

Виктория Иващенко

Между наукой и религией?: рефлексии о религиозной идентичности в автобиографиях историков XIX – начала XX вв.

Between Science and Religion? Reflections on Religious Identity in Historians' Autobiographies from the Nineteenth and Early Twentieth Centuries.

This paper explores the religious self-identification of historians based on their autobiographical writings. In particular, it dwells upon autobiographies of scholars of different generations who taught at the universities of the Russian Empire in the nineteenth and early twentieth centuries. The paper provides an analysis of various strategies used by the authors of autobiographies to create a religious identity: the complete disregard for questions of faith; the description of rituals; the reflection on the state of the clergy of various confessions and religions; the desire to give a representation of their religious beliefs – deep religious feelings, religious doubts, atheistic views, which often led to reflections on the influence of these beliefs on their scholarly activity. This approach allows us to identify some features of the worldview of the educated part of Russian society in this period generally and distinguish markers of identity that determined the writers' strategies: family, professional community (places of service, positions, status etc.) and socio-historical context.

На протяжении нескольких десятилетий секуляризация остается одной из наиболее обсуждаемых проблем в сфере гуманитаристики, в частности, сторонники и противники теории секуляризации дискутируют о приватизации / деприватизации религии, пытаясь осмыслить как современные реалии, так и исторический материал. В этом отно-

шении небезынтересным будет анализ соответствующих процессов в ходе эмансипации науки.

В данной статье предлагается рассмотреть религиозную самоидентификацию историков разных поколений, которые преподавали в университетах Российской империи в XIX – начале XX вв. В отличие от представителей других наук,

историки в своем научном творчестве зачастую обращались к религиозным сюжетам, что вынуждало их четко обозначить свои мировоззренческие позиции и, более того, открыто высказаться по этому вопросу. Отметим, что характеризуя взаимоотношения науки и религии, современные авторы используют взаимоисключающие метафоры, такие как *конфликт*, *независимость*, *диалог* и *интеграция* (здесь и далее курсивом выделены метафоры, а также концепты, которые фактически являются познавательным инструментарием) (Барбур 2000: 91–127). Долгое время историографический процесс в Российской империи рассматривался как *конфликт науки и религии*, однако, на современном этапе происходит переосмысление соотношения научных подходов и религиозных взглядов в творчестве отдельных историков XIX – начала XX вв. (Дутко 2018; Кучурин 2007; Ульяновский 1997; Ясь 2006; Siljak 1999 и др.), что связано с усилением внимания к нравственным аспектам научной деятельности. Очевидно, что для российской историографической традиции XIX – начала XX вв., когда “вера перестает быть данностью и становится предметом

рефлексии” (Сдвижков 2019: 33), были характерны как жесткие противопоставления науки и религии, так и попытки примирить научную методологию, религиозное понимание истории и собственные мировоззренческие установки историков. В данной работе делается попытка исследовать личный выбор историков, опираясь на их автобиографические тексты. В частности, речь идет о творческих автобиографиях историков разных поколений, которые преподавали в университетах Российской империи в XIX – начале XX вв.¹: И.М. Снегирева (Сне-

¹ В статье не учитываются автобиографии, написанные для биографических словарей, энциклопедий, обобщающих трудов по истории науки и т. п., в которых коротко фиксировались основные события жизни мемуаристов, прежде всего освещавшие их научную и общественную деятельность, давалась библиография трудов. В отличие от таких *формальных* автобиографических текстов, в *творческих* автобиографиях на первый план выходит личность мемуариста. Для них характерен более широкий спектр затрагиваемых тем, они наполнены *значимыми* для автора *действующими лицами*, описание большинства *событий* содержит авторскую интерпретацию, а часть *ключевых, поворотных*, по мнению мемуариста, *событий* оформлена в виде *историй*. Исключение было сделано только для автобиографии М.А. Максимовича, созданной для

гирев 1866), М.А. Максимовича (Максимович 1904), Н.В. Устрялова (Устрялов 1880), Н.И. Костомарова (Костомаров 1885; Костомаров 1989), С.М. Соловьева (Соловьев 1915), К.Н. Бестужева-Рюмина (Бестужев-Рюмин 1900), В.Б. Антоновича (Антонович 1932), М.П. Драгоманова (Драгоманов 1970; Драгоманов 1970а), В.И. Семевского (Семевский 1917).

Возможности анализа автобиографических текстов для понимания вопросов религиозности и секулярности демонстрирует работа Л. Манчестер Поповичи *в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России* (Манчестер, 2015), объектом исследования которой является коллективное самосознание детей священников, сделавших выбор в пользу светских профес-

Биографического словаря Московского университета, которая по характеру приближена к творческой, поскольку автору, по его словам, был важен “внутренний, потаенный сердца человек” (Максимович 1904: 323). Отметим также, что за рамками исследования остались автобиографические тексты историков, созданные после 1917 г., когда в новых политических условиях начинается коренная реорганизация университетского образования, что кардинальным образом меняет характер соответствующих эго-документов.

сий, в том числе преподавательской деятельности. Продолжая работу в этом направлении, мы предлагаем сосредоточить внимание не на социальной, а на профессиональной группе, которая, объединив выходцев из различных сословий, разделяла ценности университетского этоса, в рамках которого и осуществлялся личный выбор ученых. Выявление личных стратегий университетских деятелей, которые не только реагировали на современные им общественные настроения, но и предлагали обществу определенные ценностные ориентиры (Маурер 2015), позволит оценить особенности мировосприятия образованной части российского общества в эпоху усиления модернизационных процессов, в частности, обозначить возможные линии поведения в быстро меняющемся мире, а также выявить факторы, которые определяли соответствующие стратегии.

Отметим, что большинство из анализируемых автобиографий были написаны на склоне лет, и могут рассматриваться как *итоговые тексты*, в которых авторы претендуют на роль главных интерпретаторов своей жизни, предлагая своим современникам и потомкам собственную версию

важных, по их мнению, событий жизни. В достаточно молодом возрасте приступили к составлению автобиографий С.М. Соловьев и М.П. Драгоманов. Более критические по своему характеру, эти тексты, тем не менее, также направлены на создание жизнеописаний, которые объясняют позицию авторов по ключевым для них вопросам, проливают свет на взаимоотношения с единомышленниками и оппонентами.

