

ISSN 2712-9276 (PRINT)
ISSN 2949-2424 (ONLINE)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

ОРТОДОКСИЯ

ТЕМА НОМЕРА

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ
В СОВЕТСКОЙ РОССИИ.
ЧАСТЬ III

ВЫХОДИТ 4 РАЗА В ГОД
С 2021 ГОДА

№ 4 / 2025

ISSN 2712-9276 (PRINT)
ISSN 2949-2424 (ONLINE)

SCIENTIFIC JOURNAL

ORTHODOXIA

ISSUE TOPIC

ORTHODOX THOUGHT
IN SOVIET RUSSIA.
PART III

FREQUENCY: QUARTERLY
SINCE 2021

No. 4 / 2025

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Щипков Александр Владимирович — д-р полит. наук, ректор РПУ св. Иоанна Богослова, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Щипков Василий Александрович — д-р филос. наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы

ШЕФ-РЕДАКТОР

Михайлов Родион Владимирович — канд. полит. наук

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Пуцаев Юрий Владимирович — канд. филос. наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Невольских Анна Алексеевна — сотрудник Русской экспертной школы

ЧЛЕНЫ РЕДКОЛЛЕГИИ:

Багдасарян Вардан Эрнестович — д-р ист. наук, профессор кафедры государственной политики МГУ им. М. В. Ломоносова, декан факультета истории, политологии и права Государственного университета просвещения

Вассоевич Андрей Леонидович — д-р филос. наук, директор Института востоковедения РГПУ им. А. И. Герцена

Гайда Фёдор Александрович — д-р ист. наук, доцент кафедры истории России XIX века — начала XX века МГУ им. М. В. Ломоносова

Катасонов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, д-р богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

Корольков Александр Аркадьевич — д-р филос. наук, академик Российской академии образования

Маслин Михаил Александрович — д-р филос. наук, заведующий кафедрой русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова, заслуженный профессор Московского университета

Минаков Аркадий Юрьевич — д-р ист. наук, профессор Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки

Мягков Михаил Юрьевич — д-р ист. наук, научный директор Российского военно-исторического общества

Перевезенцев Сергей Вячеславович — д-р ист. наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Полунов Александр Юрьевич — д-р ист. наук, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений МГУ им. М. В. Ломоносова

Пономарёва Галина Михайловна — д-р филос. наук, профессор кафедры философской антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Саврей Валерий Яковлевич — д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. М. В. Ломоносова

Шестопал Алексей Викторович — д-р филос. наук, почётный профессор МГИМО

Шмонин Дмитрий Викторович — д-р филос. наук, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета

Свидетельство о регистрации средства массовой информации: серия ПИ № ФС77-79913 от 18 декабря 2020 г.

Условия распространения материалов: контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

Учредитель, издатель, редакция: Автономная некоммерческая организация социального и творческого развития «Русская экспертная школа».

Адрес издателя: 119049, Россия, г. Москва, ул. Большая Якиманка, д. 38

Сайт: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Копирайт: © АНО «Русская экспертная школа», 2025

Индексирование: журнал входит в библиографическую базу данных РИНЦ, список ВАК, «Белый список»

Цена: свободная

Подписано в печать: 01.12.2025

Отпечатано: ООО «Паблит»

Адрес: 127214, г. Москва, ул. Полярная, д. 31в, стр. 1
Формат: 70х100 1/16.

Тираж 350 экз.

EDITOR-IN-CHIEF

Alexander V. Shchipkov — Dr. Sci. (Political Studies), Rector of Russian Orthodox University of St. John the Divine, Prof., Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Vasily A. Shchipkov — Dr. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., School of International Journalism, MGIMO University, Director of the Russian Expert School

CHIEF EDITOR

Rodion V. Mikhailov — Cand. Sci. (Political Studies)

SCIENTIFIC EDITOR

Yuri V. Pushchaev — Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

EXECUTIVE SECRETARY

Anna A. Nevolskikh — Russian Expert School

EDITORIAL BOARD:

Vardan E. Bagdasaryan — Dr. Sci. (History), Prof., Department of Public Policy, Lomonosov Moscow State University, Dean of the Faculty of History, Political Science and Law, State University of Education

Andrey L. Vassoevich — Dr. Sci. (Philosophy), Director of the Institute of Oriental Studies, Herzen University

Fedor A. Gaida — Dr. Sci. (History), Assoc. Prof., Department of Russian History of the 19th — early 20th century, Lomonosov Moscow State University

Vladimir N. Katasonov — Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Theology), Prof., Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in Moscow

Alexander A. Korolkov — Dr. Sci. (Philosophy), Academician of the Russian Academy of Education

Mikhail A. Maslin — Dr. Sci. (Philosophy), Prof. emeritus, Head of the Department of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Arkady Yu. Minakov — Dr. Sci. (History), Prof., Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library

Mikhail Yu. Myagkov — Dr. Sci. (History), Scientific Director of Russian Military Historical Society

Sergey V. Perevezentsev — Dr. Sci. (History), Prof., Department of the History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Sciences, Lomonosov Moscow State University

Alexander Yu. Polunov — Dr. Sci. (History), Head of the Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management, Lomonosov Moscow State University

Galina M. Ponomareva — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophical Anthropology, Lomonosov Moscow State University

Valery Ya. Savrey — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University

Alexey V. Shestopal — Dr. Sci. (Philosophy), Prof. emeritus, MGIMO University

Dmitry V. Shmonin — Dr. Sci. (Philosophy), Director of the Institute of Theology, Saint Petersburg State University

Mass Media Registration Certificate: PI No. FS77–79913 dated December 18, 2020

Distribution Terms: The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Founder, Publisher, Editorial Office: Autonomous non-profit organization for social and creative development “Russian Expert School”.

Address: 119049, Russia, Moscow, Bolshaya Yakimanka St., 38

Website: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Copyright: © ANO Russian Expert School, 2025

Indexing: the Journal is included in the bibliographic database Russian Science Citation Index (RINTS), VAK (Higher Attestation Commission) list, “White List”

Price: free

Published: 01.12.2025

Printed: LLC “Publit”

Address: 127214, Moscow, Polyarnaya St., 31v, Bldg. 1

Format: 70x100 1/16.

Print run 350 copies.

Содержание

Представляем номер: «Православная мысль в Советской России. Часть III» 9

А. В. Щипков

Истоки социал-христианского традиционализма в советском религиозном самиздате 1970-х годов на примере журнала «Община» 11

А. Ю. Минаков

Трагическая судьба священника Дмитрия Дудко: к истории православно-патриотического движения в 1970-е годы 34

Игумен Виталий (И. Н. Уткин)

Проект Вселенского собора как пространство обновленческой утопии (по материалам «Вестника Священного синода православной российской церкви») 52

А. А. Руденко

Изменение конфессиональной политики позднего СССР: причины и последствия 76

Священник Павел Сержантов

Синтез исихастского богословия и русской религиозной философии в очерках А. Ф. Лосева 101

Н. Н. Ростова

Объединение «Маковец» в русской культуре 122

П. Н. Роговой, В. А. Щипков, Ю. В. Пуцаев, Р. В. Михайлов

Особенности организации православного самиздата в 1970–1980-х годах 142

Contents

Presenting the Issue: Orthodox Thought in the Soviet Russia. Part III	9
-----------------------------------------------------------------------------	---

A. V. Shchipkov

The Origins of Social Christian Traditionalism in Soviet Religious Samizdat of the 1970s: The Case of the Journal <i>Obshchina</i>	11
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

A. Yu. Minakov

The Tragic Fate of Priest Dmitry Dudko: Toward a History of the Orthodox Patriotic Movement in the 1970s	34
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Hegumen Vitaly (I. N. Utkin)

The Project of an Ecumenical Council as a Space of Renovatianist Utopia (Based on Materials from the “Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church”)	52
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

A. A. Rudenko

Transformation of Confessional Policy in the Late Soviet Union: Causes and Consequences	76
--------------------------------------------------------------------------------------------------	----

P. B. Serzhantov, priest

The Synthesis of Hesychast Theology and Russian Religious Philosophy in the Essays of Aleksei Losev.	101
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

N. N. Rostova

The “Makovets” Association in Russian Culture	122
-----------------------------------------------------	-----

P. N. Rogovoy, V. A. Shchipkov, Yu. V. Pushchaev, R. V. Mikhailov

Features of the Organization of Orthodox Samizdat in the 1970–1980s	142
------------------------------------------------------------------------------	-----

ПРЕДСТАВЛЯЕМ НОМЕР: «ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ. ЧАСТЬ III»

Уважаемые читатели!

Мы представляем вашему вниманию уже третий номер из серии выпусков, посвящённых интеллектуальным поискам и интеллектуальной жизни русского Православия в советский период отечественной истории, тем ответам, которые давала православная мысль на вызовы того сложнейшего времени.

Надо сказать, что в целом история православной мысли в СССР ещё плохо изучена. В советское время она по очевидным причинам находилась в подполье, вынуждена была скрываться. А после крушения СССР в нашей сфере образования и науки долго доминировали западные подходы, которые не были ориентированы на поиски и подчёркивание своеобразия и оригинальности русской духовной и интеллектуальной культуры. Как следствие, мы сегодня имеем следующую ситуацию: у нас до сих пор западное богословие, и его виднейшие представители для очень многих историков богословия и исследователей в области интеллектуальной культуры известны лучше, чем отечественные православные мыслители и богословы. Хотя ситуация с ними ещё интереснее с научно-исследовательской точки зрения. Ведь они действовали в период официальной монополии государственного атеизма.

Поэтому мы серией номеров под общим названием «Православная мысль в Советской России» в меру своих скромных сил поставили себе целью способствовать заполнению этой лакуны. Тут возможен и нужен самый широкий спектр тем, поскольку ещё остаётся много белых пятен. Это и учения разных православных философов, богословов и проповедовавших в советское время священников (в этом номере есть статья священника П. Б. Сержантова, посвящённая богословию А. Ф. Лосева, и статья А. Ю. Минакова о деятельности и жизненном пути отца Дмитрия Дудко). Также это интеллектуальная деятельность разных неформальных православных групп, изучение истории православного самиздата в позднем СССР и как интеллектуального источника (статья о самиздатовском журнале «Община»), и как его подпольного существования, функционирования и распространения в обществе (интервью с П. Н. Роговым). Отдельные темы — государственная конфессиональная политика в СССР,

задававшая официальные жёсткие рамки для православной культуры, и явления, которые были на границе между Православием и светской культурой (статья Н. Н. Ростовской об обществе «Маковец»), и многое другое.

На будущее скажем, что мы намерены продолжать развивать это направление и открывать новые темы и в дальнейших номерах нашего журнала, касающиеся истории интеллектуальных поисков русского Православия в советское время. Ибо материала для его изучения и усвоения здесь ещё много.

А. В. Щипков

А. В. Щипков

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ СВЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА,
МОСКВА, РОССИЯ

Истоки социал-христианского традиционализма в советском религиозном самиздате 1970-х годов на примере журнала «Община»

Аннотация. Самиздатский журнал «Община» (1978 год), как и подпольный Христианский Семинар по проблемам Религиозного Возрождения, чьим печатным органом он был, имел несколько задач. А именно: построить в СССР полноценную христианскую общину, воссоздать православное образование для мирян, вернуть людей от материализма и нигилизма к евангельским истинам. В статье анализируются все аспекты существования издания, включая редакционную политику, отношения с надзорными органами, с советской идеологией и с либерально-диссидентским окружением. При этом утверждается, что впервые после 1960-х годов усилиями издателей «Общины» и руководителей семинара (А. И. Огородников, В. Ю. Пореш и др.) в России было воссоздано социал-христианское мировоззрение, в рамках которого христианские

истины становились основным критерием социальной и даже политической мысли. В то же время, по мнению автора статьи, «Общину», несмотря на её неподцензурность, нельзя назвать диссидентским изданием. Православные интеллектуалы, имевшие к ней отношение, не призывали к слову «режима», эмиграции и другим формам отвержения государства. Они лишь ставили целью постепенно воцерковить советское государство и советское общество: не исключено, что после этого изменения произошли бы сами собой. Неподцензурная социал-христианская мысль оказалась зажатой между двух сил: советских охранительных структур и либерально-диссидентским духовно-мировоззренческим прессингом. Социал-христианские группы вынуждены были воспроизводить либеральные формы противодействия советскому режиму, идя в этом отношении по накатанному пути. Но эта зависимость шаг за шагом преодолевалась, и выход социал-христианства на свою собственную дорогу в конце концов привёл к расцвету идей православного социального традиционализма уже в 2010–2020-е годы. Наследство, оставленное «Общиной» нашим современникам, ценно прежде всего тем, что позволяет непредвзято взглянуть на предтеч сегодняшних православных традиционалистов.

Ключевые слова: диссидентство, духовное возрождение, либерализм, модерн, неподцензурность, православие, самиздат, социал-традиционализм, социал-христианство

Для цитирования: Щипков А. В. Истоки социал-христианского традиционализма в советском религиозном самиздате 1970-х годов на примере журнала «Община» // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 11–33. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-11-33

После краха коммунизма мы наблюдаем кризис его идеологического старшего брата — глобального либерализма, что в целом свидетельствует о закате модерна как культурно-исторического явления. В этой ситуации вызывают повышенный интерес различные немодернистские идейные течения 1960–1970-х годов, которые с трудом проби-вали себе дорогу среди модернистских идеологий и дискурсов.

Особое значение в связи с этим приобретает история русской религиозной неподцензурной печати XX века, в особенности её социал-христианская линия. Ярким примером русского социал-христианства XX века является «Община» — самиздатский журнал подпольного Христианского Семинара по проблемам Религиозного Возрождения (существовал в 1974–1980 годах). В содержательно-концептуальном отношении издание представляет собой обобщение духовного, политического и культурного опыта подпольной православной группы 1970-х. Лидером группы был А. И. Огородников, а окормлялась она известным православным священником Дмитрием Дудко, который был для большинства её членов духовно-нравственным авторитетом.

Сохранившийся второй номер журнала «Община» как продукт своего времени одновременно типичен и нетипичен. Необходимо учесть обстоятельства времени, с которыми был связан выход в свет данного издания. Это и политические преследования участников, и технические сложности с издательским процессом (отсюда ограниченное число машинописных копий и скудный тираж), и риски, связанные с распространением. Всё это наложило ощутимый отпечаток на редакционный подход, который отличается определённым эклектизмом. Материалы номера относятся к самым разным культурным, жанровым и тематическим «епархиям». Стремление собрать под одной обложкой как можно больше разнородного материала было более чем оправданной тактикой, учитывая, что следующий номер по причине неподцензурности издания мог просто не выйти в свет.

Не случайно в преамбуле к основному корпусу текстов читателя просят не удивляться тому, что журнал выходит со второго номера. Редакция подчёркивает, что это не дань модернизму, но «суровая правда нашей небывалой действительности». Летом 1977 года, «ясным солнечным утром, не предвещавшим ничего неожиданного, Александр Огородников был вызван на приём к зав. отделением 4-й Градской больницы Москвы. По возвращении в палату он с изумлением обнаружил, что готовый макет первого номера журнала, лежавший под больничным матрасом, бесследно исчез» (Община 1978: 1).

Год спустя, 21 мая 1978 года, в Смоленске у членов подпольного православного издательства был изъят корпус материалов и 7 экземпляров второго номера этого журнала. Однако невероятными усилиями авторов и практически детективными операциями, включая слежки, погони, фотокопии и проч., этот номер удалось восстановить и издать.

Иными словами, материалы «Общины» имели далеко не стопроцентную выживаемость в политических условиях советских 1970-х годов.

Чтобы в полной мере понять направленность и задачи «Общины», а также самоидентификацию многих её авторов, следует учитывать её тесную и непосредственную связь с «Христианским семинаром по проблемам религиозного возрождения», появившимся в начале 1970-х годов. Целью семинара было способствовать духовному возрождению России, вести православное просвещение, а также воссоздать феномен общинных отношений для преодоления религиозного кризиса, вызванного советской внутренней политикой. Именно эту работу прямо и косвенно отражали многие материалы журнала «Община» (выбор названия в данном случае абсолютно закономерен). Журнал был выпущен в самиздате осенью 1978 года под редакцией москвича А. И. Огородникова и ленинградца В. Ю. Пореша на 283 машинописных страницах, в 19 экземплярах. Второй номер «Общины» по факту оказался первой увидевшей свет версией журнала. Менее чем через год после её выхода (летом 1979 года) семеро участников семинара были арестованы, а материалы уже готовившегося к выходу третьего номера «Общины» изъяты. Таким образом, в истории русской православной мысли журнал «Община» сохранился в одном номере.

Этими обстоятельствами — но, конечно, не только ими — объясняется жанрово-тематический разброс материалов: от богословия и политики до эстетических манифестов (Андрей Белый, символисты 1920-х), от стихотворных текстов и псевдорелигиозного фэнтези (Даниил Андреев) до различных свидетельств и мемуаров, включая, например, «Воспоминания красногвардейца об убийстве царской семьи» (Община 1978: 204). Существенное место на страницах журнала занимают петиции и обращения политического характера, диалоги с представителями власти (МВД, КГБ) и апелляции к «международному общественному мнению».

Стоит сразу сказать, что при рассмотрении текстов номера необходимо учитывать некоторую историческую изменчивость читательского взгляда: то, что считается сегодня безусловным архивным материалом, например, поздние тексты Андрея Белого и Льва Шестова, в 1970-е не выглядело таковым и воспринималось как актуальная мысль. В качестве литературного дополнения к основным материалам опубликована прекрасная, но до сих пор недооценённая поэзия представителя литературного Бронзового века Олега Охапкина.

Редакторская стратегия «Общины» предполагала взаимодействие религиозного просвещения и общественной работы по освобождению сознания людей из пут советской идеологии. На страницах «Общины» постепенно, но довольно отчетливо, вырисовывается социал-христианская мировоззренческая платформа, появляются первые ростки христианской социал-традиционалистской идеологии. Примечательно, что происходит это фактически впервые после 1967 года, когда была разгромлена национально-христианская группа Игоря Огурцова — Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа (ВСХСОН).

В уведомительном тексте «От составителей» обозначена основная задача журнала — «откликнуться на те проблемы, которые ставит жизнь перед современным христианским сознанием». Творческая энергия людей Церкви, по мнению составителей номера, не всегда находит себе воплощение: «Мало храмов, нет ни одной начальной духовной школы... нет журнала, сотрудничая в котором, молодёжь могла бы участвовать в общем христианском деле. Всё это вынудило нас создать в 1974 г. религиозно-философский семинар, результаты работы которого и призван отражать наш журнал» (Община 1978: 1).

Изучение установочных текстов второго номера «Общины» позволяет читателю заглянуть в редакционную лабораторию, ощутить духовно-психологическую настроенность авторов и редакции. «Мы хотим выразить на страницах журнала, — пишут составители второго номера, — опыт больного молодого поколения, пришедшего в Церковь лечить свои раны. Этот опыт нашего пути ещё не воспринят церковным сознанием и ждёт своего осмысления в лоне вселенского опыта Церкви и своих церковных исследователей» (Община 1978: 1).

При этом указывается на наличие у нынешнего поколения православных мыслителей очевидных идейных и духовных предтеч: «...открывая истину русской религиозной философии, Хомяков, Достоевский, Вл. Соловьёв, о. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский привели нас на паперть и поставили перед воротами Церкви. И наши больные души услышали наконец тихий зов Бога» (Община 1978: 33).

Александр Огородников и Борис Развеев в материале «Круг проблем семинара» подчёркивают, что религиозные «собеседования», начатые в сентябре 1974 года и приведшие в итоге к созданию «Общины», должны были «внести Логос в хаос нашего брожения» (Община 1978: 34) и были вызваны следующими причинами: «жажда живого

христианского общения любви, ясно осознанная потребность богословского образования, которого иными путями мы получить никак не могли, активная нужда в построении православного мирозерцания и воцерковления мира нашего сознания, долг миссионерского служения» (Община 1978: 34).

Между тем «под священными сводами Церкви» социал-православную молодёжь ждали не только новые формы духовно-религиозной жизни, но и новые проблемы: «Нашему воцерковлению сопротивлялась языческая стихия и путы интеллигентской гордыни, <...> но самое невыносимое то, что наше стремление жить полнокровной церковной жизнью наткнулось на постоянную дискриминационную практику уголовного преследования. Всё это вынудило нас попытаться самим решить свои проблемы» (Община 1978: 34).

Проследивая духовный путь участников семинара и связанного с ним журнала, следует учитывать, что светская по своей сути самоидентификация интеллигентского круга, к которому принадлежали авторы «Общины», накладывала определённый отпечаток на их мировоззрение. Многие из них как бы раздваивались между двумя сообществами: церковной общиной и советско-российским интеллигентским кругом, своего рода интеллектуальной корпорацией, развёрнутой в сторону светских же (в основном западных) авторитетов и ценностей, а не в сторону Царствия Божьего. Но так же как в христианстве «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колоссянам 3:11), так нет в нём ни интеллигента, ни пролетария, ни люмпена. Отсюда возникает странное впечатление от убеждения авторов журнала, что Христос и апостолы якобы «отвечали на вопросы современной им жизни». Разумеется, это не так. Апостолы отвечали на вечные вопросы и, напротив, сами ставили вопросы «современной жизни», то есть языческому окружению своего времени.

Этот существенный для социал-христианской мысли принцип, конечно, не был осознан «общинниками» во всей его полноте. Так, например, в статье историка и публициста К. Д. Кавелина «О нигилизме и мерах, против него необходимых» содержится не только критика нигилизма, но и симптоматичный для своего времени взгляд на возможное переустройство Церкви. По мнению К. Д. Кавелина, лишь только в том случае, если «приходское духовенство получит самоуправление», церковная проповедь «приобретёт у нас возможность

с успехом противодействовать растлевающим учениям безбожия и материализма...» (Община 1978: 55). Так идеологическая угроза либерализма использовалась для лоббирования не менее разрушительных институциональных решений либерально-обновленческого характера. Ситуация имела место в 1866 году, после покушения революционера Д. В. Каракозова на императора Александра II. В этот момент К. Д. Кавелин подаёт государю записку с изложением соответствующей программы действий. Но по прочтении записка была отклонена со словами «Много справедливого, но не всё» — государю всё же не изменяло чувство здравого смысла.

Важно отметить и тот факт, что участники «Общины» и семинара были крайне далеки и от воззрений эмигрантского Православия, отказывавших Русской Православной Церкви в легитимности из-за якобы неоправданного сотрудничества с советским режимом. В противовес этому круг «Общины» чётко осознавал свою принадлежность к исторической Русской Православной Церкви. Все авторы «Общины» исповедовались и причащались в храмах Московского Патриархата (несколько участников позднее были рукоположены и служили священниками и диаконами). Все они ощущали себя наследниками и патриарха Сергия (Страгородского) и патриарха Тихона (Белавина), который в своё время промыслительно отверг некоторые, по сути, обновленческие постановления Поместного Собора 1917–1918 годов. Таким образом, «Община» объективно, несмотря на пестроту авторских мнений, утверждала традиционалистский, а не обновленческий вектор христианской мысли.

Многие материалы номера представляют ценность как документальные свидетельства эпохи. Это записи, воспоминания и пересказы участников «Общины» и людей более широкого круга, обращения к властям и зарубежным авторитетам. Некоторые документы появились в результате общения с социальными антагонистами: представителями милиции и спецслужб.

Особый интерес в свете сегодняшних событий на Украине представляет обращение членов «Общины» к правительству с просьбой об открытии Киево-Печерской лавры (Община 1978: 124).

Как известно, на её территории после 1926 года располагался «Всеукраинский музейный городок», велись научные исследования. С 1988 года территорию начали постепенно возвращать Церкви (УПЦ МП). Казалось, что мечта участников семинара о возвращении исторического памятника в церковное владение исполнилась. Но интересно,

что сказали бы они сегодня, когда Киево-Печерской лавра, после перехода в руки представителей псевдоцерковной организации ПЦУ (Православной Церкви Украины), оказалась разграблена. При этом ценнейшие иконы и нетленные мощи были вывезены и затем оказались в европейских музеях, в том числе в музеях Ватикана. Стремление лишить Киев статуса мирового религиозного центра, по сути, зачистка территории русского Православия стали закономерным итогом сползания Украины в русло либерально-глобалистской идеологии и политики.

Социал-христианское мировоззрение участников «Общины» включает в себя и политическую проблематику. Очень интересна в этом отношении Декларация семинара «Истоки и надежды. Предварение», написанная А. Огородниковым (Община 1978: 2). Этот исполненный гражданских чувств текст призывает общество вернуться от ложного «советского» сознания к христианским истинам, которые и должны определять межчеловеческие отношения. Автор настаивает на том, что отступление от христианских норм в СССР вызвало «страшное моральное разложение народа», в результате которого «ядовитый цинизм и ирония, предлагаемые нам миром как стиль отношений и способ выживания, разлагают наши души...» (Община 1978: 2). Указывается на крушение романтических идеалов юности, связанных с советским мировоззрением: «Наш комсомольский пафос и романтическая слепота были испытаны демонически-разрушительной силой жизни... Мы вставали в строй под мажорно-бодрящие звуки военно-физкультурных гимнов. И нас охватывало чувство соединённости с этим орущим стадом...» (Община 1978: 2). И сегодня, пишет Огородников, «за нас решают, как нам жить, что нам читать, что нам смотреть, что петь и даже с кем спать», поскольку «от рождения всей социалистической культурой дан цельный, законченный, абсолютно и по существу ложный образ мира» (Община 1978: 2). Вместо всего этого генерация новой православной интеллигенции стремится поставить советскому обществу альтернативу: «Дать образ нашего мучительного пути, пути молодого человека от марксистской идеологии и безответственности атеизма на папёрт Храма Божия...» (Община 1978: 2).

По существу, на страницах «Общины» начинает формироваться синтез богословской и политической мысли, то самое политическое богословие, вокруг которого ломалось и ломается много копий. Изучая сегодня Карла Шмитта, Николая Бердяева, Владимира Эрна, о. Сергия Булгакова, о. Георгия Флоровского, Джона Милбанка, неопаламитов,

мы говорим о политической теологии как о давно состоявшейся дисциплине. Мы учимся отличать политическое богословие от сакрализации секулярной политики, к чему нас толкают активисты либерал-православия. Но в 1970-е синтез политических и духовно-религиозных инициатив был чем-то неслыханным и притягивал искателей несоветского образа жизни. Это вызывало агрессивное неприятие у советских идеологов, а также холодное, снисходительное отношение в диссидентских кругах.

Религиозно-политический традиционализм вынужден был преодолевать не только официальные запреты, но и идеологические фильтры западных кураторов диссидентской паствы. Последнее было почти неизбежно, поскольку других идеологических точек отсчёта кроме западного либерализма искать было негде: политическая и медийная поддержка в указанный период оказывалась только западными институтами. По религиозной линии она исходила от католиков, протестантов, экуменического движения и православных эмигрантов так называемой парижской богословской школы, находившейся под сильным влиянием ряда международных протестантских институтов.

В этих условиях молодым православным патриотам и традиционалистам было крайне трудно формулировать и сохранять в чистоте свои взгляды и идеи. Социал-христианская мысль постоянно соскальзывала в логику «если не одно, то другое»: если не марксизм-ленинизм, то либерализм и евроатлантизм. В итоге она оказывалась в чуждой ей когнитивной парадигме. В результате эклектичное сознание могло совмещать одновременно монархизм и антиэтатизм, критику «обновленцев» и почитание «катакомбников», хотя и те и другие были явлением одного порядка.

Авторы «Общины» становились в этот момент объектом западных политтехнологий, о которых не имели даже приблизительного представления, как и о реальном мире глобального либерализма.

Исходя из логики борьбы за самостоятельность, которую социал-христианство вело на два фронта, рассматривать тексты «Общины» следует не столько с точки зрения сходства, сколько с точки зрения отличий от стандартов диссидентской печати. При этом стоит ответить на вопрос: можно ли считать журнал и его авторов явлением не только инакомыслия, но и диссидентства. По-видимому, ответ будет отрицательным. Отличия заключаются не столько в стилистике, сколько в ценностных приоритетах, но ещё больше в целеполагании. В отличие от

диссидентских групп члены «Общины» и тесно связанного с ним семинара ставили целью не сменить, но воцерковить существующий строй.

На страницах «Общины» о семинаре сказано следующее: «Что это? Кружок взбунтовавшейся интеллигенции? Нет. Может быть, подпольное собрание новых революционеров? Но тогда почему так громко говорят, почему гостеприимно открыты двери для всех знакомых, друзей, почему не соблюдается конспирация? ... Нам нечего было бояться. Мы не вынашивали идей новой революции, хотя в наших собственных душах произошёл переворот, революция. А подобное вряд ли можно скрыть...» (Община 1978: 36).

Если диссиденты отчётливо педалировали антисоветскость и борьбу с режимом, то христианских социал-традиционалистов волновало нечто иное — возможность изменения мировоззрения, метанойи русско-советского общества, его внутренняя, духовная трансформация — без учёта этой позиции «общинников» невозможно понять стратегию издания. Но результат одновременно и превзошёл и не оправдал их ожиданий. Как подчёркивают авторы «Общины», «такого удара в спину от молодых людей не ждала советская власть <...> ведь гниение-то началось с сердцевины, а сердцевиной является молодёжь» (Община 1978: 37).

