Алексей Владимирович Макаркин,

профессор

Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»,

a\_makarkin@mail.ru

**Православие и либерализм:**

**российский опыт совместимости и диссонанса**

Диссонанс православия и либерализма очевиден. Православие ортодоксально по своей сути – отсюда и его название, переложение греческого «правого исповедания», ὀρθοδοξία. Церковь исходит из того, что она является хранительницей истины, тогда как либерализм с самого начала своего существования был основан на сомнении в этом тезисе. Идеологический либерализм с его плюрализмом и уважением к правам личности и независимости научного знания, защитой принципа свободы совести несовместим с церковной ортодоксией в том виде, в котором она сформировалась в эпоху Вселенских соборов, когда некогда гонимая, а к тому времени уже господствующая церковь, вводила церковное вероучение в рамки жестких богословских формул. Джон Локк, считавший веротерпимость основным критерием истинной церкви, писал: «Что бы ни говорили одни о древности мест и имен или о блеске обрядов, другие - о реформации учения, наконец, и те и другие - об ортодоксальности веры, ибо всякий почитает себя ортодоксом, все это и тому подобное может быть важным скорее для людей, стремящихся к власти и могуществу, чем для церкви Христовой. Тот, кто обладает всем этим, но лишен любви, лишен кротости, лишен доброжелательства ко всем людям вообще, не говоря уже об исповедующих христианскую веру, тот еще не христианин» [37, c. 91]. Локка мало интересует источник ортодоксии – его отталкивает любая ортодоксия, которую он связывает с человеческими амбициями, а не с Божественной волей.

В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» говорится, что «появление принципа свободы совести – свидетельство того, что в современном мире религия из «общего дела» превращается в «частное дело» человека. Сам по себе этот процесс свидетельствует о распаде системы духовных ценностей, потере устремленности к спасению в большей части общества, утверждающего принцип свободы совести»[[1]](#footnote-1). Пауль Тиллих считал либеральный гуманизм (как и национализм, и социализм) «квазирелигией» - впрочем, отличая «квази-» от «псевдо-» («псевдо» указывает на неудачную попытку добиться сходства, «квази» - на подлинное сходство, основанное на тождественных элементах) [63, c. 266-269].

Либерал может восхищаться мужеством святых отцов соборного времени, отстаивавших достоинство и независимость церкви в противостоянии с носителями государственной власти. Как Амвросий Медиоланский отлучил от причастия, пожалуй, самого могущественного христианского императора после Константина, Феодосия Великого, учинившего расправу над непокорными жителями Фессалоник. И как отлучение было снято с императора только после его публичного покаяния – так что церковь в данном случае выступила в роли ограничителя властного произвола.

Но тот же Амвросий отказался передавать арианам второстепенную базилику за пределами Милана, настаивая на безусловном доминировании ортодоксии, мобилизовал народ на защиту храма и заставив светскую власть отступить. Для Амвросия малейшая уступка арианам означала не только крайне нежелательный прецедент (занятие плацдарма, который затем можно расширять), не только защиту достоинства церкви от произвола (в этом отношении действия в кризисах с отлучением Феодосия и базиликой были для него в одном ряду, так как изъятие базилики также было односторонним императорским решением), но и осквернение освященного храма сторонниками соборно осужденного учения. «Императору принадлежат дворцы, священнику – церкви», - эта чеканная формула Амвросия защищала права только ортодоксальной церкви [31, c. 166-191, 231-245]. Ни он, ни другие архиереи не возражали, когда по приказу императора арианские храмы переходили к ортодоксам. Это не было двойными стандартами – отцы церкви исходили из того, что арианство, как и любое отклонение от ортодоксии, не дают человеку спасения, а, следовательно, губят души.

Пример Амвросия не был уникальным – через несколько лет миланская история повторяется в Константинополе, где готский военачальник Гайна потребовал передать его соотечественникам-арианам один из столичных храмов. В ответ не менее знаменитый отец церкви, константинопольский патриарх Иоанн Златоуст заявил сыну Феодосия, императору Аркадию: «Я не допущу, чтобы исповедующие и прославляющие Бога-Слово выведены были из божественного храма и сдали его хулителям Христа». Характерно, что Иоанн, в отличие от многих своих сограждан, не был ненавистником готов – для представителей этого народа, исповедовавших ортодоксию, он открыл церковь – но идти на конфессиональные уступки он не хотел. Через несколько лет Иоанн отправился в изгнание после конфликта с императрицей, пороки которой он смело обличал [14, c. 111-122].

Но дело не только в конкретных действиях святых отцов. Сами решения Вселенских соборов были результатом не консенсуса, основанного на компромиссах (нормативный подход для либерализма), а исключения стороны, признанной неправославной. У нее оставались два выхода – покаяние на условиях победителей или изгнание. Единственная далеко зашедшая попытка компромисса – монофелитство как отчаянное средство вернуть лояльность населенных монофизитами провинций в условиях арабской экспансии – было отвергнуто обеими сторонами, считавшими свое исповедание единственно истинным и, следовательно, спасительным. А папа Гонорий, склонившийся к этому компромиссу, является единственным понтификом, осужденным Вселенским собором.

Однако наряду с идеологическим либерализмом есть либерализм церковный, свойственный христианским конфессиям. В публицистике их нередко смешивают – тем более, что церковные либералы нередко – хотя и не всегда – поддерживают либеральных политиков. Для них неприемлем религиозный релятивизм, но при этом они открыты к широким (хотя и не безбрежным) интерпретациям священных текстов, экуменическому диалогу и ориентированы на адаптацию к современным вызовам со стороны общества, науки и культуры. Церковному – как и светскому – либерализму свойственна эволюция. В XIX – начале ХХ веков с ним нередко связывали рационализм, а затем и модернизм, что, впрочем, не было свойственно российской либерально-церковной традиции, тогда как позднее – особенно активно после Первой мировой войны, когда были утрачены многие иллюзии относительно безусловной благотворности прогресса – церковный либерализм обратился к христоцентризму, сопряжению божественного и человеческого, личному религиозному опыту в сочетании с общинной жизнью. В частности, в протестантизме либеральная теология сменилась неоортодоксией, которая, однако, никак не является возвратом к ортодоксальному учению, а призвана ответить на вопрос об отношениях человека с Богом, апеллировать не к рациональности (за которой нередко следует религиозная индифферентность), а к чувству. Неоортодоксия оказала немалое влияние на современный православный либерализм – тем более, что она выдержала искушение тоталитаризмом (ее виднейшие представители заняли антифашистскую позицию после прихода Гитлера к власти).

Существуют различные аргументы, призванные если не примирить идеологический либерализм и православную церковь, то, по крайней мере, как-то гармонизировать отношения между ними. Самый простой из них предельно прагматичен – либералы для верующих лучше коммунистов и нацистов, что показал трагический опыт ХХ века. Хотя его начало ознаменовалось противостоянием католиков и либералов во Франции, но его драматизм сильно потускнел после красного террора в России и концлагерей в Германии. В «Основах социальной концепции» после критики свободы совести содержится прагматичный тезис о том, что «этот принцип оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества». Однако этот аргумент неактуален для тех, кто считает, что либерализм опаснее, так как ослабляет защиту ортодоксии, размывая традиционные нравственные ценности и при этом не создавая мучеников, служащих образцами для верующих. В современной России к этому добавляется ностальгия по позднему СССР, которая приводит к тому, что многие верующие воспринимают советский опыт как куда более привлекательный и менее травмирующий, чем либеральный (в пределе это приводит к такому экзотичному явлению как «православный сталинизм», но и в более умеренном формате проявилось в феврале 2021 года во время дискуссий о памятнике Дзержинскому на Лубянке).

Однако можно выдвинуть и более сущностно значимый тезис – о границах ортодоксии, которые на практике все более размываются. В домодерном мире они устанавливались соборными и иными вероучительными документами (посланиями патриархов, катехизисами, применяемыми в церковных школах). В модерном мире ортодоксальность размывается ввиду целого ряда факторов. Это и неспособность и нежелание авторитетных церковных институций брать на себя функции цензоров – ни II Ватиканский собор 1962-1965 годов, ни Всеправославный собор 2016 года ни осуждали еретиков; напротив, крайние консерваторы утверждали, что принятые на них документы носят модернистский характер. И крайняя затруднительность любого богословского творчества в случае выстраивания жестких границ – причем с обвинениями в неортодоксальности сталкиваются не только либералы, но и знаковые консервативные фигуры. Еще в большей степени это, разумеется, относится к постмодерну, который в последние полвека теснит модерн, хотя и не утвердился в качестве общепризнанной концепции в современной науке.

Неформальным лидером консерваторов в русской церковной иерархии начала ХХ века был владыка Антоний (Храповицкий), возглавивший в эмиграции консервативную Русскую православную церковь заграницей. Однако в этот период он оказался под огнем критики за свою трактовку догмата Искупления. Авторитетный среди церковных консерваторов иеромонах Серафим (Роуз) посчитал единственной альтернативой прямому обвинению в ереси признание богословских неточностей и отказ от распространения его «лжеучения». «Он принадлежал скорее к литературной интеллигенции, чем к святоотеческой ориентировке, как Оптинские Старцы и др. Сравнить хотя бы можно с его увлечением «Старцем Зосимой» Достоевского, где явно противоречие и несоответствие православной аскетике» [57, c. 277-283], - отмечал о. Серафим (к образу Зосимы мы вернемся ниже). Из текста видно, что сам о. Серафим склонялся к более жесткой трактовке, предлагая альтернативу с учетом огромной роли владыки Антония в истории «зарубежной» церкви, делавшей нереалистичным официальное осуждение его взглядов.

Во время подготовки к канонизации новомученика Илариона (Троицкого), ригористичный подход которого к определению границ церкви (он не считал католиков христианами) приветствуется многими консерваторами, была опубликована работа известного современного консервативного богослова протоиерея Валентина Асмуса с обвинениями в грубых догматических ошибках, в «еретических утверждениях, доходящих до хулы на Единого Безгрешного» и – из-за веры в возможность самосовершенствования – в «стихийном пелагианстве» (мы еще неоднократно будет возвращаться к этому термину). Парадоксальным образом отец Валентин не возражал против канонизации Илариона (отказ в причислении к лику святых одного из виднейших новомучеников, безукоризненно ведшего себя в тюрьмах и лагере, был невозможен), но настаивал на отказе от «канонизации» его богословских взглядов[[2]](#footnote-2).

В 2015 году предметом рассмотрения Синодальной библейско-богословской комиссии стали взгляды одного из ведущих консервативных профессоров Московской духовной академии Алексея Осипова. Так как результаты работы комиссии были обнародованы в официальном документе, одобренном патриархом Кириллом, то формулировки были сдержанными, но вполне отчетливыми - комиссия зафиксировала расхождение взглядов Осипова с православной ортодоксией, причем ключевым спорным моментом является вопрос о вечности адских мук (и, соответственно, спасения грешников и «иноверцев»)[[3]](#footnote-3).

Еще одной проблемой, свойственной периоду модерна, является сочетание религии и культуры. Если в домодерный период культура вынуждена адаптироваться к религиозным догмам, то в модерный и постмодерный (если выделять этот период в качестве самостоятельного) религия в условиях секулярного общества ищет дополнительную легитимацию в культуре. Церковь осудила явно противоречащий христианству рационализм Льва Толстого, но она не готова отказаться от не противопоставлявших себя церкви «неортодоксальных» классиков, в первую очередь, от Достоевского. Виднейший сторонник политического антилиберализма в среде московского духовенства священник Александр Шумский восклицал, обращаясь к сторонникам ортодоксии, критиковавшим «позднего» Пушкина, Достоевского и других классиков: «Они сами-то понимают, к чему ведет их логика? Как можно не понимать, что Церковь в своей земной ипостаси нуждается в культурном поле, без которого невозможна христианская проповедь!.. Как они собираются без Достоевского, Пушкина, Тютчева, Гончарова, Тургенева, Лескова, Гоголя и других классиков воспитывать нравственное чувство в детях? У них – что, есть на примете достойные «дублеры» [[4]](#footnote-4)?». Священник-практик не видел в роли «дублеров» авторов благочестивой церковной литературы, понимая их очевидную «неконкурентоспособность».

То же самое относится и к науке. Если в период домодерна церковь определяла соответствие научной гипотезы вероучению, то теперь в апологетических (защищающих вероучение от критики) трудах нередко приводятся перечни верующих – пусть даже и неортодоксально – ученых как доказательство совместимости религии и науки. Святитель Феофан Затворник в XIX веке мог заявлять о том, что «лжеучение» Дарвина подпадает под анафему – сейчас подобные формулировки высказывают лишь креационисты, уже давно не являющиеся мейнстримом в православии, католицизме и многих протестантских церквях.

Впрочем, теория секуляризации уже давно подвергается критике за свою линейность и недостаточный учет сложных и противоречивых процессов во взаимоотношениях религии и общества. Действительно, в современном мире роль религии может возрастать, что даже привело к его весьма спорной характеристике как «постсекулярного». Но этот процесс не означает в большинстве случаев реванша ортодоксии – в этом смысле Русская православная церковь в силу ряда исторических причин является скорее исключением, причем, вполне вероятно, временным.

В исламе понятия ортодоксии и ереси не носят столь жесткого характера. В иудаизме конкурируют ортодоксы, консерваторы и реформисты – своего рода обновленцы. В протестантизме нет общепризнанной ортодоксии – в англиканстве есть Высокая, Низкая и Широкая церкви, в скандинавских церквях уживаются либеральное большинство и консервативные миноритарии – лестадианцы. Ничего общего с ортодоксией нет в движениях New Age, появление которых в значительной мере и побудило скорректировать представление о линейности секуляризма.

В католицизме после периода реформ можно говорить о попытке частичного реванша ортодоксии при Иоанне Павле II и, особенно, Бенедикте XVI – но эти папы не предприняли ревизии решений II Ватиканского собора, а лишь затормозили их развитие в еще более либеральном направлении. Но кризис, приведший к беспрецедентной добровольной отставке папы Бенедикта – одного из виднейших католических интеллектуалов – показал ограниченность этого пути. Бурные антиклерикальные процессы в твердыне католической ортодоксии – Польше – являются еще одним подобным свидетельством. Противоречия между либералами и консерваторами в католической церкви становятся все более острыми, что проявляется даже на символическом уровне – папа Франциск приветствует второго, после Джона Кеннеди, президента-католика Джо Байдена, а провинциальный католический священник Роберт Мори из Южной Каролины отказывает ему в причастии незадолго до начала предвыборной кампании из-за его одобрения абортов, полностью расходящегося с католической ортодоксией. Недовольство проявляет и часть иерархии – так, консервативный архиепископ Сан-Франциско Сальваторе Кордильоне предлагает отлучать политиков, продвигающих аборты, однако либеральный архиепископ Вашингтона Уилтон Грегори, в 2020 году возведенный папой в сан кардинала, выступает за диалог с демократической администрацией и причащение Байдена, несмотря на разногласия по поводу абортов. Консервативные католики по этой же причине голосуют против своего единоверца за Дональда Трампа, которого поддерживает активно критикующий Франциска за его либерализм бывший нунций в США архиепископ Карло Мария Вигано.