Несмотря на то, что магистральная линия воспоминаний может розниться (так, Н.И. Костомаров основное внимание уделяет своей научной работе, а М.П. Драгоманов прежде всего сосредоточен на участии в общественной жизни), практически все авторы в той или иной степени касаются мировоззренческих вопросов, среди которых немаловажное место отводится вопросам веры. Исключением являются автобиографические тексты В.И. Семевского, состоящие из наброска, детально описывающего детство мемуариста, а также двух очерков, в которых речь идет о конфликте вокруг защиты диссертации ученого и об аресте и заключении в Петропавловской крепости. В первом из текстов, описывая условия

жизни во Втором кадетском корпусе, где он учился в 1859–1863 годах, В.И. Семевский вспоминает о “подозрении в неверии”, которое высказал по отношению к нему один из офицеров. Мемуарист никак не комментирует этот сюжет. Опосредованно на убеждения автора указывает контекст, в который вписана данная история. Речь идет о “новом духе”, который повеял в среде корпусной молодежи. По замечанию В. И. Семевского, он “сам был уже тронут новыми веяниями” (Семевский 1917: 12–13).

Во всех других автобиографиях тема религии либо вплетается в канву конкретных сюжетов (воспитание, повседневность, общественная жизнь, научное творчество), а также служит важным маркером для характеристики отдельных персонажей, либо призвана отразить авторское мировоззрение, дать возможность высказаться по общественно значимым вопросам. При этом некоторые авторы ограничиваются краткими высказываниями на соответствующую тему, другие (И.М. Снегирев, С.М. Соловьев) выбирают эту тему как одну из ключевых, строя вокруг нее свой рассказ.

1. Семейные истоки

Обязательными элементами всех жизнеописаний ученых-историков являются сюжеты, посвященные воспитанию в семье и получению образования. Важной составляющей этого процесса было религиозное воспитание, которое фиксируется практически всеми авторами. Так, К.Н. Бестужев-Рюмин вспоминает о том, как “достал” редкое в то время Евангелие “на славянском и русском языке”, в связи с чем у него состоялся разговор с отцом, который “по этому поводу стал говорить о Христе с благоговением, которое и мне сообщилось” (Бестужев-Рюмин 1900: 9). В то же время отметим, что в большинстве случаев мемуаристы связывают с образом отца свое умственное развитие, тогда как относительно религиозного воспитания указывают на решающее значение женского начала в лице матери или няньки. Не являются исключением даже те авторы, которые принадлежали к духовному сословию. Хотя современные исследователи отмечают, что большую заслугу в религиозном воспитании С.М. Соловьева сыграл отец, священник и законоучитель Коммер-

ческого училища (Кучурин 2007: 107–108), сам мемуарист прежде всего отметил влияние *набожной няньки*: “Если я и родился с религиозным чувством, если в трудных обстоятельствах моей жизни меня поддерживает постоянно надежда на высшую силу, то думаю, что не имею права отвергать и влияния нянькиных слов: ‘А Бог-то!’” (Соловьев 1915: 5–7). Говоря об отце, С.М. Соловьев коротко обозначил, что тот учил его закону Божию, латинскому и греческому языкам (Соловьев 1915: 8). Наиболее драматично противопоставление умственного и религиозного воспитания выглядит в автобиографических текстах Н.И. Костомарова. В литературной записи автобиографии историка, сделанной в 1869 году Н.А. Белозерской, повествование начинается с рассказа об обучении в московском пансионе и короткого, хотя и эмоционального рассказа об убийстве отца (Костомаров 1885: 194–195). В своих более поздних воспоминаниях о Н.И. Костомарове Н.А. Белозерская отметила, что историк в частных разговорах с раздражением вспоминал о “деспотичном вольнодумстве” своего отца. Именно поэтому, по ее мнению, рассказчик избежал в

своей автобиографии рассказа о раннем детстве (Белозерская 1886: 621–623). Во второй автобиографии, записанной А.Л. Костомаровой в 1875 году, и дополненной самим историком на протяжении 1875–1881 годов, ученый детально останавливается на особенностях домашнего образования и личности отца. В этом тексте, составленном сразу после смерти матери, Н.И. Костомаров пытается оценить *наследство*, которое он получил от родителей. Отца он изображает “старинным вольнодумцем”, ум которого “колебался между совершенным атеизмом и деизмом”. Он воспитывал своего сына в духе *Эмиля Ж.Ж. Руссо*, приучая к жизни, близкой к природе, постоянно заставляя читать и не позволяя развиваться возможным суевериям. Подводя итог отцовским усилиям внушить сыну “вольтерианское неверие”, мемуарист замечает: “Этот же нежный возраст мой, требовавший непрестанных обо мне попечений матери, давал ей время и возможность противодействовать этому направлению” (Костомаров 1989: 428). Завершая сюжетную линию, связанную с отцом, Н.И. Костомаров останавливается на причинах его убийства, вкладывая в уста убийц слова об

“искушении” неверием со стороны барина (Костомаров 1989: 437).

По мнению жены Н.И. Костомарова, эти события детства кардинальным образом повлияли на формирование личности мальчика, который рассматривал мученическую смерть отца как наказание за собственное неверие и распространение атеистических взглядов: “Николай Иванович не переставал молиться о душе своего отца до конца своих дней; молился он также и о своей матери. Чем больше он входил в возраст, тем чаще молился об отце – и посещать церковь становилось для него душевною потребностью” (Костомарова 1910: 108).