Результатом стали гонения, включение репрессивного аппарата советского государства. Задача настоящей статьи заключается в изучении системы взглядов авторов журнала «Община», поэтому мы опустим описания обысков, допросов, арестов и тюремных сроков. Скажем только, что семь человек (авторы и издатели «Общины») прошли испытание тюремным заключением. Хотя с точки зрения членов «Общины» и семинара, в конечном счёте «преследование христиан — хороший признак»: это значит, что «вера ещё не угасла...» (Община 1978: 36).

В контексте гонений и репрессий отдельного рассмотрения заслуживает опубликованное в номере «Письмо из лагеря Игоря Огурцова» — основателя национально-религиозного, социал-христианского движения в рамках советской неподцензурной мысли 1960-х годов. Письмо публикуется в том числе «для молитвенного поминовения участникам семинара — об освобождении» (Община 1978: 131). Этот материал прямо указывает на сохраняющуюся межпоколенческую преемственность среди представителей социал-христианской мысли.

Игорь Вячеславович Огурцов и его соратники создали в 1964 году Социал-Христианский союз освобождения народа (ВСХСОН). Они стремились вскрыть христианские корни идей социальной справедливости

и нравственной ориентации государства. Мысль Игоря Огурцова и его круга — это мысль общественная, но не зависящая от секулярных клише. Она утверждала национальное движение в России как движение православное, «которое теперь ставит перед каждым христианином творческие задачи социально-нравственного обновления» (Община 1978: 132)¹.

Важно подчеркнуть, что политическое богословие после революции рождается в России (уже советской) именно в этом кругу; при этом ряд идейных предтеч ВСХСОН отнюдь не короток и включает в себя не только о. Сергия Булгакова и о. Валентина Свенцицкого, но и Лактанция, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Василия Великого.

Члены ВСХСОН не призывали, как либеральные диссиденты, к «защите советской конституции», «попраным ленинским идеалам», «борьбе за права человека», их не вдохновляли ни большевизм, ни капитализм, более того, они понимали, что коммунизм — порождение капитализма, часть от целого. Они говорили о христианизации общества и отрицали любую «партийность», хотели местного самоуправления и четвёртой — «блюстительной» власти с правом вето (в лице Верховного Собора), чтобы надзирать за нравственностью принимаемых решений.

Основным фигурантам по делу ВСХСОН, несмотря на их «мирную» программу, советское руководство присудило большие сроки — до 15 лет, и не случайно. Партийное руководство видело главных конкурентов именно в лице так называемых русистов. Это следует из записки, направленной Ю. В. Андроповым в 1981 году в ЦК, характеризующей «русизм» как очень опасную угрозу. О многом говорит широко известная фраза Ю. В. Андропова: «Главная забота для нас — русский национализм: диссиденты потом — их мы возьмём за одну ночь» (Барсенков 2010: 179).

В «Письме родителям», опубликованном «Общиной», И. В. Огурцов пишет, что он «полностью отрёкся от всякой жадности жизни» (Община 1978: 133). «Атмосфера суда была жуткой, но несерьёзной, — пишет И. В. Огурцов. — Это исключительно характерный момент. В атмосфере пахло кровью и анекдотами. Это чувствовали все, но каждый из авторов играл свою роль: прокуроры, судьи, заседатели, кажется,

¹ Главный труд И. В. Огурцова — «Программа социал-Христианского союза освобождения народа».

только мальчики из охраны после нескольких заседаний поняли всё и, неся свою службу, не участвовали внутренне в этом омерзительном спектакле, превосходящем гладиаторские игры в древнем Колизее. Эта шутовская атмосфера остановила меня, и я не стал тратить силы на обстоятельное опровержение нелепого обвинения: всё и так было ясно, а доказывая, что дважды два не равно стеариновой свечке, сам выглядишь глупцом». По словам автора письма, судьи вовсе не были «настолько безграмотны, что не понимали, чем отличается заговор с целью захвата власти от создания нелегальной группы, отдалённой целью которой было развёртывание социал-христианского движения» (Община 1978: 134).

Абсурдность и, даже по советским меркам, несоразмерная суровость наказания были чётким сигналом всем диссидентским группам, сигналом о том, с какой идеологией можно «бодаться» с властями, а какую нельзя озвучивать, поскольку такие идеи караются максимально жёстко.

Глядя из сегодняшнего дня, на этом примере легко проследить политический симбиоз советской системы с её внешними «оппонентами», либеральной средой, возвращаемой западными элитами. В этой связи очень показателен другой пример. Сразу же после выхода первого номера подпольного консервативно-патриотического журнала «Вече» (В. Н. Осипов) радио «Свобода» даёт негативную оценку этого события, обвинив журнал в «крайнем шовинизме» (27 февраля 1971 года). Примечательно то, насколько эта «характеристика» совпадала с аналогичными ярлыками советских идеологических органов. Исходя из многих примеров подобного «межклассового» альянса и политического резонанса легко понять логику демонтажа советского проекта в конце 1980-х. И тех и других не устраивала идеология русского социального большинства. Отсюда крайне нервная и жёсткая реакция на социально безобидное инакомыслие И. В. Огурцова и его последователей. Понимая всю подоплёку происходящего, Игорь Огурцов определяет предъявленное ему «абсурдное обвинение в заговоре с целью захвата власти» именно как «страх Левиафана», который парализует и мешает членам Системы «чётко мыслить» (Община 1978: 134). При этом, добавляет он, представители советского правосудия, «желая нас ликвидировать — укрепили» (Община 1978: 135).

В последние десятилетия развеялись многие стереотипы, порождённые диссидентской средой в советское время. При этом трудно

не отметить недостаточность рефлексии самих представителей этой среды как по поводу пройденного ими пути, так и по поводу их мировоззрения. Правда, со стороны православных мыслителей попытки такой рефлексии имели место уже в советское время. Например, у А. И. Солженицына в его полемике с А. Д. Сахаровым и в Гарвардской речи, в которой писатель говорил о тщете глобализации и опасности позднепросвещенческого антитрадиционализма.

Критическая рефлексия в отношении модернистских мировоззрений присутствует и у ряда авторов «Общины». Они признают, что «катастрофические события XX века разрушили классический европейский мир, поколебали и разложили его духовные основы» (Чакрыгин 1978: 57).

Также в главном программном тексте номера, в Декларации принципов семинара (преамбуле) (Община 1978: 7), утверждается: «Человечество переживает особый период своей истории. На наших глазах происходит закат великого века “позднего Просвещения” (выражение А. И. Солженицына), окончательно воплотившего свой попечительский порыв в тоталитарные режимы XX столетия. Современный глобальный кризис, разламывающий то духовно-историческое пространство, в поле которого и разворачивалась политико-благоустроительная патетика Просвещения, привёл мир на грань распада. В пламени эпохального пожара... гибнут социальные утопии, а дым этого пожара застилает мировоззренческий горизонт истории мутным призраком конца. <...> люди тяжёлым опытом открывают, что свобода, которой так пламенно жаждет вздыхающий мир, взятая в качестве абсолютного принципа, становится разрушением и небытием. Современная цивилизация, поглощая и перемалывая всё новые и новые нации, создаёт безликий космос внациональной жизни. В то же время... возрождается национальное самосознание и возникают активные национальные движения» (Община 1978: 8). При этом, по мнению авторов, «мы стоим на пороге новой эпохи...», в которой России «отведено особое место...». России «предстоит играть роковую роль в грядущей мировой катастрофе» (Община 1978: 8–9). Они подчёркивают, что стремятся в современном разделённом мире явить общину как искомое «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3). «Отведя требовательную и жадную до наших душ государственную руку, мы хотим построить мир независимый, способный к творчеству и самозащите; мир, полный Любви и Смысла» (Община 1978: 10).

Декларация рисует достаточно отчётливый и яркий эмоционально-поэтический образ того будущего, который видится православным мыслителям сквозь неизбежное ненастье исторических катаклизмов.

В. Ю. Пореш, развивая эту философско-историософскую линию, утверждает в своей статье «Дай крови — прими дух»: «Наступает новая религиозно-историческая эпоха, Новое Средневековье. Провиденциальной фигурой, предвестником её был преподобный Серафим Саровский. Серебряный век русской культуры жил ожиданиями этой эпохи (Н. Бердяев, о. Павел Флоренский и др.)» (Община 1978: 21). Так мотивы русской религиозной философии начала века отражались в творчестве авторов «Общины».

Формируемый в этих двух текстах («Декларации» и «Дай крови — прими дух») взгляд на судьбы современного общества отражается и на эстетических позициях журнала. «Катастрофические события XX века разрушили классический европейский мир, поколебали и разложили его духовные основы» (Община 1978: 57), — пишет В. Ю. Пореш. Он предлагает в качестве ответа на эту ситуацию принципы соборного творчества (Пореш 1978: 57). Здесь В. Ю. Пореш следует по стопам художника и теоретика искусства, члена художественного объединения «Маковец» В. С. Чакрыгина. Последний в статье «О начинающемся новом этапе общеевропейского искусства» провозглашает «теургическую деятельность» (Община 1978: 66) в качестве «завершающего предварения» самой жизни в её наивысшем, эстетическом синтезе и созидании «небесной архитектуры». Причём таким теургическим методом автору представляется новый реализм ближайшего будущего (Маковец. Журнал искусств, № 2, М., 1922). (Община 1978: 67). Таким образом, искусство призвано преодолеть кризис, восстановить распадающийся мир эпохи модерна и просвещенческого нигилизма, мир, зашедший в исторический тупик.

Проблема кризиса просвещенческого нигилизма после Второй мировой войны активно обсуждалась на Западе, при этом, в частности, указывалось и на просвещенческие корни фашизма². Но русские мыслители на подступах к её решению опирались на собственную традицию (Николай Бердяев и Павел Флоренский).

Критика исторического «проекта Просвещения» у авторов «Общины» закономерно включает в себя деконструкцию гуманистических мифов. Об этом прямо говорится в «Круге проблем семинара»: «Мы

² См., напр.: (Хоркхаймер, Адорно 1997).

оказались в новом тупике. Начав бунт во имя человека, мы уничтожили самого человека: утверждая абстрактную личность, сняли с неё все твёрдые смысловые определения личности, поставили её голой перед миром. И в итоге мы не могли предложить миру ничего, кроме нашего нигилизма и гордого “я”. Приняв человека как меру всех вещей существующих, мы этим самым лишили всякой мерой его самого. <...> Современный безрелигиозный гуманизм, объявляя человека высшей и единственной ценностью, в конечном счёте оправдывает все его поступки и даже зло в истории. А мы почувствовали на себе всю относительность гуманистического морализма, обернувшегося страшной девальвацией абсолютной ценности человеческой личности, ставшей без Бога лишь “матрицей” социальной системы или “социальным животным”» (Община 1978: 33).

Данное направление социальной и культурной критики в полной мере применимо к современной ситуации постгуманизма (трансгуманизма). Эта проблематика тщательно разобрана, например, Джоном Милбанком в книге «Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума» (Милбанк 2022), а также в фундаментальном труде Василия Щипкова «Генеалогия секулярного дискурса» (Щипков 2024).

Существование с диссидентской средой для социал-христианского семинара определялось ситуацией непримиримого, как в то время казалось, конфликта между советской системой и ценностями западного мира, которые лежат сегодня в основе евроатлантизма. Но события конца 1980-х — начала 1990-х годов показали ценностную и историческую близость советского партийного и либерально-диссидентского сообществ, в итоге слившихся в рамках единой платформы. При этом не диссидентское сообщество, но именно партийная номенклатура совершила демонтаж советского проекта и советской государственности. Партийная элита поменяла марксистско-ленинский волюнтаризм на глобалистско-колониальный либерализм, упорно отождествляя его с демократией. Активными участниками демонтажа советской системы стали члены Политбюро ЦК КПСС, бывшие советские экономисты, высшие комсомольские чины и другие представители советского политкума. Таким образом, либеральные диссиденты с их западными ценностями и поменявшие свой политический флаг члены компартии оказались союзниками в рамках одного политико-исторического тренда.

Сегодня конфликт евроатлантизма с Русским миром, давно переставшим быть «советским» и отказавшимся от социализма, не стал менее острым. Это закономерно, поскольку реальные корни этого

конфликта расположены намного глубже идейного противостояния «двух систем» в период холодной войны. Но православным мыслителям 1970-х, как и всему антисоветскому подпольному движению, понять это было практически невозможно. Едва выбравшись из-под пресса советской идеологии, социал-христианство попадает в воронку идеологии либеральной. В связи с этим авторы «Общины» бессознательно стремились соединить несоединимое: законы либерально-диссидентского контекста и христианский духовный базис; пытались наливать новое вино в старые либеральные мехи. Концептуальная непоследовательность в такой ситуации была неизбежна.

Но, к счастью, соль не потеряла силу. И когда духовная зависимость от либеральной идеологии всё же была преодолена, социал-христианское движение сделало ощутимый рывок в своём развитии. Это произошло уже в XXI веке, в 2010–2020-е годы, когда социал-христианская мысль обрела новые формы, набрала силу и популярность, заявив о себе концепцией социального традиционализма, выходом новых социально-философских публицистических сборников — «Перелом», «Плаха» и «Язык», собранных в итоге в единый проект, названный его создателями «По-другому» (По-другому 2017). Авторы трилогии «По-другому» объективно стали продолжателями интеллектуальной традиции, начатой «Общиной», в свою очередь впитавшей многие идейные интуиции разгромленного в 1960-е ВСХСОН. В завершение следует сделать одну очень важную оговорку. Исследуя различные в жанрово-тематическом отношении тексты «Общины», необходимо проводить разделительную линию между жизненными обстоятельствами авторов, включая их политические преследования, и содержанием их текстов, особенно в тех случаях, когда эти тексты не связаны с темой политики и имеют социально-религиозную направленность. Второй аспект должен рассматриваться независимо от первого.

Как известно, представители диссидентского сообщества нередко полагали, что их незаконное преследование автоматически подкрепляет и обосновывает их взгляды. Разделяя эту установку, участники «Общины» и семинара в ряде случаев также воспринимали выстраданность своих позиций как свидетельство своей правоты. Это классический случай персонализации тезиса — одного из когнитивных искажений в теоретических рассуждениях. Даже святые и мученики за веру необязательно являются авторами непогрешимых истин. Между тем

разделяемые членами «Общины» идеи социально-нравственного обновления важны и интересны сами по себе, поскольку имеют духовную ценность и обладают убедительной силой независимо от политических обстоятельств. Поэтому программа духовного обновления и нравственного опосредования общества, выработанная в рамках «Общины» и связанного с ней православного семинара, в советское и постсоветское время многими (включая автора данной статьи) воспринималась с пониманием.

В пространстве либеральной мысли речь зачастую идёт не о верификации, но о легитимации взглядов с помощью политического культа. Образ людей, пострадавших от советской власти, способствует этому, подвергая либерально-диссидентскую концептологию неоправданной сакрализации. Социал-православным мыслителям следовало бы избегать ритуалистической героизации и построения политического культа, тогда их позиция, сама по себе содержательная и насущная, будет звучать убедительнее. Это проблема как идеологическая, так и методологическая, и её решение является важным условием самоопределения для социал-христианских течений в их стремлении сохранить и укрепить интеллектуальную независимость.

Наследство, оставленное «Общиной» современному читателю, имеет высокую ценность именно потому, что позволяет непредвзято взглянуть на истоки русского традиционализма и на предтеч сегодняшних традиционалистов. Это своего рода мост сквозь время. И хотя подлинное переосмысление модернистской культуры ещё впереди, но движение в эту сторону ускоряется и активно ведётся, в том числе и религиозными мыслителями, в русском религиозном интеллектуальном поле, например, в рамках анализа и деконструкции секуляристских дискурсов. В будущем традиционалистское направление, по всей видимости, будет лишь укрепляться, чему немало способствует знание трудов и достижений наших прямых предшественников.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Барсенков А. С., Вдовин А. И. История России. 1917–2009. — М. : Аспект Пресс, 2010. — 846 с.

Киналь А. В., Мику Н. В. Христианский семинар по проблемам религиозного возрождения (1974–1979 гг.) // Современные научные исследования и инновации. — 2015. — № 3. — Ч. 3. — URL: <https://web.snauka.ru/issues/2015/03/48753> (дата обращения: 24.07.2025).

Милбанк Джон. Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума. — М. : Теоэстетика, 2022. — 736 с.

Община. Журнал Христианского Семинара по проблемам Религиозного Возрождения. — 1978. — №2, Москва-Ленинград. — 283 с.

По-другому: сб. статей о традиции и смене идеологического дискурса / сост. А. В. Щипков. — М. : Абрис, 2017. — 384 с.

Пореш В. Василий Николаевич Чакрыгин и проблема соборного творчества // Община. — 1978. — № 2. — С. 57–61.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. — М. — СПб. : Медиум, Ювента, 1997. — 310 с. — С. 56–67.

Чакрыгин В. Н. О начинающемся новом этапе общеевропейского искусства // Община. — 1978. — № 2. — С. 62–67.

Щипков А. В. Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия. — М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. — 464 с.

Щипков А. В. Соборный двор. Публицистические статьи: 1991–2001 / предисл. акад. Л. Н. Митрохин. — М. : Пробел-2000, 2003. — 319 с.

Щипков В. А. Генеалогия секулярного дискурса: монография. — Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, кафедра международной журналистики. — М. : МГИМО-Университет, — 2024. — 755 с.

Neuhaus R. J. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. — 2nd ed. — Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997. — 280 p.

Сведения об авторе:

Александр Владимирович Щипков — доктор политических наук, ректор РПУ св. Иоанна Богослова, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, 127051, Россия, Москва, Крапивинский пер., 4, e-mail: info@shchipkov.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 19.09.2025; одобрена после рецензирования 05.10.2025; принята к публикации 15.10.2025.

A. V. Shchipkov

RUSSIAN ORTHODOX UNIVERSITY OF SAINT JOHN THE DIVINE,
MOSCOW, RUSSIA

The Origins of Social Christian Traditionalism in Soviet Religious Samizdat of the 1970s: The Case of the Journal *Obshchina*

Abstract. The samizdat (“self-published”) journal *Obshchina* (Community) (1978), together with the underground Christian Seminar on the Problems of Religious Renewal for which it served as an official journal, pursued several interrelated aims: to build a genuine Christian community in the USSR, to restore Orthodox education for laypeople, and to lead people back from materialism and nihilism to the truths of the Gospel. The article examines various dimensions of the journal’s existence, including its editorial orientation, its relationship with state oversight bodies, its engagement with Soviet ideological discourse, and its interaction with the liberal dissident milieu. It argues that, for the first time since the 1960s, the work of *Obshchina*’s editors and the seminar’s leaders (A.I. Ogorodnikov, V.Yu. Poresh, and others) helped reconstruct a social Christian worldview in Russia in which Christian truths became the primary criterion for social and even political reflection. At the same time, the author contends that *Obshchina*, despite being uncensored, should not be classified as a dissident

publication. The Orthodox intellectuals associated with it did not call for the overthrow of the regime, emigration, or other forms of outright rejection of the state. Rather, they sought to gradually bring the Soviet state and society into the life of the Church, in the expectation that broader transformations would then occur organically. Uncensored social Christian thought thus found itself caught between two forces: the Soviet security apparatus and the spiritual-intellectual pressure of the liberal dissident environment. Social Christian groups were often compelled to reproduce familiar liberal modes of opposition to the Soviet regime, although this dependence was gradually overcome. Their eventual emergence onto an independent path contributed to the later flourishing of Orthodox social traditionalism in the 2010s–2020s. The legacy of *Obshchina* is valuable above all because it allows for a more impartial view of the forerunners of today's Orthodox traditionalists.

Keywords: dissidence, spiritual renewal, liberalism, modernity, uncensored publishing, Orthodoxy, samizdat, social traditionalism, social Christianity

For citation: Shchipkov, A. V. (2025). The Origins of Social Christian Traditionalism in Soviet Religious Samizdat of the 1970s: The Case of the Journal *Obshchina*. *Orthodoxia*, (4), 11–33. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-11-33. [In Russian].

REFERENCES:

- Barsenkov, A. S., Vdovin, A. I. (2010). *Istoriya Rossii. 1917–2009* [History of Russia. 1917–2009]. Moscow : Aspekt Press. [In Russian].
- Chakrygin, V. N. (1987). O nachinayushchemsya novom etape obshcheevropeyskogo iskusstva [On the Emerging New Stage of Pan-European Art]. *Obshchina*, 2, 62–67. [In Russian].
- Horkkhajmer, M., Adorno, T. (1997). *Dialektika Prosveshhenija. Filosofskie fragmenty* [Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments] (pp. 57–61). Moscow, Saint Petersburg : Medium, Yuventa. [In Russian].

Kinal', A. V., Miku, N. V. (2015). Khristianskiy seminar po problemam religioznogo vrozozhdeniya (1974–1979 gg.) [Christian Seminar on Problems of Religious Revival (1974–1979)]. *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii* [Modern Scientific Research and Innovations], 3(3). URL: <https://web.snauka.ru/issues/2015/03/48753> (Accessed: 24.07.2025). [In Russian].

Milbank, Dzhon. (2022). Teologiya i sotsial'naya teoriya. Po tu storonu sekulyarnogo razuma [Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason]. Moscow : Teoestetika. [In Russian].

Neuhaus, R. J. (1997). The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids : William B. Eerdmans.

Obshchina: zhurnal Khristianskogo Seminara po problemam Religioznogo Vozrozhdeniya [Obshchina: Journal of the Christian Seminar on Problems of Religious Revival] (1978). Vol. 2. Moscow–Leningrad. [In Russian].

Po-drugomu: sb. statey o traditsii i smene ideologicheskogo diskursa [Otherwise: A Collection of Articles on Tradition and the Change of Ideological Discourse] (2017). Moscow : Abris. [In Russian].

Poresh, V. (1978). Vasiliy Nikolaevich Chakrygin i problema sobornogo tvorchestva [Vasiliy Nikolaevich Chakrygin and the Problem of Conciliar Creativity]. *Obshchina*, 2, 57–61. [In Russian].

Shchipkov, A. V. (2003). Sobornyy dvor. Publitsisticheskie stat'i: 1991–2001 [The Conciliar Court. Journalistic Articles: 1991–2001]. Moscow : Probel-2000. [In Russian].

Shchipkov, A. V. (2021). Diskurs ortodoksii. Opisanie ideynogo prostranstva sovremennogo russkogo pravoslaviya [The Discourse of Orthodoxy: Describing the Ideological Space of Contemporary Russian Orthodoxy]. Moscow : Izd-vo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. [In Russian].

Shchipkov, V. A. (2024). Genealogiya sekulyarnogo diskursa [Genealogy of the Secular Discourse]. Moscow : Izd-vo "MGIMO-Universitet". [In Russian].

About the author:

Alexander Vladimirovich Shchipkov — Doctor of Political Sciences, Rector of Russian Orthodox University of Saint John the Divine, Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 4, Krapivensky pereulok, Moscow, Russia, 127051, e-mail: info@shchipkov.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 19.09.2025; approved after reviewing 05.10.2025; accepted for publication 15.10.2025.

А. Ю. Минаков

ВОРОНЕЖСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,
ВОРОНЕЖ, РОССИЯ

Трагическая судьба священника Дмитрия Дудко: к истории православно- патриотического движения в 1970-е годы

Аннотация. Статья посвящена трагической судьбе священника Дмитрия Дудко (1924–2004) — одной из ключевых и наиболее противоречивых фигур православно-патриотического движения в СССР 1970-х годов. Прослеживается его путь от крестьянского сына, пережившего арест отца, войну и оккупацию, до слушателя Московской духовной академии, арестованного в 1948 году и осуждённого на 10 лет лагерей за стихи, напечатанные в коллаборационистском издании в период оккупации.

Особое внимание уделено периоду его активного пастырского служения в 1970-е годы. Отец Дмитрий стал широко известен благодаря своим смелым и искренним проповедям, в которых он не только излагал основы христианской веры, но и открыто критиковал пороки советского общества — развал семьи, пьянство, взяточничество, — а также упоминал о сталинских лагерях и давлении КГБ на Церковь. Его «беседы» после всенощных в храме на Преображенском кладбище, а затем в подмосковных

сёлах Кабаново и Гребнево привлекали сотни людей, в основном молодёжь, став уникальным явлением религиозно-общественной жизни. Дудко рассматривался многими как духовный лидер нелегального православно-патриотического движения, противопоставлявшего себя как официальной советской идеологии, так и либеральному диссидентству.

Его деятельность, нашедшая отражение в публикациях его книг на Западе и самиздатской газете «В свете Преображения», вызвала жёсткую реакцию властей. Статья подробно описывает систематическое давление на священника со стороны КГБ и церковного руководства, включая переводы в отдалённые приходы, преследования его духовных чад и, наконец, арест в январе 1980 года.

Кульминацией стал драматический перелом в судьбе Дудко: после полугода заключения в Лефортовской тюрьме он выступил по советскому телевидению и в других средствах массовой информации с публичным покаянием и отречением от своей прежней деятельности. Этот шаг, который многие современники расценили как результат давления и пыток, привёл к разрыву с большинством его прежних соратников. В заключительный период жизни взгляды о. Дмитрия радикально изменились: он сблизился с неосоветской «русской партией», стал духовником газеты «Завтра» и высказывался в поддержку Сталина.

Несмотря на всю противоречивость его биографии и болезненный финал его общественного служения, статья подчёркивает, что Дмитрий Дудко остался в памяти прежде всего как выдающийся проповедник и молитвенник, приведший к вере тысячи людей в брежневский период.

Ключевые слова: священник Дмитрий Дудко, нелегальное православно-патриотическое движение, «О нашем уповании», «В свете Преображения», диссидентство в 1970-е годы в СССР

Для цитирования: Минаков А. Ю. Трагическая судьба священника Дмитрия Дудко: к истории православно-патриотического движения в 1970-е годы // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 34–51. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-34-51

Журнал «Ортодоксия» уже немало страниц посвятил истории русского движения 1960–1980-х годов. Однако до сих пор он не касался биографии священника Дмитрия Дудко, который во второй

половине 1970-х годов рассматривался некоторыми участниками движения как одна из ключевых фигур неофициальной общественной жизни брежневской эпохи. Разумеется, подобный взгляд является по-своему тенденциозным. Отец Дмитрий не был политиком в прямом смысле этого слова, он прежде всего являлся христианским проповедником. Однако несомненна его определённая вовлечённость в политическую деятельность, прежде всего, представителей нелегального русского движения, а затем и легальной неосталинистской «русской партии», что и предопределило особенности его жизненного пути.

Дмитрий Сергеевич Дудко (24.02.1924 — 28.07.2004) родился в деревне Зарюховская Буда (ныне Березина) Брянской области в крестьянской семье. Его отец Сергей Ермолаевич Дудко был арестован в 1937 году за отказ вступить в колхоз. Оставшаяся без мужа Елизавета Никаноровна Дудко воспитывала четверых детей. Жизнь была суровой и голодной. В начале войны Брянщина была захвачена немцами, и семья оказалась на оккупированной территории.

После освобождения области от нацистов в 1943 году Дмитрий был призван в армию. Если верить воспоминаниям диссидента национал-большевистской ориентации Г. М. Шиманова, хорошо его знавшего и явно передававшего рассказы Дудко, то последний, «ненавидя советскую власть, свою винтовку <...> бросил в туалет. Но ему это как-то сошло с рук — была неразбериха». Солдатом он был никаким: «говорил, что очень рад, что никого не убил — иначе у него были бы канонические препятствия к рукоположению. А он очень хотел быть священником»¹. Через год после ранения и тифозного заболевания Дудко из армии комиссовали.

В 1945 году Дмитрий Дудко поступил на Богословско-пастырские курсы (которые в 1946 году были преобразованы в Московскую духовную семинарию), по окончании их в 1947 году он начал учиться в Московской духовной академии. Однако 20 января 1948 года он был арестован и приговорён к десяти годам лагерей с последующими пятью годами поражения в правах по ст. 58–10 Уголовного кодекса РСФСР (антисоветская агитация и пропаганда) за то, что в 1942 году, находясь в оккупации, опубликовал свои «антисоветские» стихи

¹ Шиманов Г. М. Воспоминания. Ч. II. — URL: https://chri-soc.narod.ru/shi_vospominania_2.htm (дата обращения: 10.11.2025).

в газете, контролировавшейся немецкими властями. Стихи представляли собой ритмические переложения для чтения во время церковной службы, в которых поминались многие прежде жившие или погибшие за христиан. Дудко включил в этот поминальный список нескольких мучеников Церкви, погибших в 1920-е годы. Относительно пребывания в лагере Дудко тот же Шиманов вспоминал: «В лагере его, между прочим, считали евреем, несмотря на его крестьянское происхождение. По одной причине — он не умел физически работать, был человеком больным, не от мира сего, глубоко верующим с детства. В лагере он просто умирал, но чудесным образом приходила помощь — приходили переводы неизвестно от кого (а у него родственники сами с голода помирали и никакие переводы не могли прийти), и ещё что-то такое он рассказывал...»² В 1956 году Дудко освободили из лагеря, после чего он с большим трудом восстановился слушателем Академии, которую окончил в 1960 году.

19 ноября 1960 года Дмитрий Дудко был рукоположен епископом Дмитровским Пименом (Извековым) (который через одиннадцать лет стал Патриархом Московским и всея Руси) во диакона, 21 ноября — во иерея. Отец Дмитрий был назначен служить в церкви Спаса Преображения в Преображенском, именовавшейся по одному из приделов храмом Петра и Павла.