В православии тоже нет единства – ни организационного (первая по чести Константинопольская и крупнейшая по численности Русская церкви порвали друг с другом отношения в 2018 году), ни идейного. Главным признанным богословом Константинополя является митрополит Иоанн (Зизиулас), придерживающийся либеральных взглядов, тогда как в юрисдикцию этого же патриархата входит консервативный Афон. Архиепископ Елпидифор (Ламбриниадис) из Константинопольского патриархата выступил на предвыборном съезде Демократической партии, тогда как известный протоиерей из Антиохийского патриархата Джеймс Бернстайн призвал не голосовать демократов как сторонников абортов и однополых браков.

**Реванш ереси**

Вопрос о соотношении религии и либерализма включает в себя различные компоненты. Внецерковный либерализм по-разному определял свое отношение к церкви, но, в любом случае, нельзя отрицать, что основатели либерализма исходили в своих взглядах на свободу и достоинство человека из христианских принципов. Выше уже приводилось высказывание Локка о христианстве и свободе совести. «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью», - это классическая формула, записанная в Декларации независимости США. «Христианская религия, повелевающая людям любить друг друга, желает, конечно, чтобы всякий народ имел наилучшие политические и гражданские законы, потому что после нее они составляют величайшее благо, какое только человек может дать и получить» [41, c. 378], - писал Монтескьё. Таким образом, он выстраивает иерархию, в которой законы хотя и стоят ниже веры, но при этом самоценны. А.А. Кара-Мурза отмечает, что либеральные учения в Англии, Германии, США, в отличие от России, закладывали в основу национальных вариантов либерализма прямую религиозную санкцию [33, c. 35]. В России же развитие либеральной идеологии пришлось на XIX век с ростом секулярных тенденций. В этой ситуации не столько либералы обращались к церкви, сколько церковные деятели, стремившиеся адаптироваться к новым реалиям, искали точки соприкосновения с либерализмом, стремясь переосмыслить его и совместить с религиозными ценностями.

Таким образом, проблему можно рассмотреть и со стороны церкви. Тем более, что традиция, совместимая с идеологическим либерализмом, существовала внутри церкви со времен Вселенских соборов – и продемонстрировала за полтора тысячелетия прекрасную способность к выживанию, несмотря на неблагоприятные условия. Речь идет о пелагианстве – учении, связанном с именем британского монаха Пелагия, жившего в IV-V веках и считавшего, что от свободной воли человека зависит, живет ли он во грехе или следует Божественным заповедям. Исходя из того, что люди не могут нести ответственность за несовершенное ими деяние Адама, он отрицал значимость для человечества первородного греха и, как следствие, поврежденность человеческой природы. Из этого следовало, что человек спасается сам, без решающей роли Бога – в последующем, отвечая на обвинения в ереси, Пелагий уточнил свою позицию, заявив, что Божественная благодать способствует спасению, так как укрепляет свободную волю человека – так что ее присутствие весьма желательно. Это благочестивое уточнение выглядело для ортодоксов косметическим изменением: человек сохранял возможность (хотя и затрудненную) для спасения благодаря собственным усилиям, что было совершенно недопустимо для ортодоксии, ибо Христос выглядел великим нравственным примером, но не эксклюзивным Спасителем посредством воплощения в человека, крестной смерти и Воскресения.

Оставался последний шаг – доступно ли спасение благочестивым нехристианам – язычникам и иудеям. Пелагий не говорил об этом прямо. Но он озвучивал вопросы, которыми задалось немалое число интеллектуалов его (и не только его) времени: «Сколь многих философов знаем чистых, терпеливых, умеренных, свободных, воздержных, благожелательных, бегающих славы мира и прелестей, любящих праведность не менее, чем знание! Откуда, спрошу я, у людей, отчужденных от Бога, то, что угодно Богу? Откуда у них добро, если не от блага природы?» [35, c. 179]. Искренне считая себя ортодоксальным христианином, он не мог положительно высказаться о спасении нехристиан, но не был готов и к ригористичному отрицательному ответу. Впрочем, о возможности всеобщего спасения – но в виде не самосовершенствования человека, а конечности адских мук - говорили и Ориген, чье мнение было признано еретическим, и один из отцов церкви, Григорий Нисский, который не был осужден, но не нашел поддержки у других отцов.

Скромный Пелагий был сокрушен интеллектуальной мощью и харизмой Августина, который почувствовал, что такие вопросы вкупе с учением о спасении добрыми делами ведут к признанию возможности спастись для всех добродетельных людей, вне зависимости от вероисповедания. Поэтому Августин настаивал на поврежденности человеческой природы и спасении христиан исключительно с помощью веры, а не собственных усилий, не говоря уже об «отчужденных от Бога», добродетели которых он считал ничтожными. А так как хранительницей веры является церковь, то спасение невозможно без ее непосредственного участия.

Пелагианство было осуждено как ересь, однако можно сказать, что это единственное еретическое учение, взявшее со временем реванш. Евгений Трубецкой обращает внимание на «разрушительный» пелагианский индивидуализм, который он связывал с римским язычеством и противопоставлял сплачивающему верующих учению Августина – признав спасение общим, социальным делом, а не индивидуальным актом человеческой воли, церковь «спасла всемирную цивилизацию от гибели, обуздала варваров и завоевала новое поле для распространения христианской и античной культуры» [64, c. 165, 172]. Такая высокая оценка имеет и оборотную сторону – она демонстрирует, что изменение социальных условий, появление новых вызовов может вновь не только вызвать к жизни концепцию, отстаивающую человеческую волю, но и усилить внимание христиан к человеческой индивидуальности.

Старые споры об арианстве, монофизитстве, несторианстве давно ушли из общественной жизни в сферу истории богословия и межконфессионального диалога. Пелагианство осталось – на уровне и тезисов, и вопросов. Многих христианских богословов в разное время обвиняли в пелагианстве из-за признания ими значительной роли в деле спасения человеческих добродетелей – гуманист Эразм вступает здесь в непримиримый конфликт с вдохновленным Августином Лютером. Простая логика противится тому, что человеческие добрые дела немного значат по сравнению с Божественной волей – пелагианство оказалось более «жизненным», соответствующим человеческому запросу, расходящемуся с церковной ортодоксией. Средний путь, предложенный преподобным Иоанном Кассианом, не стал консенсусным и подвергался критике со стороны августинцев как «полупелагианство», хотя и получил признание среди православных богословов.

Чем более мир становился секулярным, тем сложнее становилось отстаивать позицию Августина. Квентин Скиннер пишет о принятии гуманистами идеала Homo universale («всестороннего человека») и в связи с этим их отказом от августинианского взгляда на человеческую природу, но при этом отвергал представление о том, что Петрарка и его последователи, восстанавливая античность, сами обратились в язычество. Скиннер считает Петрарку «ревностным христианским автором», который включал в ключевое для гуманистов понятие virtus (добродетель) как античные, так и христианские добродетели, относя к последним веру и бессмертие, и отождествляя мудрость с благочестием, также свойственным христианству. Однако, будучи антиавгустинианцем, Петрарка, ссылаясь на античных героев, исходил из того, что человек может сам достигнуть virtus [58, c. 145-150] – это ярко выраженный пелагианский подход. В гуманистической традиции он вел к представлению о том, что цель жизни человека – это достижение совершенства, неразрывного с мирскими почестями [55, c. 160] – идеал, никак не соответствовавший христианской ортодоксии, но в представлении людей нового времени не противоречивший вере. Возможно, они просто сказали то, о чем умалчивали их предшественники, также стремившиеся под знаменем Христа к славе и достижениям, но не желавшие противоречить ортодоксии?

В связи с этим возникает закономерный вопрос – а как интерпретировать критику концепции «добрых дел» у Лютера и кальвинистское учение о предопределении? Видимый реванш августинианского подхода в раннем протестантизме предшествовал генезису современного либерализма в трудах авторов, принадлежавших к различным направлениям протестантизма (от Локка до деятелей Американской революции). Но, во-первых, среди «отцов» либерализма были и католики (например, Монтескьё). Во-вторых, еще Макс Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма» писал, что в кальвинизме «общение кальвиниста с его Богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви рассматривалась как необходимое условие спасения» [20, с. 144]. Радикальное антипелагианство, которым является кальвинизм, сторонники которого обвиняли в симпатиях к Пелагию даже таких умеренных августинцев как арминиане, в то же время способствовало мощному процессу индивидуализации. В свою очередь, индивидуализация объективно способствовала размыванию ортодоксии.

И, наконец, в третьих, протестантизм не только эффективно использовал книгопечатание, но и дал мощный импульс для его дальнейшего развития, что способствовало формированию новой коммуникативной среды. А.В.Назарчук отмечал, что «печатная книга не просто представляет собой трибуну. Она зажигает в человеке свет просвещения. Просветительский пафос книгоиздателя через два столетия после изобретения книгопечатания вырастает в новую историческую силу - эпоху Просвещения. В позднем Средневековье просветительство может иметь только религиозную окраску, им и заражается протестантизм» [44, с. 86]. Книжная культура стимулирует общественные дискуссии, усиливая процесс плюрализации и стимулируя активность сторонников самых разных идейных течений в том числе и наследников Пелагия.

В новейшую же эпоху демографические процессы вкупе с глобализацией, резко сократившей дистанцию между странами и культурами, привели к актуализации вопроса о спасении нехристиан. Если в герметичном – по сравнению с нынешним – христианском мире вопросы Пелагия относились к великим предкам (спасен ли Стагирит? где пребывают души благочестивых римских императоров – в житии папы Григория Великого говорится, что тот вымолил у Господа облегчение посмертной участи «лучшего из императоров», Траяна), то в мире, где христиане, к тому же расколотые на разные конфессии, уже составляют лишь около трети населения, они имеют куда большее значение.

Особенно если использовать строгий конфессиональный подход, принятый у католических и православных консерваторов и предусматривающий возможность спасения лишь в рамках «своей» церкви. Здесь сомнения иногда высказывали и некоторые консервативные иерархи XIX-XX веков, в частном порядке не исключавшие возможности спасения неправославных – но не нехристиан. На сегодняшний же момент в «православном» варианте 96% населения Земли на практике лишаются возможность спастись, так как переходы в православие крайне редки на фоне общей численности населения мира. Но и более широкий подход, предусматривающий возможность для спасения для христиан в целом, в современном мире тоже крайне уязвим. В этом случае шанс на спасение получает принесший покаяние нацист, но его полностью лишен Махатма Ганди. Неудивительно, что современная протестантская мысль не только признает религиозный плюрализм, но и рассматривает его как позитивный фактор (Пауль Тиллих писал о том, что «победа одной религии навязала бы один ответ вместо разнообразных ответов других религий» [63, c. 308]), Юрген Мюльтман, автор «Богословия надежды», рассуждает об обосновании всеобщего спасения и всеобщего восстановления крестной смертью Христа [43, c. 283]. Об этом задумываются и православные богословы: о надежде на спасение всех людей и вере в возможность всеобщего спасения писал митрополит Иларион (Алфеев) [30, c. 261], подобные взгляды высказывал и профессор Осипов.

Что же до спасения «при поддержке Бога», то об «общем легкомысленном отношении к догматическим спорам прошлого» [1, c. 250] со стороны образованного общества разочарованно писал еще более ста лет назад один из виднейших представителей русского церковного либерализма, священник Константин Аггеев. За это время ситуация если и изменилась, то в сторону еще большего «легкомыслия». Можно обратиться и к представлениям «простецов», на которых, как нередко считают традиционалисты, держатся церкви. И здесь мы с высокой долей вероятности нередко услышим пелагианские оценки, а не августиновский подход. Тем более, что времена Григория Нисского, когда ремесленники и торговцы увлеченно богословствовали в арианском духе («хочешь узнать цену хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше Сына; справишься, готова ли баня, а он говорит, что Сын произошел из ничего»), давно ушли в прошлое, и люди, опираясь на элементарные богословские истины, в их интерпретациях руководствуются собственным представлением о должном.

**Двойственная истина**

Другая традиция в христианстве, совместимая с либерализмом, свойственна уже не «неразделенной церкви» (до Великой схизмы 1054 года), а католицизму, и связана с «латинскими аверроистами» XIII века – последователями арабского философа Ибн Рушда, в латинской традиции именовавшегося Аверроэсом (тот, в свою очередь, переосмысливал Аристотеля). Их идейному лидеру Сигеру Брабантскому не повезло, как и Пелагию, так как его оппонентом – и победителем в споре – стал не менее мощный интеллектуал, чем Августин – Фома Аквинский, которого Данте не просто назвал в числе обитателей Рая, но и – одному из немногих – дал ему слово. Повествуя о своих соседях по Раю, Аквинат, наряду с Дионисием Ареопагитом, Альбертом Великим и другими признанными богословами представляет куда более противоречивую персону: «Тот, вслед за кем ко мне вернешься взглядом, Был ясный дух, который смерти ждал, Отравленный раздумий горьким ядом: То вечный свет Сигера, что читал В Соломенном проулке в оны лета И неугодным правдам поучал» (перевод М.Лозинского). В Соломенном проулке в Париже находился факультет искусств Сорбонны, где преподавал Сигер. Учение Сигера подверглось осуждению в Париже, но официально в масштабе католической церкви Сигер не был признан еретиком, так как загадочно погиб до рассмотрения своей апелляции, адресованной папе.

С Сигером связывается теория двойственной истины (duplex veritas), которая излагалась его противниками следующим образом применительно к тезисам «латинских аверроистов»: «Ибо они называют их истинными согласно философии, но не согласно католической вере, как если бы это были две противоположные истины или как если бы, в противоположность истине Священного Писания, могла быть другая истина в книгах осужденных язычников» [74, c. 331]. Между Сигером и Фомой куда меньше различий, чем между Пелагием и Августином – оба они проводили различие между верой и философией, оба были почитателями Аристотеля. Но, в отличие от Фомы, Сигер не подчинял философию вере, а отстаивал ее право приходить к собственным выводам на основе умозаключений. При этом Сигер не считал себя еретиком, ибо был уверен в истинности христианских догматов – просто философы, занимаясь своими изысканиями, могли от них абстрагироваться. Можно провести параллель между Пелагием и Сигером – первый размышлял над вопросом о спасении философов безотносительно их веры, второй исходил из возможности их правоты безотносительно божественной истины.

Этьену Жильсону принадлежит яркая характеристика Брабантца: «В Сигере нет ничего от экстремиста: он вовсе не рационалист, бунтующий против веры, и не тот, кому доставляет радость констатировать разногласие между собственными разумом и верой. Он не ищет конфликтов, а примиряется с ними. Будучи магистром факультета искусств Парижского университета, он преподавал философию, и ничего больше. Когда выводы, к которым приводила его философия Аристотеля, противоречили учению веры, Сигер ограничивался тем, что утверждал эти выводы как философские, в то же время придерживаясь того, что истинными являются именно учения веры» [28, c. 309], но при этом «не говорил, что там, где учения философов вступают в противоречие с истиной веры, они ложны» [28, c. 368]. Для Фомы это было совершенно неприемлемо, так как такая позиция явно вела к релятивизации истины. А.В. Аполлонов, в отличие от Жильсона, все же видит в «латинских аверроистах» несовместимых с христианством рационалистов, которые в своих философских исследованиях опирались исключительно на способности человеческого разума [6, c. 150-151]. Он же считает, что истоки идеи о самостоятельности мира, при которой главным действующим лицом провозглашается человек, можно искать в том числе у Сигера и другого «латинского аверроиста», Боэция Дакийского, считавшего, что «философ способен решать любой вопрос, могущий обсуждаться в умозаключениях», а теологией остаются только «чудеса Божьи» [7, c. 115-116].