Совсем другое впечатление произвели труды просветителей на В.Б. Антоновича. Он рос в католической среде, но его религиозное воспитание носило скорее формальный характер. Мать учила его Катеихизису, следила за соблюдением религиозных обрядов, однако, по словам мемуариста, “эксклюзивных религиозных понятий” ему не давали, “более интенсивно воспитание влияло на состав национальных убеждений” (Антонович 1932: 27). Автобиографические записки В.Б. Антоновича, состоящие из нескольких очер-

ков и составленные в разный период времени, не дают точного представления о религиозном мировоззрении автора. В дополнениях к *Мемуарам*, составленных К.Н. Мельник-Антонович, рассказывается о влиянии на В. Б. Антоновича французской литературы XVIII – начала XIX в., с которой он познакомился под руководством своего настоящего отца, И.М. Джидая. По мнению К.Н. Мельник-Антонович, труды просветителей обратили внимание В.Б. Антоновича, прежде всего, на общественно-национальный вопрос (Мельник-Антонович 1932: 69).

Отметим, что в анализируемых автобиографиях сюжеты, связанные с религиозным воспитанием, в основном, ограничиваются родительским домом. Только М.А. Максимович вспоминает об обучении в Благовещенском женском монастыре, где он прошел монастырский курс наук (Максимович 1904: 324), а С.М. Соловьев пишет об отвращении, которое он испытывал к духовному училищу “по страшной неопрятности [...] учеников и учителей, особенно по грубости, зверству последних” (Соловьев 1915: 10).

2. Университетский рубеж

Заложенное в семье мировоззрение не оставалось неизменным, корректируясь, а иногда и существенно видоизменяясь в ходе получения дальнейшего образования. Для многих мемуаристов серьезные размышления о проблемах веры совпали со временем обучения в университете. К.Н. Бестужев-Рюмин и С.М. Соловьев связывают поступление в университет с кризисом религиозного мировоззрения, преодоление которого потребовало определенных усилий. Так, К.Н. Бестужев-Рюмин признается в усилении религиозных сомнений после чтения сочинений Ж. Санд, а еще более – вследствие разговоров университетских товарищей, которые начали отвлекать “от чистой детской веры”. К.Н. Бестужев-Рюмин противопоставил сомнениям пост, чтение Евангелия и изложение своих мыслей на бумаге. В результате, по его словам, “материалистом я не сделался, но долго (до 60-х годов) оставался беспочвенным идеалистом” (Бестужев-Рюмин 1900: 22).

На С.М. Соловьева большое впечатление оказала *Философия* Г. Гегеля, под влиянием которой он “на несколько ме-

сяцев сделался протестантом”, а также решил заняться философией с целью “утверждения религии, христианства”, но обе задачи оказались невыполнимы: “религиозное чувство коренилось слишком глубоко”, поэтому С.М. Соловьев остался верен Православной церкви, а философским “отвлеченностям” он, в конце концов, предпочел историю (Соловьев 1915: 60).

При этом С.М. Соловьев считал университетскую среду весьма толерантной, указывая на близкие отношения с А.И. Чивилевым и К.Д. Кавелиным, которые придерживались атеистических взглядов, и Т.Н. Грановским, остановившимся “в раздумьи относительно религиозного вопроса” (Соловьев 1915: 101–102). Возможно, именно в этом кроется определенная непоследовательность С.М. Соловьева в отношении к *западничеству* и *славянофильству*, а также к его идеологам. Характеризуя начало своей преподавательской деятельности, С.М. Соловьев пишет: “Жилось мне тогда весело; с обеих сторон, и с востока, и с запада, меня уважали, ласкали; фимиам, который мне воскуряли со всех сторон, мне очень нравился” (Соловьев 1915: 110). В то же время, за небольшим исклю-

чением, историк не очень лестно отзываясь о представителях русской интеллигенции 1840-х годов, как западниках, так и славянофилах, что вызвало появление серии полемических очерков после публикации отрывков, а затем полного текста автобиографии (Бартенев 1896; Бартенев 1907 и др.).

Из университетской среды в целом выделяется среда студенческая – и С.М. Соловьев, и Н.И. Костомаров признают ее губительное для религиозного чувства влияние: первый связывает это с “либеральным духом” (Соловьев 1915: 124–125), второй – с нигилизмом. Размышляя о времени своего преподавания в Петербургском университете и драматических обстоятельствах ухода в отставку, Н.И. Костомаров останавливается на истоках и сущности этого явления, которое, по его мнению, привело к “господству материалистических учений и побуждений”, отказу от нравственных законов (Костомаров 1989: 556–560). Идейным вдохновителем современной молодежи Н.И. Костомаров считает Н.Г. Чернышевского. Признавая заслуги последнего, он, тем не менее, крайне негативно оценивает его деятельность, называя “ярим апостолом безбожия”,

“Моисеем-пророком наших социалистов”, “патриархом” всех революционеров, за которым закрепилось имя “мученика Николая”. Весьма показательно, что пытаюсь объяснить феномен Н.Г. Чернышевского, Н.И. Костомаров вспоминает легенду, рассказанную саратовским архимандритом Никанором о бесах, которые принимают на себя светлый образ ангелов, заключая, что Чернышевский зачастую “играл из себя настоящего беса”, погубившего многих юношей (Костомаров 1989: 573–576).

3. Мировосприятие ученого: варианты рефлексии

Как правило, рассказы о религиозном воспитании и духовном кризисе предваряют последующие размышления о роли религии в личной жизни мемуариста или в обществе в целом. В своем глубоком религиозном чувстве признаются Н.И. Костомаров, С.М. Соловьев, К.Н. Бестужев-Рюмин. Особенно много внимания уделяет этому вопросу выходец из духовного сословия С.М. Соловьев. Он постоянно подчеркивает свою религиозность, называя себя “пылким приверженцем христианства”

и отмечая, что еще в гимназии мечтал стать основателем религиозной системы, “которая, показав ясно божественность христианства, положит конец неверию”. В то же время с высоты прожитых лет, С.М. Соловьев замечает, что “религиозности было много, но христианства было мало” (Соловьев 1915: 7, 34–35, 101).