Однако прослужил в этом храме отец Дмитрий недолго. Г. М. Шиманов вспоминал: «Это был хороший храм, и потому в хрущёвскую эпоху его решили сломать. Верующие об этом узнали, и там огромные толпы собирались и стояли, чтобы храм не могли сломать — едешь на трамвае — там толпы стоят. Затем храм огородили деревянным забором и ночью взорвали»³.

После взрыва храма в июле 1964 года отец Дмитрий был назначен служить в храм свт. Николая на Преображенском кладбище. Его службы были необычны в душной атеистической атмосфере того времени. В своих проповедях Дудко заявлял: «Христианство должно стать содержанием всей жизни (курсив наш. — А. М.)... Христианством надо освещать все вопросы, его нельзя ограничивать какими-то рамками. В храме в настоящее время должен вестись и клуб, и рабочее собрание. Необходимо воцерковить ту жизнь, которая за пределами храма... Христианин не

² Там же.

³ Там же.

может затвориться в какую-то скорлупку, он должен болеть болями других» (Дудко 1975: 6–7).

Благодаря проповедям о. Дмитрий приобрёл особую известность, начиная с декабря 1972 года. По субботам в Преображенском храме собиралась молодёжь — писатели и художники, студенты и рабочие, чтобы после всенощной послушать проповедь и ответы на заранее подготовленные вопросы. Впрочем, были вопросы и провокационные, от ответов на которые отец Дмитрий не уклонялся. Храм заполнялся людьми до такой степени, что священник был вынужден установить микрофон и звуковые колонки для желающих услышать его слово.

В проповедях отец Дмитрий талантливо и необыкновенно живо не только излагал основы христианского учения, но и говорил о грехах, характерных для советского общества: о развале семьи, массовом пьянстве, взяточничестве, хулиганстве, убийствах, уничтожении духовных и материальных ценностей, веками создаваемых предками, о необходимости опоры в борьбе с ними на такую нравственную силу, как Церковь. Более того, в его проповедях упоминались «трудовые лагеря» сталинского времени, он говорил и о тех, кто «специально кем-то (КГБ. — А. М.) засылаются сюда (в храмы. — А. М.), хотят нарушить порядок нашего служения, пытаются вмешиваться во внутренние дела Церкви, чего не имеют права по существующим законам», т. е. о «стукачах»⁴. Словом, отец Дмитрий «прямо и открыто говорил известные вещи, о которых все боялись говорить» (Эллис 1990: 46–47). Страдания России в XX веке он уподоблял страданиям распятого Христа и заявлял, что религиозное возрождение, религиозная весна неизбежны, как неизбежна и эрозия массового атеизма: «...Верующие появляются везде, среди простых и учёных, в учебных учреждениях, в рабочих организациях, среди партийных и беспартийных. Я за своё священническое служение, наверное, уже около пяти тысяч взрослых крестил»⁵.

Один из иностранцев, слушавший одну из проповедей отца Дмитрия, следующим образом передавал её общий смысл: «Что это всё означало? Для меня, бывшего в то время атеистом, — следующее. Безнравственность советского общества, его негуманность и развращённость, взяточничество, отсутствие у него нравственного кодекса или

⁴ Цит. по: (Эллис 1990: 46).

⁵ Цит. по: (Эллис 1990: 48).

идеалов веры составляют разительный контраст христианскому учению для всех, кто с ним соприкасается. Оно подчёркивает ценность индивидуума, гуманности, прощения, кротости, любви... А меня, неверующего, отец Димитрий в тот вечер убедил в том, что нравственный кодекс христианства есть нечто такое, что нельзя просто отбросить, он просуществовал две тысячи лет именно потому, что настаивает на определённых человеческих качествах, существенных для личных отношений между людьми. Утрата этих качеств — одна из наиболее беспокоящих черт современной советской жизни»⁶.

Всё это буквально поражало современников. Диссидент А. Э. Левитин-Краснов, бывший «обновленец», называвший себя «христианским социалистом», свидетельствовал: «Беседы начались в конце декабря 1973 года — в начале января 1974 года о них уже говорила вся Москва. Говорили люди, страшно далёкие от Церкви: профессора и писатели, и верующие в переселение душ, и ровным счётом ни во что не верующие; увлекающиеся философией йогов и ровным счётом ничем не увлекающиеся. А главное, молодёжь: милые русские мальчики, чудесные русские девушки, еврейские пылкие юноши, с огоньком в глазах, замечательные еврейские девушки, стремительные и резкие, баптисты и дзен-буддисты, антропософы и марксисты, — все устремились в этот крохотный кладбищенский храм... Слушателей отца Димитрия покоряла искренность, простота, огромная убеждённость. И что самое главное: искренность. Никогда, ни в чём ни одной фальшивой ноты. Все ответы на вопросы прямые, ясные, точные, даже тогда, когда вопрос ставится в предельно острой форме»⁷.

Отец Дмитрий был достаточно осторожен в публичных высказываниях, он не подвергал критике основы советского строя (кроме атеизма) и церковные власти. Более того, последние он защищал, но делал это в своеобразной для советского времени форме:

«Вопрос: Отец Димитрий, что выставляете Церковь как пример? Откройте глаза и посмотрите на современное духовенство, хотя бы и на самого Патриарха. Это пресмыкательство перед властями, трусость.

Ответ: ...Вы видите недостатки современного духовенства, указываете на самого Патриарха, но знаете ли, что смотрите слишком

⁶ Цит. по: (Эллис 1990: 49).

⁷ Цит. по: (Эллис 1990: 46–47).

поверхностно? Кто ещё находится в таком бесправии, как Патриарх? Рассказывают, что он окружён тысячами осведомителей. Он вздохнёт, а уже слышно во всех органах... То, что он делает против своей совести, он делает под нажимом и, конечно, по слабости, как всякий человек. Вы не хотите быть снисходительным, занимаете прокурорское место и выносите приговор»⁸.

Впрочем, политические симпатии у о. Дмитрия несомненно были. Так, в 1971–1974 годы он входил в редакцию издаваемого в самиздате православно-патриотического журнала «Вече». Шиманов вспоминал: «Отец Дмитрий сыграл большую роль при издании осиповского журнала “Вече”. Ни одна статья по религиозному вопросу не выходила без благословения отца Дмитрия»⁹.

В 1974 году во Франции в издательстве YMCA-пресс вышла книга проповедей отца Дмитрия «О нашем уповании», самая известная из его книг. Спустя несколько лет вышли из печати в Монреале (Канада) ещё две книги Дудко — «Верю, Господи» и «Воскресные беседы», затем в издательстве «Жизнь с Богом» (Брюссель) была издана книга «Во время и не во время», а в 1979 году во Франкфурте-на-Майне (ФРГ) — «Враг внутри».

Особенно сильное впечатление произвела книга «О нашем уповании». Приведём отзыв Серафима (Роуза) об этой книге: «Мы читали книгу бесед отца Димитрия Дудко, которые он в прошлом году провёл в своём приходе в Москве (до того, как был арестован). Очень вдохновляющее чтение! Он в Московской Патриархии, и его мировоззрение иногда не точное, но как смело он выступает против лицемерия, атеизма, политики Церкви!» (1975)... «Мы находим, что отец Димитрий Дудко подходит нам по духу» (1978)¹⁰.

Разумеется, деятельность Дудко и реакции на неё в западных религиозных кругах вызвали ответную реакцию. И КГБ, и вынужденно послушная ему церковная власть начали принимать соответствующие меры. Благочинный и настоятель церкви требовали от отца Дмитрия прекратить свои беседы. Затем сам Патриарх Пимен запретил Дудко

⁸ Цит. по: (Эллис 1990: 50).

⁹ Шиманов Г. М. Воспоминания. Ч. II. — URL: https://chri-soc.narod.ru/shi_vospominania_2.htm (дата обращения: 10.11.2025).

¹⁰ Отец Серафим Платинский. Об отце Димитрии Дудко (Из писем, сохранённых отцом Германом Платинским). Русский текст, составление Вячеслава Марченко. — URL: <https://proza.ru/2018/03/16/1699?ysclid=mhiq1b46zx257926331> (дата обращения: 06.12.2025).

проводить беседы до разговора с ним. Однако все попытки отца Дмитрия встретиться с Патриархом были бесполезны. В конечном итоге он был «выведен за штат», переведён в распоряжение Крутицкого митрополита Серафима (Никитина), а затем направлен в приход в пределах Московской области, за 85 км от Москвы, служить в церкви вмч. Никиты в селе Кабаново Орехово-Зуевского района. «Ссылка» отнюдь не напугала отца Дмитрия и не заставила отказаться от проповеднической деятельности.

В марте 1975 года произошла автомобильная катастрофа, в результате которой у Дудко оказались перебитыми в коленях обе ноги, задето легкое. Всерьёз опасались, что он больше никогда не встанет на ноги и не сможет более служить. Тем не менее отец Дмитрий поправился и продолжил своё служение. В конце 1975 года старостой храма в Кабаново без согласия приходского совета был расторгнут договор с отцом Дмитрием. Прихожане храма написали несколько прошений в его защиту. Однако всё было бесполезно, поскольку на старосту оказывал давление местный уполномоченный совета по делам религии Московской области.

Шиманов оставил любопытное свидетельство о том сопротивлении, какое оказывали в то время поклонники отца Дмитрия: «Староста ему сказала (то ли ей звонил уполномоченный, то ли ещё как узнала), что его будут лишать регистрации. ...Его вызвали к уполномоченному, и вот я организовал один отряд добираться своим ходом, а мы, несколько человек сопровождали о. Дмитрия на машине. И когда он вошёл туда со своей группой поддержки, уполномоченный просто испугался, побледнел. Мы ждали на лестнице, и не решился уполномоченный вызвать милицию. Акция была совершенно неожиданной»¹¹. Подобное поведение было вызвано неверным представлением отца Дмитрия и его духовных чад о том, что при той информационной поддержке западных религиозных и политических кругов, которая оказывалась Дудко, власти не рискнут на радикальные меры.

В июне 1976 года отец Дмитрий подписал от имени православных «Экуменическое воззвание» — Обращение верующих разных конфессий к Президиуму Верховного Совета СССР и Всемирному Совету Церквей, в котором говорилось о дискриминации верующих

¹¹ Шиманов Г. М. Воспоминания. Ч. II. — URL: https://chri-soc.narod.ru/shi_vospominania_2.htm (дата обращения: 10.11.2025).

советским законодательством, вмешательстве государства в дела религиозных сообществ, нарушении права воспитания детей в религиозном духе и т. д.

В 1976 году отец Дмитрий был переведён в церковь Смоленско-Гребневской иконы Божией Матери в деревню Гребнево Щёлковского района Московской области. По-прежнему по субботам у него собиралась московская христианская молодёжь. «Она проходит за церковную ограду сквозь плотный кордон чекистов, милиционеров и дружинников... Их лица запечатлевают кинокамеры, со второго этажа сельского захудалого клуба ведут наблюдение за ночными посетителями храма с помощью стационарной аппаратуры ночного видения» (Ровенский 2018: 106). В Гребневе стали проводиться «гребневские христианские семинары», участниками которых были христиане-диссиденты, например, А. И. Огородников, который в 1990-е годы некоторое время возглавлял организацию Христианско-демократический союз России.

Осенью 1979 года отец Дмитрий организовал выпуск самиздатской газеты «В свете Преображения», в которой помещал статьи религиозного характера, ответы на вопросы прихожан, а также регулярные сообщения об издевательствах над верующими. Некоторые номера этой газеты оперативно перепечатывались в «Вестнике РХД». У Серафима (Роуза) есть высокая оценка этого издания: «Почти все наши русские священники более молодого возраста, по крайней мере, в Америке, черпают вдохновение из России и особенно от отца Димитрия Дудко. Это то, что тебе бы тоже следовало делать. Читай отца Димитрия Дудко и начинай учиться, ты не сможешь не вдохновиться им. Его постоянная тема — для нас есть надежда, потому что мы страдаем. Он сейчас выпускает небольшую еженедельную газету, которая удивительно вдохновляет. Между прочим, отец Димитрий даёт нам возможность подобраться к некоторым нашим местным проблемам; здесь не любят, когда мы говорим о непрославленных святых, а отец Димитрий открыто ссылается на “святого новомученика Николая”» (1979)¹².

Проповеди его, литературная и священническая деятельность производили огромное впечатление на приезжающую в Гребнево публику: «Помолимся, братья и сестры, за всех убиенных безбожниками, за всех

¹² Отец Серафим Платинский. Об отце Димитрии Дудко (Из писем, сохранённых отцом Германом Платинским). Русский текст, составление Вячеслава Марченко. — Proza.ru/ — URL: <https://proza.ru/2018/03/16/1699?ysclid=mhiq1b46zx257926331> (дата обращения: 01.12.2025).

замученных в лагерях Соловков, Колымы и Караганды! За возрождение Святой Руси помолимся! Да воссияет град Китеж!.. Помолимся! Тайные крещения детей на квартире батюшки. <...> Листовки и обращения к “людям русским”. И наконец, книги — по одной в полугодие срочно переправляемые за границу рукописями и скорее же возвращённые на родину в цветных обложках...» (Бородин 2003: 241).

Конец 1970-х годов — пик публичной деятельности о. Дмитрия и европейской известности его. Гребнево становится своеобразным центром притяжения для правых диссидентов религиозной и консервативной ориентации. Конечно, у него бывали самые разные люди. Ещё до ареста Дудко писатель В. Е. Максимов писал: «Десятки русских интеллигентов одного со мною поколения могут с уверенностью подтвердить решающую роль этого героического пастыря в их биографиях. Отец Дмитрий на протяжении многих лет был близким другом Солженицына. Своим духовным отцом считают его Игорь Шафаревич и Владимир Осипов, Александр Галич и Лидия Чуковская, Евгений Барабанов и Леонид Агурский. И ещё многие и многие»¹³.

Но всё же явный приоритет он отдавал тем лицам, которые принадлежали к нелегальному русскому движению. По свидетельству одного из лидеров русского движения, знаменитого писателя Л. И. Бородина (весьма критически оценивающего деятельность Дудко): «Круг общения отца Дмитрия был плотно замкнут так называемой русофильской, или, по терминологии Ю. Андропова, русистской, средой. С русофобами он не общался, с правозащитным диссидентством контактов не имел» (Бородин 2003: 245). Он же утверждал, что Дудко — это «человек, благословивший в своё время все оппозиционно русские начинания», более того, «Дмитрий Дудко был не просто борец, он был духовным вождём борцов в стане “неофициальных русистов”, как обозвал нас Юрий Андропов в своей докладной Центральному Комитету КПСС в начале 70-х годов. Был период, когда на фоне активности бунтующего батюшки потускнело даже имя Солженицына, выдворенного за рубежи Отечества. Солженицын что? Солженицын писатель. А батюшка вот он, здесь, и каждую субботу в храме на Преображенке на его знаменитых “беседах” толпы людей, готовых по его слову, слову страстному, болью за Отчизну насыщенному» (Бородин 2003: 241). По оценке

¹³ Максимов В. Е. Слово о духовном отце (Париж, 5 марта 1977). — URL: <https://pub.wikireading.ru/114382?ysclid=midgmt0vse168164634> (дата обращения: 01.12.2025).

известного литературного критика и публициста В. Н. Бондаренко «его авторитет можно было сопоставить с авторитетом Солженицына и Шафаревича»¹⁴. Л. И. Бородин пишет о Дудко как о человеке, «фактически возглавившем русское направление в оппозиции» (Бородин 2003: 246).

Власти постепенно ужесточали давление на проповедника и его духовных детей. Были смещены два настоятеля, которые отказались доносить на Дудко, приходской совет отказался расторгнуть договор с о. Дмитрием, на чём настаивал уполномоченный совета по делам религии Московской области. В конце 1970-х годов власти начинают репрессии против инакомыслящих всех направлений. Всё чаще в гребневский храм стали являться ведущие себя агрессивно милиционеры. В декабре 1977 года 17-летнего сына Дудко Михаила насильно подвергли психиатрической экспертизе (обычно после этого следовало принудительное заключение в психбольницу, однако в данном случае этого не произошло). 11 ноября 1978 года милиция совершила налёт на гребневский дом проповедника, избили духовного сына о. Дмитрия Владимира Седова, после чего он был задержан на десять суток якобы за оказанное сопротивление власти. 2 декабря Седов был вторично задержан и направлен на экспертизу в психдиспансер, но был признан здоровым. Другой верующий Г. Федотов был направлен в психбольницу для принудительной госпитализации, но также был признан здоровым (Ровенский 2018: 53).

Дудко не давал себя запугать, писал жалобы в милицию, в райисполком, Политбюро, Патриарху Пимену, которые, разумеется, оставались без последствий. Напротив, церковные власти делали Дудко серьёзные предупреждения относительно его проповеднической деятельности.

14 января 1980 года в Москве и в Подмоскowie был арестован 21 «гребневский семинарист». А 15 января 1980 года отец Дмитрий был арестован в Гребневе по обвинению в «антисоветской деятельности» и был заключён в Лефортовскую тюрьму. В результате обыска в квартире пропала большая личная библиотека и рукопись работы «Каким языком говорить с современным миром». В это же время были арестованы священник Глеб Якунин, Л. Л. Регельсон и др. религиозные диссиденты. В защиту Дудко и других выступил Христианский

¹⁴ Бондаренко В. Он был нашим духовником // День литературы. — 2004. — № 7 (95).

комитет защиты прав верующих в СССР, ряд зарубежных православных иерархов: Архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин), Митрополит Сурожский Антоний (Блум), Митрополит всей Америки и Канады Феодор (Лазор) и представители неправославных церквей и конфессий.

Отец Дмитрий провёл полгода в следственном изоляторе КГБ Лефортовской тюрьмы. 5 июня 1980 года Дудко обратился из следственного изолятора с открытым письмом к патриарху Пимену¹⁵. 20 июня по советскому телевидению было показано выступление о. Дмитрия, в котором он осуждал свою прежнюю деятельность. 21 июня текст его Заявления был опубликован в «Известиях»¹⁶ и других советских газетах, передан иностранным журналистам, транслировался по радио в передачах для заграницы.

Дудко заявлял, что осознал, что «поддался вещанию тех пропагандистских голосов, которые направлены на подрыв нашего строя», и теперь расценивает «свою т. н. борьбу с безбожием как борьбу с советской властью». Он писал, что его деятельность «по существу и направлялась за границей», в то время как «бряцает оружием администрация Картера, грозя братоубийственной войной и вызывая протест и негодование народов своими агрессивными замыслами». Отец Дмитрий отказывался «от незаконной связи с заграницей» и называл фамилии тех, кто помогал ему передавать на Запад «клеветнические» материалы о положении верующих в СССР и способствовал «нелегальному ввозу в Советский Союз различной литературы, проведению манифестаций и протестов в связи с якобы имеющимися нарушениями прав граждан в нашей стране, когда есть опасность извне, нам всем нужно объединиться со своей властью и своим народом, которые нам даны Богом и перед которыми мы все ответственны»¹⁷.

21 июня его освободили.

Серафим (Роуз) писал по поводу заявления Дудко: «Мы узнали о “признании” отца Димитрия Дудко по советскому телевидению. Да поможет Господь этому несчастному человеку в час его испытаний; можно только представить, какому давлению и мучениям его подвергали, чтобы вырвать его (главным образом, думаю, угрозами в адрес его семьи

¹⁵ Дудко Д., священник. Открытое письмо // Журнал Московской Патриархии. — 1980. — № 7. — С. 40.

¹⁶ Дудко Д., священник. Запад ищет сенсаций // Известия. — № 145 (19616). — 1980. — 21 июня.

¹⁷ Там же.

и духовных чад). Надеюсь, его враги не будут злорадствовать по этому поводу. Сам же я думаю, что для нас это урок глубже заглядывать внутрь себя. Очень утешительной может быть мысль о том, что есть там некий “герой”, смело говорящий то, что даже мы, живущие в свободном мире, редко имеем смелость или силы высказать; но теперь мы можем немного лучше оценить страдания, через которые должны пройти все мы, чтобы в это ужасное время быть истинно православными христианами. *Это признание, как мне представляется, не лишает законной силы ни единое слово из того, что он говорил прежде, но сейчас этот труд придётся продолжать другим* (курсив наш. — А. М.). Мы все должны больше молиться друг о друге и больше любить и сочувствовать друг другу, да поможет Господь всем нам! (1980)»¹⁸.

Поскольку в своих публичных выступлениях по Центральному телевидению и в «Известиях» Дмитрий Дудко по существу отрёкся от тех, кто ставил своей целью борьбу из патриотических побуждений с коммунистическим режимом, то большинство его бывших духовных чад, видевших в нём духовного вождя русского движения, отвернулись от него. Исключения были редки.

Начался новый, заключительный этап его жизни. Во многом отец Дмитрий, что называется, стал другим человеком. Он не прекратил проповеднической деятельности, однако из неё на время практически исчезли или существенно видоизменились те мотивы, которые ранее привлекали к нему деятелей нелегального русского движения. При этом он продолжал вести активную литературную деятельность. Им были изданы несколько книг, включая стихотворные сборники, он сблизился с представителями легальной литературной «русской партии».

В 1990 году он был удостоен сана протоиерея и в последующие годы приобрёл некоторую известность прежде всего в качестве духовника газеты «Завтра», неоднократно печатался в этой газете, был принят в члены Союза писателей России. Его взгляды на ключевые фигуры и события XX века радикально изменились в сравнении с 1960–1970-ми годами. Так, в послесловии к книге М. П. Лобанова «Сталин» он писал: «Если с Божеской точки посмотреть на Сталина, то это в самом деле был особый человек, Богом данный, Богом хранимый... Сталин сохранил

¹⁸ Отец Серафим Платинский. Об отце Димитрии Дудко (Из писем, сохранённых отцом Германом Платинским). Русский текст, составление Вячеслава Марченко. — Proza.ru/ — URL: <https://proza.ru/2018/03/16/1699?ysclid=mhiq1b46zx257926331> (дата обращения: 01.12.2025).

Россию, показал, что она значит для всего мира. Сталин с внешней стороны атеист, но на самом деле он верующий человек. <...> Не случайно он и учился и в духовной семинарии, хотя и потерял там веру, но чтоб по-настоящему её приобрести. А мы этого не понимаем... Но самое главное всё-таки, что Сталин по-отечески заботился о России» (Дудко 1995: 342). Невозможно представить, чтобы что-то подобное отец Дмитрий мог написать, скажем, в 1974 году.

В последние годы жизни отец Дмитрий предложил причислить к лику святых ряд русских писателей: «Каких я наметил писателей к канонизации (простите, может быть, моё дерзкое выражение)? ... 1. Достоевский... 2. Пушкин... 3. Лермонтов... 4. Розанов... И наконец, пятый. Тут на меня, наверно, все завопят: Толстой, Лев Николаевич. Еретик, как говорят. А попробуйте найти ересь в его художественных произведениях. Даже будет трудно отыскать в романе “Воскресение”, хотя есть кощунственные места. Но ведь надо было стукнуться лбом о стенку, чтоб победить гордость»¹⁹.

Отец Дмитрий Дудко ушёл из жизни 28 июня 2004 года.

При всей противоречивости и трагичности его биографии ныне он воспринимается прежде всего как проповедник и молитвенник, приведший в Церковь десятки тысяч людей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Бородин Л. И. Без выбора. — М. : Молодая гвардия, 2003. — 512 с.
- Дудко Д., прот. Послесловие // Лобанов М. (сост.) Сталин в воспоминаниях современников и документах эпохи. — М. : Новая книга, 1995. — 736 с.
- Дудко Д., свящ. О нашем уповании : Беседы, Москва, 1974 г. — Paris : YMCA-press, Cop. 1975. — 271 с.
- Ровенский Г. О. Дмитрий Дудко — мятежный проповедник, Гребнево, 1976–1980 гг. — Гребнево-Наукоград Фрязино : Мещёра, 2018. — 100 с.

¹⁹ Дудко Д., прот. Канонизация классики // День литературы. 2003. № 3 (79).

Эллис Дж. Русская Православная Церковь. Согласие и инакомыслие. — London : Overseas Publications Interchange Ltd London, 1990. — 308 с.

Сведения об авторе:

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета, 394000, Воронеж, Университетская пл., 1, e-mail: minak.arkady2010@yandex.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 15.11.2025; одобрена после рецензирования 17.11.2025; принята к публикации 20.11.2025.

A. Yu. Minakov

VORONEZH STATE UNIVERSITY,
VORONEZH, RUSSIA

The Tragic Fate of Priest Dmitry Dudko: Toward a History of the Orthodox Patriotic Movement in the 1970s

Abstract. This article explores the tragic life and legacy of Dmitry Dudko (1924–2004), one of the most prominent and controversial figures associated with the Orthodox patriotic movement in the Soviet Union during the 1970s. It traces his trajectory from that of a peasant's son who endured his father's arrest, wartime and occupation — to a student of the Moscow Theological Academy who was arrested in 1948 and sentenced to ten years in labour camps for poems published in a collaborationist periodical during the occupation.

Particular attention is given to Dudko's active pastoral ministry in the 1970s. Father Dmitry became widely known for his bold and emotionally compelling sermons, in which he combined the exposition of Christian doctrine with open criticism of the moral

and social problems of Soviet society, including the disintegration of the family, alcoholism, and corruption. He also spoke publicly about the Stalinist labour camps and the pressure exerted by the KGB (Committee for State Security) on the Church. His informal “conversations” following all-night vigils, initially at the Church of the Transfiguration Cemetery in Moscow and later in the villages of Kabanovo and Grebnevo near Moscow, attracted hundreds of listeners, most of them young people, and constituted a unique phenomenon in the religious and social life of the period. Many contemporaries came to regard Dudko as a spiritual leader of an underground Orthodox patriotic movement that positioned itself in opposition both to official Soviet ideology and to liberal dissident circles.

His activities, reflected in the publication of his books in the West and in the samizdat newspaper “In the Light of the Transfiguration”, provoked a harsh response from the state authorities. The article details the systematic pressure exerted on the priest by the KGB and church leadership, including forced transfers to remote parishes, harassment of his spiritual followers, and ultimately his arrest in January 1980.

The culmination of Dudko’s story was a dramatic personal and ideological rupture. After six months of imprisonment in Lefortovo Prison, he appeared on Soviet television and in other media outlets to deliver a public repentance and renunciation of his earlier activities. This act, widely interpreted by contemporaries as the result of coercion and tortures, led to a definitive break with most of his former associates. In the final period of his life, Dudko’s views changed markedly: he drew closer to neo-Soviet nationalist circles, became a spiritual mentor to the newspaper “Zavtra”, and expressed openly favourable views of Stalin.

Despite the contradictions of his biography and the painful conclusion of his public ministry, the article argues that Dmitry Dudko is remembered above all as an exceptional preacher and man of prayer who brought thousands of people to faith during the Brezhnev era.

Keywords: priest Dmitry Dudko, underground Orthodox patriotic movement, Our Hope, In the Light of the Transfiguration, Soviet dissidence in the 1970s

For citation: Minakov, A. Yu. (2025). The Tragic Fate of Priest Dmitry Dudko: Toward a History of the Orthodox Patriotic Movement in the 1970s. *Orthodoxia*, (4), 34–51. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-34-51

REFERENCES:

Borodin, L. I. (2003). *Bez vybora* [Without Choice]. Moscow : Molodaya gvardiya. [In Russian].

Dudko, D., archiprb. (1995). *Posleslovie* [Afterword]. In *Stalin v vospominaniyakh sovremennikov i dokumentakh epokhi* [Stalin in the Memoirs of Contemporaries and Documents of the Era]. Moscow : Novaya kniga. [In Russian].

Dudko, D., pr. (1975). *O nashem upovanii: Besedy*, Moskva, 1974 g. [Our Hope: Conversations, Moscow, 1974]. Paris : YMCA-press. [In Russian].

Rovenkiy, G. O. (2018). *Dmitriy Dudko — myatezhnyy propovednik, Grebnevo, 1976–1980 gg.* [Dmitriy Dudko: The Rebellious Preacher. Grebnevo, 1976–1980]. Grebnevo Naukograd Fryazino : Meshchera. [In Russian].

Ellis, J. (1990). *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov'. Soglasie i inakomyslie* [The Russian Orthodox Church: Concord and Dissent]. London : Overseas Publications Interchange Ltd London. [In Russian].

About the author:

Arkady Yurievich Minakov — Doctor of Historical Sciences, Director of Regional Scholarly Library of Voronezh State University, Professor, Voronezh State University, 1, Universitetskaya sq., Voronezh, 394000, email: minak.arkady2010@yandex.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 15.11.2025; approved after reviewing 17.11.2025; accepted for publication 20.11.2025.