Для политической сферы важен еще один вывод Жильсона, объясняющий, почему Данте поместил Брабантца в «свой» Рай (отличный от церковного) – о том, что согласно мысли Сигера, разделяемой Данте, «теология, эта мудрость веры, не имеет власти ни над естественной моралью, ни над политикой, основанием которой служит мораль» [28, c. 324] (позднее Макиавелли в «Государе» отделит политику и от морали, а Локк – один из основателей либерализма – откажет монархам в божественной легитимации).

Наконец, для вопроса о предшественниках либерализма в христианской традиции стоит обратиться к зачинателю еще одной традиции - Уильяму Оккаму, францисканскому монаху и лидеру «имперских богословов», выступивших против папства в XIV веке. Как сторонник императора, вступивший в борьбу с папством, он был отлучен от церкви. Как и Сигер, Оккам был сторонником duplex veritas, но при этом приходил и к политическим выводам, предварявшим принцип отделения церкви от государства. Отделяя богословскую истину от истины, исследованием которой занимается эмпирическая наука, он выступал и за разделение компетенций духовной и светской властей, исходя из того, что первая занимается вероучительными, а вторая – политическими вопросами. Эти власти объединяло божественное происхождение, но проявлялось оно различно. Источником духовной власти был непосредственно Бог, а со светской было сложнее. Бог даровал народу естественное право, а уже народ в рамках общественного договора наделял властью светского государя, который мог быть лишен этой власти в случае нарушения естественного права, превращения монарха в самовластного тирана.

Расширяя компетенцию светской власти (например, на сферу брачного права), Оккам, видел необходимость ее ограничения общим благом граждан, в котором видел цель существования государства. Будучи одним из ярких представителей номинализма, отвергавшего действительное существование общих понятий (универсалий), Оккам исходил из того, что общее благо – это сумма индивидуальных интересов – и если правитель действовал вопреки этому благу, он мог быть смещен. Точно так же общее благо было ограничителем и для народного произвола, ведущего к анархии.

Оккама часто ставят в один ряд с его современником, также противником папства и защитником императорской власти, Марсилием Падуанским. Они были не только политическими единомышленниками, но и рассматривали борьбу между папой и императором как возможность для реализации при поддержке светской власти более масштабных идей. Умберто Эко вкладывает в уста своему герою Вильгельму Баскервильскому (одним из прототипов которого был Оккам) характерную мысль: «Минориты[[5]](#footnote-5) участвуют в императорской игре против папы. Но для Марсилия и для меня игра, которая ведется, - двойная. И мы хотели бы, чтобы императорская игра способствовала нашей и послужила бы нашей идее человечного правления» [76, c. 296]. По мнению А.А. Бычкова, «монархический характер государства, равно как и его имперский характер, для Оккама имеет только то значение, что в таком виде оно лучше сможет служить народу, выполнять своё предназначение, не более того» [18, c. 118].

А.А. Бычков сближает Оккама по политическим взглядам с поклонником Сигера Данте, но при этом отделяет его от Марсилия, которого называет первым политологом, вытесняющим духовный потенциал христианского богословия из политической теории [19, c. 64]. Оккам же, как и его предшественники, опирается на Библию, находя в ней аргументы в пользу отделения мирской власти от церковной теократии. А.В. Апполонов отмечает умеренность позиции Оккама в вопросах церковно-государственных отношений, так как, в отличие от Марсилия, он не требовал подчинения церкви государству [5, c. XLVII]. Заслугой Оккама является сопряжение христианской идеи свободы и античного принципа общего блага с индивидуальной волей и, как следствие, «синтез античной идеи блага с христианской идеей личности» [18, c. 101]. Если Марсилий считается одним из предшественников либерализма, то Оккама можно назвать предтечей совмещения либеральных и христианских идей.

**Русская церковь и либерализм: Филарет vs Павский**

Либерализм пришел в Русскую церковь именно посредством восходящей к пелагианству традиции и duplex veritas. Не стоит модернизировать историю, ища русских церковных либералов в XVIII столетии – ни в малороссийских монахах, принесших в Россию латинскую схоластическую ученость, уже архаичную для своего времени, ни в цезарепапистской традиции архиепископа Феофана (Прокоповича), сформировавшейся под влиянием протестантизма. В начале XIX века в России действует Библейское общество, инициировавшее начало перевода Библии на русский язык – но этот процесс вписывался в контекст мистических увлечений Александра I, которые носили консервативный характер – другое дело, что как мистик государь проделал эволюцию, приведшую его от европейского консерватизма к русской православной реакции. В споре князя Голицына и архимандрита Фотия не было места либералам, для которых были неприемлемы оба.

Однако либеральная традиция в Русской церкви появляется именно из работы по переводу Библии. Ее зачинателем можно считать протоиерея Герасима Павского, доктора богословия, профессора университета и духовной академии, переводившего под эгидой Библейского общества Евангелие от Матфея, тогда как молодой архиерей Филарет (Дроздов) стал переводчиком Евангелия от Иоанна. Но уже вскоре они становятся противниками. Дважды Филарет наносит сильнейшие удары по карьере Павского. В первый раз в 1835 году, когда Павский смещается с должности законоучителя престолонаследника Александра. Пушкин тогда сделал в дневнике следующую запись, сочувственную в отношении Павского, но сводящего конфликт к обычной интриге: «Филарет сделал донос на Павского, будто бы он лютеранин. — Павский отставлен от великого князя. Митрополит и синод подтвердили мнение Филарета. Государь сказал, что в делах духовных он не судия; но ласково простился с Павским. Жаль умного, ученого и доброго священника! Павского не любят. Шишков, который набил академию попами, никак не хотел принять Павского в числе членов за то, что он, зная еврейский язык, доказал какую-то нелепость в корнях президента. Митрополит на место Павского предлагал попа Кочетова, плута и сплетника. Государь не захотел и выбрал другого, человека, говорят, очень порядочного. Этот приезжал к митрополиту, а старый лукавец сказал: «Я вас рекомендовал государю». [Qui est-ce que l’on trompe ici](https://rvb.ru/pushkin/02comm/1160.htm%22%20%5Cl%20%22c129)?[[6]](#footnote-6)» [2, c. 85].

Пушкин, несмотря на христианские мотивы в его творчестве, был человеком светским, даже Евангелие читавшим по-французски. Немаловажные внутрицерковные проблемы оказались за пределами его интересов – но именно они определили объединение в борьбе против Павского реакционеров (Шишков, митрополит Серафим (Глаголевский)), выступавших против любых перемен в церкви, и консерваторов, признававших возможными умеренные перемены (к последним относился и Филарет). Но целый ряд положений, высказанных Павским в двух его работах, богословской и церковно-исторической, предназначенных для обучения цесаревича, были признаны опасными именно Филаретом как человеком богословски чутким.

Среди них тезисы, по своему толерантному духу совместимые с пелагианством: «Человека, одушевленного чувствами веры, надежды и любви, и показывающего стремление к святости, верно ли, неверно ли понимаемой, называем набожным, богобоязненным, благочестивыми, религиозным»; «Религия в основании своем у всех одна. Но когда люди стали выражать внутренние таинственные чувства Религии делами, словами и знаками, тогда она явилась в бесконечном разнообразии, что зависело от времени, места и качества лиц» [49, c. 179-180]. Или же ироничный тезис о том, что «вера, не просвещенная знанием, слишком много находила чудесностей» [49, c. 204]. - совершенно не лютеранский по своему духу, но напоминавший о Сигере. «Сих указаний довольно, чтобы возбудить заботливое внимание. А при заботливом внимании, предметы забот откроются в большем числе, напр. (стр. 14): считать ли Иисуса Христа Богом, или только великим пророком! (стр. 12) от тела ли грех, и все ли заражены грехом Адамовым! С каким холодным нейтралитетом к истине и заблуждению предложенные сии вопросы поставлены без ответа! В других случаях несравненно меньшей важности, сочинитель изъясняется решительно и более обстоятельно» [49, c. 208], - возмущенно резюмировал Филарет, подозревая Павского в скрытом пелагианстве и обвиняя его в близости к современной для того времени богословской и церковно-исторической науке, действительно укрепившейся в немецких протестантских университетах, где уже не было духа Августина и Лютера. Возмущение Филарета можно понять – речь шла о воспитании будущего императора.

Б.А. Тихомиров видит в противостоянии Филарета и Павского «столкновение двух мировоззрений, двух принципов богословствования: старой, пусть и модернизированной схоластики и нового утверждающегося исторического подхода»[[7]](#footnote-7). Причем основным отличием в подходах он считает верность Филарета раз и навсегда установленным догматам, тогда как Павский «считал необходимым рассматривать догматы в перспективе их исторического становления», что соответствовало историко-критическому или историко-сравнительному методу. Путь Павского от текста Писания, как он сам писал, «чистого, неискаженного толкованиями», к догматам, не соответствовал привычной как для Филарета, как и для других консерваторов, святоотеческой традиции. Здесь консерваторы были едины со сторонниками православной реакции. В то же время историко-критический подход мог эволюционировать в направлении рационализма, но не был ему тождественен.

Второй раз Филарет и Павский сталкиваются в связи с переводом Библии на русский язык, который, казалось бы, должен был их объединить. После вынужденной приостановки официальной работы над переводом в 1826 году Павский занимался этой деятельностью неофициально, в рамках подготовки к академическим лекциям по еврейскому языку. Однако в 1841 году после анонимного доноса (его автором был иеромонах Агафангел (Соловьев), потом сделавший успешную административную карьеру) было начато расследование. Характерно, что Агафангел, как и Филарет, был консерватором, не только сторонником русского перевода Библии, но и переводчиком. По мнению Агафангела, перевод должен был осуществляться с учетом греческого текста, в большей степени согласующегося с Новым Заветом, а не только еврейского, что было бы филологически вернее, но не соответствовало христианскому подходу о взаимосвязи Ветхого и Нового Заветов. Филарет также исходил из того, что хотя переводить с еврейского текста, но в случае разночтений править его по греческому переводу. Для Павского как ученого такой подход, соответствующий традиции, но противоречащий научным принципам, был неприемлем[[8]](#footnote-8). Вопрос о том, был ли донос Агафангела согласован с Филаретом, остается спорным (Павский считал это вполне вероятным), но важнее другое – Филарет принял самое активное участие в расследовании, в ходе которого Павский был обвинен в неправославной трактовке Книги пророка Исайи, в которой, по мнению христианских авторов, содержится ключевое пророчество о рождении Иисуса. В результате Павский, демонстрируя верность ортодоксии, был вынужден дезавуировать свои взгляды, но все равно был смещен с профессорской должности.

Для современного поколения православных богословов важной – если не определяющей – является резко критичная оценка взглядов Павского, содержащаяся в «Путях русского богословия» протоиерея Георгия Флоровского. По его мнению, религия для Павского «сводится почти только к морали. И Христос для него вряд ли многим больше, чем Учитель...», что неудивительно с учетом его либерально-критического восприятия Ветхого Завета. «То было самое острое западничество не только в богословии, но и в самом душевном самочувствии. То было и психологическое самовключение в немецкую традицию», - резюмировал Флоровский [66, c. 195-196]. Он явно не одобряет и радикальный экуменизм Павского, проявившийся, разумеется, в частном разговоре – о том, что полнота совершенства есть только в невидимой, небесной церкви, а всякая видимая церковь находится только на пути к совершенству (из чего прямо вытекает, что Павский не верил в то, что только в православии можно достичь спасения).

Впрочем, тезис о том, что Павский сомневался в божественности Иисуса, не подтверждается ничем, кроме интуиции Флоровского, который весьма субъективно относится к персонажам своей книги. Павский, безусловно, был верующим христианином, но он же выступал за самостоятельность научных исследований. В работе Павского о Григории Богослове акцентируется внимание на близкой автору мысли святого Григория о том, что хотя простой христианской веры «должны твердо держаться и образованные богословы», «однако ж он признавал также необходимою, или, по крайней мере, допускал и Христианскую Философию, которая в своей области должна поступать с большею свободою, по которой исследования должны быть сообщаемы только более сведущим, или, как он выражается, посвященным в таинства». Логику святого Григория Павский объяснял следующим образом: философия не противоречит вере, но «такие проблемы, которые можно рассматривать с различных сторон, принадлежат более школе, нежели Церкви, более Богословию, нежели Христианской Религии». Продолжение мысли святого Григория о широкой свободе философской мысли – в том числе и в интерпретации догматов - было явно созвучно Павскому: «Философствуй о мире и мирах, о материи, о душе, о разумных существах ‒ как добрых, так и злых, о воскресении, суде и воздаянии, о страданиях Христовых. Если ты в исследовании сих предметов пойдешь прямою дорогою: то это для тебя будет не бесполезно; но если и ошибешься, то неопасно будет для тебя» [50]. В одном из самых ярких интеллектуалов древней церкви Павский нашел единомышленника.

Флоровский же – как и Филарет – куда более благоволит к архимандриту Макарию (Глухареву), современнику Павского, знаменитому миссионеру, причисленному Русской церковью в 2000 году к лику святых. Но Макарий, как и Павский, переводил ветхозаветные тексты с еврейского оригинала, его перевод весьма зависим от текста Павского, он также использовал при работе современную для него европейскую литературу, так что Б.А. Тихомиров даже задается вопросом о том, почему Макарий не подвергся таким гонениям, как Павский («от него отмахнулись, отослав обратно на Алтай, для острастки пожурили») и предполагает, что речь могла идти о предвзятости Филарета к Павскому и доброжелательном отношении к Макарию[[9]](#footnote-9). Можно предположить, что дело здесь не ограничивалось эмоциями – алтайский миссионер, живший в далекой провинции, не мог оказывать сколько-нибудь серьезного влияния на лиц, принимающих решения, как близкий к придворным сферам столичный богослов.

На первый взгляд, строгий монах («человек святой правдивости и чистоты» [66, c. 191], как о нем отзывается Флоровский) Макарий, закончивший свою жизнь настоятелем монастыря (из которого он, впрочем, незадолго до смерти собирался уехать в Иерусалим, где была возможность для научных занятий), противоположен Павскому, высказывавшему – опять-таки неофициально – свое крайне скептичное отношение к монашеству. Тем более, что Макарий подготовил целый трактат по миссионерской деятельности [38], одним из основных положений которого было создание специальных монастырей по подготовке миссионеров. Однако, по мнению Макария, миссионерские монастыри должны были стать образовательными центрами, в которых, наряду с богословскими науками, следует преподавать самый широкий круг естественных и гуманитарных светских наук, от антропологии, «которую составляют психология и анатомия с физиологией нашего тела» до изящных искусств (живописи, музыки и «некоторых художеств») и не только древних, но и новых языков. Предваряя ожидаемые возражения критиков, он задает серию риторических вопросов: «Но может быть многие скажут: к чему такое множество наук для церковника? На что ему естественная история, химия, анатомия и медицина? Но церковник не такое ли существо, которое должно быть мыслящим? Не надлежит ли ему быть столько мыслящим, чтобы другие, смотря на него, почувствовали в себе раскрывающуюся способность, склонность, охоту мыслить? Не ему ли должно предшествовать народу на пути образованности, достойной христианина?».