Впрочем, далеко не все мемуаристы рефлексиируют по поводу своих религиозных убеждений. Записки историка старшего поколения И.М. Снегирева представляют собой образец письма человека глубоко верующего, для которого вопросы веры не отделены от самой жизни. Начиная свое автобиографическое повествование, И.М. Снегирев сообщает о том, что его отец возвестил бабушке, которая слушала всенощную в церкви св. Георгия в Ендовах, “что Бог послал ему сына Ивана”, и что “новорожденному пророчили разные счастливые предсказания; находили даже, что он родился о шести пальцах, какие имели, по Библии, исполины [...]”. Далее автор упоминает факт рождения в доме священника и указывает своих восприемников – архимандрита Новоспасского, а потом архиепископа ярославского Павла и дочь Фонвизина, в доме

которого он был крещен (Снегирев 1866: 513–514). И.М. Снегирев постоянно вводит в свой текст лиц духовного звания, которых по большей части характеризует как людей благочестивых, а также, говоря о своих предках, обязательно отмечает присущие им христианские добродетели (Снегирев 1866: 514, 516, 524–525, 529–538, 546–548, 550).

Свидетельством того, что для И.М. Снегирева религиозные обряды были неотъемлемой частью повседневной жизни, являются описания *ключевых* событий его жизни. Так, покидая Москву, в 1812 году его отец, “помолясь Богу” простился с родным гнездом, увидев “промысел Божий” в возможности купить лошадь у проезжавшего мимо казака (Снегирев 1866: 541–542). Далее выезд всей семьи из имения деда в Измайлово сопровождался напутственным молебном (“всем собором молились и прощались со слезами”), после которого беглецы сначала укрылись в Берлюковской пустыне, а затем в Махрищенском монастыре. Оставив деда в монастыре, семья перебралась в Александров и наняла квартиру у священника В. Часловского. Здесь автор читал книги и “в духе патриотическом... писал молитвы, кото-

рые отец Василий читал в церкви, после обедни, за молебном” (Снегирев 1866: 543, 547–548).

Дневник И.М. Снегирева, который тот начал вскоре после смерти отца в 1820 году, также пестрит упоминаниями о регулярном посещении служб, причастиях и т. д. Кроме того, в дневнике И.М. Снегирев фиксирует сны религиозного содержания, разговоры со священнослужителями и знакомыми по вопросам веры. Сначала он также размышляет о значении веры в своей жизни: “Если бы бог помог исправить мне свои недостатки” (23 апреля 1823 год); “в церкви думал, так ли я употребляю свое время и так ли занимаю свои силы душевные, как надобно?” (24 апреля 1823 год), постоянно повторяя: “Урок мне” (Снегирев 1902: 193, 211), но в дальнейшем в дневнике фиксируются, прежде всего, записи, связанные с внешней обрядовостью, причем их количество значительно возрастает к 1860-м годам, когда автор начинает работу над мемуарами.

К изображению внешней обрядовости также тяготеют Н.Г. Устрялов и М.А. Максимович. Н.Г. Устрялов вспоминает об обычае “всего ученого и учебного сословия” собираться на

Святой неделе у министра народного просвещения для поздравления, о посещении служб, о “пышном и роскошном” обеде у архимандрита Новоспасского монастыря (Устрялов 1880: 626, 635). Кроме того, в тексте неоднократно встречаются устоявшиеся формулы: “не знал, как благодарить Бога”, “сам Бог спас меня от беды”, “Возвратившись на свое пепелище, благодарю Всевышнего. Да продлится благодать Его!” (Устрялов 1880: 611, 637, 682).

М.А. Максимович считает необходимым зафиксировать благословение Иннокентия (Борисова) после отставки в 1841 году по состоянию здоровья, а заканчивает свою автобиографию описанием пророческих сновидений, наполненных христианской символикой и предсказывающих скорую смерть (Максимович 1904: 342, 346).

Иной характер представляют собой записки В.Б. Антоновича и М.П. Драгоманова, которые принадлежали к поколению историков, чья профессиональная деятельность началась в 1860-е гг. и находилась под сильным влиянием национальных и радикальных идей. Несмотря на большое количество сюжетов религиозного характера, вопрос о ре-

лигиозных воззрениях В.Б. Антоновича остается открытым. Современный исследователь В. Ульяновский пытается пересмотреть устоявшуюся историографическую традицию о рационализме, позитивизме и скептицизме историка, опирающуюся на многочисленные воспоминания современников об атеистических взглядах В.Б. Антоновича (Ульяновский 1997: 293–311). Отсутствие высказываний В.Б. Антоновича по “столь деликатному вопросу” он объясняет замкнутостью и сдержанностью историка. Однако в своих воспоминаниях В.Б. Антонович довольно откровенно коснулся не менее деликатных вопросов о незаконном рождении и непростых взаимоотношениях в семье, а говоря о своем разрыве с польским обществом, не упомянул о факте перехода из католичества в православие, в то же время сосредоточившись на анализе общественной роли иезуитов и православного духовенства. Впрочем, рассказывая о так называемом “шляхетском суде” над *хлопоманами*, он вспоминает свое программное сочинение, в котором заявляет о признании “полной свободы совести, равноправия всех религий и полной взаимной то-

лерантности” (Антонович 1932: 48).

М.П. Драгоманов открыто заявляет о своем атеизме, при этом он говорит от имени всех “русских” или “православных” студентов, противопоставляя их полякам-католикам: “мы, студенты ‘русские’, или ‘православные’, все были горячие демократы, а в религии – атеисты” (Драгоманов 1970: 43). Это заявление звучит как само собой разумеющееся, поэтому в тексте отсутствует какое-либо указание на корни религиозных убеждений автора.

4. Оценочные характеристики

В большинстве случаев ученые-историки не ограничивались анализом собственных мировоззренческих установок, считая необходимым высказаться по вопросу о состоянии современной им Православной церкви, а также об отношении к другим конфессиям и религиям. В частности, многие мемуаристы, за исключением историков старшего поколения, с беспокойством фиксировали кризисные явления в лоне Православной церкви. Так, С.М. Соловьев посвятил этой проблеме три раздела своей автобиографии.