Игумен Виталий (И. Н. Уткин)

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ СЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА,
МОСКВА, РОССИЯ

Проект Вселенского собора как пространство обновленческой утопии (по материалам «Вестника Священного синода православной российской церкви»)

Аннотация. В статье анализируется стратегический замысел обновленческого движения 1920-х годов в СССР — кардинальная трансформация вселенского Православия, а затем и мирового христианства через механизм регулярно созываемых и демократически избранных «вселенских соборов». При созыве «вселенского собора» обновленцы предполагали первоначально опираться на греческих реформаторов, однако затем планировали, используя государственный ресурс СССР, включиться в процесс мировой революции через тотальную ревизию христианства. Это был своеобразный мессианский проект

сакрализации революционного Модерна. Предполагалось, что институт «вселенских соборов» станет завершающим элементом церковной выборной демократии. Начать предполагалось с легализации на вселенском уровне решений так называемого Второго Всероссийского поместного собора 1923 года, введшего женатый епископат и второбрачие духовенства. Однако планы обновленцев были гораздо обширнее. Обсуждались стратегии перманентного изменения церковного Предания, полная трансформация канонического права, создание нового «официального исповедания веры» и в конечном счёте упрощение догматики до формулы «Иисус Христос есть Сын Божий». Планируемый «вселенский собор» не был бы подлинным Вселенским собором, однако в случае единодушия сформировавших его Поместных Церквей мог бы стать важнейшим инструментом слома мирового Православия. Но позиция новомучеников и исповедников Церкви Русской, даже после смерти Патриарха Тихона категорически отказывавшихся обсуждать вопрос об объединении с так называемой Р.П.Ц. (Российской православной церковью), привела к невозможности для обновленцев представить себя перед лицом мира русской церковной полнотой. Тем самым подвиг исповедничества стал и спасением Православия.

Ключевые слова: обновленчество, Вселенский собор, реформа, трансформация Православия, каноническое право, догматы, символ веры, советская власть, мессианство, предсоборная комиссия, новомученики и исповедники

Для цитирования: Виталий (Уткин И. Н.), игум. Проект Вселенского собора как пространство обновленческой утопии (по материалам «Вестника Священного синода православной российской церкви») // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 52–75. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-52-75

Русское обновленческое движение 1920-х годов выдвинуло амбициозную идею «воскрешения христианства». Обновленчество рассматривалось не только как церковное явление, но в качестве ключевой исторической силы, призванной в соединении с социальным переворотом переустроить весь мир на «христианских» началах. Как считали обновленцы, для этого необходимо вернуть само христианство к его «апостольским» истокам, про-

вести тотальную ревизию Предания. Средством же такой трансформации должны стать периодически собираемые «вселенские соборы», демократические органы, представляющие все Поместные церкви.

Источником анализа обновленческого дискурса 1923–1926 годов в настоящей статье служат материалы ведущего органа Российской православной церкви¹ «Вестник Священного синода православной российской церкви» (См.: Троицкий 2004: 44–45).

Базовые основы идеологии, сформулированной в них, хорошо реконструируются на примере текстов одного из наиболее ярких обновленческих идеологов, доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, члена Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов, члена президиума обновленческого Священного Синода, будущего заместителя бургомистра в немецкой оккупационной администрации Луги в годы Великой Отечественной войны Бориса Васильевича Титлинова.

В 1925–1926 годах он напрямую связывал судьбу христианского мирового переустройства с большевистской революцией. Позиция Титлинова ярко выражена в его текстах, опубликованных в главном обновленческом органе «Вестник Священного синода православной российской церкви», таких, например, как «Единое христианство» (1925) и «Смысл обновленческого движения в истории» (1926).

С точки зрения автора, Октябрьская революция «совершила переворот мирового значения», который превратит человечество в «братский союз народов», обеспечит торжество «подлинной справедливости» в общественной жизни. Титлинов писал, что «революционный метод борьбы за человеческое благо... оправдал себя и действительно дал то, к чему стремилось человечество», «открыл дорогу ко всеобщему счастью» (Титлинов 1926: 4).

Русское обновленчество, считал он, должно было придать этим грандиозным процессам христианское измерение. Титлинов заявлял о необходимости «поднять знамя создания христианского общества», которое, по его словам, «бросила историческая церковь», и «осуществить христианскую правду» в человеческих отношениях (Титлинов 1926: 4). Он не только настаивал на необходимости «мирно овладеть социалистическим движением», чтобы избежать изоляции церкви в «строящемся

¹ Обновленческая структура, оформившаяся на так называемом Втором Всероссийском Поместном соборе 1923 года.

социалистическом обществе» (Титлинов 1925: 8), но и выдвигал проект нового, социально-ориентированного христианства, которое объединило бы все основные христианские конфессии.

Русское обновленчество, по его словам, должно стать основой всемирной «партии Христа», «духовным арбитром», дающим «религиозно-моральную» оценку мировым событиям, средством преодоления «всеобщего христианского распада», вызванного, по его мнению, связью исторических церквей с «капитализмом» и «старым миром». Оно должно «явить миру Христа» во второй раз в очищенном от традиционных конфессиональных «цепей» виде. Именно поэтому с судьбами обновленчества, по его словам, связана судьба не только Православия, но и всего христианства (Титлинов 1926: 4).

Таким образом, один из ведущих идеологов обновленческого движения предлагал не просто реформировать Церковь, но сделать её силой радикального переустройства мира. По сути, это была системная попытка сакрализации Модерна, призванная освятить его базовые ценности, в первую очередь разрыв с Традицией.

Обновленцы предлагали радикальный диагноз для «исторического христианства». Титлинов пишет о «преступном союзе» Церкви и государства, объявляет всю послеконстантиновскую эпоху периодом «измены» и «преступления» против евангельских истин. Помимо рассуждений в мировом масштабе, здесь был ещё и внутрироссийский интерес. Характерно, что своих церковно-политических противников, последователей скончавшегося на Благовещение 1925 года святителя Тихона, патриарха Московского, так называемых тихоновцев, Титлинов объявлял прямыми наследниками преступной эпохи, «искажением подлинной Церкви Христовой» (Титлинов 1926: 3).

Б. В. Титлинов выстраивал парадоксальную концепцию: революция, боровшаяся с религией, на самом деле исполняет заветы Христа. А обновленчество, «напомнивши миру, что на самом деле Христос уже давно запретил то, против чего идёт современная воля, сделало колоссальное апологетическое завоевание» (Титлинов 1926: 4).

Другой лидер и идеолог обновленчества «митрополит-благовестник» Александр Введенский в своём докладе «Апологетическое обоснование обновленчества» (1925), также опубликованном в «Вестнике Священного синода православной российской церкви», утверждал, что «церковь заслугой обновленчества» «сделалась внеполитичной, точнее надполитичной». Введенский подчёркивал неразрывную, по его мнению, связь подлинного

христианства с социализмом, так как «освобождение Христа от конфессиональных алтарей и от капиталистических золотых цепей» — это «величайший дар любви, который обновленчество положило к подножию Вселенского престола Вседержителя». Он называл Христа «осудителем всего мирового зла». Русские обновленцы, утверждал Введенский, «спасут» христианство «во всемирном масштабе», а Москва станет «вселенским религиозным центром» (Введенский 1925: 20–21).

По сути, обновленцы предложили своеобразную антитезу русской церковно-политической идеи «Третий Рим», выстраивая своё мессианство на основе предполагаемой всемирной социалистической революции, лидером которой в тот период считал себя СССР. Мессианская претензия требовала кардинального пересмотра основ исторического христианства, которое обновленцы считали не соответствующим духу времени. Идеологи движения последовательно проводили линию на минимизацию и ревизию церковного Предания, догматики и канонического права.

Одним из профессоров обновленческого Богословского института был бывший член Санкт-Петербургского религиозно-философского общества священник Иродион Доментьевич Холопов. В своей статье «Современные проблемы христианства» (1926), опубликованной в обновленческом «Вестнике Священного синода православной российской церкви», он заявлял о системном кризисе христианства, для которого в условиях грандиозных социальных преобразований «не остаётся никакого места в истории... в нём нет нужды» (Холопов 1926: 21). Поэтому, с его точки зрения, нельзя говорить о сохранении «исторического христианства», а нужно искать «новые перспективы зарождения веры», найти для её выражения «законченную формулу», пересмотрев для этого завещанное «историческим христианством» наследие. С точки зрения Холопова нужно не предаваться паническим настроениям, а активно меняться самим (Холопов 1926: 21).

Такую новую законченную формулу в своей статье «Проблема соединения церквей» (1926), опубликованной в «Вестнике Священного синода православной российской церкви», дал Василий Дмитриевич Попов. Это профессор Киевской духовной академии, член Всероссийского Поместного собора 1917–1918 годов, в составе которого он являлся секретарём комиссии по реформе духовных академий. В своей статье Попов рассматривал все существующие христианские конфессии исключительно как продукт исторического развития, «особые индивидуальные типы усвоения

христианства, сложившиеся под влиянием суммы разнообразных этнографических, культурных, политических, бытовых и других исторических условий» (Попов 1926: 6). Он играл словами, утверждая, что нельзя добиться «соединения» этих конфессий, но можно достичь их «единения» «в духе общения во Христе и братской любви» (Попов 1926: 9).

Для этого, считал бывший секретарь комиссии по реформе духовных академий, необходимо радикально упростить догматические основания всех христианских конфессий, свести их к изначальной базе. Он писал, что «в день сошествия Святого Духа... не было ни катехизиса, ни какой-либо книги догматического богословия», и предлагал для будущего единения всех христиан «простую догматическую формулу»: «Иисус Христос есть Сын Божий». А все другие пункты вероучения, «не укладываемые, при сравнении, в рамки такого тождества» и составляющие сумму «разностей» церквей, необходимо считать «продуктом развития исповеданий в историческом преломлении их судеб». Это обеспечит «свободу» для «поместных и частных церквей» общения между собой, в том числе евхаристического, вне зависимости от собственных исторических особенностей. Тем самым будет создано новое пространство мирового христианства (Попов 1926: 9–10).

Таким образом, всё многовековое догматическое и каноническое наследие Церкви, включая решения Вселенских Соборов, фактически объявлялось необязательным для нового «воскрешённого» христианства. А именно такое «христианство» ведущие обновленческие идеологи и предлагали построить на основе мировой социалистической революции во главе с СССР. Наиболее системно программа ревизии была изложена в области канонического права. На страницах обновленческого «Вестника Священного синода православной российской церкви» в своём «Докладе по каноническим вопросам к третьему Российскому Поместному и будущему Вселенскому соборам» (1925) её изложил профессор Московской духовной академии Александр Иванович Покровский, в 1917 году являвшийся товарищем (заместителем) председателя революционного Всероссийского съезда духовенства и мирян, а затем членом Всероссийского Поместного собора 1917–1918 годов. В своём докладе профессор Покровский развивал теорию так называемого соборно-канонического творчества церкви. Он выделял «евангельские каноны», отделял их от всех остальных и утверждал доминирование «изменяемого человеческого элемента» в массе «исторических канонов», которые как «скорлупа» покрывают «догматическое зерно» (Покровский 1925: 16–19).

Покровский отрицал абсолютный характер даже апостольских правил, заявляя, что церковь вправе «творить новые каноны», ничем не может быть «связана в свободе своего канонического творчества», так как является «столбом² и утверждением истины» (Покровский 1925: 16–19).

Особенный упор профессор Покровский делал на историческую обусловленность и недействительность в современных условиях канонических норм, выработанных Трулльским Собором 691–692 годов. Такой подход был необходим для легитимизации нарушения так называемым Вторым Всероссийским Поместным собором 1923 года 12-го правила Трулльского Собора, прямо запрещающего женатый епископат. Между тем собор 1923 года ввёл в Р.П.Ц.³ (Российская Православная церковь, обновленческая) «белый брачный епископат», выведя новую обновленческую общность за рамки канонического поля: «Учитывая... и современное положение Русской Церкви, осознать которое монашествующий епископат, за немногими исключениями, оказался неспособным, собор признал решительно необходимым ввести в жизнь белый брачный епископат, наравне с лицами безбрачного состояния» (Поместный собор 1997: 854).

Естественно, что сами обновленческие идеологи, являвшиеся в значительном числе профессорами дореволюционных духовных академий или как минимум имевшие духовное академическое образование, чётко понимали недостаточность аргументации собора 1923 года для перечёркивания норм Трулльского Собора, который традиционно воспринимался в качестве прямого продолжения Пятого и Шестого Вселенских Соборов. Поэтому в обновленческой среде чётко была поставлена проблема необходимости созыва Вселенского собора для кардинального пересмотра как минимум существующих канонических норм. Причём утверждение исторического характера таких норм давало возможность ставить вопрос не о разовом, а о непрерывном их пересмотре под динамично меняющиеся обстоятельства, особенно на фоне ожидавшейся в ходе мировой революции грандиозной социалистической трансформации человеческой цивилизации. То есть собрания представителей Поместных церквей, именуемые обновленцами «вселенскими соборами», должны были стать регулярно созываемыми.

² Именно так в тексте, а не «столпом», как в синодальном переводе (1 Тим. 3: 15). Как минимум перед нами свидетельство уровня корректуры и редактуры обновленческого «Вестника».

³ Так в 1923 году по образцу аббревиатуры Р.С.Ф.С.Р. стала именовать себя сложившаяся на соборе 1923 года обновленческая Российская Православная церковь. Поэтому эта старая обновленческая аббревиатура недопустима для Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

Тот же профессор А. И. Покровский в своём программном докладе по каноническим вопросам вполне в духе русского церковно-демократического движения всей первой четверти XX века объявлял отсутствие соборов «показателем застоя и паралича церковной жизни». Он делает акцент на «перерыв» в двенадцать с половиной веков в «регулирующей деятельности вселенских соборов». Из-за этого, по его словам, «в поместных церквях православия немало накопилось таких вопросов, которые или превышают их компетенцию, или не получают у себя достаточно исчерпывающего, а главное — для всех авторитетного разрешения, для чего необходим соборный разум и верховный авторитет всей вселенской церкви» (Покровский 1925: 14).

Как видим, профессор Покровский прямо призывал к ревизии всех вообще норм канонического права, которую и должен, с его точки зрения, осуществить Вселенский собор.

Серьёзной церковно-исторической проблемой является выявление преемственности или отсутствия таковой между решениями Всероссийского Поместного собора 1917–1918 годов и обновленческих так называемых Второго Всероссийского Поместного собора 1923 года и Третьего Поместного собора Православных церквей на территории СССР 1925 года. Автор настоящей статьи считает, что такая преемственность есть не только в кадровом составе, но и в самой сути решений, связанных с церковным устройством, за исключением Патриаршества, которое, как известно, было «упразднено» обновленцами на соборе 1923 года, «белого епископата», отношения к мощам и монастырям. Главная линия этих соборов (опять же, за исключением Патриаршества, бросавшего вызов церковно-демократической системе) — коллегиальность управления.

Вершиной развития этой внутрицерковной тенденции первой четверти XX столетия, с точки зрения автора статьи, можно считать уставные нормы обновленческого собора 1925 года. Согласно им приходская община избирает настоятеля храма и членов притча. Епархиальные епископы избираются епархиальным съездом из представителей приходов. Раз в три года должен собираться демократически избранный из представителей епархий Поместный собор, который избирает в качестве «исполнительного органа» Священный синод. Синод выделяет из своих членов постоянный Президиум для повседневной деятельности (Деяния 1925: 25–30).

Вселенский собор в этой системе становится естественным следствием церковной демократии, именуемой обновленцами «соборностью».

Делегация на него также демократично должна формироваться на Поместном соборе и следовать наказу, разработанному Поместным собором.

Как видим, идеи радикальной церковной реформации, выдвинутые обновленцами, требовали для своей легитимации и воплощения особого, высшего института власти в Православии. Таким универсальным инструментом, по их убеждению, должен был стать Вселенский собор. Его подготовка, его многократно анонсируемый созыв и напряжённое ожидание стали лейтмотивом и смысловым стержнем деятельности обновленческих структур на протяжении 1920-х годов.

Первой и знаковой вехой в этой истории стало совещание в Константинополе 10 мая — 8 июня 1923 года, созванное по инициативе патриарха Мелетия IV (Метаксакиса). Несмотря на малочисленность участников, что позволило многим современникам и историкам именовать его не собором, а лишь «Всеправославным конгрессом», это собрание приняло ряд кардинальных решений. Конгресс санкционировал переход на новый (григорианский) календарный стиль, заявил о допустимости второго брака для вдовых священников и диаконов и, что наиболее важно, официально провозгласил необходимость созыва полноценного Вселенского (Всеправославного) собора в 1925 году (Якимчук 2005: 680–683).

Поразительное смысловое и хронологическое совпадение этих решений с постановлениями прошедшего почти одновременно, сразу перед греческим «конгрессом» в Москве «Второго Всероссийского поместного собора» обновленцев (29 апреля — 9 мая 1923 года) не могло не броситься в глаза современникам. Московский собор также принял решения о переходе на новый стиль, допустимости второбрачия для духовенства и провозгласил «равночестность» безбрачного и женатого («белого») епископата (Поместный 1997: 844–867).

Даже несмотря на то что конгресс Мелетия выразил «скорбь» по поводу лишения сана патриарха Тихона московским обновленческим собором, общая реформаторская направленность и конкретные решения демонстрировали явную идейную близость. Для обновленцев это совпадение стало мощным аргументом в пользу их собственной «вселенской» значимости и правильности избранного курса.

Для обновленцев Вселенский собор нужен был не только в качестве силы, осуществляющей мессианские ожидания по всемирному «христианско»-социалистическому перевороту, но и в качестве

важнейшего средства их собственной легитимации. Будучи реально расколом внутри русского Православия (несмотря на претензии представлять собой всю русскую церковную полноту) и не имея за собой многовековой традиции или широкого народного признания, обновленцы остро нуждались во внешнем авторитете, который мог бы освятить их статус как канонической церковной власти. Таким авторитетом в их глазах выступало мировое, и в первую очередь греческое, православие в лице Константинопольского патриархата. Установление и демонстрация прочной связи с ним превратились в вопрос выживания и политической целесообразности внутри СССР. Уже в 1923 году в «Послании Священного Синода всем Восточным Патриархам», опубликованном в самом первом номере «Вестника Священного синода православной российской церкви», выражалась «глубокая скорбь» от того, что «катастрофические потрясения в церковной и политической жизни» вызвали «прекращение общения с нашей Великой Матерью Вселенской Константинопольской Церковью». Члены обновленческого Синода подчёркивали свою якобы ортодоксальность, заявляя, что никогда не «оторвутся» от «православного Востока» (Послание 1923: 1–3).

Одновременно обновленцы активно создавали впечатление, что «православный Восток» уже принял их сторону. В самом первом из вышедших номеров их «Вестника» отдельной заметкой подчёркивалось, что «Восточная церковь не признаёт Тихона», а представители константинопольского и александрийского патриархов якобы заявили обновленческому Синоду, что признают его «единственным органом церковного управления российской православной церкви» (Восточная 1923: 30). Таким образом, Вселенский собор, инициированный Константинополем, виделся не только инструментом реформ, но и трибуналом, дающим окончательную легитимацию русским обновленцам, резко усиливающим их позиции в противостоянии с «тихоновцами».

После избрания в 1924 году патриарха Константина VI и его заявления о созыве собора на Пятидесятницу 1925 года в Иерусалиме ожидания обновленцев достигли пика⁴.

Обновленческий «Вестник» опубликовал «Программу работ будущего Вселенского Собора 1925 года» в Святом граде Иерусалиме,

⁴ Шкаровский М. В. Отношения Константинопольского патриархата и Русской Церкви в 1917 — начале 1930-х гг. // Санкт-Петербургская духовная академия. Официальный сайт. — URL: <https://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-otnosheniya-konstantinopolskogo-patriarhata-i-russkoy-cerkvi-v-1917-nachale-1930-h-gg/> (дата обращения: 05.09.2025).

предполагавшую не просто технические изменения, но тотальную ревизию: пересмотр канонического права, «критики богословов на догматы веры», символических книг, учения о таинствах с целью выработки нового «официального исповедания» (Программа 1925: 2). Собор в итоге не состоялся, но подробное обсуждение обновленческими идеологами предполагаемых реформ вполне характеризует их реформаторско-мессианские планы.

В 1926 году обновленцы публикуют «Обращение предсоборной комиссии ко всем христианам», где с пафосом заявляют, что в 1926 году на Афоне «созывается 8 Вселенский Собор», призванный разрешить вопрос об «общении и единении... со всеми христианскими Церквями». Обращение, апеллируя к «соборному разуму и Духу Святому», призывает всех христиан принести любые недоумения на суд собора и не верить «слухам» об его отмене (Обращение 1926: 23).

Обновленческим Священным синодом была сформирована предсоборная комиссия. Она прямо настаивала на «видоизменяемости канонического права», возможности его трансформации под «местные условия каждой церкви», особенно применительно к «практике и потребностям Русской церкви». Фундаментальными для работы комиссии стали не только принцип ревизии канонического права, но даже «догматическое» «творчество» и его «продолжаемость»⁵ в церкви» (Предсоборная 1925: 3).

Опубликованная в «Вестнике Священного синода православной российской церкви» «Программа работ будущего Вселенского Собора 1925 года в Святом граде Иерусалиме», подписанная константинопольским представителем архимандритом Василием (Димопуло), представляла собой не план косметического ремонта, а проект тотальной перестройки всего мирового Православия.

Несмотря на формальное утверждение о «незыблемости» догматов семи реальных Вселенских Соборов, говорилось о необходимости пересмотра предстоящим собором «символических книг Православия (исповедания Митрофана Критопуло, Петра Могилы, Синода в Яссах и других)», поскольку они «содержат толкования и взгляды на догматы, сложившиеся после Вселенских соборов». Та же участь готовилась и «различным учениям Православной Церкви до и после падения Константинополя (например, таинства, о пресуществлении и др.)» (Программа 1925: 2). Более того, программой предполагалось создание нового «официального

⁵ Именно так в источнике.

исповедания Православной Веры» (Программа 1925: 2), что уже само по себе было вызовом непререкаемому авторитету Никео-Цареградского Символа веры.

Обновленческая предсоборная комиссия намеревалась обсуждать «пределы допустимых в рамках вселенского православия догматических разномыслий» (Предсоборная 1925: 3). Такая формулировка, особенно в контексте призывов со стороны комиссии к «догматическому творчеству», означала радикальный отказ от понимания догмата как раскрытия данной истины и замену его на релятивистский принцип непрерывного человеческого «творчества», адаптирующего веру к «запросам времени». Предполагалось обсуждать также «понимание богодухновенности Св. Писания» и «неизгладимости благодати таинств» (Предсоборная 1925: 3).

Важное место в планах предсоборной комиссии занимали вопросы самого «принципа каноничности», то есть что считать каноническим, а что нет, и обсуждение различия между «общепризнанными и видоизменяемыми нормами канонического права» (Предсоборная 1925: 3). Такой подход уничтожал саму идею канона как неизменного правила, заменяя его релятивистским критерием сиюминутной «целесообразности» и «местных условий». Практическим шагом должно было стать «кодифицирование общеобязательных канонов» (Предсоборная 1925: 3), то есть создание нового, «очищенного» свода правил, где традиционные нормы, мешавшие обновленческой практике (например, 12-е правило Трульского Собора о безбрачии епископата), были бы объявлены устаревшими.

Ближайшими задачами по реформе канонического права, выдвинутыми комиссией, были «обоснование практики брачного епископата и второбрачия духовенства» и пересмотр норм брака в условиях господства гражданского брака. Это являлось осознанным и грубым попранием многовековой канонической традиции (Предсоборная 1925: 3).

Предсоборная комиссия настаивала также на необходимости обоснования «принципа богослужебного творчества» и выяснения «пределов обязательной единообразности» в богослужении (Предсоборная 1925: 3), что подрывало сакральную природу литургического предания, превращая его в продукт человеческого творчества.

Таким образом, всё богословское наследие Православной Церкви за последнее тысячелетие объявлялось условным, лишённым окончательного авторитета и требующим переоценки в духе Модерна, с опорой, как мы видели из текстов обновленческих идеологов, на факты социальных

изменений в ходе мировой революции. Это наследие должно было перманентно пересматриваться «соборным разумом» применительно к «текущему моменту». Социальная революция не только надела на ушедшую к обновленцам часть Русской Церкви одежды аббревиатуры «Р.П.Ц.» по образцу «Р.С.Ф.С.Р.», но и задала сами рамки мышления в рамках торжествующего Модерна.

Идеалом обновленцев становилась предельно упрощённая, деисторизованная и институционально гибкая псевдоцерковность. Она мыслилась как сообщество, сознательно освободившее себя от «скорлупы» исторического Предания, догматической сложности и жёстких канонических рамок, в идеале с опорой на простую формулу «Иисус Христос — Сын Божий». По замыслу обновленцев такая «очищенная» Церковь, вернувшаяся к мнимой «апостольской простоте» и поставившая во главу угла социальные лозунги, должна была стать не просто легитимной, но и ведущей силой в новом мире.

Она претендовала на роль духовного проводника в социалистическую эпоху, призванного «христианизировать» социальный переворот и, в свою очередь, черпать в нём силы для собственного «воскрешения». В этой утопии обновленческая «Российская православная церковь» виделась не периферийным явлением, а авангардом всемирного преображения христианства, призванным из Москвы задать новый курс для всего православного мира и даже христианства. И делать это предполагалось через институт Вселенского Собора.

Собрание, именуемое Вселенским Собором, в итоге так и не было создано ни греками, ни обновленцами. Но если гипотетически предположить такую возможность, действительно ли оно стало бы именно Вселенским собором и было бы вправе реформировать догматику и каноническое право?

В своём «Курсе церковного права» известный современный канонист протоиерей Владислав Цыпин подробно анализирует феномен Вселенского Собора. На основании экклезиологических принципов, изложенных протоиереем Владиславом Цыпиным, планировавшийся в 1920-е годы частью греческих церковных кругов и русскими обновленцами собор не мог бы быть признан Вселенским по причинам, коренящимся в самой сути этого института.

Главнейшей компетенцией Вселенского Собора, согласно протоиерею Владиславу Цыпину, является «разрешение спорных догматических вопросов» и непогрешимое изложение догматов, данных в Откровении,

с целью защиты истины от ересей. Догматы, сформулированные на Вселенских соборах, «непоколебимы», и любое их нарушение ведёт к осуждению как ересь (Цыпин 2004: 266).

Планировавшаяся обновленцами кардинальная реформа догматики и канонического права по своей цели противоречила сути Вселенского Собора, который призван не реформировать (т. е. изменять) Откровенную истину, а свидетельствовать о ней и защищать от искажений.

Как пишет отец Владислав, Собор имеет право «окончательного, не подлежащего отмене суждения о всяком учении... на тот предмет, соответствует ли оно Преданию или противоречит ему», а не права пересматривать само Предание (Цыпин 2004: 266). Планировавшийся обновленцами и греками собор с самого начала не соответствовал бы критерию, сформулированному преподобным Максимом Исповедником: «Святы и признаны те соборы, которые подтверждены правильностью догматов» (Цыпин 2004: 267–268).

Голос церковного народа является важным свидетельством, хотя и не служит средством окончательной рецепции Вселенского Собора, имеет тем не менее важное значение (Цыпин 2004: 267). Планы реформ (таких, как отмена обязательного безбрачия епископата, второбрачие духовенства, переход на новый стиль, радикальные изменения в богослужении) не имели широкой поддержки в православном народе, вызывали резкое отторжение значительной его части, что предопределило бы невозможность общецерковной рецепции его постановлений. Это характерно не только для России. Даже в отношении к грекам реформаторам после Всеправославного конгресса 1923 года, объявившего о переходе на «новый» стиль, пришлось применять меры принуждения для исполнения этого решения. В России обновленчество и церковное реформаторство тем более не пользовались народной поддержкой. Собор, не получивший признания в подавляющем большинстве Поместных Церквей и среди верующих, не может считаться выразителем голоса всей Церкви.

Вселенский Собор, как отмечает протоиерей Владислав Цыпин, является «высшей инстанцией единой земной Церкви, которая находится под прямым водительством Святого Духа» (Цыпин 2004: 267). Епископы на Вселенском Соборе, по Цыпину, являются «представителями своей Поместной Церкви и выражают не собственные мнения, а свидетельствуют о вере своей Церкви» (Цыпин 2004: 265). Обновленцы же и поддерживавшие их греческие реформаторы представляли не веру полноты своих Поместных Церквей, а лишь узкие группы.

Протоиерей Владислав Цыпин отмечает факт созыва всех семи Вселенских Соборов императорами, однако не отрицает возможности нового Собора «по почину иных, собственно церковных инстанций» (Цыпин 2004: 265). Следовательно, отсутствие императора само по себе не было бы препятствием. Ключевая проблема — не в фигуре созывающего, а в природе созывающей инстанции. В случае русских обновленцев это была не общепризнанная церковная власть, а фракция внутри церковного тела, находившаяся в конфликте с каноническим строем.

Исторически, как отмечает отец Владислав, «окончательное признание собора Вселенским принадлежало последующему собору» (Цыпин 2004: 267). И здесь существовала реальная, с точки зрения автора настоящей статьи, опасность перечёркивания всего сказанного выше о невозможности для греческих реформаторов и российских обновленцев собрать Вселенский Собор. Да, по факту догматических и канонических реформ, говоря словами преподобного Максима Исповедника, «свято-татственных кошунственных учений» (Цыпин 2004: 267), такой собор реально не был бы Вселенским. Но периодическая череда таких собраний, собираемых, например, раз в пять лет, могла бы, при благоприятных для реформаторов обстоятельствах, привести к насильственной рецепции их решений и, как результат, к полной трансформации мирового Православия на протяжении буквально нескольких десятилетий.

Однако обстоятельства оказались совершенно иными, нежели ожидали обновленцы в России и греческие реформаторы. Мировая революция не состоялась, социализм стал утверждаться в одной отдельной стране, превратился, по сути, в государственное явление. Развитие СССР со второй половины 20-х годов не требовало никакой особой религиозной легитимации, тем более основанной на мессианских идеях некоего абстрактного «возрождённого христианства».