Таким образом, для Макария просвещение является высокой ценностью, а священник, по его мнению, должен быть просветителем, способный побуждать паству собственным примером к повышению образовательного уровня. Такой подход полностью расходился с привычным для Русской церкви приоритетом благочестия и с осторожным отношением к широкому светскому образованию, свойственному и политике обер-прокурора Константина Победоносцева, делавшему ставку не на просвещение, а на воспитание благочестия и через полвека после проекта Макария. Вера в безусловно благую роль светского просвещения сближает Макария с либералами.

Кроме того, в этом трактате предлагается дешевое строительство деревенских церквей по типу обычных сельских домов без колоколен и куполов, с оловянными священными сосудами и с иконостасами, состоящими из священных изображений, напечатанных на шелковых тканях. Отметим, что речь идет не только о церквях в далеких миссиях, но и сельском храмовом строительстве в целом в стране, где подавляющее большинство населения составляли крестьяне – такой подход к строительству постоянных (а не временных, до постройки капитального сооружения) храмов выглядит радикальным и для современной России. А для миссионерской деятельности Макарий предлагал учредить чин диаконисс, существенно расширив возможности для женского служения в церкви (в начале ХХ века эту практику будет отстаивать великая княгиня Елизавета Федоровна, но она не одобрена церковью до сих пор).

А в современном «Патерике новоканонизированных святых» содержится история о тайной встрече Макария с лютеранским пастором, после которой «Макарий был в восторге и по дороге домой развивал идею строительства в Москве храма с тремя приделами – для православных, католиков и лютеран, в котором могли бы молиться представители всех этих конфессий»[[10]](#footnote-10). Такое практическое предложение находится полностью в русле теоретических – и также тайно высказывавшихся – суждений Павского.

**Русская церковь и либерализм: от Янышева к Тарееву**

Поражение Павского стала драмой для него, но еще при его жизни (он скончался в 1863 году) ситуация в академической сфере стала быстро меняться – стимулом для этого выступили Великие реформы. Российское общество начало долгий переход от домодерна к модерну, которому, наряду с урбанизацией и индустриализацией, свойственна и секуляризация. Огромная крестьянская страна трансформировалась медленно – запросы формирующейся столичной интеллигенции существенно отличались от настроений, доминировавших в провинции.

Сближение русской и европейской богословской науки зашло столь далеко, что в период контрреформ, в 1889 году, Синоду даже пришлось издать специальные «Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней», где говорилось о неприемлемости трудов, «в которых отрицается, хотя бы и с видимостью научных оснований, достоверность таких событий, к которым церковное предание и народное верование привыкли относиться как к достоверным событиям». Таким образом, Синод при Победоносцеве, борясь с либеральными тенденциями, защищал не только ортодоксию, но даже укоренившиеся представления, не связанные с церковным учением. Однако тенденции усилились – и после революционных событий 1905 года священноначалие провело «чистку» духовных академий от недостаточно лояльных ученых, что, впрочем, не привело к полному реваншу сторонников ортодоксии, в том числе из-за дефицита у них квалифицированных кадров.

Епископ Феодор (Поздеевский), назначенный в 1909 году ректором Московской духовной академии для усиления позиций консерваторов, опираясь на мнение славянофильского кружка, группировавшегося вокруг светских богословов Михаила Новоселова и Федора Самарина, продвигал в пику либеральным преподавателям таких отнюдь не ортодоксальных ученых как канонист Николай Кузнецов и богослов Павел Флоренский [12, c. 36-37]. Через третьи руки – В.В. Бибихин записал воспоминания А.Ф. Лосева о его разговоре с владыкой Феодором, с которым Лосев вместе был в заключении в Бутырской тюрьме в 1930-е годы – дошли до нас слова бывшего ректора о том, что Флоренский был единственным верующим человеком в академии[[11]](#footnote-11) (видимо, исключая самого владыку Феодора). Однако видные члены академической корпорации – уволенный по инициативе ректора за либерализм профессор Илия Громогласов и обвинявшийся им в увлеченности «немецкой, тюбингенской» наукой профессор Иван Попов – засвидетельствовали свою веру мученичеством и были причислены к лику святых.

Ключевой фигурой в деле сближения русских богословов с европейскими стал протопресвитер Иван Янышев, бывший ректором Петербургской духовной академии в 1866-1883 годах, а затем занимавший пост духовника царской семьи. Впрочем, несмотря на свое ректорство, он долго не мог опубликовать свою докторскую работу о совести, свободе и благодати, которая не была одобрена ни его коллегами по академии, ни Синодом. А.И. Бродский выделяет такие черты мировоззрения Янышева как внимание к современным философским тенденциям, защита религиозно-нравственного субъективизма (так как христианская мораль – это свободный нравственный выбор, не основанный на универсальных рецептах), отрицание любых форм «сверхдолжной» этики, прежде всего аскетизма [15, c. 16-17].

Флоровский вполне обоснованно считал Янышева продолжателем традиции, заложенной Павским, и также относился к нему со скептицизмом, считая представителем «морализованного христианства и этой обмирщенной религиозности», излагавшим в очень оптимистическом духе естественную мораль и выдававшим ее за православную нравственность. Флоровский критиковал Янышева за оправдание мира и земных радостей [66, c. 389-390]. В изданных в 1994 году под редакцией самого консервативного русского иерарха того времени, митрополита Иоанна (Снычева) «Очерках истории Санкт-Петербургской епархии» Янышев является одним из главных антигероев. Он обвиняется в симпатиях не только к пелагианству, но и к несторианству, акцентировавшему внимание на человеческой природе Христа. «Отец Янышев восхищается самой волей человека, даже вне зависимости от того, каким целям она направляется… видит в Спасителе «ту же нравственную свободу», как и во всякой человеческой нравственности», - говорится в «Очерках» [45, c. 193-196].

И в то же время Янышев оказывает влияние на творчество Достоевского [17, c. 460-461], который весьма комплиментарно отзывался о нем: «Это редкое существо: достойное, смиренное, с чувством собственного достоинства, с ангельскою чистотою сердца и *страстно* верующий». Константин Леонтьев упрекал Достоевского в «розовом христианстве», основанном на морализаторстве, в проповеди «неопределенно-евангельского» христианства, а не православия. По словам Леонтьева, «В Оптиной „Братьев Карамазовых“ правильным правосл. cочинением не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож… У от. Амвросия прежде всего строго церковная мистика и уже потом — прикладная мораль. У от. Зосимы (устами которого говорит сам Фед. Мих.!) — прежде всего мораль, „любовь“, „любовь“ и т.д., ну а мистика очень слаба», - писал Леонтьев [46, c. 7-9]. Р.Л. Джексон обращает внимание на то, что «мысль Зосимы, с ее упором на свободу совести человека, представляется склоняющейся в сторону доктрины пелагианства, которое делало меньший упор на первородный грех и утверждало полную свободу человека в выборе добра и зла с тем, чтобы в конце концов обнаружить путь спасения… Спектр собственной мысли Достоевского как бы выражается в крайностях августиновского и пелагианского учений, но как художник-мыслитель он решительно склоняется в сторону доктрины Пелагия с ее большим доверием к человеку» (с августиновской традицией Джексон связывает воззрения Ивана Карамазова) [27, c. 127]. Образ старца Зосимы сыграл немалую роль в повышении интереса светского общества к православному старчеству, которое обычно противопоставляется «профессорскому богословию» - но в реальности литературный старец куда более близок, чем кажется, к профессору-«морализатору» (при всем понимании того, что отношение Достоевского к христианству куда сложнее, чем один, хотя и значимый, литературный образ). Впрочем, современный православный автор Александр Буздалов связывает с пелагианством творчество Достоевского в целом [16, c. 79-81].

В межрелигиозном диалоге Янышев приложил немало усилий к сближению с приверженцами старокатоличества, отделившегося от католической церкви после I Ватиканского собора. Здесь он тесно сотрудничал с генералом Александром Киреевым, политическим консерватором, но церковным либералом, выступавшим за очищение церкви от языческих пережитков и грубых суеверий, под которыми он понимал сложившиеся обычаи – такие как особое почитание чудотворных икон, целебных источников, мощей – и скептически относившимся к чудесам, которыми изобилуют жития святых. Простонародному христианству, которому свойственны благолепие, «чудеса, вериги, юродство Христа ради, страх наказания, костры», Киреев противопоставлял «высоту и всеобъемлемость» христианской жизни образованных людей – а из этого следовала необходимость повышения образовательного уровня пастырей и паствы. Вряд ли Янышев придерживался иных взглядов. И Янышеву, и Кирееву было свойственно скептичное отношение к монашеству как отделяющему церковную жизнь от мирской [39, c. 178-179] – конечно, речь шла о реальном, а не «литературном» монашестве.

А.И. Бродский проводит прямую связь между взглядами Янышева и русского богослова более позднего времени, профессора Московской духовной академии Михаила Тареева, который, однако, разделял богословскую науку и религиозную философию. Первая, основываясь на объективном методе, должна заниматься характеристикой догматов, изучаемых в их историческом развитии (о чем в России писал еще Павский). Вторая, субъективная, изучает «учение о христианском опыте как историческом факте и личном переживании, учение о христианской жизни, учение о христианстве в его внутреннем, духовном содержании» [15, c. 24-25]. Такая философия не претендует на безусловную истину, зафиксированную в догматах. Таким образом, duplex veritas у Тареева проникает и в собственно христианскую сферу, отставляя за догматическим богословием ограниченное, четко очерченное пространство, за пределами которого христианский мыслитель имеет право на оригинальное творчество.

Взгляды Тареева выглядели слишком радикальными для Янышева – но когда в 1908 году труд Тареева поступил ему на рецензию на предмет «православности», он, незадолго до своей кончины, последовавшей в 1910-м, дал ответ, хотя и критический, но в жанре нормальной научной полемики, не позволяющей обвинить ученого в неправоверии и изгнать его из академии. В свою очередь, Тареев критиковал Янышева за непоследовательность, в том числе за то, что он присоединил к своему фундаментальному «моралистическому» труду очерк традиционной аскетики, основанный на книге консервативного епископа Феофана Затворника, отстаивавшего идеалы монашеской жизни. Янышев пытался найти здесь компромисс – Тареев исходил из его ненужности и даже вредности, так как он вносил противоречие в логичный текст, выражавший авторскую концепцию. «Задачу примирения жизни с христианством, иначе сказать, жизненного понимания христианства – о. И. Л. Янышев завещал младшим поколениям», - резюмировал Тареев, явно имея в виду себя [62, c. 109-112].

Значительное внимание Тареев уделял действенному христианству, практическому осуществлению христианских идеалов. «Наше время внимательно не к тому, что совершается за монастырскою стеною, в уединении пустыни, в затворе аскета, а к тому, что дает христианство для всех сторон действительной жизни—для экономических нужд, для социальных потребностей, для брачной жизни, для трудовых общин, для братского общежития» [60, c. 5], - писал он в своей книге, специально посвященной анализу различных «кейсов» совмещения христианства и социальной деятельности. К числу лучших он относил опыт лечебно-благотворительных учреждений Киевского Покровского (Княгинина) монастыря, основанного великой княгиней Анастасией Петровной, ныне местночтимой святой Киевской епархии, а также социальная деятельность Вировской и Леснинской обителей на территории тогдашнего Царства Польского. Более сложным было его отношение к деятельности Крестовоздвиженского трудового братства, организованного Николаем Неплюевым, в котором, наряду с многими положительными сторонами, «не обеспечивается свобода автономной разумной личности» [56а, c. 138]. При крайне скептическом отношении к колониям толстовцев, Тареев и у них находит некоторые, хотя и весьма относительные, плюсы: «Они дают исход душе, ищущей правды жизни; они и всему обществу напоминают о несовершенствах социального строя и будят его совесть» [60, c. 170].

Флоровский называл Тареева «самым крайним представителем морализма в русском богословии». Существо же христианства в его интимности, «в религиозной абсолютности добра, в абсолютной ценности личности..», цитирует он Тареева [66, c. 439-444]. Важнейший момент философии Тареева – встреча человека с Христом: «Христос и христианин – в них все интимное христианство и вся христианская философия. Только во Христе мы познаем христианство и только от христианина узнаем мы о Христе» [61, c. 297]. В то же время, он исходил из необходимости диалога религиозной и светской традиций: «Мы – дети христианства и европейской культуры, нам дорого и то, и другое. Наше мировоззрение должно обнимать эти два полюса нашей жизни» [15, c. 14].

Значимость Тареева как христианского философа в том, что его искания были совместимы с важнейшими тенденциями развития богословия в ХХ веке – Россия переставала существовать в парадигме «догоняющей цивилизации» в богословской сфере. Прошло всего полвека после смерти Павского – и в России появился самостоятельный мыслитель, по своему масштабу и интуициям сопоставимый с виднейшими неоортоксальными богословами. Но вынужденная изоляция Русского православия после 1917 года привела к тому, что Тареев остался неизвестен за пределами России, а закрытие академии лишило его богословской кафедры и возможности публиковаться. Некоторое время он читал лекции по педагогике, а потом отошел от дел. Неортодоксальный мыслитель, он не присоединился к антицерковному обновленческому движению, а фактически ушел во внутреннюю эмиграцию, продолжая свою научную работу дома и будучи прихожанином православной церкви [21, c. 136].

**Обновление или обновленчество?**

Пожалуй, самый тяжелый вопрос для российского церковного либерализма – идентификация с обновленческим движением, имеющим в церкви крайне одиозную репутацию. Соответственно, консервативные авторы связывают с обновленчеством любых церковных либералов, а либеральные, напротив, стремятся максимально возможно разделить сторонников церковных реформ и деятелей обновленчества.

Персональный подход только частично помогает разобраться в ситуации. Среди реформаторов начала ХХ века можно найти будущих новомучеников, а среди реакционеров (а существенно больше – среди конформистов) того времени – членов обновленческого движения при большевиках. Протоиерей Георгий Ореханов отделял от церковных реформаторов их первоначальных симпатизантов (таких как Сергей Булгаков или Валентин Свенцицкий, позднее принявшие священный сан), еще задолго до революции отошедших от них [48, c. 302] – но к числу новомучеников относились и Илья Громогласов, и протоиерей (будущий архиепископ) Николай Добронравов, которые оставались сторонниками реформ и в 1917 году. Из четырех первоначальных членов московской комиссии по церковным вопросам, созданной в 1905 году Обществом любителей духовного просвещения и занимавшейся обсуждением проектов реформ перед планировавшимся Поместным собором, двое (протоиерей Добронравов и священник, будущий протоиерей Иоанн Кедров) остались в патриаршей церкви, двое (священник, будущий профессор-протоиерей Николай Попов и приват-доцент, будущий профессор Александр Покровский) ушли в обновленчество.