Описывая себя как пылкого приверженца религии, он в то же время критически оценивает духовенство и Православную церковь как институцию. С.М. Соловьев отмечает необразованность, одичание, бедность духовного сословия, объясняя это, среди прочего, делением духовенства на черное и белое. По его мнению, возможность церковной карьеры исключительно для представителей черного духовенства породила в среде иерархов честолюбие и деспотизм. С.М. Соловьев признает возможность исключения из правил, но тут же приводит примеры из истории Русской православной церкви, подтверждающие его точку зрения, в частности, пишет, что “представительнейший из русских архиереев второй половины XVIII века, Платон, дрался собственноручно, брал подарки от подчиненных, обогащал племянниц своих” (Соловьев 1915: 10–13).

Впрочем, наиболее острая критика С.М. Соловьева была направлена против современника – одного “из даровитейших людей своего времени” митрополита Филарета (Дроздова). Характеризуя многих своих персонажей с помощью дихотомии *теплый – холодный*, мемуарист не делает ис-

ключения для Филарета. По его мнению, митрополит имел “горячую голову и холодное сердце”, “что так резко выразилось в его проповедях: искусство необыкновенное, язык несравненный, но холодно, нет ничего, чтобы обращалось к сердцу, говорило ему”. Невысоко оценивая моральные качества Филарета (“он явился страшным деспотом, обскурантом и завистником”), С.М. Соловьев также резко высказывается против его трудов: “Помню, что с особенною злостью я разбираю историю русской Церкви Филарета за его односторонне-славянофильский и клерикальный взгляд” (Соловьев 1915: 14–18, 136).

Тем не менее, С.М. Соловьев увидел в среде современного духовенства “мерцание света”, которое он связывал с просвещением, а также высоко оценил роль православия “относительно и прошедшего, и настоящего, и будущего”. По его мнению, исторически православие содействовало созданию сильного государства, в настоящем дает свободу в отправлении религиозных обрядов и определенное *вольнодумство*, а в будущем “может стать народной формой религиозного исповедания”. Подводя итог, С.М. Соловьев за-

вершает свой обширный очерк следующими словами:

Православие отражает теперь на себе всю черную сторону настоящего состояния русского общества; оно страдает вместе с нами; при перемене к лучшему, на нем отразится эта перемена, оно не помешает ей; теперь оно страдает вместе с нами, – тогда будет радоваться и будет довольно вместе с нами; это – наш верный спутник; не будем же отнимать от него руки нашей (Соловьев 1915: 18–21).

Будучи горячим защитником православия, С.М. Соловьев противопоставляет ему католицизм, который тормозит движение народов вперед, и протестантизм, который, по его мнению, не имеет достаточного авторитета, поэтому он горячо осуждает попытки выхода из лона Православной церкви (Соловьев 1915: 68). Впрочем, следует отметить, что некоторые отвлеченные рассуждения мемуариста вступают в противоречие с описанием личных впечатлений. Так, во время заграничного путешествия на него произвела благоприятное

впечатление жизнь в католической Бельгии, о которой он сделал следующую запись: “Бельгия служила для меня утешительным доказательством, что свобода совместима с религиозностью и крепче от этого соединения, что народ, дельный по преимуществу, религиозен” (Соловьев 1915: 69–70).

Н.И. Костомаров в своем очерке о нигилизме часть ответственности за появление этого феномена возлагает на Церковь. Именно “темные стороны” религиозной жизни, в частности, ханжество и бессмысленная приверженность к символической букве, по его мнению, оттолкнули многих людей от Христовой веры, положив начало критике Церкви (Костомаров 1989: 556–560). При этом в автобиографии Н.И. Костомарова отсутствуют какие-либо конфессиональные предпочтения. Ученый упоминает о принципе полной свободы вероисповеданий и национальностей, который был обозначен им в Уставе Кирилло-Мефодиевского братства (Костомаров 1989: 475), и его автобиографические тексты, в целом, подтверждают верность ученого этому принципу.

Например, Н.И. Костомаров с восхищением описывает Кельнский собор, отмечая, что “наши церковные богатства также мелки и ничтожны перед здешними, как мелка архитектура наших наиболее знаменитых храмов перед поражающим величием готического собора”, и особо акцентируя внимание на том религиозном благоговении, которое овладевает человеком при входе в это святилище. Собор св. Марка в Венеции он сравнивает с Софийским собором в Киеве: ему видится в нем “что-то давно знакомое”, но “несравненно в богатейшем виде”. В литургии св. Амвросия, которую Н. И. Костомаров слушает в Миланском соборе, ему многое напоминает православную обедню (Костомаров 1989: 508, 513, 508). Более того, сравнивая протестантские и католические европейские города, Н.И. Костомаров отдает предпочтение последним, объясняя это близостью католичества и “русского православия”: “как только приедешь в католический город и услышишь звон, то чувствуешь что-то родное, близкое сердцу” (Костомаров 1989: 509). С интересом и симпатией описывает Н.И. Костомаров раскольников, с которыми познакомился в Сара-

тове, и гернгутеров Сарепты (Костомаров 1989: 490, 518–521). Религиозную нетерпимость он проявляет только по отношению к иудеям и иезуитам (Костомаров 1989: 475, 494), сближаясь в нелюбви к иезуитам с другими мемуаристами.

В центре внимания выходца из польской среды В.Б. Антоновича оказались иезуиты и православное духовенство. Характеризуя польскую шляхту как “малокультурную и аморфную”, он возлагает ответственность за происходящее в ее среде брожение на иезуитов. По его мнению, иезуиты не только предложили польской шляхте принципы общей теории для ее самоорганизации: “католичество, польский патриотизм и шляхетство как догмат”, но также активно способствовали этой самоорганизации. Занимая должности во всех без исключения имениях польской шляхты, они накапливали в своих руках материальные богатства, активно вербовали в свои ряды молодых людей, используя при этом любые средства (Антонович 1932: 37).

По мнению В.Б. Антоновича, именно иезуиты стояли за “шляхетским судом”, организованным против кружка хлопманов, обвинив последних в

пропаганде атеизма, антипатриотизма и социальной революции. По свидетельству современников, В.Б. Антонович до конца жизни был уверен в усиленном внимании к нему иезуитов, видел иезуита в каждом поляке, который с ним полемизировал (Ульяновский 1997: 310).

