятно, что для второй половины XIX – начала XX вв. это взаимодействие концентрируется вокруг концептов *народа/народности, общинности, соборности* и т.п. – поисков новых социальных основ вместо имперской.

Очевидно, в основе различия социальной концептуализации не противопоставление рационального и иррационального, как в классической модели Макса Вебера (трудно, к примеру, считать национальный проект рациональным), а противопоставление индивидуального и коллективного. Несмотря на подчеркивание «антиличностного» начала, «общинности»,⁸⁹ реальный приоритет в сотериологических смыслах имеет только личное начало – спасение не может быть коллективным. Неслучайно «субъективная

⁸⁷ Ср. Paert I. Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy. DeKalb, Ill. 2010, P. 218; Frank Susi K. Wandern als nationale Praxis des mastering space. Die Entwicklung des semantischen Feldes um бродяжничество und странничество zwischen 1836 und 1918 // Schlögel K. (Hg). Mastering Russian spaces. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte. München, 2011. S. 73-90.

⁸⁸ См. Бабкин М.А. Священство и царство. М. 2011.

⁸⁹ Ср. например, Живов В.М. Русский грех и русское спасение // <http://polit.ru/article/2009/08/13/pokojanije/>

семантика», словесное оформление русского субъекта было в середине XIX в. построено на основе церковной лексики.⁹⁰ Это низводит основной для империи принцип *блага общего* на вторые роли, а ничего иного на его месте не появляется.

⁹⁰ Бобрик М., К истории понятия «Я» в русском языке: Сочетания со словом *внутренний* // Плотников, Хаардт. Персональность. С. 235-258