Представляется, что ключевым фактором при оценке деятельности церковных либералов до и после революции является характер их инициатив и отношение к государству. Политизация процесса церковного обновления усиливалась в период мощных общественных трансформаций – революций 1905 и 1917 годов, когда произошли два всплеска активности сторонников обновления. Первый из них был связан с формированием российской многопартийности, появлением легальной политической конкуренции, надеждами на то, что либеральные реформы в государстве стимулируют обновление церкви, ускорят созыв Поместного собора. Второй – со свержением самодержавия, приходом либералов к власти и новым «окном возможностей» для церковного обновления. Третий всплеск – обновленческий – произошел уже в принципиально иных условиях – стабилизации советского атеистического режима, который исключал новые потрясения в обозримом будущем. Соответственно, речь шла не о захвате инициативы, а об адаптации к новой реальности.

Д.А. Головушкин выделяет несколько характерных черт движения за церковное обновление в начале ХХ века. Среди них, в частности, требование масштабных реформирования церковного управления, организации прихода, суда и духовного образования, но без каких-либо радикальных догматических и канонических реформ. Основными идеями стали вопросы укрепления социальных позиций религии и церкви в обществе (выработка социальной концепции), а также примирение религии и науки (апологетика). Сторонники церковного обновления придерживались идеалов соборности, что сближало их с частью консерваторов. За исключением радикального Христианского братства борьбы, движение за обновление церкви в этот период «не рассматривало социальную революцию в качестве способа достижения религиозных целей, а стремилось лишь поставить православие в центр общественно-политического движения» [23, c. 108-109]. В.В. Лобанов применительно к началу ХХ в. говорил о «церковном реформаторстве», отделяя его от обновленчества 1920-х годов [36, c. 42], хотя и видел в деятельности реформаторов опасность перехода от церковной к политической тематике и отмечал в связи с этим, что «многое из реформаторских программ протообновленческих организаций начала века оказалось воскрешено после Февраля, а в 1920-е г. явилось достоянием идеологов «обновленческого» раскола» [36, c. 51-52].

Однако первые документы сторонников церковного обновления – две записки 32-х петербургских священников, обнародованные в марте и мае 1905 года – носили весьма умеренный характер и стали реакцией на подготовку, а затем и издание в апреле 1905-го царского указа о веротерпимости, устанавливавшей свободу выбора религии и отправления религиозных обрядов. Общественно активные священнослужители понимали, что церкви уже в ближайшее время придется столкнуться с усилением конкуренции, причем в неблагоприятной общественно-политической ситуации, вызванной расстрелом демонстрации 9 января и падавшим авторитетом самодержавной власти, с которой была исторически связана церковь. В записках шла речь не о борьбе за власть в церкви (что было заведомо невозможно, учитывая то, что «группа 32-х» представляла собой явное меньшинство столичного духовенства), а о претензии на влияние через выдвижение программы, привлекательной не только для либералов, но и части церковных консерваторов.

Церковные реформаторы выступили за реализацию принципа свободной самоуправляющейся церкви через «восстановление действенности ограждающих эту свободу священных канонов во всей полноте их и чистоте». В первой записке предлагалось ввести выборность епископата, увеличить количество епископских кафедр для их приближения к верующим, ограничить перемещение епископов исключительными случаями, создать стройную вертикальную систему церковного управления: епархия – митрополия (в областях, объединяющих несколько епархий) – восстанавливаемое патриаршество как символ независимости церкви от текущих государственных интересов. На областном и общецерковном уровнях должны были действовать соборы, причем поместный собор предлагалось созвать уже в ближайшее время. Патриархом должен был стать петербургский архиерей, которым тогда был благоволивший реформаторам митрополит Антоний (Вадковский) – с ним авторы записки связывали перспективу дальнейшего роста своего влияния на внутрицерковные процессы. Во второй записке вновь – на этот раз с подробными ссылками на примеры древней церкви – предлагалось ввести избираемость епископата, а также привлечь к участию в будущем поместном соборе не только архиереев, но и избираемых клириков и мирян [8, c. 59-81].

Обсуждение реформ проходило как в Петербурге (в том числе в рамках Братства ревнителей церковного обновления), так и в Москве. Материалы работы упомянутой выше московской комиссии по церковным вопросам (действовавшей при либерально-консервативной партии «Союз 17 октября», но привлекавшей к своей работе и сторонников более левых политических течений) позволяют конкретизировать содержание предполагавшихся церковно-общественных перемен. В частности, развивалась высказанная в «Записке 32-х» идея независимости церкви от государственной власти и отказа от идентификации с «охранительной» политикой государства (Илья Громогласов крайне негативно расценивал привычку церковной иерархии «смотреть на себя, как на присяжных охранителей общественно-политического status quo, и с неизменным предубеждением относиться ко всякой перемене в нем, не исходящей прямо от высшего гражданского правительства или не вполне отвечающей его желаниям» [51, c. 24-25]).

Консенсусным для церковных либералов было признание общественной роли церкви, направленной на гуманизацию общества («проникновение законов духом евангельской любви и правды, смягчение нравов, облагораживание понятий, сглаживание всяких шероховатостей во взаимных отношениях классов и сословий общества, уравнение социальных положений, улучшение международных отношений – вообще всякие виды морализации» - из текста протоиерея Николая Боголюбского, будущего обновленца [51, c. 7]). Можно заметить, что эта программа проистекает из морального богословия протопресвитера Иоанна Янышева.

В то же время, по крайней мере, часть участников обсуждений считали, что гуманизация общества невозможна без обличения общественного зла. Молодой московский священник Александр Пятикрестовский возмутился тем, что к церкви может принадлежать и эксплуататор, но при этом он был настроен антиреволюционно: «Христианство – это поток чистой воды, но в нашей Церкви этот поток загорожен, и он пробивается путем социализма; нам нужно ввести этот поток в свое русло» [51, c. 341-342]. Этот священник был почитателем Иоанна Кронштадтского (что показывает отсутствие четкой грани между либералами и консерваторами), после революции противостоял обновленчеству и умер в тюрьме в 1938 году. Подобные мысли были не только у москвичей. Сходное – только еще более развернутое – представление о христианской политике высказывал и петербургский священник Михаил Чельцов (причислен к лику святых как новомученик): в христианской политике он видел средство предотвращения революции, если слово церкви «будет ободрять, возвышать униженных и оскорбленных, вразумлять гордых и превозносящихся, обличать человеконенавистников и рабовладельцев всяких формаций, запрещать эксплуататоров труда, здоровья бедных, расхитителей общественного достояния, разных казнокрадов, обирателей и насильников народных» [72, c. 434]. Таким образом, речь шла не о партийности, а о моральном влиянии церкви на политический процесс.

Представление о том, что церковные либералы стремились к политизации церкви, таким образом выглядит явно преувеличенным. В значительно большей степени церковь вовлекали в политику их противники, активно действовавшие на стороне Союза русского народа и других крайне правых организаций. В то же время недолго существовавшее и очень политизированное Христианское братство борьбы, созданное в 1905 году и включавшее в себя Булгакова, Свенцицкого, Флоренского и других молодых радикально настроенных околоцерковных интеллигентов, находилось значительно левее церковно-либерального мейнстрима, нередко ему оппонируя (Свенцицкий, например, считал либеральное христианство «тепло-прохладным» и «жалкой полуистиной»). Но если в 1905-м «борцы» выступали за демократическую республику, восьмичасовой рабочий день и переход к «общественно-трудовой собственности»[23, c. 78-80], то уже спустя несколько лет Булгаков критиковал революцию и либералов в «Вехах», Флоренский сблизился с консервативным епископом Феодором, а Свенцицкий в связи с личными проблемами надолго отошел от общественной жизни, чтобы вернуться уже после революции в качестве священника совсем не левых взглядов.

Амплитуда идеологических колебаний внутри либерального сообщества была куда меньшей. Интерес к политическим вопросам не мешал богословским дебатам в этой среде, а, напротив, стимулировал их, переводя в практическое русло. После спада общественного движения и утраты надежды на скорое проведение Поместного собора времени для осмысления теологических проблем стало больше. Ю.В. Балакшина обращает внимание на то, что «не только научную глубину, но и богословскую напряженность» придавал деятельности группы публицист-славянофил Николай Аксаков, подчеркивая тем самым ее связь со славянофильской традицией, в которой соборность играла немалую роль [8, c. 106]. Ближайшим ориентиром в создании «нового богословия» она видит творчество одного из основателей славянофильства, Алексея Хомякова [8, c. 18].

Немалую роль в «реформаторском» богословии играло соединение божественного и человеческого, сакрального и мирского. Один из лидеров «группы 32-х», священник Константин Аггеев (расстрелян красными в Крыму в 1921 году) в своей магистерской диссертации, посвященной Константину Леонтьеву и остро полемичной – хотя и уважительной – по отношению к его взглядам, отмечал, что «человек – образ и подобие Божие – краеугольный камень христианского мировоззрения. Объединение неба и земли, а тем самым высочайшее религиозное утверждение мира и человека – по святоотеческому пониманию христианства, главнейшее благо искупительных заслуг Христа. Если в самом сердце христианства заключено признание человека, то, обратно, полное отрицание последнего ведет к отрицанию первого» [1, c. 330-331].

Раз церковь расходилась с текущими государственными приоритетами, то должна была не только обличать пороки, но и предлагать всестороннюю нравственную альтернативу. Наиболее ярко это выразил священник Михаил Чельцов, полагавший, что «обновленцы не о новом творении в христианстве мечтают, а лишь стремятся к тому, чтобы христианство Христово, а не византийское, христианство евангельское, а не преданий старцев, проявилось в жизни во всей присущей ему силе и блеске, раскрыло бы все свое богатое потенциальное содержание, объединило бы в единстве бытия веру и жизнь и дало бы христианскую государственность, общественность, экономику, культуру, науку, словом – христианизировало бы жизнь во всех ее сторонах и проявлениях и вело бы к приближению Царствия Божия и здесь, на земле» [70, c. 5]. По мнению В.В. Лобанова, речь шла об обратном - не о воцерковлении культуры, а о «вокультуривании» церкви [36, c. 45] – но сами сторонники обновления, совмещая сакральное и мирское, считали иначе.

Д.А. Головушкин даже сближает русских церковных обновителей с фундаменталистами, также апеллирующими к «истокам» – как представляется, этот тезис весьма спорен, так как представители традиционных конфессий нередко ищут легитимацию перемен именно в прошлом, переосмысливая традиции (как, например, отцы Второго Ватиканского собора). Зато выглядит справедливым отделение богословского творчества русских церковных либералов от ярко выраженного рационализма их современников - католических модернистов [24, c. 81-82]. И, добавим, от приверженцев либеральной протестантской теологии XIX века.

Хотя И.В.Воронцова, напротив, считает, что католические модернисты оказали существенное влияние на русских обновителей, но она же отмечает, что последним, за немногочисленными исключениями (отметим, выходящими за пределы «церковной ограды») была несвойственна демифологизация христианства. [22, c. 759-760]. А именно демифологизация является органическим признаком католического модернизма начала ХХ века. В то же время другие составляющие, выделенные автором – от синтеза религии и науки до перехода от созерцательного к действенному христианству – свойственны далеко не только его представителям. Она справедливо отмечает влияние на модернистов кардинала Ньюмена с его теорией догматического развития, но при этом обращает внимание на то, что сами модернисты относились к нему негативно, так как, по их мнению, «он был недостаточно радикален в догматическом вопросе и мыслил развитие догмы в рамках церковной традиции» [22, с. 724]. Но то же самое можно сказать и о русских церковных обновителях дореволюционного времени. В связи с этим можно вспомнить и Фредерика Озанама, основавшего еще в 1833 году Общество святого Винсента де Поля и выступавшего за адаптацию церкви к переменам (включая примирение с принципом свободы совести) и рост ее социальной активности. Хотя кардинал Ньюмен был канонизирован папой Франциском, обвиняемым его критиками в симпатиях к модернизму, но его беатификация была проведена консервативным папой Бенедиктом XVI; Озанам беатифицирован папой Иоанном Павлом II, также не симпатизировавшим модернизму.

~~Тем более, что~~ Российские сторонники церковного обновления не отрицали прогресса, стремясь только «христианизировать» его, связывая при этом с ролью человека в христианстве. Священник Константин Аггеев писал, что «утверждение мира и человека, заключающееся в недрах христианства, содержит в себе и положительное отношение к прогрессу в его главнейших элементах, – более того: только христианское учение истинно прогрессивно, как и наоборот, нет истинного прогресса без религии… Христианское понимание прогресса утверждает его трансцедентность в предельных перспективах и этим становится на ту сторону и эвдомонистического оптимизма, и пессимизма» [1, c. 332-333]. При этом он дистанцировался от современного ему российского либерализма, который критиковал за «узость при видимой свободе, неуменье смотреть «далее своей колокольни» при показной широте, странную нетерпимость при горячих нападках на нее» [1, c. 14] - впрочем, тут же противопоставляя подобному массовому «недиалогичному» подходу статью о непримиримом противнике либерализма Леонтьеве, написанную таким серьезным либеральным мыслителем как Сергей Трубецкой.

На фоне первого всплеска активности второй – после февраля 1917-го – был куда более краткосрочным. В этот период либеральное Временное правительство не только сняло остававшиеся ограничения в религиозной сфере, но и не препятствовало созыву Поместного собора. При поддержке либеральных священнослужителей «революционный» обер-прокурор Синода Владимир Львов произвел почти полную замену членов Синода и уволил ряд правящих архиереев, известных своими консервативными взглядами. Однако масштаб этих событий не стоит преувеличивать – всего своих постов лишились 15 епархиальных архиереев [56, c. 277] (всего в церкви было 63 епархии), причем в большинстве случаев речь шла о низовой инициативе – епископов «свергали» недовольные представители духовенства в собственных епархиях. В результате выборов, прошедших в 11 епархиях, их преемниками становились достойные кандидаты, в том числе святители Тихон (Белавин; Московская епархия), Вениамин (Казанский; Петроградская епархия), Серафим (Остроумов; Орловская епархия). В Харьковской епархии на выборах победил ранее смещенный со своего поста архиепископ Антоний (Храповицкий), бывший решительным оппонентом церковных либералов.

События 1917 года характеризовались как полевением дискурса в среде сторонников церковного обновления, усилением революционной риторики и интереса к христианскому социализму – что, впрочем, соответствовало и доминировавшим политическим настроениям – так и новой тенденцией в государственно-церковных отношениях. «Чужое» имперское государство стало для них «своим», что создавало соблазн использования – хотя бы на переходный период – государственного ресурса в интересах не просто продвижения реформ, но и влияния на кадровую политику в церкви. В.В. Лобанов обращает внимание на то, что наиболее активная вновь созданная организация сторонников церковного обновления - «Союз демократического духовенства и мирян» - выступало за активную роль государства в этом вопросе. По его мнению, «в этом состояло одно из главных отличий церковно-реформаторского движения в феврале-октябре 1917 г. от движения за церковное обновление начала ХХ в., видевшего процесс освобождения Церкви только силами самой Церкви» [36, c. 56].