Сами обновленцы ещё до «года великого перелома» (1929), резко ужесточившего государственно-церковные отношения, были вынуждены констатировать своё весьма непростое положение в СССР. Пока идеологи вроде Титлинова писали о «воскрешении христианства» и «историческом перевороте мирового значения», а предсоборная комиссия рассылала воззвания о грядущем «8-м Вселенском Соборе», высший административный орган обновленческой Р.П.Ц. — пленум Священного синода — обращался к правительству СССР с униженными просьбами: облегчить налогообложение священников, изменить их правовой статус, изменить правовое положение клира в приходах (Обращение 1925: 4).

Бытовая, униженная повестка дня, полная экономических и бюрократических проблем, находилась в абсолютном, почти сюрреалистическом контрасте с пафосом статей о том, что «с судьбой обновленчества связаны судьбы... всего христианства» (Титлинов 1926: 4).

Практика ежедневного выживания в условиях воинствующе атеистического государства беспощадно обнажала утопичность их грандиозных планов. Синод вынужден был бороться не за лидерство в мировом христианстве, а за право священников платить меньше налогов и бесплатно учить своих детей, что являлось красноречивым свидетельством истинного места и возможностей обновленческой церкви в советской системе даже в благополучные для них 1920-е годы.

Оценка планов обновленцев по слову мирового Православия была бы неполной без понимания позиции их главных оппонентов, последователей святителя Тихона, Патриарха Московского, — сторонников канонического строя. Последовательное неприятие обновленчества поколением новомучеников и исповедников Церкви Русской, отказ участвовать в его проектах, в том числе так называемом Третьем Поместном соборе 1925 года, не было упрямством, а являлось единственно верной экклезиологической позицией, продиктованной самой сутью происходившего конфликта.

Обновленческий Синод прямо угрожал тем, кто не присоединится к их «вселенской работе»: «Соборным разумом отсечены будут засохшие ветви от древа Церкви Христовой» (Воззвание 1925: 2). Под «засохшими ветвями», вне всякого сомнения, понимались «тихоновцы». Эта угроза была не риторической фигурой, а планом использования высшего авторитета планируемого Вселенского сбора для придания легитимности полному отлучению (анафеме) канонической Церкви. Участие в таком соборе означало бы для «тихоновцев» молчаливое признание права этого органа пересматривать основы веры и «отсекать» верных ей.

Для обновленцев «единство» означало капитуляцию оппонентов и принятие их революционной программы. Любое «воссоединение» на этих условиях было бы не миром, а самоубийством Церкви, означавшим признание легитимности догматического и канонического ревизионизма. «Тихоновцы» стояли перед выбором: либо быть объявленными «засохшими ветвями», сохранив верность Преданию, либо «привиться» к обновленческому древу ценой отказа от самой природы Православия.

Подвиг исповедничества стал срывом планов ликвидации мирового Православия. Если бы российские православные действовали в единстве

по планам обновленческих идеологов, да ещё с опорой на мощную силу мировой революции (которой, по Промыслу Божию, не случилось), то, как уже отмечалось выше, сообщество Православных Поместных Церквей могло бы оказаться как минимум в огромной опасности тотального размывания своих основ.

Непримиримая позиция «тихоновцев», их готовность к гонениям, тюрьмам и смерти, но не к признанию раскола, имела промыслительное значение. Их сопротивление лишало любой «вселенский» форум с участием лишь обновленцев и их союзников легитимности и вселенского представительства. Без участия крупнейшей по численности Русской Церкви в её каноническом виде такой собор превращался бы во внутреннее собрание одной группировки, неспособное говорить от имени всего мирового Православия. Стойкость исповедников стала живым свидетельством того, что истинная Церковь сохраняет верность Христу, даже будучи гонимой и объявленной маргинальной.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Введенский, Александр, митр. Апологетическое обоснование обновленчества (Доклад на пленуме Св. Синода 27 января 1925 года) // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1925. — № 1. — С. 18–28.

Воззвание Священного Синода // Вестник Священного Синода православной российской церкви. — 1925. — № 1. — С. 1–2.

Восточная церковь не признаёт Тихона // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1923. — № 1. — С. 30.

Деяния III Поместного собора Православных церквей на территории СССР // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1926. — № 6 (2). — С. 1–32.

Обращение к правительству СССР пленума Св. Синода 27–31 января 1925 г. // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1925. — № 1. — С. 3–4.

Обращение предсоборной комиссии ко всем христианам // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1926. — № 5 (1). — С. 23.

Покровский А. И. Доклад профессора А. И. Покровского по каноническим вопросам к третьему Российскому Поместному и будущему Вселенскому соборам // Вестник Священного Синода православной российской церкви. — 1925. — № 4. — С. 14–24.

Поместный собор Российской Православной церкви 1923 года (обновленческий). Бюллетени // История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Т. 1. 1917–1970 / под ред. М. Д. Данилушкина. — СПб. : Воскресение, 1997. — С. 842–867.

Попов В. Д. Проблема соединения церквей // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1926. — № 5 (1). — С. 5–10.

Послание Священного Синода всем Восточным Патриархам // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1923. — № 1. — С. 1–3.

Предсоборная комиссия // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1925. — № 1. — С. 2–3.

Программа работ будущего Вселенского Собора 1925 года в Святом граде Иерусалиме // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1925. — № 1. — С. 2.

Титлинов Б. В. Единое христианство // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1925. — № 4. — С. 8–9.

Титлинов Б. В. Смысл обновленческого движения в истории // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1926. — № 5 (1). — С. 1–4.

Троицкий Александр, свящ. Вестник Священного Синода православных церквей в СССР // Православная энциклопедия. — Т. VIII. — М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. — С. 44–45.

Холопов И. Д. Современные проблемы христианства // Вестник Священного синода православной российской церкви. — 1926. — № 5 (1). — С. 20–21.

Шкаровский М. В. Отношения Константинопольского патриархата и Русской Церкви в 1917 — начале 1930-х гг. // Санкт-Петербургская духовная академия. — Официальный сайт. URL: <https://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-otnosheniya-konstantinopolskogo-patriarhata-i-russkoy-cerkvi-v-1917-nachale-1930-h-gg> (дата обращения: 05.09.2025).

Якимчук И. З. Всеправославный конгресс // Православная энциклопедия. — Т. IX. — М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. — С. 680–683.

Сведения об авторе:

Игумен Виталий (Игорь Николаевич Уткин) — кандидат политических наук, доцент кафедры богословия Российского православного университета святого Иоанна Богослова, секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, 127051, Россия, Москва, Крапивенский пер., 4, e-mail: inok_vitl@mail.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 08.11.2025; одобрена после рецензирования 12.11.2025; принята к публикации 20.11.2025.

Hegumen Vitaly (I. N. Utkin)

RUSSIAN ORTHODOX UNIVERSITY OF SAINT JOHN THE DIVINE,
MOSCOW, RUSSIA,

The Project of an Ecumenical Council as a Space of Renovationalist Utopia (Based on Materials from the “Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church”)

Abstract. This article analyzes the strategic vision of the Renovationalist movement in the USSR during the 1920s, which sought a radical transformation of global Orthodoxy (and subsequently of world Christianity) through the mechanism of regularly convened and democratically elected “ecumenical councils”. Initially, the Renovationalists planned to rely on Greek reformers when convening such a council. Later, however, they envisaged using the state resources of the Soviet Union to integrate this project into the broader process of world revolution through a comprehensive revision of Christianity. In this sense, the initiative functioned as a messianic project aimed at sacralizing revolutionary modernity. The institution of the “ecumenical

council” was conceived as the final stage in the construction of a system of ecclesiastical electoral democracy. The project was to begin with the ecumenical legitimization of the decisions of the so-called Second All-Russian Local Council of 1923, which introduced a married episcopate and permitted second marriages for clergy. However, the Renovationists’ ambitions extended much further. Their proposals included strategies for the permanent transformation of Church Tradition, a complete restructuring of canon law, the creation of a new “official confession of faith”, and, ultimately, the reduction of dogma to the minimalist formula “Jesus Christ is the Son of God”. Although the planned “ecumenical council” would not have been a genuine Ecumenical Council in the canonical sense, unanimous support from the participating Local Churches could have made it a powerful instrument for dismantling global Orthodoxy. Nevertheless, the uncompromising stance of the New Martyrs and Confessors of the Russian Church (who, even after the death of Patriarch Tikhon, categorically refused to consider union with the so-called Renovationist “Russian Orthodox Church”), prevented the movement from presenting itself as the legitimate fullness of the Russian Church before the wider Christian world. In this way, the act of moral courage of these figures became a means of preserving Orthodoxy itself.

Keywords: Renovationism, ecumenical council, reform, transformation of Orthodoxy, canon law, dogma, creed, Soviet state, messianism, pre-conciliar commissions, New Martyrs and Confessors

For citation: Vitaly, (Utkin, I. N.), Hegumen. (2025). The Project of an Ecumenical Council as a Space of Renovationist Utopia (Based on Materials from the “Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church”). *Orthodoxia*, (4), 52–75. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-52-75

REFERENCES:

Deyaniya III Pomestnogo sobora Pravoslavnykh tserkvey na territorii SSSR [Acts of the III Local Council of Orthodox Churches in the Territory of the USSR]. (1926). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 2(6), 1–32. [In Russian].

Kholopov, I. D. (1926). *Sovremennyye problemy khristianstva* [Contemporary Problems of Christianity]. *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1(5), 20–21. [In Russian].

Obrashcheniye k pravitel'stvu SSSR plenuma Sv. Sinoda 27–31 yanvarya 1925 g. [Appeal to the Government of the USSR by the Plenum of the Holy Synod, January 27–31, 1925]. (1925). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 3–4. [In Russian].

Obrashcheniye predsobornoy komissii ko vsem khristianam [Appeal of the Pre-Council Commission to All Christians]. (1926). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1(5), 23. [In Russian].

Pokrovskiy, A. I. (1925). *Doklad professora A. I. Pokrovskogo po kanonicheskim voprosam k tret'yemu Rossiyskomu Pomestnomu i budushchemu Vselenskomu soboram* [Report of Professor A. I. Pokrovsky on Canonical Issues for the Third Russian Local Council and the Future Ecumenical Council]. *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 4, 14–24. [In Russian].

Pomestnyy sobor Rossiyskoy Pravoslavnoy tserkvi 1923 goda (obnovlencheskiy). Byulleteni [Local Council of the Russian Orthodox Church of 1923 (Renovationist). Bulletins]. (1997). In *Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. Novyy patriarshiy period* [History of the Russian Orthodox Church. The New Patriarchal Period] (Vol. 1, pp. 842–867). Saint Petersburg : Voskresenie. [In Russian].

Poslanie Svyashchennogo Sinoda vsem Vostochnym Patriarkham [Message of the Holy Synod to All Eastern Patriarchs]. (1923). *Vestnik Svyashchennogo Sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 1–3. [In Russian].

Predsobornaya komissiya [Pre-Council Commission]. (1925). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 2–3. [In Russian].

Programma rabot budushchego Vselenskogo Sobora 1925 goda v Svyatom grade Ierusalime [Program of Works for the Future Ecumenical Council of 1925 in the Holy City of Jerusalem]. (1925). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 2. [In Russian].

Shkarovsky, M. V. (2013). *Otnosheniya Konstantinopol'skogo patriarkhata i Russkoy Tserkvi v 1917 — nachale 1930-kh gg.* [Relations between the Patriarchate of Constantinople and the Russian Church in

1917 — early 1930s]. Saint Petersburg Theological Academy. Official website. URL: <https://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-otnosheniya-konstantinopolskogo-patriarhata-i-russkoy-cerkvi-v-1917-nachale-1930-h-gg> (Accessed: 05.09.2025). [In Russian].

Titlinov, B. V. (1925). *Edinoe khristianstvo [One Christianity]*. *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 4, 8–9. [In Russian].

Titlinov, B. V. (1926). *Smysl obnovlenskogo dvizheniya v istorii [The Meaning of the Renovationist Movement in History]*. *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1(5), 1–4. [In Russian].

Troitskiy, A., pr. (2004). *Vestnik Svyashchennogo Sinoda pravoslavnykh tserkvey v SSSR [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Churches in the USSR]*. In *Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]* (Vol. 3, pp. 44–45). Moscow : Tserkovno-nauchnyy tsentr “Pravoslavnaya entsiklopediya”. [In Russian].

Vostochnaya tserkov' ne priznayet Tikhona [The Eastern Church does not recognize Tikhon]. (1923). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 30. [In Russian].

Vozzvaniye Svyashchennogo Sinoda [Appeal of the Holy Synod]. (1925). *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 1–2. [In Russian].

Vvedenskiy, A., “metr.”. (1925). *Apologeticheskoe obosnovanie obnovlenchestva (Doklad na plenum Sv. Sinoda 27 yanvarya 1925 goda) [Apologetic Justification of the Renovationist Movement (Report at the Plenum of the Holy Synod, January 27, 1925)]*. *Vestnik Svyashchennogo sinoda pravoslavnoy rossiyskoy tserkvi* [Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church], 1, 18–28. [In Russian].

Yakimchuk, I. Z. (2005). *Vsepravoslavnyy congress [Pan-Orthodox Congress]*. In *Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]* (Vol. 9, pp. 680–638). Moscow : Tserkovno-nauchnyy tsentr “Pravoslavnaya entsiklopediya”. [In Russian].

About the author:

Hegumen Vitaly (I. N. Utkin) — Candidate of Political Sciences, Associate Professor of the Department of Theology at the Russian Orthodox University of Saint John the Divine, Secretary

of the Bishops' Council of the Ivanovo Metropolia, 4, Krapivensky pereulok, Moscow, Russia, 127051, e-mail: inok_vitl@mail.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 08.11.2025; approved after reviewing 12.11.2025; accepted for publication 20.11.2025.

А. А. Руденко

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ СВЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА,
МОСКВА, РОССИЯ

Изменение конфессиональной политики позднего СССР: причины и последствия

Аннотация. В статье анализируется изменение государственной конфессиональной политики позднего СССР, его причины и последствия. На основе архивных материалов продемонстрированы существенные сдвиги в государственно-церковных отношениях, произошедшие в канун тысячелетия Крещения Руси и после официальных торжеств. Проанализированный материал позволяет утверждать, что ослабление государственного давления на Церковь было продиктовано политическими мотивами советского руководства, однако запущенные в конце 80-х годов XX века процессы либерализации государственно-церковных отношений стали основой для кардинального пересмотра роли Церкви в жизни российского общества и государства. Слом системы тотального государственного контроля над РПЦ и отказ от государственной политики атеизма потребовали нормативно-правового оформления. Новое законодательство формировалось в секулярно-либеральной логике без учёта культурно-исторических особенностей становления российской государственности, что повлекло за собой угрозу секуляризации Церкви и окончательной диссоциации ослабленной постсоветской идентичности. Активная позиция Церкви и её

нынешнего предстоятеля Патриарха Кирилла, а также ряда депутатов Государственной Думы позволили скорректировать советское законодательство и обеспечить последовательный разворот российского государства от секулярно-либеральной формы государственно-церковных отношений к исторически органичной симфонической модели.

Ключевые слова: поздний СССР, государственно-церковные отношения, законодательство, Патриарх Кирилл, Русская Православная Церковь, симфония

Для цитирования: Руденко А. А. Изменение конфессиональной политики позднего СССР: причины и последствия // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 76–100. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-76-100

Год тысячелетия Крещения Руси положил символическое начало трансформации государственно-церковных отношений, ознаменовав собой завершение почти трёхвековой эпохи дисбаланса, оформившегося в синодальный и советский периоды. По словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, именно эта историческая дата стала «началом принципиального изменения отношения власти к Церкви и признания ею ошибочности политики, проводимой в отношении религии» (Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси 2019: 74). Парадоксально для секулярного, но промыслительно для религиозного сознания либерализация политической и общественной жизни, сопровождавшая центробежные процессы и скорый крах СССР, в дальнейшем послужила катализатором для обращения к исторической традиции и гармонизации государственно-церковных отношений в логике цивилизационно-исторического принципа «вызова-и-ответа» (Тойнби 2023). Накопленный за тысячу лет российской истории опыт приобщения к византийской («Ex Oriente lux») и западноевропейской («Ex Occidente lex») культурам стал той интегральной основой, на которой формировалась модель государственно-церковных отношений в постсоветский период. Базовые политические и нормативные изменения, послужившие фундаментом для формирования этой модели, произошли в течение нескольких лет до и после крушения СССР, в связи с чем представляет интерес их краткое описание.

Незадолго до юбилейного Поместного Собора, который прошёл с 6 по 9 июня 1988 года в Москве, на встрече с Патриархом Пименом и постоянными членами Синода 29 апреля 1988 года генеральный секретарь ЦК КПСС М. С. Горбачёв впервые открыто признал ошибки, допущенные советской властью в отношении Русской Православной Церкви (далее — Церковь, РПЦ) и верующих¹. Подобная публичная риторика, ранее не свойственная первым лицам СССР, была не просто проявлением протокольного политаеса в преддверии масштабных торжеств — государство пошло на ряд послаблений в отношении Церкви. В 1988 году Совет по делам религий при Совете министров СССР снял запрет на участие духовенства в органах приходского управления, а также признал соответствие проекта Устава об управлении Русской Православной Церковью нормам гражданского законодательства². До начала официальных торжеств Церкви были возвращены Введенская Оптина пустынь, Толгский монастырь, экспроприированные святыни стали возвращаться в храмы и монастыри. Начался процесс возвращения Церкви мощей святых — святителя Феодосия Черниговского, преподобного Феодосия Тотемского, святителя Питирима Тамбовского (Цыпин 1997: 463).

В телеграмме М. С. Горбачёву от имени Поместного Собора 1988 года было отмечено «благожелательное отношение руководства» к духовным нуждам верующих (Телеграммы от имени Поместного Собора Русской Православной Церкви 1988: 19). Новый Устав (Принятие нового Устава Русской Православной Церкви 1988: 19–20), принятый Поместным Собором, также содержал важные по сравнению с Положением об управлении Русской Православной Церкви 1945 года изменения, которые свидетельствовали о постепенном ослаблении государственного давления и контроля. В частности, в новом Уставе была упразднена норма, в соответствии с которой Патриарх имел право созывать Поместный и Архиерейский Соборы только с разрешения правительства. Нормы нового Устава также не предписывали предстоятелю Церкви обязанность постоянно контактировать с Советом по делам религий при Совмине СССР.

Наметившиеся позитивные изменения в отношениях между государством и Церковью продолжились в 1989 году. Резонансными событиями стали торжественное перенесение мощей святого благоверного

¹ Поместный юбилейный Собор Русской Православной Церкви 1988 г. // Православная энциклопедия. — 2024. — 28 августа. — URL: <https://www.pravenc.ru/text/2581090.html> (дата обращения: 24.06.2025).

² Там же.

князя Александра Невского из ленинградского Музея истории религии и атеизма в Троицкий собор Александро-Невской лавры и возвращение мощей святителя Митрофана Воронежского в Покровский кафедральный собор Воронежа. По мнению А. Н. Кашеварова, публичность передачи мощей Церкви, широкое освещение в СМИ и проведение многолюдных крестных ходов ознаменовали собой реальные, а не декоративные сдвиги в отношениях между государством и Церковью (Кашеваров 2015: 112).

В том же 1989 году отношения между государством и Церковью, ранее бывшие в ведении отдела пропаганды ЦК КПСС, перешли в компетенцию отдела административных органов (Кашеваров 2015: 112). С одной стороны, этот шаг дистанцировал Церковь от гнёта идеологической догматики советского государства, с другой — поднимал вопрос о субъектности РПЦ и её административно-правовом статусе. Именно в этот период актуализировались исследования в области оценки положения религиозных организаций в СССР как субъектов советского права, поскольку прежние оценки В. А. Куроедова (Куроедов 1970, 1976), В. Г. Фурова (Фуров 1983), А. И. Барменкова (Барменков 1979), В. В. Ключкова (Ключков 1978) и Ю. А. Розенбаума (Розенбаум 1985) страдали излишней идеологизированностью, необоснованно утверждая превосходство советской правовой системы над таковыми в капиталистических государствах и странах Варшавского договора. Оппонирующая группа исследователей, представленная за рубежом диссидентами и западными советологами, апеллировала к апологетике «свободы совести» в условиях коммунистического режима (Марченко 2008: 169), но и их оценки несли на себе отпечаток идеологического догматизма.

Несмотря на отдельные рецидивы вмешательства государства в церковную жизнь и сохранение прежних форм контроля за церковной деятельностью по линии Совета по делам религий, к концу 80-х годов XX века сложились условия для пересмотра политики государственного атеизма и подавления роли Русской Православной Церкви в обществе. В правительственной телеграмме с соболезнованиями по случаю кончины патриарха Пимена председатель Совмина СССР Н. И. Рыжков назвал перемены в государственно-церковных отношениях «историческими» (Телеграммы соболезнования Священному Синоду Русской Православной Церкви 1990: 3). Однако интенции позднесоветской власти в отношении Церкви вряд ли можно назвать исторически детерминированными, поскольку ослабление госконтроля диктовалось не логикой тысячелетней исторической традиции, а политическими соображениями и общей для перестроечного времени секулярной апологетикой «свободы» и «демократизации».

Некоторые исследователи считают, что причиной изменения парадигмы государственно-церковных отношений были личные мотивы М. С. Горбачёва. Например, Г. Штриккер полагал, что М. С. Горбачёв формировал новую политику в отношении Церкви из-за недовольства населения нарастающим экономическим кризисом и отсутствия взаимопонимания с Политбюро, пытаясь расширить базу народной поддержки (Штриккер 1995: 195). Д. В. Поспеловский утверждал, что ослаблением давления на Церковь М. С. Горбачёв пытался заслужить лояльность интеллигенции (Поспеловский 1995: 387). Различные версии так или иначе сводятся к тому, что позднесоветские партийные лидеры и идеологи ослабили давление на Церковь именно в политических целях.

10 сентября 1985 года на заседании Секретариата ЦК КПСС рассматривался вопрос «О противодействии зарубежной клерикальной пропаганде в связи с 1000-летием введения христианства на Руси». В ходе совещания заведующий Отделом пропаганды ЦК КПСС А. Н. Яковлев, считавшийся вторым «брежневским» идеологом после М. А. Суслова секретарь ЦК КПСС М. В. Зимянин, председатель Совета по делам религий при Совмине СССР К. М. Харчев, будущий глава Совмина СССР Н. И. Рыжков были сосредоточены на вопросах идеологического противостояния с Западом. В преддверии грядущей церковной годовщины за рубежом готовилась к публикации десяти томная история РПЦ, был издан двухтомный труд профессора Д. В. Поспеловского, строился храм в честь святого равноапостольного князя Владимира в Джексоне (США), велась кампания по сбору средств для финансирования празднования юбилея, приглашались паломники для участия в торжествах. Эти и другие события вызывали опасения у советского руководства, поскольку могли быть использованы идеологическими противниками в качестве повода для критики положения религии в СССР. А. Н. Яковлев в ходе совещания заявил: «Не следует преувеличивать возможности влияния на население нашей страны зарубежной клерикальной пропаганды, но в то же время нельзя и недооценивать действия идеологического противника» (Маслова 2015: 46). Позднее, в январе 1986 года, в ЦК КПСС даже обсуждался вопрос «О некоторых мерах по противодействию клеветнической клерикальной зарубежной пропаганде в связи с 70-летием Великой Октябрьской социалистической революции». Участники сентябрьского совещания 1985 года видели необходимость в ослаблении атеистической пропаганды и более лояльном отношении к Церкви и верующим именно исходя из конъюнктурных политических соображений. Всё тот же Н. И. Рыжков, резюмируя дискуссию на сентябрьском совещании

1985 года, заявил: «С одной стороны, мы не можем недооценивать зарубежную клерикальную пропаганду и должны давать должный отпор враждебным акциям против нашей страны. С другой стороны, нужно проявить взвешенный подход, чтобы не привлекать к этому событию особого внимания» (Маслова 2015: 43–54).

Смягчение позиции государства в отношении Церкви не означало пересмотра мировоззренческих и идеологических установок партийной элиты. В 1987 году К. М. Харчев в аналитической записке для ЦК КПСС утверждал, что в общественном сознании прочно утвердилось материалистическое мировоззрение, а отход от религиозных взглядов будет развиваться как процесс эволюции сознания немногочисленной религиозной части общества, размывания религиозных ценностей (Маслова 2015: 43–54). Однако, несмотря на прогнозы председателя Совета по делам религий, интерес общества к религиозной тематике стремительно возрастал. Сам К. М. Харчев в докладе ЦК КПСС о религиозной ситуации в стране накануне юбилея отмечал, что подготовка к торжествам оживила жизнь Церкви, были отменены противоречащие законодательству требования местных органов власти об обязательном предъявлении паспортов родителями при крещении детей, запрещении колокольного звона, в «культовой практике» было заметно стремление подчеркнуть приоритет Церкви в формировании морально-нравственных ценностей (Шкаровский 2010).

Сложившаяся парадоксальная ситуация, когда политическое руководство оставалось на атеистических позициях и в то же время из политических соображений ослабляло давление на религиозные институты, привела к тому, что в стране произошли негативные структурные сдвиги в вероисповедальном и конфессиональном соотношениях. С 1985 по 1987 год в СССР было зарегистрировано 236 религиозных обществ, из которых к РПЦ принадлежали 29, в то время как, например, евангельские христиане-баптисты зарегистрировали 65, пятидесятники — 47, адвентисты седьмого дня — 30 (Шкаровский 2010).

Вынося за скобки мировоззренческие и идеологические установки К. М. Харчева, следует отдать должное ему и возглавляемому им Совету по делам религий, поскольку аналитическая работа ведомства позволила продемонстрировать высшему политическому руководству СССР не только сложившуюся в стране религиозную ситуацию, но и порождаемые ей угрозы. В частности, в представленной в феврале 1987 года в ЦК КПСС аналитической записке «О некоторых вопросах реализации политики партии в отношении религии и церкви на современном этапе»

К. М. Харчев констатировал опасность ослабления роли и влияния государства в религиозных вопросах и потенциальное нарушение морального единства общества. Логика председателя Совета по делам религий определялась партийными интересами, однако проделанная ведомством работа сподвигла государство на пересмотр отношений с Церковью, пусть пока в нормативной и институциональной, нежели содержательно-смысловой плоскости. Именно Совет в 1987 году предлагал руководству СССР пересмотреть законодательство о культах — признать за религиозными организациями юридическую субъектность, наделить правом вести «религиозную пропаганду», позволить верующим совершать религиозные обряды на дому и в больницах, родителям воспитывать детей в религиозном духе (Маслова 2005: 59–63).

Взрывной рост числа зарегистрированных новых общин (с 809 в 1988 году до 2564 в 1989 году (Шкаровский 2010) требовал нормативно-правового оформления. Прошедший с 9 по 11 октября 1989 года Архиерейский Собор выдвинул ряд положений, которые предлагал внести в разрабатываемый по указанию советского руководства закон «О свободе совести и религиозных организациях». В частности, Собор предлагал юридически признать Церковь как единую религиозную организацию и уравнивать её в правах с другими общественными организациями; предоставить равные права для религиозного и атеистического обучения, воспитания и пропаганды; предоставить возможность свободного издания и распространения религиозной литературы; дать Церкви доступ к СМИ; отменить дискриминационное налогообложение клира (Определения Архиерейского Собора 1990: 12).

Однако в опубликованном 5 июня 1990 года проекте закона предложения Архиерейского Собора не были учтены. В частности, одним из камней преткновения стал собственно правовой статус Церкви, поскольку в проекте закона, как и ранее, отсутствовало признание единой иерархической структуры Церкви, а церковная полнота была представлена лишь как объединение разрозненных «групп верующих» (общин). В Заявлении Поместного Собора РПЦ 1990 года в связи с публикацией проекта закона отмечалось, что непризнание юридических прав за Церковью в целом продолжало дискриминационную политику государства, отражённую в законодательстве о культах 1929 года. Собор указывал на то, что «это законодательство отражало враждебные по отношению к Церкви идеологические установки и было направлено на разрушение религиозных структур» (Заявление Поместного Собора Русской Православной Церкви

1990: 10). В терминологии А. В. Щипкова, проект закона закладывал основания для «секуляризации самой Церкви» (Щипков 2023: 148).

1 октября 1990 года Верховный Совет СССР принял Закон «О свободе совести и религиозных организациях»³. Вслед за союзным 25 октября 1990 года был принят Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий»⁴. Однако ни союзный, ни республиканский законы не учли озабоченности Поместного Собора 1990 года. Церкви так и не был предоставлен статус юридического лица как единой организации, что оставляло открытым вопрос о её административно-правовом статусе. Тем не менее в соответствии с новым законодательством (как союзным, так и республиканским) Церковь всё же получала ряд легитимных полномочий на участие в общественной жизни.

Одной из ключевых новелл союзного закона стало кардинальное изменение статуса «государственных органов по делам религий». Положения Главы VI нового закона фактически лишали властных полномочий Совет по делам религий при Совмине СССР, разрушая сложившуюся систему государственного подавления Церкви. Госорганы наделялись лишь информационной, консультативной и экспертной функциями. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» ещё более радикально трактовал роль государства в отношениях с Церковью — положения ст. 8 Закона запрещали исполнительной власти создавать государственные органы по вопросам вероисповедания.

Новое законодательство потребовало внести изменения в Устав РПЦ, которые разрабатывались синодальной комиссией под руководством на тот момент митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла. Уже 30 мая 1991 года Патриарх Алексий II получил свидетельство о регистрации Гражданского устава Русской Православной Церкви.