Безоговорочно осуждая деятельность иезуитов, В.Б. Антонович с большой симпатией писал о православном духовенстве Юго-Западного края, которое выступало защитником украинского народа и, в свою очередь, страдало от произвола польской шляхты (Антонович 1932: 39). Отметим, что такая же позиция в отношении Православной церкви была характерна для исторических трудов В.Б. Антоновича (Ульяновский 1997: 299 – 303, 31).

С безусловным осуждением любых церковных институтов выступает только атеистически настроенный М.П. Драгоманов. Он критикует деятельность православного духовенства (в тексте – “попов”) в области народного образования (Драгоманов 1970: 41–42), а также заявляет о своей борьбе с клерикализмом в Галиции, рассматривая последнее как необходимое условие активизации национальной борьбы

украинцев (Драгоманов 1970: 55). В этом он видит причину разрыва со многими своими союзниками, которые “доказывали необходимость привлечения на свою сторону духовенства православной церкви” (Драгоманов 1970а: 72).

Неоднозначное, зачастую критическое отношение к Церкви, выразилось в особенностях характеристики некоторых персонажей, в частности многие мемуаристы использовали соответствующие метафоры для создания ярких образов. Например, описывая взаимоотношения своей матери с Б. Антоновичем, В.Б. Антонович с иронией отмечает: “Мать вышла замуж за Антоновича, но они были очень разными и скоро разъехались. Муж относился после этого к жене со страхом и как богомольный христианин целыми ночами молился накануне того, как жена должна была навестить его раз в год [...]” (Антонович 1932: 8–9).

В свою очередь Н.И. Костомаров и С.М. Соловьев использовали маркеры религиозного характера, чтобы дать позитивную или негативную оценку героям своих воспоминаний: Н.И. Костомаров одного из учителей Воронежской гимназии описывает как “ханжу”, постоянно сочинявшего

акафисты, посещающего архиереев и вместо преподавания поучающего своих питомцев благочестию, тогда как Н.И. Гулака, отказавшегося давать свидетельства по делу о Кирилло-Мефодиевском братстве и пытавшегося взять вину на себя, называет “практическим христианином” (Костомаров 1989: 433, 484); у С.М. Соловьева встречаются упоминания о “деликатном отношении религиозных убеждений” Т.Н. Грановском и не удерживающемся от “кощунств” А.И. Герцене, о “набожном нелицемерно” князе С.М. Голицине и не имеющем “ни веры, ни совести” И.И. Давыдове и т.д. (Соловьев 1915: 24, 44, 102–103).

5. Проблема дихотомии

Безусловно, одним из наиболее интересных аспектов проблемы является попытка мемуаристов осмыслить влияние различных религиозных аспектов жизни на научное творчество, рефлексия о соотношении религиозных и научных взглядов.

Прежде всего, отметим, что большинство историков в своем творчестве неоднократно обращались к истории Церкви, исследовали религиозную

мысль разных периодов и т. д., поэтому не обошли вниманием этот сюжет в своих автобиографиях, сделав акцент на тех или иных аспектах творческого процесса или конкретных работах. Так, у И.М. Снегирева одной из центральных фигур автобиографии является митрополит Платон (Левшин). И.М. Снегирев был первым биографом митрополита Платона, подготовив его биографический очерк, который позже несколько раз переиздавался², однако в автобиографии, составленной в начале 1860-х годов, он посчитал нужным дополнить биографию Платона своими воспоминаниями, а также свидетельствами людей, знавших митрополита (Снегирев 1866: 529–538, 546–547, 550). Таким образом, в своей автобиографии И.М. Снегирев фактически предложил альтернативное жизнеописание митрополита: построенное на исторических анекдотах, оно было призвано показать величие

² См.: И.М. Снегирев, *Изображение жизни и деяний Московского митрополита Платона*, Москва, Университетская типография, 1822, ч. 1–2; И.М. Снегирев, *Жизнь митрополита Платона*, ч. 1–2, Москва, Типография Ведомства Московской городской полиции, 1856.

митрополита через неформальный дискурс.

В свою очередь, Н.Г. Устрялов остановился на проблемах цензуры и восприятию его работ современниками. Он упоминает о совете цензора К.М. Бороздина исключить из перевода записок Ж. Маржерета³ “все, что, по мнению его, было противно нашей церкви”; о недовольстве митрополита Филарета изданием летописей М. Бэра (Устрялов 1880: 618–620); о столкновении с попечителем Московского учебного округа С.Г. Строгановым по поводу работы *Именитые люди Строгановы* (Устрялов 1842), в которой тот усмотрел “неправильные, даже вредные понятия о религии и правлении” (Устрялов 1880: 627).

Похожие сюжеты встречаются также в автобиографии Н.И. Костомарова, в частности он достаточно детально описал историю с уничтожением его первой магистерской диссертации *О причинах и характере унии в Западной России* (1842 год). Н.И. Костомаров привел

³ Речь идет о подготовке к публикации следующего издания: Ж. Маржерет, *Состояние Российской державы и Великого княжества Московского* [...], пер. с франц., предисл. и прим. Н.Г. Устрялова. Санкт-Петербург, Типография Главного управления путей сообщения, 1830.

возражения, высказанные в отношении работы митрополитом Иннокентием (Борисовым), но в то же время оправдал последнего, заявив о его непричастности к сожжению диссертации, на что, по видимому, повлияло обаяние личности архиерея. Н.И. Костомаров характеризует Иннокентия как человека талантливое, разносторонне образованного, приятного в беседе, чья проповедническая деятельность “вдруг оживила Харьков”. Мемуарист замечает, что даже в то время, когда он был уверен в виновности митрополита, “не прекратил с ним знакомства” (Костомаров 1989: 455–457).

Кроме того, Н.И. Костомаров очень подробно остановился на описании своей творческой лаборатории: так, вспоминая о подготовке курса лекций по истории Новгорода и Пскова в 1860 году, он упоминает о поездках в эти города и осмотре всех достопримечательностей, прежде всего церквей, а также пишет о каждодневной работе с рукописными собраниями новгородского Софийского собора и Кирилло-Белозерского монастыря в Александро-Невской лавре в течение всей осени и зимы 1860–1861 годов. Подобные сюжеты встречаются в автобиографии неодно-

кратно (Костомаров 1989: 465–469, 530–531, 584–590, 600–602, 622–625, 641–650, 651).