Окончательное размежевание между будущими обновленцами и реформаторами, «исключавшими для себя выход за церковную ограду и уклонение в какие бы то ни было расколы», Лобанов относит к Поместному собору 1917-1918 годов [36, c. 80], на котором церковные либералы оказались в меньшинстве, однако смогли оказать влияние на ход дискуссий и принятие ряда решений. Тем более, что на соборе либералы выступили против восстановления патриаршества, что полностью расходилось с идеей записки «32-х священников». Но в 1905 году патриархом мог стать благоволивший им Антоний (Вадковский), а в 1917-м наиболее вероятным кандидатом был авторитарный и харизматичный Антоний (Храповицкий), с которым они вряд ли могли сработаться.

Однако представляется, что размежевание произошло существенно позже, уже в 1922 году. Протоиерей Михаил Чельцов, вспоминая об этом периоде истории, писал, что в среде петроградского духовенства «с 1918 по 1922 год не было ни одного случая, за который бы приходилось краснеть и который бы причинял вред Церкви» [69, c. 423-424]. Это важное наблюдение, так как в это время в Петрограде служили будущие лидеры обновленчества – священники Александр Введенский, Александр Боярский, Владимир Красницкий. Вопрос о патриаршестве оказался не столь значимым, так как жребий указал на московского митрополита Тихона, который не был противником церковных либералов.

Впрочем, в этот период усиливается еще одна тенденция, направленная на развитие литургического творчества, русификацию богослужебных текстов. Такие инициативы выдвигались и до 1917 года, однако тогда они не получили развития – в частности, представители группы «32-х священников» не проявили к ним большого интереса, предлагая лишь редакционную правку устаревших текстов [9, c. 36]. При подготовке Поместного собора 1917-1918 годов дискуссии усилились, но главным стимулом к выходу этого вопроса на первый план стало ослабление церковной вертикали в условиях революции и гражданской войны. Священнослужители могли инициативно заниматься невозможными ранее новациями в богослужебной сфере, опираясь на мнение большинства или значительной части прихожан и игнорируя запреты священноначалия.

Обновленчество появилось в 1922 году и использовало ряд идей сторонников церковного обновления – тем более, что и на персональном уровне, как отмечалось выше, существовала определенная преемственность. Но основные решения обновленческого собора 1923 года существенно расходились с приоритетами дореволюционных сторонников церковного обновления. Протоиерей Михаил Чельцов отмечал, что кружок «32-х священников» в свое время столкнулся с повесткой провинциального белого духовенства, требовавшего решения корпоративных проблем - подчинения епископов пресвитерианским советам, двубрачия духовенства, женатого епископата и др. «Ничего из этого наш кружок не только не поддерживал, но себя от него всячески старался оградить» [69, c. 420], - вспоминал отец Михаил. В первой половине 1920-х годов именно эта повестка, более понятная и близкая духовенству, чем моральная проповедь церковных либералов, вышла на первый план и в значительной степени дискредитировала обновленчество в глазах верующих. Поспешная и непродуманная русификация богослужения также не была воспринята большинством прихожан.

Но главным фактором, определившим отношение большинства практикующих верующих к обновленчеству, стало его тесное сотрудничество с советской властью, в том числе со спецслужбами. Честолюбивые планы лидеров обновленчества всячески стимулировались советским руководством, стремившимся подорвать церковь изнутри. Образ «красного попа», агента чекистов, способствовавшего аресту достойных пастырей, навсегда опорочил обновленчество в глазах прихожан. Собор 1923 года запомнился судом над патриархом Тихоном, проведенным по требованию властей. Современный историк, священник Илья Соловьев, говорит о союзе обновленцев и атеистического государства, в котором «была убита свобода церковной проповеди, узаконено церковно-административное насилие и попраны канонические устои церковной жизни, словом, нормой стало все то, против чего выступали и боролись в свое время представители дореволюционного движения за церковное обновление» [59, c. 22].

Впрочем, само понятие союза нуждается в уточнении – речь шла о вынужденной адаптации, о подчинении государству, рассматривавшему обновленцев в качестве не своих стратегических партнеров, а лишь как временных клиентов. Подчинение касалось в том числе и идеологии – обновленцы активно использовали революционную риторику, стремясь встроиться в советский идеологический мейнстрим, что было невозможно из-за атеистического характера государства. Обновленческое движение можно сравнить со «сменовеховством», которое использовалось чекистами для разложения эмиграции, но рассматривалось его идеологами как возможность «нормализации» отношений с советским государством.

В рядах обновленцев было и немало искренних сторонников церковных реформ (в том числе епископ Антонин (Грановский), священники Николай Боголюбский, Александр Боярский, Павел Раевский, Василий Адаменко, Тихон Шаламов – отец писателя Варлама Шаламова) – как и многие «сменовеховцы» являлись столь же искренними приверженцами «исторической России», рассчитывавшими на трансформацию советского режима. Но они не определяли облик движения, которое, теряя поддержку верующих, довольно быстро свернуло реформаторскую программу и стремилось мимикрировать под традиционное православие. Убежденный реформатор епископ Антонин – первый архиерей среди обновленцев – закончил свою жизнь главой небольшой церковной группы, находившейся вне и патриаршей, и обновленческой церквей.

**Обновление после обновленчества**

Советский период стал крайне неблагоприятным для сторонников церковного обновления не только из-за обновленчества. Церковь для своего выживания «капсулировалась», становилась все более герметичной в дискомфортном окружении. Это относилось и к легальной, и к катакомбной ее составляющим – общины, принадлежавшие к последней, лишаясь образованных пастырей, претерпевали маргинализацию, отличительной чертой катакомбной субкультуры уже в 1950-м годам стали редукция богослужений и исчезновение таинств [10, c. 221]. Но и легальная церковь столкнулась с мощнейшим образовательным кризисом в условиях крайнего затруднения, а затем и запрета получения духовного образования (последнее учебное заведение канонической церкви, Высшие богословские курсы в Ленинграде, было закрыто в 1928 году; обновленческие образовательные учреждения просуществовали несколько дольше – до 1931-го). Многие образованные священнослужители и богословы были физически уничтожены, другие умерли, не оставив учеников. В результате, когда в 1943 году духовное образование было вновь разрешено, то педагогов пришлось набирать в основном из выпускников дореволюционных академий, бывших преподавателями в низших и средних учебных заведениях. Они могли возрождать и по мере сил поддерживать академическую традицию, но не развивать ее.

«Капсулирование» было связано и с опасениями новых расколов, которыми не преминуло бы воспользоваться государство. В 1925 году патриарший местоблюститель митрополит Петр (Полянский) запрещает любые богослужебные новшества. Владыка Петр не был противником либералов, его близким сотрудником являлся архиепископ Николай (Добронравов), принявший монашество лидер московских церковных реформаторов – но он понимал опасность конфликтных ситуаций в епархиях и на приходах и стремился максимально отмежеваться от обновленчества. Заместитель местоблюстителя митрополит Сергий (Страгородский) разрешает в виде исключения служить на русском языке вернувшемуся из обновленчества протоиерею Василию Адаменко – но это было локальное послабление для одной общины.

«Капсулирование» фактически означало попытку консервации ценностей домодерна – в условиях провала обновленческого проекта адаптации к советскому строю, церковь была вынуждена принять условия государства – не только полное политическое подчинение (зафиксированное в декларации митрополита Сергия 1927 года), но и локализация, отказ от ведения миссионерской и апологетической деятельности. Парадоксальным образом при всем различии целей ситуативно и частично совпали интересы советской власти и церковных консерваторов. Первая была заинтересована в скорейшем – и, как показали результаты переписи 1937 года, иллюзорном - «отмирании» церкви (и поэтому в прекращении притока в нее молодежи), вторые – в отказе от каких-либо «модернистских» новаций, которые объективно могли бы повысить привлекательность церкви для молодежи. Государство отгораживало церковь от мира – и она закрывалась от него сама.

Впрочем, либеральная тенденция продолжала существовать – несмотря на запрет публичной апологетики, вопрос о совместимости науки и религии продолжал оставаться актуальным для образованных верующих. Еще до революции священник Михаил Чельцов на лекциях в Институте гражданских инженеров говорил о том, что «могут быть эпохи, и таковые бывали, когда... то религия порабощала себе науку (средние века), то наука совершенно пыталась исключить, изгнать религию (в XIX веке); но скоро же начиналось просветление, и наука с религией снова приходили к соглашению, и каждая, ведая свой предмет, жила и работала с уважением прав другой» [71, с. 20]. А в 1930-е годы противник обновленчества профессор Николай Фиолетов в своей незавершенной из-за ареста и написанной без надежды на скорейшую публикацию книге писал, что «противоречия возникали не между наукой и религией, а между теориями и учениями отдельных представителей науки, выходящих в этих теориях за пределы действительно научных методов, и между отдельными богословскими течениями, преимущественно схоластической школы, смешивающими научную и религиозную постановку вопроса и извращающими смысл религиозных истин» [67, c. 29]. Он стремился совместить религию и теорию эволюции, утверждая, что «поскольку дарвинизм остается в пределах только тех фактов, на которых он хочет основываться, он не может противоречить религии в силу разных плоскостей постановки вопроса», а противоречие возникает, лишь «когда он выходит за пределы естественнонаучного опыта, становится в плоскость метафизики и в этой плоскости используется (более или менее произвольно) враждебными христианству течениями» [67, c. 67]. Этот подход близок к точке зрения Пауля Тиллиха, считавшего борьбу между теорией эволюцией и теологией борьбой «между той наукой, вера которой лишила человека его человеческой природы, и той верой, выражение которой было искажено библейским буквализмом» [63, c. 213].

В последующем «православный эволюционизм» стал влиятельным течением в духовных учебных заведениях, над этой темой работал митрополит Иоанн (Вендланд), по образованию геолог, тайно рукоположенный в сан в 1936 году. Апологетика преподавалась в обеих духовных академиях в курсе основного богословия. Читавший лекции по этому предмету в Ленинградской духовной академии архиепископ Михаил (Мудьюгин) осуждал «неосновательные попытки богословов вторгнуться в неподлежащую их авторитету сферу эмпирического познания» и отмечал «поразительно большую степень совпадения» между описанием процесса эволюции органического мира в Библии и трудах ученых, в том числе Дарвина, Менделя, Тимирязева [40, c. 221] (разумеется, в рамках «православного эволюционизма» шесть дней творения трактуются не как календарные сутки). А после легализации православной апологетики в конце 1980-х годов нашел свое отражение в работах многих авторов, в том числе протоиерея Глеба Каледы – ученого-геолога, тайно рукоположенного митрополитом Иоанном (Вендландом) уже в другую историческую эпоху - в 1972 году.

Размышляя о взаимоотношениях человека и государства, Фиолетов отвергал идентификацию христианства с каким-либо общественным строем: «Христианин не может связывать себя с какой-либо определенной исторической общественной формой, с каким-либо политическим течением» [67, c. 174]. Весь контекст работы показывает, что речь шла не о конъюнктурной позиции, а о продолжении заложенной церковными либералами традиции отказа от отождествления с монархией, пусть и православной, и, соответственно, с политическим монархизмом.

Вновь в домодерной логике воспроизводился разрыв между академической наукой и традиционным благочестием, между либералами и консерваторами, связанный не только с отношением к теории эволюции, но и к библейской критике. На Поместном соборе 1988 года консервативный архиепископ Иоанн (Снычев) заявлял о том, что профессора высказывают «совершенно неправославные» мысли и предложил ввести цензуру, «которая бы проверяла преподавателей и профессоров с точки зрения их православного направления» [52, c. 417]. Особое неприятие владыки вызвал вопрос об авторстве пастырских посланий апостола Павла – во время его учебы (первая половина 1950-х годов) они атрибутировались самому апостолу, а к 1980-м годам – уже нет. Дискурс напоминал конфликт вокруг перевода Павского полуторавековой давности, но с существенным отличием – цензура как институт введена не была, хотя ее элементы присутствуют, что проявилось в истории со взглядами профессора Осипова.

«Капсулирование» церкви привело к усилению роли приходских общин, возглавляемых активными священниками, которые в послевоенный период выходили – иногда далеко – за рамки сугубо богослужебной деятельности. Способности церкви к полифоничности способствовала плюрализму этих общин – от более консервативной московской Николо-Кузнецкой, возглавлявшейся реэмигрантом из Болгарии протоиереем Всеволодом Шпиллером, до либеральной, основанной настоятелем храма в подмосковном Пушкино, протоиереем Александром Менем. Трагический погибший в 1990 году отец Александр стал символом и мучеником российского церковного либерализма, а его труды и миссионерская практика – объектом резкой критики со стороны консерваторов.

В этих условиях либеральные идеи в церкви развивались преимущественно в среде русской эмиграции, причем в связи не только с отсутствием государственного цензурного гнета, но и с более тесным и часто благожелательным общением с внешней секулярной аудиторией. Парижский профессор, протопресвитер Николай Афанасьев сформулировал евхаристическую экклезиологию, в которой евхаристия, как и любое богослужение, рассматривается как сослужение всех, народа и предстоятелей, и акцентируется внимание на новозаветной идее священнического достоинства всех членов церкви, включая мирян [3, c. 62]. Его учеником был протопресвитер Православной церкви в Америке Александр Шмеман (также ученик и куда более консервативного о. Георгия Флоровского, с которым затем разошелся – и личностно, и идейно), убежденный, что «подлинное возрождение Церкви начнется с возрождения евхаристического, но в полноте этого слова… Церковь – не организация, а – новый народ Божий, Церковь – не культовая религия, а – Литургия, обнимающая собою все творение Божье, Церковь – не учение о загробном мире, а – радостная встреча Царства Божьего» [75, c. 298]. Моральными образцами для церковных либералов стали также люди из русского рассеяния – знаменитый проповедник, митрополит Антоний (Блум) Сурожский, в молодости участвовавший во французском Сопротивлении, и «монахиня в миру» мать Мария (Скобцова), погибшая в нацистском концлагере и причисленная к лику святых Константинопольским патриархатом, но не признанная в этом качестве Московским патриархатом.

После начала церковного возрождения в России в 1980-е годы было неудивительно, что спустя десятилетия «герметичного» выживания консерваторы оказались готовы к нему лучше, чем либералы. Они опирались на монашескую традицию, четверо виднейших представителей которой – святители Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник, преподобные Паисий Величковский и Амвросий Оптинский – были причислены к лику святых на Поместном соборе 1988 года. Оба монастыря, действовавших в советское время на территории России – Троице-Сергиева лавра и Псково-Печерский – были оплотами консерватизма. Но дело не только в этом – модернизационный процесс в стране проходил под лозунгом возрождения России, понимаемого как возврат к «России, которую мы потеряли», а в церковной сфере – к «Святой Руси». Начавшаяся активная, но поверхностная вестернизация сочеталась с попыткой реконструкции прошлого с использованием элементов домодерна, бывших архаичными уже к 1917 году. Либеральная традиция в логику архаизации вписывалась плохо, а гибель отца Александра Меня лишила ее самого известного и харизматичного выразителя. Отсюда локализация церковного либерализма при доминировании консервативной тенденции еще в начале 1990-х годов, когда либеральная идеология переживала в России период своего превращения в мейнстрим – как выяснилось, недолговечный.