Последовавшие вскоре политические процессы, приведшие к распаду СССР и образованию СНГ, окончательно демонтировали советскую систему тотального государственного контроля над Русской Православной Церковью. 4 сентября 1991 года был ликвидирован 4-й («церковный») отдел 5-го управления КГБ, а в декабре того же года упразднён союзный Совет по делам религий (Кашеваров 2015: 114).

³ Закон СССР от 1 октября 1990 г. № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях» // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. — 1990. — 10 октября. — № 41. — С. 813.

⁴ Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-1 «О свободе вероисповеданий» // Ведомости Верховного Совета РСФСР. — 1990. — 25 октября. — № 21. — С. 240.

Таким образом, к моменту подписания Беловежских соглашений была оформлена первоначальная нормативно-правовая база, регламентировавшая правовой статус Русской Православной Церкви в постсоветской России, но не отражавшая её реальное культурно-историческое значение в жизни общества. Волна тотальной либерализации общественно-политической жизни привела к тому, что сложившаяся промежуточная модель обладала всеми признаками протестантской, когда государство максимально дистанцируется от религиозной сферы, изолируя при этом религиозные объединения от общественной жизни ради создания видимости их фактического равенства в отношениях с государством (Третьяков 2004). Позднее, осмысляя этот период, патриарх Кирилл вспоминал: «...в 1990-е так и не была преодолена догма об отделении Церкви не только от государства, но, по существу, и от общества. Многие пропагандисты новой, постсоветской идеологии негласно и неформально ратовали за то, чтобы Церковь продолжала оставаться в правовом гетто, сопротивлялись её социальной миссии» (Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси 2019: 24).

Тем не менее кардинальные сдвиги в государственно-церковных отношениях, пусть и продиктованные конъюнктурными мотивами позднесоветской власти, послужили основой для дальнейшего развития не только законодательной базы, но и содержательного осмысления роли Церкви в жизни государства и общества. Провозглашённая М. С. Горбачёвым в 1987 году политика «гласности» в том числе привела к тому, что празднование тысячелетия Крещения Руси получило широкий общественный резонанс несмотря на то, что ещё в 1981 году Совет по делам религий указал юбилейной синодальной комиссии под председательством Патриарха Пимена на «внутрицерковный» характер даты. Тактические манёвры политического руководства СССР в противостоянии с идеологическими противниками невольно стали катализатором обращения к многовековой традиции, пробудили глубинную народную религиозность, что лишний раз подтвердило пророческую правоту одного из столпов позднесоветской политики — 15 июня 1983 года на Пленуме ЦК КПСС генеральный секретарь Ю. В. Андропов заявил: «...если говорить откровенно, мы ещё до сих пор не изучили в должной степени общество, в котором живём и трудимся, не полностью раскрыли присущие ему закономерности <...>, поэтому порой вынуждены действовать, так сказать, эмпирически, весьма нерациональным способом проб и ошибок» (Шубин 2008: 16).

Импульс позднесоветской либерализации позволил продолжить совершенствование законодательной базы, регламентирующей государственно-церковные отношения уже в постсоветской России. В частности, устранить недоработки республиканского закона «О свободе вероисповеданий», культурно-историческая стерильность которого не учитывала многовековую традицию, формировавшую не только взаимоотношения государства и Церкви, но и собственно российскую государственность. Стремление законодателя радикально отмежеваться от советского прошлого без опоры на собственную историческую традицию привело к тому, что оформленная правовой рамкой модель государственно-церковных отношений в большей степени соответствовала секулярному либеральному стандарту, нежели российским цивилизационным основаниям. Фиксируя абсолютную свободу совести, законодательство фактически рассматривало любую религиозную организацию «в качестве одного из субъектов рыночных отношений (наравне с обувной фабрикой или музеем)», что провоцировало «рождение суррогатных религиозных движений, с одной стороны, и криминализацию традиционных Церквей — с другой» (Щипков 2000).

Деидеологизация общественно-политического пространства, ценностно-нормативный вакуум (аномия) (Дюркгейм 1991) и дистанцирование государства от религиозной сферы под предлогом «религиозного плюрализма» быстро привели к негативным последствиям. В России начался стремительный рост числа как зарегистрированных, так и не легитимированных юридическим статусом религиозных объединений, в том числе деструктивных сект. За три года действия республиканского закона число зарегистрированных религиозных объединений возросло более чем в два раза (с 5,5 тыс. на 01.01.1991 г. до 11,01 тыс. на 01.01.1994 г.), ещё около 5 тыс. действовали без регистрации (Овсиенко, Одинцов, Трофимчук и др. 1996). При этом, по данным Н. В. Кривельской, общее число деструктивных религиозных организаций, действовавших на территории России в описываемый период, достигало 2,5 тыс. К началу 1996 года в России было официально зарегистрировано уже более 6 тыс. сект (Кривельская 1996). Приблизительная оценка общего количества адептов деструктивных религиозных организаций в России давала разброс цифр от 700 тыс. до 1 млн человек, включая членов мелких оккультных групп и оккультистов-одиночек (Кривельская 1999). Поэтому ещё в 1994 году Архиерейский Собор РПЦ призвал органы законодательной и исполнительной власти принять меры для «юридической

регламентации профессиональной деятельности иностранцев в области религии, а также правовой защиты личности и общества от тоталитарных псевдорелигиозных движений» (Послание Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1994: 4).

С аксиологической точки зрения сложившаяся ситуация лишь усугубляла ценностно-нормативный хаос в постсоветском обществе. Идеократическая по определению А. С. Панарина (Панарин 2003) российская идентичность подвергалась очередному насильственному искажению. Декларируемая государством нейтральность в отношении религии обернулась безразличием и самоустранением власти от проблемы формирования мировоззренческих основ граждан (Королёва, Королёв, Мельниченко 2024). Позднее, в 2017 году, Патриарх Кирилл утверждал, что государство не может существовать без идейного стержня: «Сегодня разговор об идеологии и политических приоритетах не может быть оторван от размышлений о культурных и духовных основаниях нашего общества» (Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси 2018: 395).

Ценностная аномия в обществе и рост числа деструктивных религиозных организаций угрожали не только отдельным личностям, но и национальной безопасности и самой российской государственности, поскольку суверенитет государства неразрывно связан с суверенной системой ценностей (Багдасарян, Сильвестр (Лукашенко) 2022). Политическим осознанием этого факта стало Постановление Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации (далее — Госдума РФ, ГД РФ) от 15 декабря 1996 года № 918-II ГД — обращение нижней палаты парламента к президенту Б. Н. Ельцину «об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России». Оно в резолютивной части прямо декларировало религиозную безопасность российского общества «приоритетом национальной безопасности наряду с военной, политической, экономической, экологической и социальной»⁵.

Недостатки закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» и порождённые им деструктивные социально-политические явления очевидно требовали разработки нового закона, который 19 сентября 1997 года был принят Госдумой РФ, 24 сентября одобрен Советом Федерации РФ, 26 сентября

⁵ Постановление Государственной Думы Федерального Собрания РФ от 15 декабря 1996 г. № 918-II ГД «Об обращении Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации “К Президенту Российской Федерации об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России”» // Собрание законодательства Российской Федерации. — 1997. — 6 января. — № 1. — С. 52.

подписан президентом РФ Б. Н. Ельциным и вступил в силу⁶. Однако процесс его разработки и принятия вызвал жесточайшее сопротивление со стороны ряда западных государств и проводников их влияния в российской политической элите. Упомянутые в преамбуле закона особая роль православия в истории России, становлении её духовности и культуры, значимость христианства, ислама, буддизма и иудаизма в историческом наследии народов России, а также введение 15-летнего ценза для госрегистрации новых религиозных организаций означали не только возведение барьера на пути бесконтрольного иностранного вмешательства в российское аксиологическое поле, но и отказ от исторической амнезии с перспективой обращения к тысячелетней традиции и суверенным ценностным основаниям. Преамбула закона, не имея статуса юридической нормы, имплицитно содержала основания для ценностной суверенизации.

Попытка суверенного культурно-исторического и ценностного самоопределения России привела к грубому политическому давлению на Президента России Б. Н. Ельцина со стороны президента США Билла Клинтона, папы Римского Иоанна Павла II, американских сенаторов и либеральных российских правозащитников. В результате развёрнутой международной информационно-политической кампании 24 июля 1997 года Президент РФ ветоировал принятый Госдумой РФ законопроект, оставив возможность его доработки.

Наиболее ожесточённая полемика развернулась вокруг уже упомянутого выше текста преамбулы законопроекта. Против формулировки была организована масштабная кампания в СМИ, текст подвергался критике со стороны либеральных политических сил, общественников и правозащитников. В ответ на волну медийного негатива, нередко безапелляционного и агрессивного, Патриарх Алексий II выражал искреннее недоумение: «Я удивляюсь нашим журналистам. Они же все русские люди! Они должны думать о России, исходя из исторической справедливости. А православие сыграло огромную роль в становлении государства российского»⁷.

Кульминацией идеологического противостояния вокруг текста преамбулы стала личная встреча 21 августа 1997 года автора текста, на тот момент митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, с заместителем руководителя Администрации Президента

⁶ Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Российская газета. — 1997. — 1 октября. — № 190.

⁷ Гавриков В. «Патриарх Алексий Второй: "Разрушенные храмы — как наши разрушенные души"» // Журнал «Профиль». — 1997. — 29 сентября. — № 35. — С. 10–12.

РФ, полномочным представителем Президента РФ в Конституционном суде РФ С. М. Шахраем. Администрация Президента оказывала давление на Московскую Патриархию: С. М. Шахрай предложил митрополиту Кириллу исправить формулировку преамбулы на нейтральную, исключив упоминание об особой роли православия, а также о значимости христианства, ислама, буддизма и иудаизма в историческом наследии народов России. В разгар напряжённой дискуссии С. М. Шахрай получил известие о кончине Ю. В. Никулина и удалился из кабинета под предлогом необходимости составить текст соболезнования родным актёра от лица Президента. Впоследствии митрополит Кирилл, уже будучи в патриаршем достоинстве, рассказывал, что остался в кабинете один, подошёл к окну и, увидев из него Успенский собор Кремля, вспомнил, что более полу-тысячи лет назад русские люди во главе с великим князем московским Василием Тёмным с позором изгнали из него последнего из назначенных Константинополем митрополита Исидора за предательство православной веры. Именно в этот момент, молитвенно испрашивая помощи Божией, он принял твёрдое решение не уступить ни одного слова из формулировки преамбулы. К удивлению митрополита, вернувшийся в кабинет С. М. Шахрай внезапно и без всяких оговорок предложил оставить первоначальный текст преамбулы без изменений. По словам А. В. Щипкова, описанная ситуация разрешилась в пользу исторической справедливости, которая в том числе подразумевает защиту веры отцов⁸.

Рабочая группа из членов Совета при Президенте РФ по взаимодействию с религиозными объединениями, в которую также входил на тот момент председатель ОВЦС митрополит Кирилл, внесла в 14 статей законопроекта 37 изменений («25 лет...» 2015: 73). Священный Синод РПЦ с одобрением высказался о новой редакции: «Эти поправки никоим образом не противоречат ранее высказанной позиции Русской Православной Церкви. Сохраняя в неприкосновенности основу закона, они одновременно позволяют достичь согласия по рассматриваемому вопросу между ветвями государственной власти, что послужит укреплению гражданского мира в обществе в нынешнее непростое время»⁹.

В том же 1997 году обеспокоенность нижней палаты парламента, высказанная в Постановлении ГД РФ от 15 декабря 1996 года №

⁸ Щипков 240. «История одной преамбулы» // Передача «Щипков» на телеканале «СПАС». — 2022. — 23 октября. — URL: <https://spastv.ru/istoriya-odnoj-preambuly-shhipkov-240/> (дата обращения: 02.09.2025).

⁹ Заявление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1997. — № 11. — С. 12.

918-П ГД, нашла своё отражение в Концепции национальной безопасности Российской Федерации (далее — Концепция) — первом политическом документе федерального уровня, в котором государство официально излагало свои взгляды на проблемы безопасности личности, общества и государства. Носившая в силу особенностей политической эпохи преимущественно секулярно-либеральный характер, Концепция 1997 года в разделе IV «Обеспечение национальной безопасности Российской Федерации» всё же констатировала «разрушительную роль различного рода религиозных сект, наносящих значительный ущерб духовной жизни российского общества, представляющих собой прямую опасность для жизни и здоровья граждан России и зачастую используемых для прикрытия противоправной деятельности»¹⁰. При этом в документе в развитие ключевой идеи преамбулы Федерального закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» подчёркивалась важнейшая роль Русской Православной Церкви в сохранении традиционных духовных ценностей.

Таким образом, в 1997 году, несмотря на активное противодействие западных политических элит и либерально настроенной части российского общества, была оформлена нормативно-правовая база, легитимировавшая правовой статус РПЦ и регламентировавшая её взаимоотношения с государством. Закон задал нормативную рамку для деятельности Церкви и сформулировал принципы государственно-церковных отношений, а его широкое обсуждение «повлияло на восприятие религии и на дискурс о религиозной идентичности и её месте в иерархии идентичностей и ценностей» (Казьмина 2019: 33). К концу 1990-х годов нормативная база в религиозной сфере составила более ста законов и подзаконных актов, между государством и Церковью было подписано множество договоров и соглашений о сотрудничестве на региональном и федеральном уровнях. Корпус государственных нормативных актов — статей Конституции, федеральных законов, подзаконных актов, соглашений и договоров органично дополнился общецерковным взглядом на вопросы государственно-церковных отношений и проблемы современного секуляризированного общества — Основами социальной концепции Русской Православной Церкви¹¹. При этом разработка как нормативно-правовой базы, так и церковных

¹⁰ Указ Президента Российской Федерации от 17.12.1997 г. № 1300 «Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации» // Российская газета. — 1997. — 26 декабря. — № 247.

¹¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ру : Официальный сайт Московского Патриархата. — 2008. — 9 июня. — URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 14.07.2025).

документов велась сторонами не изолированно, а в диалогическом сотрудничестве. Это само по себе возвращало государственно-церковные отношения к принципу «симфонии» — обоюдному сотрудничеству, взаимной поддержке и взаимной ответственности без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой (Цыпин 2009).

Несмотря на то что общественный запрос на восстановление симфонических отношений государства и Церкви возник далеко не сразу после отката от атеистической идеологии, правовые основы были заложены в конце 1980-х — начале 1990-х годов. В частности, конституционный принцип отделения Церкви от государства, изложенный в ч. 2 ст. 14 Конституции РФ¹², фактически завершал эпоху трёхсотлетнего дисбаланса, сложившегося в синодальный и советский периоды. При этом важно отметить, что в процессе государственного и социального строительства политическое руководство страны быстро осознало губительность секулярно-либеральной трактовки этого принципа (как самоустранения от религиозной жизни общества), в результате чего религиозная безопасность стала рассматриваться как неотъемлемый элемент национальной безопасности.

Раскрытие этого принципа в ст. 4 Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях», его богословское осмысление в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви и толкования Конституционного суда Российской Федерации позволяют избавиться от негативных коннотаций, связанных с понятием «отделение», которые отсылают к Декрету СНК от 23 января 1918 года «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». Сегодня следует говорить скорее о «разграничении» сфер компетенции и ответственности, «невмешательстве» во внутренние дела сторон исходя из различия их природ, целей и средств достижения. В этом смысле сложившаяся модель государственно-церковных отношений ближе к симфоническому идеалу императора Юстиниана (Карташёв 2002) и позволяет говорить не о теократическом государстве, а о суверенном прочтении принципа светскости как взаимного служения общим основаниям организации и духовно-культурного воспроизводства российского общества (Нефедовский 2022). Неслучайно в 14-ю годовщину своей интронизации Патриарх Кирилл дал следующую характеристику государственно-церковным отношениям: «Сегодня Русская Православная Церковь существует в уникальных условиях — действительно гармония

¹² Конституция Российской Федерации // Официальный сайт президента России. — URL: <http://www.kremlin.ru/acts/constitution> (дата обращения: 17.07.2025).

в отношении светского и церковного при полном сохранении автономии, невмешательства, и одновременно при общем осознании важности взаимодействия всех сил общества, государства и Церкви для того, чтобы страна наша продолжала тот подлинно независимый от центров мировой власти курс, которым она мужественно продвигается вперёд»¹³.

На рубеже 80–90-х годов XX века тектонические изменения в общественно-политической жизни СССР привели к существенному ослаблению тотального государственного контроля над Русской Православной Церковью. Мотивы, которыми руководствовалась позднесоветская власть в отношении Церкви, были продиктованы политической конъюнктурой. Грядущий тысячелетний юбилей Крещения Руси политическое руководство СССР воспринимало как повод, которым пользовались идеологические противники на Западе с целью дискредитации советского руководства. И если в 1943 году у «сталинской оттепели» на фоне экзистенциальной угрозы помимо внешнеполитических были глубокие историко-культурные и аксиологические причины, побудившие политическое руководство при помощи Церкви апеллировать к религиозным основаниям русской идентичности и народного духа, то в позднесоветскую эпоху ослабление госконтроля носило демонстративно-идеологический характер, направленный скорее вовне — перестроечная логика вынуждала соответствовать «общепринятым демократическим стандартам». Мировоззренчески оставаясь на материалистических позициях, советское руководство собственноручно расшатало фундамент здания государственной атеистической идеологии. Принятые в 1990 году союзный и республиканский законы «О свободе совести и религиозных организациях» и «О свободе вероисповеданий» легитимировали отказ от политики государственного атеизма, а также окончательно демонтировали систему государственного подавления Церкви, став отправной точкой для выстраивания современной модели государственно-церковных отношений.

В первые постсоветские годы трансформация и нормативное оформление государственно-церковных отношений проходили в секулярно-либеральной логике без учёта цивилизационных особенностей их становления и развития. Культурно-историческая стерильность нового

¹³ Патриарх Кирилл назвал уникальными нынешние отношения РПЦ и государства // ТАСС. — 2023. — 1 февраля. — URL: <https://tass.ru/obschestvo/16935345> (дата обращения: 17.07.2025).

законодательства создала предпосылки для хаотизации российского аксиологического поля за счёт фактически бесконтрольного распространения в стране чуждых религиозных учений, в том числе сектантского толка. В кратчайшей перспективе сложившаяся ситуация грозила окончательной диссоциацией и без того размытой постсоветской идентичности, переходя в разряд вопросов национальной безопасности. Активная позиция РПЦ и ряда депутатов Государственной Думы РФ ускорила процесс разработки и принятия в 1997 году нового федерального закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», несмотря на ожесточённое сопротивление западной политической элиты при поддержке Римско-католической церкви. Упоминание в преамбуле закона особой роли православия и традиционных религий в формировании общероссийской идентичности стало одним из первых шагов на пути ценностной суверенизации постсоветской России в русле исторической традиции. Ключевую роль в создании и сохранении текста преамбулы сыграл митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Смысловая доминанта преамбулы № 125-ФЗ нашла своё отражение и развитие в Концепции национальной безопасности, впервые принятой в постсоветской России также в 1997 году. Практически одновременно с разработкой и принятием нового федерального законодательства Русская Православная Церковь в диалоге с государством и обществом выработала общецерковный взгляд на вопросы государственно-церковных отношений и проблемы современного секуляризированного общества — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (2000). Опираясь на многовековую религиозную, философскую, историко-культурную и нравственную традицию, Церковь соборно выработала суверенный взгляд на вызовы современности, предложив альтернативу секулярно-либеральным общественно-политическим моделям и клише.

Таким образом, к началу второго тысячелетия в России была оформлена нормативно-правовая база для гармонизации государственно-церковных отношений. Основные принципы разграничения сфер компетенции и ответственности и благожелательного невмешательства во внутренние дела сторон позволили завершить 300-летнюю эпоху дисбаланса в государственно-церковных отношениях и приступить к устранению деструктивных последствий тяжёлого разрыва исторической традиции. Последовательное возвращение к симфонической модели взаимодействия государства и Церкви в дальнейшем послужило стимулом и основой для суверенизации стратегического политического мышления в сфере национальной безопасности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Багдасарян В. Э., Сильвестр (Лукашенко), архим. Традиционные ценности: стратегия цивилизационного возрождения. — Ярославль : ООО «СПК», 2022. — 256 с.

Барменков А. И. Свобода совести в СССР. — М. : Мысль, 1979. — 223 с.

Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние) / Овсиенко Ф. Г., Одинцов М. И., Трофимчук Н. А. и др. — М. : РАГС, 1996. — 252 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. — М. : Наука, 1991. — 575 с.

Заявление Поместного Собора Русской Православной Церкви в связи с публикацией проекта Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 9. — С. 9–11.

«25 лет по пути свободы совести»: материалы научно-практической конференции. — М. : Юрист, 2015. — 246 с.

Кашеваров А. Н. Государственно-церковные отношения в период Перестройки 1985–1991 годов // Terra Linguistica. — 2015. — № 1. — С. 109–115.

Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в современной России (Этноконфессиональная составляющая проблемы). Автореф. дис. д-ра ист. наук: 12.10.2007. — МГУ им. М. В. Ломоносова. — М., 2007. — 48 с.

Карташёв А. В. Вселенские Соборы. — Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2002. — 686 с.

Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Диалог с историей / послесл. А. В. Щипкова. — М. : Абрис, 2019. — 240 с.

Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Мысли. Высказывания. Суждения / сост. А. В. Щипков. — М. : Русская экспертная школа, 2018. — 432 с.

Клочков В. В. Религия, государство и право. — М. : Мысль, 1978. — 287 с.

Клочков В. В. Закон и религия: от государственной религии в России к свободе совести в СССР. — М. : Изд-во политической литературы, 1982. — 160 с.

Кривельская Н. В. Секта: угроза и поиск защиты. — М. : Благовест, 1999. — 272 с.

Кривельская Н. В. О социально-медицинских последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье лич-

ности, семьи, общества и мерах обеспечения помощи пострадавшим // Аналитический вестник / Федеральное Собрание — Парламент Российской Федерации: Аналитическое управление. Серия: «Оборона и безопасность — 8». — 1996. — 27 ноября. — Вып. 28. — С. 1–20.

Куроедов В. А. Религия и закон. — М. : Знание, 1970. — 60 с.

Куроедов В. А. Советское государство и церковь. — М. : Знание, 1976. — 79 с.

Марченко А. Н. Государственно-церковные отношения в СССР в трудах светских и церковных исследователей XX — начала XXI века // Вестник Челябинского государственного университета. — 2008. — № 15. — С. 164–177.

Маслова И. И. Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985–1988 гг. // Известия ВУЗов. Поволжский регион. Гуманитарные науки. — 2015. — № 4 (36). — С. 43–54.

Маслова И. И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская Православная Церковь (1965–1991 гг.) // Отечественная история. — 2005. — № 6. — С. 52–65.

Нефедовский Г. В. Византийская идея симфонии властей в государственной-правовой мысли России: монография. — М. : НИИ ИЭП, 2022. — 200 с.

Определения Архиерейского Собора // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 1. — С. 10–12.

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. — М. : Эксмо, 2003. — 544 с.

Послание Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1994. — № 11–12.

Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. — М. : Республика, 1995. — 511 с.

Принятие нового Устава Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1988. — № 9. — С. 19–20.

Розенбаум Ю. А. Советское государство и церковь. — М. : Наука, 1985. — 174 с.

Русская Православная Церковь в России в конце XX века: монография / Л. А. Королёва, А. А. Королёв, О. В. Мельниченко. — М. : ИНФРА-М, 2024. — 223 с.

Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / сост. Г. Штриккер. — М. : Пропилеи, 1995. — 400 с.

Телеграммы от имени Поместного Собора Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1988. — № 8. — С. 19–20.

Телеграммы соболезнования Священному Синоду Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 7. — С. 3–4.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. — М. : Академический проект, 2023. — 358 с.

Третьяков А. В. Политико-правовые отношения Российского государства и Русской Православной Церкви: дис. канд. полит. наук: 23.00.02 / Гос. ун-т упр. — М., 2004. — 234 с.

Фуров В. Г. Буржуазные конституции и свобода совести. — М. : Политиздат, 1983. — 96 с.

Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. — М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. — 831 с.

Цыпин В., прот. Каноническое право. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. — 862 с.

Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М. : Вече, 2010. — 480 с.

Шубин А. В. Золотая осень, или Период застоя. СССР в 1975–1985 гг. — М. : Вече, 2008. — 352 с.

Щипков А. В. Теология и политика. Попытки политического подчинения Церкви // Современная Европа. — 2023. — № 3. — С. 143–151.

Щипков А. В. Церковно-общественные отношения и проблемы государственного регулирования // Исторический вестник. [Москва, Воронеж]. — 2000. — № 5–6 (9–10). — С. 81–86.

Сведения об авторе:

Андрей Анатольевич Руденко — старший преподаватель кафедры богословия богословского факультета, Российский православный университет святого Иоанна Богослова, 127051, г. Москва, Крапивинский пер., д. 4, e-mail: dromaderina@yandex.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 10.11.2025; одобрена после рецензирования 15.11.2025; принята к публикации 20.11.2025.

A. A. Rudenko

RUSSIAN ORTHODOX UNIVERSITY OF SAINT JOHN THE DIVINE,
MOSCOW, RUSSIA

Transformation of Confessional Policy in the Late Soviet Union: Causes and Consequences

Abstract. This article analyzes the transformation of state confessional policy in the late Soviet Union, examining its causes and consequences. Drawing on archival materials, it demonstrates significant shifts in state–church relations that occurred on the eve of the millennium of the Christianization of Rus' and in the period following the official celebrations. The analysis shows that the weakening of state pressure on the Church was largely driven by the political considerations of the Soviet leadership. However, the liberalization of state–church relations initiated in the late 1980s became the foundation for a fundamental reassessment of the role of the Church in the life of Russian society and the state. The dismantling of the system of total state control over the Russian Orthodox Church and the abandonment of state atheism required formal legal regulation. New legislation was developed within a secular and liberal framework, without sufficient regard for the cultural

and historical specifics of Russian state formation. This, in turn, created the risk of further secularization of the Church and the deepening fragmentation of a weakened post-Soviet identity. The active stance of the Church, its current Primate Patriarch Kirill, and a number of deputies of the State Duma made it possible to revise Soviet-era legislation and to ensure a gradual shift in the Russian state's approach: from a secular-liberal model of state–church relations toward a historically rooted symphonic model.

Keywords: late Soviet Union, state–church relations, legislation, Patriarch Kirill, Russian Orthodox Church, symphonia

For citation: Rudenko, A. A. (2025). Transformation of Confessional Policy in the Late Soviet Union: Causes and Consequences. *Orthodoxia*, (4), 76–100. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-76-100

REFERENCES:

Bagdasaryan, V. E., Sylvester (Lukashenko), archim. (2022). *Traditsionnye tsennosti: strategiya tsivilizatsionnogo vozrozhdeniya* [Traditional Values: A Strategy for Civilizational Revival]. Yaroslavl : OOO “SPK”. [In Russian].

Barmenkov, A. I. (1979). *Svoboda sovesti v SSSR* [Freedom of Conscience in the USSR]. Moscow : Mysl'. [In Russian].

Durkheim, É. (1991). *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The Division of Labour in Society]. Moscow : Nauka. [In Russian].

Furov, V. G. (1983). *Burzhuaznye konstitutsii i svoboda sovesti* [Bourgeois Constitutions and Freedom of Conscience]. Moscow : Politizdat. [In Russian].

Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniya v Rossii (opyt proshlogo i sovremennoe sostoyanie) [State-Church Relations in Russia: Past Experience and Current State]. (1996). Moscow : RAGS. [In Russian].

Kaz'mina, O. E. (2007). *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i novaya religioznaya situatsiya v sovremennoy Rossii (Etnokonfessional'naya sostavlyayushchaya problema)* [The Russian Orthodox Church and the New Religious Situation in Contemporary Russia (The Ethno-Confessional

Dimension of the Problem)) [Abstract of Dissertation of Doctor of Historical Sciences. Lomonosov Moscow State University]. Moscow. [In Russian].

Kartashev, A. V. (2002). Vselenskie Sobory [Ecumenical Councils]. Klin : Fond "Khristianskaya zhizn". [In Russian].

Klochkov, V. V. (1978). Religiya, gosudarstvo i pravo [Religion, State and Law]. Moscow : Mysl'. [In Russian].

Klochkov, V. V. (1982). Zakon i religiia: ot gosudarstvennoi religii v Rossii k svobode sovesti v SSSR [Law and Religion: From State Religion in Russia to Freedom of Conscience in the USSR]. Moscow : Izd-vo politicheskoi literatury. [In Russian].

Krivelskaya, N. V. (1996). O sotsial'no-meditsinskikh posledstviyakh vozdeystviya nekotorykh religioznykh organizatsiy na zdorov'e lichnosti, sem'i, obshchestva i merakh obespecheniya pomoshchi postradavshim [On the Socio-Medical Consequences of the Impact of Certain Religious Organizations on the Health of the Individual, Family, and Society, and Measures to Provide Assistance to Victims]. *Analiticheskiy vestnik, Seriya: "Oborona i bezopasnost"*, 8(28), 1–20. Federal'noe Sobranie — Parlament Rossiyskoy Federatsii: Analiticheskoe upravlenie [Federal Assembly — Parliament of the Russian Federation: Analytical Department]. [In Russian].

Krivelskaya, N. V. (1999). Sekta: ugroza i poisk zashchity [The Sect: Threat and the Search for Protection]. Moscow : Blagovest. [In Russian].