Описывая виденные во время этих поездок церкви, монастыри и другие святы места, Н.И. Костомаров скрупулезно фиксирует все, что ему известно о памятнике: его архитектурные особенности, историю и современное состояние (дает описание служб, чудотворных реликвий, библиотек и отдельных рукописей, захоронений, приводит связанные с ним легенды, в отношении монастырей, дополнительно описывает количество братии, ее занятия, особенности управления и т. д.)

Отметим, что в большинстве случаев Н.И. Костомаров ограничивается кратким пересказом услышанных во время поездок легенд и преданий, но иногда позволяет себе выступить с их критикой. Так, вспоминая о посещении Валаама, он описывает экскурсию к мифической могиле шведского короля Магнуса, достаточно резко отмечая, что “легенда эта давно уже опровергнута еще Карамзиным, тем не менее монахи считают несомненным историческим фактом эту сказку и опираются главным образом на то, что некогда какому-то чухонцу во сне явился король Магнус и

приказал идти на Валаам и поклониться его могиле” (Костомаров 1989: 645).

Такую резкость можно объяснить позицией историка, который четко разделял личные религиозные убеждения и научные принципы, что иллюстрирует также рассказ о студенческой депутации, которая потребовала у Н.И. Костомарова объяснить, как согласуются его лекции, “пропитанные свободными воззрениями”, с соблюдением им религиозных обрядов. В этом разговоре со студентами Н. И. Костомаров изобразил себя сторонником “свободы совести”, отметив, что не считает возможным в курсе русской истории высказывать свои религиозные взгляды, но в то же время не потерпит вмешательства в свою духовную жизнь (Костомаров 1989: 552).

Кроме Н.И. Костомарова, в автобиографическом тексте на соотношении веры и науки остановился также К.Н. Бестужев-Рюмин. Мемуарист отметил влияние “религиозного чувства” на свои ранние работы: сочинение на вступительном экзамене, “где толковалось о православии как стихии русской жизни”, и статью о Н.В. Гоголе (Бестужев-Рюмин 1847). Заметив далее, что он оставался “беспочвенным иде-

алистом” вплоть до 1860-х годов, К.Н. Бестужев-Рюмин намекает на изменение своих взглядов в этот период, но, поскольку воспоминания были доведены автором только до 1860 года, то есть до его переселения в Петербург, где прошла большая часть его ученой деятельности, он оставляет этот вопрос открытым (Бестужев-Рюмин 1900: 22).

Таким образом, в анализируемых автобиографиях можно проследить различные варианты рефлексии мемуаристов по поводу собственной идентичности: полное игнорирование вопросов веры (В.И. Семевский); описание, прежде всего, внешней обрядовости – крестин, первой исповеди, соблюдения религиозных праздников и др. (Н.Г. Устрялов, М.А. Максимович); стремление дать представление о своих религиозных убеждениях – глубоком религиозном чувстве (И.М. Снегирев, Н.И. Костомаров, С.М. Соловьев), религиозных сомнениях (К.Н. Бестужев-Рюмин), атеистических взглядах (М.П. Драгоманов), что зачастую приводило к размышлениям о влиянии этих убеждений на научную деятельность, а также к актуализации вопроса о состоянии Право-

славной церкви и духовенства в описываемый период; фиксация современного состояния духовенства разных конфессий и размышления о роли религии в целом (В.Б. Антонович).

Несмотря на многообразие вариантов, мы все же можем отметить *характерные* для той или иной эпохи, поскольку, хотя все автобиографии были написаны во второй половине XIX – начале XX вв., следует учитывать, что их авторы принадлежат к разным поколениям. Историки старшего поколения (И.М. Снегирев, Н.Г. Устрялов, М.А. Максимович) не рефлексировали непосредственно о своем религиозном мировоззрении, но эта тема постоянно звучит в процессе повествования, проявляется в виде цитирования религиозных текстов и устойчивых *формул*, зачастую является неотъемлемой частью нарратива, гармонично сосуществуя с научными воззрениями мемуаристов. Для историков, которые начали свою активную научную деятельность в 1840-е годы (Н.И. Костомаров, С.М. Соловьев), вопросы веры стали предметом серьезных размышлений (как о роли религии в жизни общества, так и отдельного человека), они специально акцентиро-

вали внимание на вопросе о соотношении религиозного и научного мировоззрения. Наконец, для историков, чья профессиональная деятельность начинается во второй половине XIX в., характерно многообразие подходов в решении данного вопроса: от полного его игнорирования до высказывания религиозных сомнений или признания своих атеистических взглядов. При этом сюжеты на религиозную тематику призваны показать, прежде всего, гражданскую позицию авторов. Отметим, что решающую роль в процессе кристаллизации собственного религиозного мировоззрения и выстраивания своей гражданской позиции по отношению к современным церковным институциям играла университетская среда, стимулирующая не только развитие критического мышления, но и актуализацию этических проблем.

Столь разнообразную картину, которую мы наблюдаем, можно объяснить не только личностным измерением, например, склонностью автора к меланхолии или крайнему прагматизму, но также влиянием ряда факторов и взаимоотношением нескольких подвижных контекстов. Религиозное воспитание в рамках семьи за-

кладывало фундамент религиозного мировоззрения, было определяющим на начальном этапе жизни, но данный фактор имел различную силу в зависимости от индивидуальных обстоятельств. Годы учебы в университете зачастую становились переломными в процессе развития религиозного мировоззрения, когда былые постулаты утрачивали устойчивость, но многое зависело от конкретного окружения той или другой личности. Должность, тематика научных исследований, специфика того или иного университета определяли круг знакомств и идейную атмосферу, но скорее становились *рамкой для самовыражения*, поскольку к этому времени идейная позиция субъекта была уже достаточно определенной. Существенным фактором, который влиял на степень и направленность актуализации вопросов веры,

был исторический период, в который происходило написание автобиографических текстов. В XIX веке историки придерживались как романтических, так и позитивистских подходов, которые, хотя и были порой весьма размытыми, но все же устанавливали определенные стандарты. Можем предположить, что именно последний фактор оказывал решающее влияние на появление определенного варианта рефлексии относительно религиозной идентичности, в рамках которого и устанавливалось соотношение религиозных убеждений, научных принципов и гражданской позиции историка, а также направленность такого рода рассуждений (от публичной сферы к частной или наоборот).