**Сегодня и завтра**

Все социологические опросы, проведенные в последние десятилетия, демонстрируют высокий уровень уважения к церкви и идентификацию с ней абсолютного большинства россиян (по опросу ВЦИОМа от 2019 года – 63% назвали себя православными). На первый взгляд, это кажется подтверждением успеха церковного консерватизма, хотя к числу практикующих верующих можно отнести меньшинство россиян. Так, опрос ВЦИОМа от 2019 года показал, что только каждый четвертый респондент, относящий себя к православным, соблюдает посты с той или иной периодичностью (и лишь 2% держат все посты, что соответствует церковной норме)[[12]](#footnote-12). В начале 2018 года был проведен еще один опрос ВЦИОМа, показавший, что лишь 14% респондентов посещают церковь не реже раза в месяц, лишь 2% регулярно исповедуются[[13]](#footnote-13). Заместитель директора Левада-центра Алексей Гражданкин считал в 2013 году, что практикующих верующих («тех, кто постоянно участвует в жизни своей религиозной общины, поддерживает регулярные контакты с другими верующими и сверяет свои действия с конфессиональными требованиями») в России 5-6%[[14]](#footnote-14). В 2021 году глава ВЦИОМ Валерий Федоров назвал несколько большую, но близкую цифру – 8%[[15]](#footnote-15).

Такая картина не влияла на общее отношение к церкви, но после трех десятилетий исключительно благоприятной для церкви общественной обстановки ситуация меняется. При этом количественные показатели уменьшаются заметно, но не «обвально». В 2018 году действия церкви, по данным ВЦИОМ, одобряли 68,8%[[16]](#footnote-16), в 2020-м – 58,4%[[17]](#footnote-17), так что она все равно остается «в плюсе». Важнее другой фактор, отмеченный Д.Узланером – «российское православие более не является фактором национального консенсуса. Оно становится фактором национального конфликта, еще одним расколом, разделяющим российскую нацию». В России может появиться один из социальных расколов, описанных М.Липсетом и Д.Рокканом, когда общество разделяется по отношению к церкви и религии [65, c. 151-152]. Под вопросом оказывается будущее проправославного консенсуса, который Д.Фурман и К.Каариайнен выявили на основе социологических опросов еще в 1990-е годы и определили как позитивное отношение к православию подавляющего большинства русских, охватывающее все мировоззренческие группы. Причем речь шла о советских людях, у которых социально одобряемое и неодобряемое поменялись местами, но тоталитарные стереотипы о необходимости единственно правильных ответов сохранились [68, c. 14-15, 20-25]. Таким образом, именно «советскость» с ее апелляцией к авторитету способствовала складыванию проправославного консенсуса – дискредитировавшая себя идеология КПСС быстро вытеснялась религиозной, которая всегда сохранялась в советском обществе и выражалась в своего рода «двоеверии», свойственном еще первым векам «крещеной, но не просвещенной» христианской Руси.

Более того, еще в советское время способом легитимации церкви в официально атеистическом обществе стало подчеркивание ее патриотизма и неотделимости от истории государства. В программном выступлении патриарха Алексия I на Конференции советской общественности за разоружение в 1960 году, в частности, говорилось, что церковь «в период удельного раздробления Русской земли помогала объединению Руси в одно целое, отстаивая значение Москвы как единственного церковного и гражданского средоточия Русской земли», «служила опорой Русскому государству в борьбе против иноземных захватчиков в годы Смутного времени и в Отечественную войну 1812 г. И она же оставалась вместе с народом во время последней мировой войны, всеми мерами способствуя нашей победе и достижению мира» [4, c. 689]. Такая легитимация оказалась более долговечной и успешной для восприятия советскими людьми, чем попытки обновленцев «пристроиться» к советской власти, и ее актуальность резко возросла в постсоветский период, когда церковь продолжала позиционировать себя в качестве «государственнической» силы, противостоящей смуте и хаосу.

В жизнеописаниях новопрославленных святых и других деятелей церкви всячески подчеркивается их консерватизм и антиреволюционность, действия, которые в начале ХХ века оценивались как спорные, получают однозначно позитивную оценку. В подробной биографии священномученика Гермогена (Долганёва) полностью одобряется его тесная связь с черносотенными организациями, а деятельность даже консервативных политиков, находившихся левее «черной сотни» (в том числе и Петра Столыпина), оценивается как недостаточно антиреволюционная [32, c. 251-301]. Автор жития священномученика Евгения (Зернова) однозначно поддерживает его жесткую позицию по отношению к волнениям в 1905-1906 годах в Черниговской семинарии, где тот был инспектором – и осуждается «умиротворительная» политика двух ректоров, поочередно руководивших семинарией [25, c. 24-38]. Неприятие рядом священнослужителей деятельности священномученика Иоанна Восторгова, бывшего одним из лидеров крайне правых политических сил, с осуждением интерпретируется как следствие «настроений социально-общественного обновления» и «теплохладности в вере» [53, c. 30]. В жизнеописании неканонизированного архиепископа Владимира (Соколовского) полностью одобряется его жестко антисемитская позиция, радикальная даже для не слишком толерантного русского епископата начала ХХ века, а его вынужденная отставка после синодального расследования «неполитических» провинностей связывается с «борьбой с екатеринбургскими революционерами и их пособниками» [47, c. 249-263].

Во всех этих случаях речь идет о трудах, получивших официальную церковную санкцию – характерно, что другая биография владыки Гермогена, в которой сбалансированы позитивные и критические оценки его деятельности, такой санкции не имеет [42].Такой подход можно отнести к специфике житийного жанра – но в тех случаях, когда будущий святые отклоняются от жесткого консерватизма, в жизнеописаниях их действия в ряде случаев оцениваются критически. Мученик Александр Медем выступал за светское начальное образование и не был защитником церковно-приходских школ с их невысоким качеством обучения, что не находит одобрения у автора его жизнеописания [29, c. 33-41]. В жизнеописании святителя Тихона (Никанорова) отмечается его «излишняя, может быть, доброта и мягкость характера по отношению к людям, что проявилось хотя бы в нежелании наказывать духовенство, принимавшее участие в так называемом освободительном движении» [26, c. 209-210]. Редким примером того, как позиция церковного деятеля начала ХХ века, дистанцировавшегося от крайне правой повестки, встречает одобрение современных православных авторов, является жизнеописание святителя Агафангела (Преображенского) с многочисленными документами [55, c. 336-371, 489-490].

Таким образом, нормативной является крайне правая позиция, отвергающая не только любой политический или церковный либерализм, но даже умеренный консерватизм. Одобренное Архиерейским собором 1994 года и содержащееся в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» положение о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин» на практике оказывается трудновыполнимым. Тем более, что «правизна» на самом деле во многих случаях не так уж несовместима с «советскостью», хотя, на первый взгляд, это невозможно из-за противоположности идеологий. Но логика «государственничества» сближает, казалось бы, несовместимое – и Февральская революция 1917 года как «антигосударственное» событие может встать в один ряд с куда более актуальным для верующих распадом СССР, а Милюков и Керенский – с Горбачевым и Ельциным. Отсюда недалеко и до такого одиозного явления, как «православный сталинизм», адепты которого считают, что «государственник» Сталин завершил дело индустриализации, начатое «государственником» Николаем II.

Опорой проправославного консенсуса, таким образом, становится советский человек. Проправославный консенсус тормозит перемены внутри церкви – ей не надо адаптироваться к меняющимся настроениям общества. С амвона могут звучать те же слова, что и две сотни лет назад – и аудитория будет реагировать на них благожелательно, видя в церкви необходимый для нее авторитет и при этом не особенно задумываясь об услышанном.

В то же время Фурман и Каариайнен еще в 2007 году отмечали все увеличивающийся разрыв между усиливающейся идеологической ролью религии, с одной стороны, и очень низким уровнем религиозности (числа практикующих верующих) и усиливающейся независимостью от церкви поведения людей в нерелигиозной сфере [68, c. 87]. Тенденция роста такой независимости подтверждается серией опросов Левада-центра в рамках исследовательского проекта «Советский человек» - за 30 лет (1989-2020 годы) существенно увеличилось число тех, кто считал возможным предоставить самим себе геев и лесбиянок (с 9 до 32%) и проституток (с 15 до 29%). По мнению экспертов Левада-центра, «табуированное поведение в сфере секса и гендерных ролей (проституция, гомосекусализм, феминизм) не является социально-приемлемым (респонденты редко выбирали позицию «оказывать помощь»), но и находится вне зоны репрессивной реакции, поддерживающей физическое изолирование ее представителей от общества («ликвидировать», «изолировать от общества»)». Впрочем, эти же опросы показали рост неприятия религиозных сект – число респондентов, выбравших «индифферентный» ответ, уменьшилось с 53 до 19%[[18]](#footnote-18). Однако это связано не с ростом влияния православной церкви, а с представлением об опасности сект после дела «Аум Синрикё», ставшего шоковым для российского общества с учетом активной деятельности Сёко Асахары в России – так что такое отношение обусловлено вопросами безопасности, а не нравственности и религии.

Впрочем, если исследователи из Левада-центра считают, что советский человек продолжает доминировать в российском обществе как антропологическая модель, то В.В. Радаев полагает, что ситуация меняется более быстрыми темпами. По его мнению, «советский простой человек, видимо, не исчез полностью (ничто не умирает окончательно), но этот архетип медленно, но верно отступает на задний план» [54, c. 30]. Исследование НИУ ВШЭ за 2011-2016 годы показало, что доля верующих монотонно снижается с 56% в мобилизационном поколении до 32% у миллениалов, причем, по словам Радаева, «эти результаты кажутся несколько неожиданными на фоне распространенных суждений о растущем увлечении религией (пусть даже и поверхностном) и на фоне более активного присутствия религиозных организаций и религиозной тематики в публичной сфере» [54, c. 106].

Среди самых молодых эти процессы в последние годы еще более наглядны. ~~Лишь 23% россиян возраста в возрасте от 18 до 24 лет, согласно опросу 2019 года, проведенному ВЦИОМ, считали себя православными. В следующей возрастной категории, 25-34 года, таковых было 62% - разрыв огромный.~~ В 2019 году 52% россиян в возрасте от 18 до 24 лет, согласно опросу, проведенному ВЦИОМ, считали себя православными, в 2021 году – 43%. В более старшей возрастной категории (25-34 года), соответственно, 58 и 53%[[19]](#footnote-19). Кроме того, 61% студентов от 18 до 23 лет, по опросу Фонда «Общественное мнение», проведенному в 2017 году, без осуждения относили к представителям сексуальных меньшинств – ту же позицию декларируют 53% их ровесников, не являющихся студентами (то есть тех самых «рабоче-крестьянских» ребят, которых нередко противопоставляют образованной молодежи). Для сравнения – в возрастной категории 24-28 лет толерантность в этом вопросе проявляли 45%, а 29-34 года – только 37% всех респондентов. Прошло несколько лет – и мы можем предположить, что отмеченная социологами тенденция сохраняется, постепенно распространяясь на более старшие возрастные группы, так как ее носители взрослеют[[20]](#footnote-20).

Фурман и Каарилайнен отмечали, что в период модернизации общества «средневековая жестко догматическая и жестко принудительная, связанная с архаическими магическими представлениями религиозность уступает место новым формам духовной жизни» [68, c. 7]. О безрелигиозности человека, достигшего совершеннолетия размышлял незадолго до своей гибели Дитрих Бонхёффер, и искал выход в «существовании для других»: «Наше отношение к Богу не есть «религиозное» отношение к высшему, могущественному, всеблагому существу - это не настоящая трансцендентность; наше отношение к Богу есть новая жизнь в «существовании для других», в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные, невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, - это и есть трансцендентность» [13, c. 282-283]. В этих размышлениях нет ортодоксии, но нет и «безбожия», в котором обвиняют Бонхёффера его критики, апеллирующие к семинарскому богословию. Зато они вполне совместимы со светским гуманизмом, сторонниками которого являются либералы.

Возникает вопрос о том, возможна ли в таком обществе ортодоксия, выходящая за рамки защиты существующих вероучительных положений от любых новшеств, которую отстаивал иеромонах Серафим (Роуз). Неопатристический синтез уже неоднократно упоминавшегося выше критика церковных либералов протопресвитера Георгия Флоровского, популярный среди части русских православных консерваторов, при тщательном рассмотрении выглядит, по мнению А.Черняева, «стилизованным под патристику», «вариациями по мотивам немецких романтиков и идеалистов» и не представляется прямым продолжением святоотеческого учения [73, c. 13-14].

Ответы на общественные запросы придется давать уже скоро – церковь, как представляется, не может «подлаживаться» под светский либерализм, но точно так же не может и не учитывать связанные с ним вызовы. Время монолога уходит, а с культурой диалога в России у всех сторон ситуация не лучше – а то и хуже – чем в начале ХХ века. И здесь можно обратить внимание на мысли двух православных интеллектуалов того времени. Антон Карташев за год до Февральской революции, рассуждая о церкви и реформах, высказал следующую мысль, соответствующую мечте русских церковных либералов: «Религиозных чаяний человечества не могут удовлетворить никакие реформы и реформации церквей, а также никакое недвижное стояние на камне Петровом с жестоким, монархическим, непогрешимым авторитетом иерархии. Только на крыльях пророческой благодати Духа, дышащего в мире, где Он хочет, через опыт всех церквей, через исторический подвиг всего культурного человечества, через рассеянный одинокий религиозный опыт, даже через опыт всех религий люди соединятся в лоне Единой, воистину Вселенской Церкви, которая приведет их к порогу Царства Христова на земле» [34, c. 223]. Разумеется, речь идет о мечте, не имеющей ничего общего с механическим административным «унионизмом» и не противоречащей в своей основе более практичной мысли Тиллиха о диалоге религий и принципиальной важности и самоценности их уникальных идентичностей.

Другая мысль принадлежит Бердяеву – еще менее ортодоксальному визионеру, чем Карташев. Он обращал внимание на то, что «православию чужда авторитарность, потому что эта форма порождает разрыв между религиозным коллективом и религиозной личностью, между Церковью и ее членом. Без свободы совести, свободы духа, нет духовной жизни, нет даже представления о Церкви, так как Церковь не терпит внутри себя рабов, и Богу нужны лишь свободные. Но подлинная свобода религиозной совести, свобода духа раскрывается не в изолированной, автономной личности, самоутверждающейся в индивидуализме, а в личности, сознающей себя в сверхличном духовном единстве, в единстве духовного организма, в Теле Христовом, то есть в Церкви» [11, c. 4-10]. Это, конечно, не программа – у визионера ее не может быть по определению – но некий ориентир, сохраняющий возможности для диалога и перемен, и в то же время обозначающий ограничитель для возможных новаций.

Что же до проблемы ортодоксии, то полемизируя с о. Георгием Флоровским, Бердяев писал, что «с ним происходит то же, что со многими другими представителями ортодоксии. Он хочет, чтобы говорил Бог и Церковь, а не человек. Но Бог и Церковь всегда говорят то, что он говорит. Это безвыходный круг» [11а, c. 215]. Этот текст был написан в 1937 году, но актуален и поныне.

**Литература**

1. Аггеев К., священник. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев: Типография «Петр Барский», 1909. 333 с.

2. Александр Пушкин. Дневники. Автобиографическая проза. СПб: Издательский дом «Азбука-Классика», 2008. 352 с.

3. Александров В.В. Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 224 с.

4. Алексий I. / Православная энциклопедия. Под общей редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 676-698.