Kuroedov, V. A. (1970). Religiia i zakon [Religion and Law]. Moscow : Znanie. [In Russian].

Kuroedov, V. A. (1976). Sovetskoe gosudarstvo i tserkov' [The Soviet State and the Church]. Moscow : Znanie. [In Russian].

Marchenko, A. N. (2008). Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v SSSR v trudakh svetskikh i tserkovnykh issledovatelei XX — nachala XXI veka [State-Church Relations in the USSR in the Works of Secular and Ecclesiastical Researchers of the 20th — Early 21st Centuries]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 15, 164–177. [In Russian].

Maslova, I. I. (2005). Sovet po delam religii pri Sovete Ministrov SSSR i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' (1965–1991 gg.) [The Council for Religious Affairs Under the Council of Ministers of the USSR and the Russian Orthodox Church (1965–1991)]. *Otechestvennaya istoriya*, 6, 52–65. [In Russian].

Maslova, I. I. (2015). Gosudarstvenno-konfessional'naiia politika v SSSR: povорот kursа v 1985–1988 gg. [State-Confessional Policy in the USSR: A Change of Course in 1985–1988]. *Izvestiia VUZov. Povolzhskii region. Gumanitarnye nauki* [University Proceedings. Volga Region. Humanities], 4 (36), 43–54. [In Russian].

Nefedovskiy, G. V. (2022). Vizantiyskaya ideya simfonii vlastey v gosudarstvenno-pravovoy mysli Rossii: monografiya [The Byzantine

Idea of the Symphony of Powers in the State-Legal Thought of Russia: Monograph]. Moscow : NII IEP. [In Russian].

Opredeleniia Arkhiereiskogo Sobora [Resolutions of the Bishops' Council]. (1990). *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 1, 10–12. [In Russian].

Panarin, A. S. (2003). *Pravoslavnaia tsivilizatsiia v global'nom mire* [The Orthodox Civilization in the Global World]. Moscow : Eksmo. [In Russian].

Poslanie Arkhiereiskogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Message of the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church]. (1994). *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 11–12. [In Russian].

Pospelovskiy, D. V. (1995). *Russkaya pravoslavnaya tserkov' v XX veke* [The Russian Orthodox Church in the 20th Century]. Moscow : Respublika. [In Russian].

Prinyatie novogo Ustava Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Adoption of the New Charter of the Russian Orthodox Church]. (1988). *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 9, 19–20. [In Russian].

Rozenbaum, Yu. A. (1985). *Sovetskoe gosudarstvo i tserkov'* [The Soviet State and the Church]. Moscow : Nauka. [In Russian].

Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v Rossii v kontse XX veka: monografiya [The Russian Orthodox Church in Russia at the End of the 20th Century: A Monograph]. (2024). Moscow : INFRA-M. [In Russian].

Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v sovetskoe vremya (1917–1991). Materialy i dokumenty po istorii otnosheniy mezhdu gosudarstvom i Tserkov'yu [The Russian Orthodox Church in the Soviet Period (1917–1991). Materials and Documents on the History of Relations between the State and the Church]. (1995). Moscow : Propilei. [In Russian].

Shkarovskiy, M. V. (2010). *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke* [The Russian Orthodox Church in the 20th Century]. Moscow : Veche. [In Russian].

Shubin, A. V. (2008). *Zolotaya osen', ili Period zastoya. SSSR v 1975–1985 gg.* [The Golden Autumn, or the Period of Stagnation. The USSR in 1975–1985]. Moscow : Veche. [In Russian].

Shchipkov, A. V. (2000). *Tserkovno-obshchestvennye otnosheniya i problemy gosudarstvennogo regulirovaniya* [Church-Public Relations and Issues of State Regulation]. *Istoricheskiy vestnik*, 5–6, 9–10. [In Russian].

Shchipkov, A. V. (2023). *Teologia i politika. Popytki politicheskogo podchineniya Tserkvi* [Theology and Politics. Political Attempts to Subordinate the Church]. *Sovremennaya Evropa*, 3, 143–151. [In Russian].

Telegrammy ot imeni Pomestnogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Telegrams on Behalf of the Local Council of the Russian Orthodox Church]. (1988). *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 8, 19–20. [In Russian].

Telegrammy soboleznovaniya Svyashchennomu Sinodu Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Telegrams of Condolence to the Holy Synod of the Russian Orthodox Church]. (1990). *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 7, 3–4. [In Russian].

Tret'yakov, A. V. (2004). *Politiko-pravovye otnosheniya Rossiyskogo gosudarstva i Russkoy Pravoslavnoy* [Political and Legal Relations between the Russian State and the Russian Orthodox Church] [Dissertation of Candidate of Political Sciences. The State University of Management]. Moscow. [In Russian].

Toynbee, A. J. (2023). *Postizhenie istorii* [A Study of History]. Moscow : Akademicheskii proekt. [In Russian].

Tsy-pin, V., arhiprb. (1997). *Istoriya Russkoy Tserkvi. 1917–1997* [History of the Russian Church. 1917–1997]. Moscow : Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyr'a. [In Russian].

Tsy-pin, V., arhiprb. (2009). *Kanonicheskoe pravo* [Canon Law]. Moscow : Izd-vo Sretenskogo monastyr'a. [In Russian].

“25 let po puti svobody sovesti”: materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii [“25 Years on the Path of Freedom of Conscience”: Proceedings of the Scientific and Practical Conference]. (2015). Moscow : Yurist. [In Russian].

Zayavlenie Pomestnogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v svyazi s publikatsiyey proekta Zakona SSSR “O svobode sovesti i religioznykh organizatsiyakh” [Statement of the Local Council of the Russian Orthodox Church Regarding the Publication of the Draft USSR Law “On Freedom of Conscience and Religious Organizations”]. (1990). *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, (9), 9–11. [In Russian].

About the author:

Andrey Anatolyevich Rudenko — Senior Lecturer at the Department of Theology, Faculty of Theology, Russian Orthodox University of Saint John the Theologian, Lomonosov Moscow State University, 4, Krapivensky pereulok, Moscow, Russia, 127051, e-mail: dromaderina@yandex.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 10.11.2025; approved after reviewing 15.11.2025; accepted for publication 20.11.2025.

Священник П. Б. Сержантов

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ,
МОСКВА, РОССИЯ

Синтез исихастского богословия и русской религиозной философии в очерках А. Ф. Лосева

Аннотация. Статья ставит цель — изучить, как накануне ареста в 1930 году Алексей Фёдорович Лосев выстраивал философскую апологию имяславия и какую интерпретацию богословия нетварных энергий он предлагал. Актуальность исследования связана с тем, что исихастская аскетика составляет значимую часть православных духовно-нравственных ценностей, объективное понимание которых необходимо обеспечить в рамках научных исследований. В статье продемонстрировано, как А. Ф. Лосев даёт эссенциально-энергийную интерпретацию высшего исихастского опыта, впервые проведён анализ постепенной деэссенциализации человеческих энергий в процессе исихастского восхождения; для этой задачи использовался метод лестницы. Исходя из принципа историзма, автор обращает внимание на то, что работы Лосева по имяславию написаны прежде, чем в XX веке были развёрнуты масштабные фундаментальные исследования исихазма, основывающиеся на обширной источниковой базе. Так что философско-богословские очерки в 1920-е годы едва ли могли предложить безукоризненную

интерпретацию исихазма, в те годы «исихазм» мог приравняться к понятию «паламизм» и даже восприниматься как частный случай существующего с библейских времён имяславия. Автор приходит к выводам о том, что в интерпретации Лосева исихастский опыт рассматривается не как опыт, направленный к синергийному соединению с Богом, а как опыт, обусловленный коррелятами синергии, такими как сакрализующее призывание Имени Божия, апеллирование к софийному модусу бытия, использование человеком онтологически значимых символов. Опыт синтеза неоплатонической философии и исихастского богословия у Лосева имел значение не только для его философской работы, аналогичное прочтение исихастских текстов мы находим и в трудах В. В. Библихина (перевод паламитских «Триад»). Метод философского синтеза, впечатляюще продемонстрированный В. С. Соловьёвым и по-своему творчески реализованный Лосевым, не представляется автору статьи оптимальным средством для понимания специфики исихазма. Осмысление особенностей в богословии нетварных энергий требует другого — преобразования античного философского инструментария, чуткости к методу синергии, который является характерным для православной аскетической традиции.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, русская религиозная философия, исихазм, имяславие, богословие нетварных энергий, свт. Григорий Палама, Ареопагитский корпус, свт. Феофан Затворник, метод лестницы

Для цитирования: Сержантов П. Б., свящ. Синтез исихастского богословия и русской религиозной философии в очерках А. Ф. Лосева // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 101–121. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-101-121

Выдающийся русский учёный А. Ф. Лосев (1893–1988) известен преимущественно своими трудами, посвящёнными античной философии и филологии. Однако сфера его научных интересов была значительно шире. В частности, он занимался исследованиями исихастского подвижнического опыта и связанного с ним богословия нетварных энергий. Во многом к этим исследованиям его подвиг имяславский спор 1910-х годов.

ИМЯСЛАВСКИЙ СПОР И ФИЛОСОФИЯ КАК УПРАЖНЕНИЕ В СМЕРТИ

Когда в среде русских монахов на Афоне началось бурное обсуждение тезиса «Имя Божие есть Сам Бог», оно достаточно быстро вышло за рамки полемики. Сторонники данного имяславского тезиса сместили игумена Пантелеимонова монастыря и выбрали имяславского игумена — о. Давида (Мухранова). Беспорядки на Афоне были подавлены, о. Давид и многие его единомышленники высланы на родину. Здесь вспыхнуло широкое обсуждение резко поставленного имяславского вопроса, к нему подключились некоторые видные представители русской философии, в том числе священник Павел Флоренский и др. Они поддерживали имяславие и стали выдвигать в его защиту богословско-философские аргументы. Святейший Синод Русской Церкви в 1913 году осудил имяславие.

А. Ф. Лосев с 1919 года предметно занимался имяславием и выступал с докладами по этой тематике. В 1922 году Лосев организовал московский имяславский кружок, в деятельности которого участвовал о. Павел Флоренский¹. Члены кружка надеялись, что их богословско-философские разработки лягут в основу нового официального церковного решения, более благоприятного для имяславия. С 1924 года А. Ф. Лосев начал общаться с упомянутым о. Давидом (Мухрановым). Архимандрит Давид стал духовником философа и его жены, учил их деланию Иисусовой молитвы с употреблением психосоматического метода (Тахо-Годи 1997: 108). Таким образом, А. Ф. Лосев не просто размышлял об имяславии, он был погружен в этот религиозный опыт, что дополнительно придаёт актуальности для темы данной статьи. В 1929 году о. Давид совершил монашеский постриг супругов Лосевых, вручил им чётки — меч духовный, чтобы именем Иисусовым они молитвенно отражали врагов². Знаменитая «профессорская шапочка» Лосева, согласно воспоминаниям близких, являлась на самом деле символом его принадлежности к иноческому званию³. С 1923 года А. Ф. Лосев начал тесно общаться с иером. Митрофаном

¹ Кружок существовал до 1927 года. Добавим также, что начиная с 1925 года А. Ф. Лосев общался с петербургским имяславцем, прот. Фёдором Андреевым, который в своё время стал заметной фигурой в среде раскольников — сторонников митр. Иосифа (Петровых).

² В 1922 году чету Лосевых венчал о. Павел Флоренский.

³ В 1930 году Лосев говорил о себе, используя монашеское выражение: «Наторп, Флоренский, Блонский и моя худость... формулировали... диалектически-световую природу платонизма» (Лосев 1993: 699–700). Лосев высказывал недовольство тем, что православных монахов в стране стали называть «бандитами в рясах», «митрофорными кулаками». Он предлагал считать монахами и старцами мудрецов из «Государства» Платона, которые овладели своими страстями и созерцали идеи, затем транслировали умозрения народу и жили «на прибавочный продукт» (Лосев 1993: 818–819, 824).

(Тихоновым), который ранее находился в духовном общении с исихастским старцем — преп. Германом (Гомзиным)⁴.

С 1929 года Лосев стал подвергаться травле за свои убеждения, его уволили с занимаемых академических должностей. Он отстаивал свои позиции, его тексты того времени — это апологетика, выдержанная скорее в духе Тациана, чем в духе св. Иустина Философа⁵. В 1930 году Лосев издал две работы — «Очерки античного символизма и мифологии» и «Диалектику мифа», содержащую резкую критику материализма⁶. Цензура убрала из книги опасную критику, но философ тайно вернул её, что и послужило поводом к его аресту. 5 июня 1930 года после отпевания о. Давида (Мухранова) были арестованы бывшая супруга Лосева и о. Митрофан (Тихонов).

Надо признать, что текстология «Диалектики мифа» — это отдельная научная проблема, до конца не решённая. Есть сведения о написанных Лосевым дополнениях к «Диалектике мифа» либо в виде отдельной брошюры, либо в виде второй части «Диалектики мифа». До нас эти дополнения дошли в форме небольших работ: «Миф — развёрнутое магическое Имя», «Первозданная Сущность», «Абсолютная Диалектика — Абсолютная Мифология» (см. Лосев 1994: 217–298). Предметно обсуждая тему исихазма в данной статье, под философско-богословскими очерками А. Ф. Лосева мы будем подразумевать «Очерки античного символизма и мифологии» и примыкающую к ним «Диалектику мифа» с вышеуказанными дополнениями⁷. Всё это — философия накануне ареста, философия как упражнение в смерти, в ту пору у Лосева вырывается признание с ноткой обречённости: «Физиогномическая морфология — очередная задача и всей современной философии, и... платоноведения. Едва ли я приму серьёзное участие в этой новой области... достаточно и того, что я выработал понимание платонизма, органически вырастающее из современного философского сознания, и передаю его другим» (Лосев 1993: 708).

⁴ Сохранилась содержательная переписка об Иисусовой молитве преп. Германа со свт. Феофаном Затворником, см. (Феофан Затворник, свт. «Творения... Т. II» 1994: 162–225, 1-я пагинация).

⁵ Приведём характерный пассаж: «С самого же начала я не мог переварить... абсолютного идеализирования и христианизирования Платона... Платон — язычник» (Лосев 1993: 695).

⁶ 28 июня 1930 года Л. М. Каганович на XVI съезде ВКП(б) выставил А. Ф. Лосева в качестве реакционера, а его «Диалектику мифа» назвал «самой откровенной пропагандой наглешего классового врага» (Летопись жизни и творчества // Портал «Весь Лосев». Проект «Дома Лосева». — 2019. — URL: Электронный пещер: <http://losev.domloseva.ru/lichnost/letopis-zhizni-i-tvorchestva/> (дата обращения: 09.01.2025).

⁷ Опубликованные в 1930 году «Очерки античного символизма и мифологии», по свидетельству А. Ф. Лосева, представляют собой незначительную часть написанных им текстов на эту тему. Большая часть «Очерков» так и не была опубликована.

ЭНЕРГИЯ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ И В ИСИХАЗМЕ

Выработанное Лосевым понимание платонизма тесно смыкалось с имяславским дискурсом, о чём философ заявлял со свойственной ему прямолинейностью: «Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла» (Лосев А. Ф. 2009: 16). Возникает законный вопрос: как диалектический неоплатонизм может объяснять опыт призывания имени Божия в молитве Иисусовой, особенно опыт высоких ступеней молитвы? А. Ф. Лосев прямо утверждает, что «произнести имя можно только молитвенно». И сразу же предлагает диалектическое рассуждение об имени, дающее в итоге высший синтез энергии и телоса (цели): «Имя неотделимо от именуемой сущности и потому есть сама сущность... Имя и отлично от сущности, и неотделимо от неё, т. е. оно есть её энергия... Имя... есть магическая стихия сущности» (Лосев 1994: 230–231). Остановимся на этом подробнее.

Имя как синтез энергии и телоса представляет собой осуществлённую энергию, эссенциализированную энергию, если угодно, энтелехезированную энергию (имение-себя-в-телосе, *ἐν τέλει ἔχει*, как справедливо подмечал М. Хайдеггер). В упомянутом *магическом* значении призывания имени звучит некая *гарантия* на соединение человеческой энергии и божественной энергии. Призывание имени Божия как таковое обеспечивает *единение носящего христианское имя человека и призываемого по Имени Бога*, — если имя понимать как саму сущность и как энергию сущности. Устойчивое соединение с Богом здесь мыслится как *эссенциально-энергийное соединение*, в котором участвует и тварная энергия и онтологически равносильная ей тварная сущность⁸. Рассуждение об энергии у Лосева заметно отличается от традиционного православного богословского дискурса, в котором, как справедливо отмечал В. Н. Лосский, соединение христианина с Богом мыслится *не в ипостаси*⁹ и *не в сущности*¹⁰, — соединение с Богом происходит *в энергии*. И с позиции этого чисто энергийного единства Бога и человека диалектическая эссенциально-энергийная трактовка Лосева представляется некорректной.

Когда в православной аскетике и догматике ставился вопрос о единстве Бога и человека? Когда рассуждали про опыт обожения, об этом спорили свт. Григорий Палама и его оппоненты — это опыт созерцания

⁸ См.: Хоружий С. С. Имяславие // Сайт Института синергийной антропологии. — URL: https://synergia-isa.ru/lib/download/lib/+055_Horuzhy_Imyaslavie.doc (дата обращения: 07.03.2025).

⁹ Ипостасное единение Бога и Человека произошло однажды в Лице Господа Иисуса Христа.

¹⁰ Божественная сущность, согласно апофатическому богословию, неприступна для человека.

нетварного Фаворского света. Отметим, что свт. Григорий Палама рассматривал опыт сверхъестественного созерцания в связи с предваряющим его опытом, не таким высоким, — с умно-сердечной молитвой Иисусовой. То же самое делал В. Н. Лосский, обозначая некоторые детали умно-сердечного делания: «Чтобы достигнуть соединения с Богом (*l'union avec Dieu*) в той мере, в какой оно осуществимо в земной жизни, необходимо постоянное усилие или, точнее, непрестанное бодрствование (*une veille incessante*¹¹), дабы целостность (*l'intégrité*) внутреннего человека¹², “единение сердца и ума (*l'union du coeur et de l'esprit*¹³)”, говоря языком православной аскезы, противоборствовало всем козням (*les assaults*) врага¹⁴, всем неразумным движениям падшей человеческой природы» (Lossky 2008: 16; Мистическое богословие 1992: 104–105). Здесь Лосский обозначил путь к соединению с Богом: через исихастское трезвение и умно-сердечное делание отражать страстные помыслы. Итак, борьба со страстями и помыслами, исихия, умно-сердечная молитва как оружие против вражеских прилогов предшествуют соединению человека с Богом.

Если мы от этой первичной контекстуализации опыта обожения перейдём к более полному рассмотрению — тогда перед нами окажется многоступенчатая лестница духовного восхождения, на последней ступени которой находится созерцание нетварного Света. Достижение вершины лестницы означает для подвижника энергичное соединение с Пресущественным Богом, преображение и обожение человеческих энергий. На пути к вершине человек проходит ступени покаяния, ступени борьбы со страстями, ступень безмолвия (исихии), ступени умно-сердечной и непрестанной молитвы Иисусовой, ступень бесстрастия... На этих ступенях человеческие энергии меняются, эти изменения можно отследить по тому, например, как меняется сознание времени в исихастском опыте, т. к. сознание времени конституируется человеческими энергиями (Сержантов 2010: 68–238).

¹¹ Варианты перевода: непрестанная стража (ума в сердце), непрестанное бдение, непрестанное трезвение. В аскетике трезвение часто понимается как синоним исихии.

¹² Варианты перевода: непорочность внутреннего человека, беспристрастность внутреннего человека, духовная собранность человека. Понятие о внутреннем человеке встречается у ап. Павла: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16). Платон под «внутренним человеком» подразумевает ум (см. Государство IX.589b).

¹³ Варианты перевода: сведение ума в сердце, соединение сердца с духом. Перевод *l'esprit* как «ум» оправдан, в греческой патристике и философии понятие *νοῦς* означает «ум, дух».

¹⁴ Вариант перевода: всем вражеским прилогам (помыслов).

Для страстного состояния характерно циклическое время, борьба со страстями и безмолвие молящегося ума делают время линейным, — всё это формы континуальной темпоральности. Обожение в опыте созерцания нетварного Света характеризуется неkontинуальной, дискретной темпоральностью (преп. Симеон Новый Богослов переживал мгновенные молнийные облистания Светом). Близкий к этому опыт чистой молитвы описывает преп. Нил Анкирский; ум подвижника восхищается к Богу, Который видит расположение человеческого сердца как мгновенно созерцаемую открытую книгу, а не как продолжительные по времени словесные молитвы к Богу¹⁵. Дискретный характер темпоральности в опыте обожения означает, что человеческие энергии в данном опыте не могут пониматься в эссенциально-энергийном смысле, как это предлагается с позиций диалектического неоплатонизма.

Человеческие энергии в опыте обожения предстают деэссенциализированными. Можно сказать, что эта деэссенциализация происходит шаг за шагом, — по мере восхождения подвижника по ступеням лестницы. Для исихастской аскетики характерен принцип лестницы, который, заметим, не фигурирует в имяславских рассуждениях А. Ф. Лосева¹⁶. Метод лестницы позволяет нам наблюдать, как постепенно деэссенциализируются энергии падшего человека, идущего к Богу. Это можно проследить на примере изменений умственной энергии человека.

Покаяние понимается как первоначальное *изменение ума*, так буквально переводится греческое слово μετανοια (покаяние). В невидимой брани ум освобождается от ослепления страстью гнева и негативного воздействия на него других страстей. Эти важные изменения ума происходят по причине всеохватного нравственного подвига христианина — осознания множества своих грехов и борьбы с греховными страстями. Опыт безмолвия (исихии) даёт уму возможность *умозрения*, естественного созерцания, то есть постижения умом логосов тварных вещей. Это

¹⁵ Бог видит чисто молящегося исихаста не так же, как Он видит всё Своё творение, здесь имеет место особое воздействие Бога на человека, оно передаётся аскетическим понятием «восхищение к Богу» (преп. Иоанн Лествичник). Исследователь паламизма Тихон Пино пишет об этом: «Если бы видение (τὸ θέασθαι) и обожение (τὸ θεοποιεῖν) означали одно и то же, тогда весь мир был бы обожен по той причине, что Бог видит его от вечности (См.: Святитель Григорий Палама. Антирретик против Акиндина 2. 5. 14)» (Pino 2022: 114, 144).

¹⁶ В работе «Имяславие» Лосев под исихастами подразумевал монахов, принявших обет молчания, а не носителей опыта священного безмолвия ума, то есть подвижников, взшедших к средним и высшим ступеням лестницы (Лосев 2009: 7). Эта работа предшествует «Очеркам», текст «Имяславия» написан не ранее весны 1921 года, вероятнее всего — в 1922 году (Бирюков 2021: 199).

опыт частичной деэссенциализации энергий человеческого ума, просвещения ума. Затем ум сводится в сердце, где совершает Иисусову молитву, происходит «исступление ума» (ἔκστασις). Для нашей темы это означает значительную степень деэссенциализации энергий человеческого ума. Эта степень возрастает ещё более, когда ум приобретает способность творить непрестанную умно-сердечную молитву Иисусову наряду с повседневными делами, требующими работы ума. Даже во сне ум исихаста может творить молитву в сердце. *Молитва ума в сердце становится самодвижной*, не требующей от подвижника усилий. Подвижник полноценно присутствует в мире, замечает окружающие события и реагирует на них, одновременно постоянно пребывая в умно-сердечном общении с Богом.

На ступени бесстрастия наблюдается высочайшая степень отрешённости ума от «мира сего» с одновременным изменением ума: не только страстному помыслу, но и «нейтральному» простому помыслу трудно приложиться к подвижнику, — это *совершенство ума*¹⁷. Наконец человек восхищается к высотам обожения — в мгновение чистой молитвы «не молитвою молится ум» (прп. Исаак Сирий), при сверхъестественном созерцании ум человека и весь человек становится светом и видит неприступный Фаворский свет (прп. Григорий Синаит). Высоты исихастского пути с их опытом обожения подразумевают совершенную деэссенциализацию всех человеческих энергий, в том числе и энергии ума, «умных чувств».

В исихастской традиции с древности соединение Бога и человека понималось не как некое устойчивое состояние, которое гарантировано за счёт эссенциализации энергий человека. Согласно исихастским подвижникам, соединение Бога и человека происходит в момент *синергии*, во время свободного тотального искания и исполнения человеком воли Божией, когда Бог ниспосылает великую благодать (нетварную энергию). Этот момент синергии с Богом требует от человека особой духовной подготовки, он может состояться не иначе как по воле Божией. Его нельзя запланировать, обеспечить с помощью магических ритуалов с произнесением определённых слов и совершением сакральных действий. Синергию необходимо особым образом хранить, потому что она может быть утрачена. Подобные рассуждения в древности положили пропасть между исихастами и мессалианами, которые считали, что через практику

¹⁷ Также у бесстрастного исихаста происходит заметное изменение во всех человеческих энергиях, не исключая и телесные энергии.

непрестанной молитвы можно достичь высокой ступени бесстрастия, без риска когда-либо утратить это «высокое духовное состояние».

Православная христианская онтология, напротив, предполагает такой риск, поскольку человек и Бог не являются единосущными, их соединение происходит в совместном действии. В неоплатонической онтологии ситуация другая, человек через философское умозрение и экстатический опыт сливается с Единым, человеческий ум становится «единосущным» Единому. Этот опыт нельзя назвать синергией, как её понимают исихасты. Причина в том, что ум и Единое онтологически неразрывны. Подобного рода постулируемая неразрывность человека и высшего Сверхбытия может интерпретироваться в понятиях магичности имени или в понятии *символа*. О последнем много размышлял Серебряный век. Для имяславских штудий А. Ф. Лосева понятие символа было важным, причём оно трактовалось в эссенциально-энергийном смысле (см. Лосев 2009: 126–127). При этом ключевой для исихазма концепт синергии у Лосева отсутствует, а его коррелятами выступают «символ», «имя» и иные понятия.

Между тем в исихастской традиции мы можем регистрировать особый *метод синергии*. Практику монашеского послушания можно понимать как упражнение в синергии, в действенном отсечении своей воли и исполнении воли Божией¹⁸. Для палестинских исихастов аввы Дорофея и прп. Иоанна Пророка послушание виделось как надёжный путь к священному безмолвию ума. Связь синергии с исихией очень глубокая и многосторонняя, мы не можем сейчас её проследить. Ограничимся лишь цитатой из свт. Феофана Затворника, которая иллюстрирует то, что синергия является необходимым компонентом в жизни исихаста: «Благодать в сем случае действует, если человек содействует» (Феофан Затворник, свт. «Творения... Т. I» 1994: 214, 1-я пагинация). Только если человек свободно содействует Богу, ему подаётся благодать синергийного единства с Богом.

ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ: ПО СЛЕДАМ В. С. СОЛОВЬЁВА

Итак, связь рассуждений А. Ф. Лосева с философской проблематикой оказалась значительно крепче, чем связь с догматическим и аскетическим богословием. В юности на Лосева оказала сильное влияние

¹⁸ Исихасты воспринимали исполнение воли Божией не как обычное для людей подчинение дисциплинарным предписаниям, архим. Софроний (Сахаров) называл заповеди Божии благодатными энергиями.

метафизика всеединства В. С. Соловьёва и его учение о Софии. Даже когда имяславская проблематика выдвинула на первый план осмысление Имени и энергии Божества, эту новую проблематику А. Ф. Лосев вписывал в софиологический контекст. Так, в 1930 году Лосев подчёркивал, уточняя рабочую терминологию: «Мы же употребляем слово “Имя”... как *энергию* сущности (а три ипостаси¹⁹ не есть энергия, но сама сущность, и София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществлённая и осуществлённая энергия)» (Лосев 1994: 222). Здесь мы наглядно видим, что имяславско-софиологические рассуждения А. Ф. Лосева представляют собой дискурс осуществлённой энергии, то есть эссенциально-энергийный дискурс. В этом случае коррелятом чисто энергийному исихастскому понятию «синергия» выступает эссенциально-энергийное понятие «София», в котором концентрируются философские мысли о соединении Творца и Его творения.

Конечно, влияние Соловьёва на Лосева сказывалось не только в понятии «София». Для мысли В. С. Соловьёва было характерно стремление представить учёному сообществу философский и богословский синтез, причём в это синтетическое единство Соловьёв привлекал и философские учения, далеко отстоящие от ортодоксального христианства. Думается, что эта жажда грандиозного синтеза была и у А. Ф. Лосева, который писал в 1930 году: «Так объединились в моём сознании Наторп, Гуссерль, Гегель и Флоренский» (Лосев 1993: 703)²⁰. На «Очерки» Лосева повлияли не только перечисленные авторы, его желание разрабатывать новое понятие о платонизме во многом было вдохновлено публикациями Ф. Ницше. Лосев не жалел похвал в адрес Ницше: «замечательное учение об античности», «блестящее изложение», «гениальная прозорливость». С другой стороны, он сделал критическое замечание о том, что Ницше несколько «модернизировал» античность, она у него слишком напоминает философы А. Шопенгауэра и «Кольцо Нибелунга» (Лосев 1994: 27, 36, 37).