Библиография

Антонович 1932: В. Антонович, *Мемуари* // В. Антонович, *Твори*. Повне видання, Київ, Друкарня ВУАН, 1932, I, с. 3–61.

Барбур 2000: И. Барбур, *Религия и наука: история и современность*, Москва, Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2000.

Бартенева 1896: [П. Бартенева], *Из неизданных бумаг С.М. Соловьева*, «Русский архив», 1896, 3, стб. 578.

Бартенева 1907: Ю. Бартенева, *Недоучки-славянофилы и высокоученый западник-профессор*. С. Соловьев и К. Аксаков по «Запискам» С. М. Соловьева, «Русский архив», 1907, 8, с. 557–563.

Белозерская 1886: Н. Белозерская, *Николай Иванович Костомаров, 1857–1875 гг.*, «Русская старина», 1886, 6, с. 615–654.

Бестужев-Рюмин 1847: К.Р. Бестужев-Рюмин, *Выбранные места из переписки с друзьями Н. Гоголя*, «Нижегородские губернские ведомости», 1847, 30–31.

Бестужев-Рюмин 1900: К. Бестужев-Рюмин, *Воспоминания К.Н. Бестужева-Рюмина (до 1860 г.)*, «Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук», 1900, LXVII, 4, с. 1–59.

Драгоманов 1970: М. Драгоманов, *Автобиографическая заметка* // М. Драгоманов, *Літературно-публіцистичні праці: у 2 т., під ред. О.І. Дей та О.Є. Засенко (голова) at el*, Київ, Наукова думка, 1970, I, с. 39–68.

Драгоманов 1970а: М. Драгоманов, *Добавление к автобиографической заметке, писанное для г[осподина] Leon Sichler в начале февраля 1889 [года]* // М. Драгоманов, *Літературно-публіцистичні праці: у 2 т., під ред. О. Дей та О. Засенко (голова) at el*, Київ, Наукова думка, 1970, I, с. 69–79.

Дутко 2018: О. Дутко, *Релігійно-просвітницькі погляди М. Костомарова та їх походження*, «Педагогічні науки: Збірник наукових праць», 2018, 82 (3), електронний адрес: <http://ps.stateuniversity.ks.ua/arkhiv-vidannya/95-zbirnik-naukovikh-prats-pedagogichni-nauki-82-tom-3>, последнее посещение 26.05.2019.

Костомаров 1885: Н. Костомаров, *Автобиография*, «Русская мысль», 1885, 5, с. 190–223.

Костомаров 1989: Н. Костомаров, *Автобиография* // Н. Костомаров, *Исторические произведения. Автобиография*, сост. В.А. Замлинский, Киев, Киевский университет, 1989, с. 425–651.

Костомарова 1910: А. Костомарова, *Николай Иванович Костомаров: Из воспоминаний*, «Вестник Европы», 1910, 9, с. 94–125.

Кучурин 2007: В. Кучурин, *Религиозный мир С.М. Соловьева*, «Мир историка», 2007, 3, с. 107–136.

Максимович 1904: М. Максимович, *Автобиография*, «Киевская старина», 1904, LXXXVI, 9, с. 322–344.

Манчестер 2015: Л. Манчестер, *Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России*, пер. с англ. А. Полунов, Москва, Новое литературное обозрение, 2015.

Маурер 2015: Т. Маурер, «*Барометры*» или «*маяки*» общества?: Избранные статьи по социальной истории русских и немецких университетов, Москва, РОССПЭН, 2015.

Мельник-Антонович 1932: К. Мельник-Антонович, *Додаткові примітки та відомості до «Мемуарів»* // В. Антонович, *Твори. По-вне видання*, Київ, Друкарня ВУАН, 1932, I, с. 66–92.

Сдвижков 2019: Д. Сдвижков, *Новая личность и новая религиозность в русской автобиографике XVIII – первой половины XIX века // Вера и личность в меняющемся обществе*. Автобиографика и православие в России конца XVIII – начала XX века, под ред. Л. Манчестер, Д. Сдвижкова, Москва, Новое литературное обозрение, 2019, серия «Studia Europea».

Семевский 1917: В. Семевский, *Автобиографические наброски*, «Голос минувшего», 1917, 9/10, с. 7–49.

Снегирев 1866: И. Снегирев, *Воспоминания*, «Русский архив», 1866, 4, стб. 513–562.

Снегирев 1902: И. Снегирев, *Дневник*, «Русский архив», 1902, II, 6, с. 177–212.

Соловьев 1915: С. Соловьев, *Записки*. Мои записки для детей моих, а если можно и для других, [Петроград], Прометей, [1915].

Ульяновський 1997: В. Ульяновський, *Релігійні переконання та історико-церковні розправи проф. Антоновича* (попередні нотатки) // *Син України: Володимир Боніфатійович Антонович*, у 3 тт., під ред. В. Короткого, В. Ульяновського, Київ, Заповіт, 1997, II, с. 293–311.

Устрялов 1842: Н.Г. Устрялов, *Именитые люди Строгановы*, Санкт-Петербург, Типография Штаба военно-учебных заведений, 1842.

Устрялов 1880: Н. Устрялов, *Воспоминания о моей жизни*, «Древняя и новая Россия», 1880, XVII, 8, с. 603–686.

Ясь 2006: О. Ясь, *Ідеалістичні та ірраціональні мотиви в науковій творчості Миколи Костомарова*, «Україна модерна», 2006, 10, с. 37-57.

Siljak 1999: Siljak, Ana. 1999. 'Christianity, Science and Progress in Sergei M. Solov'ev's *History of Russia*' in *Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State*, ed. by Thomas Sanders (New York: Routledge), 215-238.