5. Апполонов А.В. Жизнь и творчество Уильяма Оккама / Уильям Оккам. Избранное. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. I-XLVII.

6. Апполонов А.В. Латинский аверроизм XIII века. Изд. 2-е, испр. М.: КРАСАНД, 2011. 213 с.

7. Апполонов А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: ВШЭ, 2018. 240 с.

8. Балакшина Ю.В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907: Документальная история и культурный контекст. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 424 с.

9. Балашов Н., протоиерей. На пути к литургическому возрождению. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2001. 507 с.

10. Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: РОССПЭН, 2018. 350 с.

11. Бердяев Н.А. Истина православия / Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж. Июль 1952 г. № 11. С. 4-10.

11а. Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность (прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») / Н.А.Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. С. 205-216.

12. Богданова Т.А. Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 году / Вестник церковной истории. 2007. № 1 (5). С. 31-77.

13. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 344 с.

14. Брендле Р. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. 2-е издание. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2008. 208 с.

15. Бродский А.И. Михаил Тареев / Тареев М.М. Избранное: философия жизни. М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 7-84.

16. Буздалов А.В. Религиозные воззрения Достоевского. М., «Антимодернизм.Ру», 2019. 385 с.

17. Буслаев А.Ф. Протоиерей И.Л. Янышев в культурном диалоге церкви и интеллигенции // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. – СПб, 2016. – С. 459-467.

18. Бычков А.А. Обоснование и кризис имперской идеи в XIV веке: Данте Алигьери, Уильям Оккам и Марсилий Падуанский // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: Институт философии РАН, 2007. 170 с.

19. Бычков А.А. Философское основание принципа народного суверенитета в Средние века // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2007. № 4 (13). С. 61-67.

20. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

21. Волков С.А. Возле монастырских стен. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. 608 с.

22. Воронцова И.В. «Заколдованный круг русского сознания...» Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. М.: Издательство «Нестор-История», 2020. 1160 с.

23. Головушкин Д.А. Обновленческое движение в Русской православной церкви в 1905-1925 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ярославль, Ярославский государственный университет имени П.Г.Демидова, 2002. 255 с.

24. Головушкин Д.А. Самобытность или заимствование? Феномен обновленчества в русском православии первой половины ХХ века. / Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. № 4 (14). С. 75-85.

25. Дамаскин (Орловский), архимандрит. Человек — это его совесть. Житие священномученика Евгения (Зернова), митрополита Нижегородского и Арзамасского. М: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2018. 159 с.

26. Дворжанский А.И. История Пензенской епархии: Исторический очерк. Кн. 1. Пенза: Ред.-изд. отдел Пензенского епархиального управления, 1999. 509 с.

27. Джексон Р.Л. Проблема веры и добродетели в братьях Карамазовых / Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. Л., 1991. С. 124-131.

28. Жильсон Э. Данте и философия. / Пер. с французского Г.В. Вдовиной — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 383 с.

29. За вами следит с любовью рать небесная: жизнеописание, письма и документы архивно-следственных дел святого мученика Александра Медема / Сост. и ред. И. И. Ковалева. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2016. 472 с.

30. Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры: Введение в православное богословие. М.: Эксмо: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. 304 с.

31. Казаков М.М. Епископ и империя. (Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в.). Смоленск, ТРАСТ-ИМАКОМ, 1995. 334 с.

32. Калмыков А.А. Страж недремлющий и верный. Жизнеописание священномученика Гермогена Тобольского. СПб.: Издательство Царское Дело, 2020. 768 с.

33. Кара-Мурза А.А. О национальных вариантах либерализма и русской модели в частности. / Российский либерализм: итоги и перспективы изучения. Х Муромцевские чтения. Орел, 2018. ОГУ, Издатель Александр Воробьёв, Издательский Дом «ОРЛИК», С. 28-38.

34. Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М.: Издательство «Пробел», 1996. 303 с.

35. Кремлевский А.М. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. 293 с.

36. Лобанов В.В. Обновленческий раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб.: Петроглиф, 2019. 268 с.

37. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Сочинения в трех томах. М.: Издательство «Мысль», 1988. Т. 3. С. 91-134.

38. Макарий (Глухарев), архимандрит. Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской Державе. Предисловие священника С. В. Страхова. М.: Типография А. И. Снегиревой, 1894. 131 с.

39. Медоваров М.В. А.А. Киреев в общественно-политической жизни России второй половины XIX – начала ХХ веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Нижний Новгород: Нижегородский государственный университет имени Н.И.Лобачевского, 2013, 357 с.

40. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие: научное издание. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, 1995. 226 с.

41. Монтескьё Ш.Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999. 672 с.

42. Мраморнов А.И. Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова, 1858-1918). Саратов: «Научная книга», 2006. 366 с.

43. Мюльтман Ю. Пришествие Бога. Христианская эсхатология. М.: Издательство ББИ, 2017. 402 с.

44. Назарчук А.В. Влияния книгопечатания на развитие протестантизма в Европе // [Новая и новейшая история, № 4, 2006. C. 79-90](https://libmonster.net/search.html?searchid=2346950&text=%D0%9D%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%8F%20%D0%B8%20%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%B9%D1%88%D0%B0%D1%8F%20%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F,%20%20%E2%84%96%204,%202006,%20C.%2079-90).

45. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб: «Андреев и сыновья», 1994. 317 с.

46. Нижников С.А. История одного спора: Ф.Достоевский и К.Леонтьев о сущности христианства. // [Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия](https://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-rossiyskogo-universiteta-druzhby-narodov-seriya-filosofiya). 2011. № 2. С. 6-15.

47. Никифорова О. В. Архиепископ Владимир (Соколовский). Последний настоятель московского Спасо-Андроникова монастыря. М.: Издательский дом «Переход», 2014. 400 с.

48. Ореханов Г., диакон. Генезис русского церковного реформаторства (1905-1906 гг.) / Богословский сборник. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1999. С. 294-302.

49. Павский Г., протоиерей. Объяснение на примечания, сделанные против книжек: «Христианское учение в краткой системе» и «Начертание церковной истории». / Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. 1870. Апрель-Июнь. Книга вторая. Раздел V. С. 175-208/

50. Павский Г. Святого отца нашего Григория Богослова догматическое учение: Предварительные замечания // Христианское Чтение. 31. 1828. С. 134-149.

51. Перед Церковным Собором. Труды Московской комиссии по церковным вопросам. М., 1906. 369 с.

52. Поместный собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 года. Материалы. М.: Издание Московской Патриархии, 1990. 480 с.

53. Правда веры и жизни: Житие и тр. священномученика протоиерея Иоанна Восторгова / [Сост., авт. предисл., жития и примеч. священник Афанасий Гумеров]. - М.: Сретенский монастырь, 2004. 366 с.

54. Радаев В.В. Миллениалы: Как меняется российское общество. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 224 с.

55. Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского, исповедника. / Сост. И. Г. Менькова при участии диак. А. Мазырина и Е. И. Большаковой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. Книга 1. 631 с.

56. Рогозный Н.Г. Православная церковь и Русская революция. Очерки истории. 1917-1920. М.: Издательство «Весь мир», 2018. 304 с.

57. Серафим (Роуз), иеромонах. Докладная записка иеромонаха Серафима Роуза епископу Нектарию Сэаттлийскому об опасности возникновения среди православных крестоборческой ереси. / Помазанский М., протопресвитер. Православное догматическое богословие. Издательство Братства св. Германа Аляскинского, 1992. С. 277-283.

58. Скиннер К. Истоки современной политической мысли. Том 1. Эпоха Ренессанса. М.: Дело, 2018. 464 с.

59. Соловьев И.В. Краткая история т. н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических документов. / Обновленческий раскол. М.: Общество любителей церковной истории. Издание Крутицкого подворья. 2002. С. 3-127.

60. Тареев, М.М. Живые души: Очерк нравственных сил современной России. СПб.: П.П. Сойкин, [1905]. 128 с.

61. Тареев М.М. Избранное: Философия жизни. М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 399 с.

62. Тареев М.М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // [Богословский вестник](https://bogoslov.ru/bv). Т. 3, № 9, 1910 г. С. 103–134.

63. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 352 с.

64. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2004. 598 с.

65. Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара», 2020. 410 с.

66. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. 3-е издание (репринт). Вильнюс: По заказу Вильнюсского православного епархиального управления, 1991. 599 с.

67. Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М.: Братство во имя Всемилостивого Спаса, 1992. 192 с.

68. Фурман Д.Е., Каарилайнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века /Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. М., СПб: Летний сад, 2007. С. 6-87.

69. Чельцов М., протоиерей. В чем причина церковной разрухи в 1920-1930-х годах // «Минувшее». М., СПб: Издательство ATHENEUM – ФЕНИКС, 1994. С. 411–473.

70. Чельцов М., священник. Сущность церковного обновления. СПб., тип.-лит. «Отто Унфуг», 1907. 15 с.

71. Чельцов М., священник. Христианское миросозерцание. Пг.: Типография Н.В.Леонтьева, 1917. 166 с.

72. Чельцов М.П., священник. Христианство и политика. // Христианское чтение. 1906. № 3. С. 415-436.

73. Черняев А.В. Флоровский в XXI веке. / Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А.В.Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 5-15.

74. Шишков А.М. На плечах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья (V–XIV вв.). М.; СПб.: Университетская книга, 2016. 704 с.

75. Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Издательство «Паломник», 1992. 304 с.

76. Эко У. Имя розы. М.: Издательство «Книжная палата», 1989. 496 с.

**Аннотация**.

Либерализм как идеология несовместим с христианской ортодоксией. Но основатели либерализма апеллировали к переосмысленной ими христианской традиции, а в христианстве существовали гетеродоксальные течения (пелагианство, концепция «двойственной истины»), которые не только совместимы с либерализмом, но и оказали влияние на развитие христианства. В России церковный либерализм появился в XIX веке и активно развивался в научной и духовной среде. Связанное с советской властью обновленческое движение дискредитировало церковный либерализм в глазах верующих. Доминированию консервативной тенденции в церкви в конце ХХ века также способствовала длительная изоляция русского православия от богословских дискуссий в современном мире. Кроме того, «советский человек» нуждался в авторитете – место коммунизма заняла религия в ее консервативном варианте. Постепенный уход «советского человека» и развитие процессов глобализации уменьшают роль ортодоксии и могут дать новый импульс церковному либерализму в России.

**Ключевые слова**: Православие. Христианство. Либерализм. Русская православная церковь. Обновленчество. Реформация. Пелагианство.

Orthodoxy and Liberalism: Russian Experience of Compatibility and Dissonance

Alexey Vladimirovich Makarkin, Professor, National Research University Higher School of Economics a\_makarkin@mail.ru

Liberalism as an ideology is incompatible with Christian orthodoxy. But the founders of liberalism appealed to their reinterpreted Christian tradition, and in Christianity there were heterodox trends (Pelagianism, the concept of «dual truth»), which are not only compatible with liberalism, but also influenced the development of Christianity. In Russia, church liberalism appeared in the 19th century and actively developed in the scientific and spiritual environment. The Renovationist movement associated with the Soviet regime discredited church liberalism in the eyes of believers. The dominance of the conservative tendency in the church at the end of the 20th century was also facilitated by the long-term isolation of Russian Orthodoxy from theological discussions in the modern world. In addition, the «Soviet man» needed authority - the place of communism was taken by religion in its conservative version. The gradual departure of the «Soviet man» and the development of globalization processes diminish the role of orthodoxy and may give a new impetus to church liberalism in Russia.

1. Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/#0\_3 [↑](#footnote-ref-1)
2. Асмус В. Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Valentin\_Asmus/arhiepiskop-ilarion-troitskij-i-pravoslavnoe-bogoslovie/#gorbachev [↑](#footnote-ref-2)
3. Заключение Синодальной библейско-богословской комиссии по результатам рассмотрения обращения верующих относительно спорных богословских воззрений профессора А.И. Осипова. URL: http://blagogon.ru/news/430/ [↑](#footnote-ref-3)
4. Шумский А. Осторожно, «церковный» нигилизм URL: https://shumskiy.su/stati/516-ostorozhno-cerkovnyi-nigilizm.html [↑](#footnote-ref-4)
5. Францисканцы. [↑](#footnote-ref-5)
6. «Кого же здесь обманывают» - цитата из «Ceвильского цирюльника» Бомарше. [↑](#footnote-ref-6)
7. Тихомиров Б.А. Протоиерей Герасим Петрович Павский: жизненный путь, богословская и ученая деятельность. URL: https://www.portal-slovo.ru/theology/39739.php [↑](#footnote-ref-7)
8. Тихомиров Б.А. Протоиерей Герасим Петрович Павский: труды по переводу Священного Писания на русский язык. URL: https://www.portal-slovo.ru/theology/39936.php [↑](#footnote-ref-8)
9. Тихомиров Б.А. Архимандрит Макарий (Глухарев): Жизненный путь и переводческая деятельность. https://www.portal-slovo.ru/theology/37756.php?ELEMENT\_ID=37756&PAGEN\_1=2 [↑](#footnote-ref-9)
10. Патерик новоканонизированных святых. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija\_svjatykh/paterik-novokanonizirovannyh-svjatyh/1\_69 [↑](#footnote-ref-10)
11. Бибихин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева. URL: https://ccel.org/contrib/ru/Other/Bibikhin/BIB.HTM [↑](#footnote-ref-11)
12. Рождественский пост – 2019. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/rozhdestvenskij-post-2019 [↑](#footnote-ref-12)
13. Праздник Крещения – кто купаться в прорубь. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/prazdnik-kreshheniya-kto-kupatsya-v-prorub [↑](#footnote-ref-13)
14. Подосенов С. Россияне считают себя верующими, но в церковь не ходят.Регулярно посещают церковь лишь 14% — об этом свидетельствует опрос «Левада-центра» // Известия. 24.12.2013. [↑](#footnote-ref-14)
15. Процент веры.1 февраля - день интронизации Патриарха: Церковь в зеркале опросов. // Российская газета. [№ 19 (8370)](https://rg.ru/gazeta/rg/2021/02/01.html). 01.02.2021. [↑](#footnote-ref-15)
16. Верные союзники: армия и церковь // РБК. 27.12.2018. URL: https://www.rbc.ru/newspaper/2018/12/27/5c20cf419a7947c7a75c14fd [↑](#footnote-ref-16)
17. Россияне больше всего поддерживают деятельность армии, РПЦ и силовиков // РИА «Новости», 26.11.2020. URL: https://ria.ru/20201126/rossiyane-1586441821.html?utm\_source=yxnews&utm\_medium=desktop [↑](#footnote-ref-17)
18. Социальная дистанция / Левада-центр. Пресс-выпуски. 20.04.2020. URL: https://www.levada.ru/2020/04/20/sotsialnaya-distantsiya-2/ [↑](#footnote-ref-18)
19. ВЦИОМ. Аналитический обзор. 29.11.2019, 15.03.2021. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/rozhdestvenskij-post-2019> ; URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021 [↑](#footnote-ref-19)
20. Макаркин А.В. Племя молодое, незнакомое. // Ежедневный журнал. 8.02.2021. URL: https://www.ej2020.ru/?a=note&id=35841 [↑](#footnote-ref-20)