Сохраняя уважение к учёным трудам Лосева, невозможно избежать вопроса, созвучного с его критикой в адрес Ницше: нет ли в рассуждениях А. Ф. Лосева «модернизации» античного неоплатонизма или «архаизации»

¹⁹ В приведённой цитате буквально воспроизведена публикация 1994 года, отметим, что «Три Ипостаси» в контексте христианской триадологии принято писать с заглавных букв.

²⁰ Тема единства людей в православной традиции прочно присутствует, но это единство людей во Христе — по образу Свято-Троичной перихорезы. Об этом говорят слова Христа: «Да будут все едино (ὅνα πάντες ἐν ὧσιν), как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе (καθὼς σύ, Πατήρ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἔν σοί), так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Дар единства во Христе, и единомыслия в том числе, отличается от работы по созданию философско-богословского синтеза.

паламизма?.. Размышляя об имяславских очерках Лосева, мы видим, что он внимательно ознакомился с рядом доступных тогда исихастских первоисточников, ссылаясь на акты Константинопольского собора 1351 года, на писания преп. Марка Подвижника, преп. Иоанна Лествичника, преп. Исаака Сирина, свт. Игнатия Брянчанинова (Лосев 1993: 84, 94, 202; Лосев 1994: 886). Для верной оценки ситуации по нашей теме необходимо исходить из принципа историзма: в 1920-е годы широкомасштабное изучение исихазма с его фундаментальными результатами ещё не было начато; оно взяло старт лишь в 1930-е годы, к концу 1950-х годов был накоплен капитальный фонд исследований по исихазму. Солидный корпус первоисточников XIV века был издан много позже того, как Лосев размышлял над своими очерками. В 1920-е годы были доступны лишь отдельные исследовательские работы по исихазму, это не могло не отразиться на обсуждаемых нами очерках А. Ф. Лосева.

Неудивительно, что в очерках конца 1920-х годов исихазм мог рассматриваться как религиозное движение XIV века и отождествляться с паламизмом, хотя на самом деле исихастская традиция формировалась в Египте начиная с IV века, и принцип синергии прозвучал уже там. Принцип лестницы во всех деталях был вычерчен в VII веке на Синае. В ходе паламитских споров XIV века исихазм получил точную богословскую догматико-аскетическую интерпретацию, было создано богословие нетварных энергий. Таким образом, живая исихастская традиция в наше время имеет за плечами 17 веков истории. Но это не всегда сознавалось ясно²¹. В начале XX века, на фоне имяславских споров, тексты Лосева создавали впечатление об имяславии как о феномене более объёмном, чем исихазм. Имяславие трактовалось как ещё ветхозаветная форма религиозности, сохранившая актуальность в новозаветное время, засвидетельствованная греческой патристикой времён Античности и Средневековья. Особенное внимание Лосева в этой связи привлекал Ареопагитский корпус.

При чтении текстов А. Ф. Лосева 1920-х годов возникает ощущение, как будто имяславие не есть одна из интерпретаций исихазма, а, напротив, исихазм — это часть большой имяславской традиции. Сейчас картина видится иначе: имяславский спор и связанные с ним нестроения были кратковременным эпизодом в истории русского исихазма; причём

²¹ К сожалению, в последние десятилетия стали появляться формулировки, в которых первые века истории исихазма стали пониматься как «протоисихазм», «исихазм прежде исихазма». Если эта тенденция станет развиваться, то история исихазма снова будет укорочена за счёт отрицания позднеантичного периода его существования.

имяславие не нашло поддержки в Русской Церкви — у священноначалия и богословов. На текущий момент имяславского движения не существует, хотя и предпринимаются отдельные попытки его возродить. Русский исихазм интересен не имяславием, а совсем другим — в первую очередь русским старчеством (Оптинским). Другая важная тема — влияние исихазма на русскую иконопись (преп. Андрей Рублёв). Интересен в русском исихазме критический анализ западноевропейского мистицизма у свт. Игнатия Брянчанинова, аскетическая антропология свт. Феофана Затворника. Интересно раскрытие темы любви к врагам у прп. Силуана Афонского, который наблюдал имяславские споры на Святой Горе и дистанцировался от них.

А. Ф. Лосев в 1920-е годы потратил много сил на изучение имяславия, он прожил долгую трудную жизнь, после освобождения из лагеря продолжил свои труды по античной философии. Его серия книг «История античной эстетики» была оценена по достоинству специалистами. К начатым им когда-то исследованиям имяславия и исихазма А. Ф. Лосев возвращаться не стал, хотя Иисусову молитву с использованием психосоматического метода он продолжал совершать²² и делился своими соображениями об исихазме с близкими людьми. В 1970-е секретарём Лосева стал В. В. Биbihин, который в эти самые годы перевёл «Триады» свт. Григория Паламы и даже пытался их опубликовать. Биbihин беседовал с Лосевым об исихазме и о святоотеческом богословии. Его интерпретация исихастских споров XIV века весьма близка к лосевской, как бы продолжает линию мысли, начатую в пору большой активности русской религиозной философии.

ПРОДОЛЖАЯ ФИЛОСОФСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ А. Ф. ЛОСЕВА

Обе стороны в ходе паламитских споров XIV века ссылались на Ареопагитский корпус; своя трактовка Ареопагитик была у Григория Паламы, своя — у его оппонента, Варлаама Калабрийского. Возникает вопрос: как Биbihин трактует Ареопагитики и переводимые им «Триады»? Для ответа на вопрос возьмём рассмотренную нами тему соединения человека с Богом. В 2021 году О. И. Ласточкин обратил внимание на то, что в переводе В. В. Биbihина соединение с Богом описывается не как *прикосновение* к Божественной реальности, а как *слияние*.

²² По воспоминаниям А. А. Тахо-Годи, Иисусова молитва совершалась шёпотом, про себя, сопровождалась многократным осенением места сердечного «мелким крестиком».

Святитель Григорий Палама в Триаде 1, 3.20 цитирует Ареопагитики. Данную цитату мы сначала приведём в переводе В. В. Библихина: «“Надо понимать”, говорит Дионисий, “что нашему уму дана как сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, так и превышающее природу единение, благодаря которому он сливается с запредельным”» (Свт. Григорий Палама 2003: 81). Слово «συνάπτεται» в этой цитате из Ареопагитик Библихиным переведено как «сливается», в то время как Г. М. Прохоров переводит его как «прикасается»: «...наш ум... видит мыслимое... он прикасается к тому, что выше его»²³.

Процитированный перевод Библихина Ласточкин считает ошибочным и напоминает, что понятие о слиянии (συνύεω) тварного и Нетварного естества некорректно с точки зрения Халкидонского ороса с его знаменитым христологическим термином «неслиянно (ἀσύγχυτως)» (Григорий Палама, свт. 2021: 314). Со своей стороны мы бы хотели поставить эту переводческую проблему в богословско-философский контекст: В. В. Библихин даёт неоплатоническую интерпретацию и Ареопагитскому корпусу, и «Триадам» свт. Григория Паламы. Подобная трактовка может быть связана с влиянием на В. В. Библихина рассуждений А. Ф. Лосева²⁴. Как мы уже упоминали, рассматривая исихастскую традицию в контексте имяславских споров, А. Ф. Лосев сформулировал вывод о том, что имяславие может быть философски оправдано именно через неоплатонизм. В переводе паламитских «Триад» у Библихина мы видим как бы продолжение мысли Лосева — мистическое соединение христианина и Бога раскрывается в неоплатонических терминах. Для того чтобы эта неоплатоническая эссенциально-энергийная трактовка паламизма была нагляднее, приведём цитату о соединении человека с Высшим началом из платоновских «Эннеад».

Согласно Плотину (Епп. VI 7. 35), в результате мистического экстаза душа сливается с умом, и эта образовавшаяся целокупность человеческой природы сливается с Единым: «Душа же видит, словно бы смешавшись

²³ Справедливости ради отметим, что Лосев, переводя трактат «О Божественных именах», корректно передал указанный термин как «касание» (Лосев 2009: 194). Тем не менее этот случай точного перевода не меняет ничего принципиально в его интерпретации Ареопагитик. А. Ф. Лосев утверждал: «Ареопагитики... являются произведением... христианского строгого ортодоксального неоплатонизма» (Лосев 2009: 121).

²⁴ Разумеется, это не единственная причина. Другой мыслитель, повлиявший на мысль В. В. Библихина, был Мартин Хайдеггер, он философствовал также в эссенциально-энергийном дискурсе. Наконец помимо испытанных тем или иным философом влияний есть ещё фактор, ключевой, — собственная позиция, присущая каждому настоящему философу.

и скрыв пребывающий в ней ум (Ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐναυτῇ νοῦν²⁵); лучше же сказать, что первично видит её Ум, и видение приходит в неё, и два становятся одним (μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίνεται)» (Плотин. 2005: 146, 208). Здесь о человеческой душе сказано именно *συγχέασα*, то есть она в опыте мистического созерцания *сливается* с умом, и тогда слитый с душой ум сливается-соединяется с Единым. Понятие «слияние» точно выражает мистику «Эннеад»²⁶ и некорректно выражает мистику «Триад», которые написаны свт. Григорием как бы в ответ на «Эннеады». И, конечно, «Триады» созданы свт. Григорием Паламой в противовес той излишне философизирующей, «возрожденческой» трактовке Ареопагитского корпуса, которую Варлаам Калабрийский активно использовал против афонских исихастов с их опытом Богосозерцания и мистического единения с Богом.

В православном богословии со времён раннехристианских апологетов нередко был задействован философский инструментарий. Однако мы совершим ошибку, если будем понимать крупных православных богословов как неоплатоников, стоиков или последователей Аристотеля. Об этой ошибке предупреждал Лосский: «Из Дионисия часто хотели сделать неоплатоника. Действительно, сравнивая экстаз Дионисия с тем, который описан Плотинем в конце его VI Эннеады, нам приходится признать их поразительное сходство. <...> Когда Дионисий, отказываясь приписывать Богу свойства, составляющие предмет положительного богословия, говорит: “Он — не Единое и не Единство”, то именно и имеет в виду определение неоплатоников» (Мистическое богословие. 1992: 112, 113). Разница между неоплатонизмом и православием в данном случае ясна:

²⁵ Возможен другой перевод Епп. VI 7. 35: «Душа имеет видение, сливаясь (с умом) и неясным образом заключая в себе ум, — вернее, вначале ум видит душу, (затем) приходит к ней созерцание и двое (ум и душа) становятся единым».

²⁶ Это отличие налицо несмотря на то, что в неоплатонизме тоже есть мистика света. Мистический опыт созерцания нетварного Света у исихастов можно отличить от неоплатонической мистики света, если, во-первых, поставить вопрос о личностном характере исихастского созерцания Света и, во-вторых, учитывать полный контекст данного исихастского опыта с его методом лестницы (бесстрастие, к которому ведёт непрестанная и умно-сердечная молитва, безмолвие-трезвение, борьба со страстями, покаяние). Первое Лосев учитывал, со вторым были сложности. Для А. Ф. Лосева в 1930 году «стадии молитвы» представляются так: «Она начинается словесно, на языке, опускается в горло и грудь, *сцепляется с дыханием*... переходит в сердце, где и собирается... всё естество человека в один горящий пламень молитвы, в одну нерасчленимую точку слияния с Богом» (Лосев 1993: 870, курсив наш. — П. С.). Это скорее описание психосоматического метода (видимо, в версии архим. Давида), чем описание метода лестницы исихастского восхождения.

экстасис в Ареопагитиках есть выход из бытия к трансцендентному Богу, а экстасис Плотина есть скорее сведение умопостигаемого бытия к абсолютной простоте. Такова трактовка Ареопагитик у В. Н. Лосского, — и она совместима с тем, что писал свт. Григорий Палама, который опирался в своих размышлениях о божественной энергии на предшествующую святоотеческую мысль, в том числе и на Ареопагитский корпус.

ПОДВЕДЁМ ИТОГИ

Мы констатировали, что мыслители Серебряного века проявили интерес к исихастскому опыту из-за разгоревшихся в 1910-е годы имяславских споров. Этот интерес у некоторых авторов, таких как А. Ф. Лосев, привёл к созданию особого рода философии имени, оригинальной философско-богословской интерпретации умного делания исихастов. Однако в 1920-е годы феномен исихазма был ещё в целом недостаточно изучен для того, чтобы избежать некорректных его трактовок с имяславско-софиологических и неоплатонических позиций. Для понимания специфики исихастской практики и учения использовался метод синтеза различных философских и богословских учений, который в своё время демонстрировал для решения поставленных им задач В. С. Соловьёв. В работах А. Ф. Лосева также был осуществлён синтез неоплатонической онтологии²⁷; диалектического способа философствования; феноменологического подхода; софиологии, ориентированной на метафизику всеединства и исихастского богословия в имяславской интерпретации. Диалектико-неоплатонический способ решения задач, поставленных в ходе имяславских споров, не представляется нам оптимальным. Осмысление особенностей в богословии нетварных энергий требует «переделки» античного философского инструментария, чуткости к методу синергии, который является характерным для исихастской традиции.

Проводимые с 1930-х годов исследования исихазма позволили представить опыт соединения человека с Богом в молитвенном делании и созерцании, учитывая весь необходимый контекст этого опыта, позволили увидеть творческую проработку свт. Григорием Паламой философского понятия энергии, его умение привлечь ресурсы богословия Великих каппадокийцев и Ареопагитского корпуса к решению актуальных для XIV века проблем. И эти исследования открыли во второй половине XX века

²⁷ В свою очередь «Эннады» Плотина А. Ф. Лосев считал оригинальным философским синтезом, сочетавшим в себе элементы платонизма и аристотелизма.

дополнительные возможности для философского изучения исихастской аскетики и богословия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Бирюков Д. Рецепция паламизма в имяславском наследии А. Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch "Imiaslavie")») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П. А. Флоренского // Платоновские исследования. — 2021. — № 14 (1). — С. 189–202. DOI: 10.25985/PI.14.1.08.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М. : Канон, 2003. — 384 с.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод). — СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. — 324 с.

Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопажита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. — 224 с.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М. : Мысль, 1993. — 959 с.

Мистическое богословие. — Киев, 1992. — 392 с.

Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. — 416 с.

Сержантов П. Б. Исихастская антропология о временном и вечном. — М. : Ин-т философии РАН, Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2010. — 320 с.

Тахо-Годи А. А. Лосев. — М. : Молодая гвардия, 1997. — 458 с.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. I. — М. : Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря ; Паломник, 1994. — 1-я пагинация: 253 с. 2-я пагинация: 330 с.

Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. V и VI. — М. : Паломник, 1994. — 232 с. 1-я пагинация, 216 с. 2-я пагинация.

Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. — Paris : Cerf, 2008. — 265 p.

Pino T. A. Being and Naming God: Essence and Energies in St. Gregory Palamas. — L., N.-Y. : Taylor & Francis Group, 2022. — 218 p.

Сведения об авторе:

Священник Павел Борисович Сержантов — кандидат философских наук, руководитель пастырского профиля магистратуры Сретенской духовной академии, 107031, Россия, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3, e-mail: serzhantov.p@sdamp.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 26.04.2025; одобрена после рецензирования 10.05.2025; принята к публикации 01.07.2025.

Priest P. B. Serzhantov

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY,
MOSCOW, RUSSIA

The Synthesis of Hesychast Theology and Russian Religious Philosophy in the Essays of Aleksei Losev

Abstract. This article examines how, in the years immediately preceding his arrest in 1930, Aleksei Fyodorovich Losev developed a philosophical apology for *Imiaslavie* (“deification of the name”) and formulated his interpretation of the theology of the uncreated energies. The relevance of the study lies in the fact that hesychast asceticism constitutes an important component of Orthodox spiritual and moral values, and its objective scholarly understanding is essential. The article demonstrates how Aleksei Losev offers an essential–energetic interpretation of the highest hesychast experience and, for the first time, analyzes his account of the gradual “de-essentialization” of human energies in the process of hesychast ascent; the “ladder method” is employed for this task. From the standpoint of historical contextualization, the author notes that Losev’s writings on *Imiaslavie* were composed before the major twentieth-century philological and theological studies of hesychasm, grounded in extensive source material. Consequently, his philosophical and theological essays of the 1920s could not offer an impeccable interpretation of hesychasm. During that period, “hesychasm” was often equated with “Palamism” and even regarded as a particular expression of *Imiaslavie*, whose

origins were traced back to biblical times. The article argues that Losev's interpretation does not present hesychast experience as a movement oriented toward synergic union with God, but rather as an experience shaped by the correlates of synergy, such as the sacralized invocation of the Divine Name, the appeal to a sophianic mode of being, and the use of ontologically significant symbols. Losev's synthesis of Neoplatonic philosophy and hesychast theology proved significant not only for his own philosophical project. A similar reading of hesychast texts can later be found in Vladimir Bibikhin's translation of *The Triads* by Gregory Palamas. The author concludes that the method of philosophical synthesis — so strikingly exemplified by Vladimir Solovyov and creatively adapted by Losev — does not provide an optimal framework for understanding the distinctiveness of hesychasm. A proper interpretation of the theology of the uncreated energies requires something different: the transformation of ancient philosophical tools and an attentiveness to the logic of synergy, which is characteristic of the Orthodox ascetic tradition.

Keywords: Aleksei Losev, Russian religious philosophy, hesychasm, Imiaslavie, theology of the uncreated energies, St. Gregory Palamas, *Corpus Areopagiticum*, St. Theophan the Recluse, ladder method

For citation: Serzhantov, P. B., pr. (2025). The Synthesis of Hesychast Theology and Russian Religious Philosophy in the Essays of Aleksei Losev. *Orthodoxia*, (4), 101–121. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-101-121

REFERENCES:

Biryukov, D. (2021). Retseptsiya palamizma v imyaslavskom nasledii A. F. Loseva. Chast' 1: Datirovka stat'i "Imyaslaviye" ("Die Onomatodoxie (russisch "Imyaslavie")") Loseva i vopros zavisimosti etoy stat'i ot imyaslavskikh tekstov P. A. Florenskogo [Reception of Palamism in the Imyaslavic Heritage of A.F. Losev. Part 1: Dating of the article "Imyaslaviye" ("Die Onomatodoxie (russisch "Imiaslaviye")") by Losev and the question of the dependence of this article on the Imyaslavic texts of P. A. Florensky]. In *Platonovskiye issledovaniya* [Plato's Studies], (14.1), 189–202. DOI: 10.25985 / PI.14.1.08 [In Russian].

Gregory, Palamas, st. (2003). *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh* [Triads in Defense of the Hesychasts]. Moscow : Kanon. [In Russian].

Gregory, Palamas, st. (2021). *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh (novyy perevod)* [Triads in Defense of the Sacredly Silent (new translation)]. St. Petersburg : Izd-vo RPGU im A. I. Gertschena. [In Russian].

Losev, A. F. (2009). *Izbrannyye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniyem perevoda traktata "O Bozhestvennykh imenakh"* [Selected Works on Imyaslaviye and the Corpus of Works of Dionysius the Areopagite. With an Appendix of the Translation of the Treatise "On Divine Names"]. St. Petersburg : Izd-vo Olega Abyshko. [In Russian].

Losev, A. F. (1993). *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow : Mysl'. [In Russian].

Lossky, V. (2008). *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. Paris : Cerf. [In French].

Misticheskoye bogosloviye [Mystical Theology]. (1992). Kiev. [In Russian].

Pino, T. A. (2022). *Being and Naming God: Essence and Energies in St. Gregory Palamas*. London , New-York : Taylor & Francis Group.

Plotinus. (2005). *Shestaya enneada. Traktaty VI–IX* [The Sixth Ennead. Treatises VI–IX]. St. Petersburg : Izd-vo Olega Abyshko. [In Russian and Greek].

Serzhantov, P. B. (2010). *Isikhastskaya antropologiya o vremennom i vechnom* [Hesychastic anthropology on the temporal and the eternal]. Moscow : In-t filosofii RAN, Tsentr bibleisko-patologicheskikh issledovaniy otdela po delam molodezhi Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Center for Biblical and Patrological Research of the Department of Youth Affairs of the Russian Orthodox Church]. [In Russian].

Takho-Godi, A. A. (1997). Losev [Losev]. Moscow : Molodaya Gvardiya. [In Russian].

Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika. Nachertaniye khristianskogo nravoucheniya. T. I [Writings of St. Theophan the Recluse. Outline of Christian moral teaching. V. I]. (1994). Moscow : Izdanie Svyato-Uspenskogo Pskovo-Pecherskogo monastyrya ; Palomnik [Publication of the Holy Dormition Pskov-Pechersky Monastery, Palomnik Publishing House]. [In Russian].

Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashogo Feofana Zatvornika. Sobraniye pisem. Vyp. V i VI [Writings of St. Theophan the Recluse. Collection of letters. Iss. V and VI]. (1994). Moscow : Palomnik. [In Russian].

About the author:

Priest Pavel Borisovich Serzhantov — Candidate of Philosophical Sciences, Head of Pastoral Profile of the Master's Degree Program at Sretensky Theological Academy, 107031, Russia, Moscow, Bolshaya Lubyanka str. 19/3, e-mail: serzhantov.p@sdamp.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 26.04.2025; approved after reviewing 10.05.2025; accepted for publication 01.07.2025.

Н. Н. Ростова

МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА,
МОСКВА, РОССИЯ

Объединение «Маковец» в русской культуре¹

Аннотация. Статья посвящена творческому наследию художественно-литературного объединения начала прошлого столетия «Маковец». Автор показывает, что в основе объединения лежала идея единства русской культуры, а духовными основаниями послужили интерпретации христианской культуры. Общество строилось на принципе археоавангарда, органичного соединения прошлого и будущего, традиции и нововведений. Критикуя установку «искусство для искусства», представители «Маковца» выдвинули лозунг «Искусство — жизнь». Ведущим представителем общества был В. Н. Чекрыгин, который выступил автором общего манифеста. Он ввёл представление о целостности художественного образа, религиозной сути творца, соборном искусстве, наивном реализме, сопряжении духа и формы, живописи

¹ *Комментарий от редакции:* публикуя эту интересную с точки зрения истории отечественной культуры статью о мало изученном пока художественно-литературном объединении начала прошлого столетия «Маковец», мы вынуждены оговорить одну важную вещь. Феномен Серебряного века и очень многое из того, что с ним связано, — неоднозначное с точки зрения православной ортодоксии явление. Дело в том, что хотя многие его деятели и их идеи и были в чём-то весьма близки к Православию, связаны с ним содержательно и культурно, но в то же время они и решительно от него в каких-то важных моментах отходили, а иногда и вовсе с ним разошлись. Конечно, это надо изучать и знать, но знание об этом не должно восприниматься как апологетика — там, где оно этого не заслуживает с точки зрения ортодоксии. Наше знание должно оставаться знанием верующих людей, зрячим и критическим. Поэтому и к этому важному и пока мало известному явлению из истории русской культуры начала прошлого века, состоявшемуся, согласно одному известному выражению, «около церковных стен» и поэтому тоже имеющему отношение к теме православной и околорасправославной мысли в советское время, тоже надо подойти взвешенно и критически, приняв к сведению данную полезную статью, расширяющую наш кругозор, дополнив её критической ортодоксальной оценкой.

и философии. Чекрыгин вывел искусство за пределы эстетики, провозгласив, что его истинная суть заключена в преображении мира. Ключевой идеей Чекрыгина был синтез искусств. Автор показывает, что в русской культуре эта идея понимается в свете проблемы антроподицеи, и сравнивает подход к синтезу искусств В. Чекрыгина с позицией П. Флоренского, который идейно поддерживал «Маковец». В статье показано влияние учения Н. Фёдорова на философию творчества В. Чекрыгина. Особое внимание в статье также уделяется наследию С. Романовича, Л. Жегина, Р. Флоренской. Автор приходит к выводу, что спустя сто лет ключевая идея «Маковца» о единстве культуры на основании непреходящих ценностей обретает новую силу.

Ключевые слова: философия русского искусства, В. Чекрыгин, Л. Жегин, С. Романович, Р. Флоренская, П. Флоренский, Н. Фёдоров, синтез искусств, общее дело, икона, антроподицея

Для цитирования: Ростова Н. Н. Объединение «Маковец» в русской культуре // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 122–141. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-122-141

Начало XX века — время великих потрясений и надежд. Неудовлетворённость культурой, разочарование в человеке порождают самые невероятные и смелые проекты от искусства и философии по обновлению мира. Русский авангард выходит за пределы эстетики, видя в искусстве не часть культуры, но её исток, а в художнике — не мастера, но пророка и проводника в новый мир.

В 20-е годы XX века в послереволюционной России появляется одно из первых московских художественно-литературных объединений «Маковец». В него входят более 30 представителей живописи и поэзии, среди которых художники А. Шевченко, Н. Чернышев, В. Чекрыгин, С. Романович, А. Фонвизин, Е. Машкевич, С. Герасимов, В. Пестель, Л. Жегин, Р. Флоренская, К. Зефирова, И. Завьялов, Н. Синезубов, а также поэты В. Хлебников, Б. Пастернак, Н. Асеев, Н. Рудин, Е. Шиллинг, П. Антокольский, К. Большаков, Н. Ливкин. Общество изначально называлось «Искусство — жизнь», но вскоре было переименовано в «Маковец». Оно существовало в 1921–1926 годах, и за это время было

опубликовано 2 номера одноимённого журнала и организовано 3 выставки картин. Как отмечено в летописи объединения самими его учредителями, «Маковец» — «идеологическое» содружество, то есть содружество, связанное общей идеей. Суть этой идеи заключена в самом названии.

ИДЕЯ

Маковец — это холм, на котором Сергей Радонежский в XIV веке основал Троице-Сергиеву лавру. Это, как скажет отец Павел Флоренский, сердце России, её ноуменальный центр, «перво-узел истории». Лавра — «своего рода конспект бытия нашей Родины», «явление русской идеи» (Флоренский 1996: 353). Здесь русский народ осознал свою культурно-историческую задачу, здесь заложены основания русской государственности.

Флоренский пишет: «...нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному. В лице его русский народ сознал себя; своё культурно-историческое место, свою культурную задачу и тогда только, сознав себя, получил историческое право на самостоятельность. Куликово поле, вдохновлённое и подготовленное у Троицы, ещё за год до самой развязки, было пробуждением Руси, как народа исторического...» (Флоренский 1996: 356). Троицкий храм, построенный преподобным Сергием, икона «Троица», написанная его «духовным внуком» Андреем Рублевым, — это символические призывы к единству русской земли.

Чем нас поражает «Троица»? Не сюжетом и не средствами исполнения, но «внезапно сдёрнутой пред нами завесой ноуменального мира» (Флоренский 1996: 361). Как пишет отец Павел, «среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир...» (Флоренский 1996: 361).

Когда редактор журнала «Маковец» Н. М. Чернышев обратился к Флоренскому с предложением о сотрудничестве, тот, не раздумывая, согласился. Мне, ответил он, всё говорит название, я с вами. И опубликовал в первом номере свой доклад «Храмовое действо как синтез искусств», сделанный им в Комиссии по охране памятников Троице-Сергиевой лавры.

Обременённое символическим горизонтом, заданным самим названием, объединение «Маковец» ставит перед собой задачу поиска вечных смыслов. Ему надлежит стать, по выражению Флоренского, «собирателем русской культуры» (Флоренский 1996: 629). В отличие от большинства художественных проектов начала века, «Маковец» следует логике архео-авангарда (Ф. Гиренок), органичного синтеза прошлого и будущего. Сердцем «Маковца» оказывается так близкое нам пасхальное восприятие мира. В нём обретает новую силу идея преображения.

На деле общество составляли весьма разные представители культуры. Здесь были и «сезанисты» А. Шевченко и Н. Синезубов, и волшебный аквалерист А. Фонвизин, и живописец юной грации Н. Чернышев, и будущий мастер соцреализма, народный художник, автор знаменитой картины «Мать партизана» (1943–1950) С. Герасимов. В журнале мы встретим печать времени — рваные стихи, туманную прозу о расстрелах, ностальгирующую лубочную речь о житье-бытье в деревне. К примеру:

«А как после работы солнце наденет рубаху, а с огорода потащится кочан луны — клади земной поклон Богу. Легли. В алые подушки. Думает Егор, думает Андрюша, думает Марфа. В тот час воздух гнётся от человеческих дум. Покой. Тяжело, как снег, упала тьма. Одна. Другая. Третья. И долго мраком. Потом вскрикнул петух. Как огонёк. Восвояси полетел нечисть. Стих домовой. Птицы стали склёвывать звёзды. Воздух легче, прозрачней. Тихо, холодно. Откуда ни возьми пьяное солнце прямо на земь. И еле поднимая разбитую голову, кровью залило мир. Первые закричали козлята» (Рудин 1922: 23).

Или:

«По утру копали картофель. С загорелых женщин крепясь и мускулясь скапывал круглый пот. На проснувшуюся землю, рыхлую синюю. — Должно, в такую-то Бог душу вдул. Бессмертную» (Рудин 1922: 23).

Однако, как скажет отец Павел Флоренский, дело не в «силе и слабости отдельных участников “Маковца”», а в том, что «“Маковец” занял маковец», и всякий, будь даже гений, призван с этим считаться. Что значит занять «маковец»? Это значит устремиться к живому единству культуры. Что значит считаться с этим? Это значит с необходимостью примкнуть к объединению, ибо «позиция праведного признания верховенства жизни уже занята» (Флоренский 1996: 628).

Ведущей идейной нитью, пронизывающей деятельность маковцев, оказалось христианство. Именно в Православии черпали вдохновение главные представители общества.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Обложку первого номера журнала «Маковец» озаменовал рисунок Сергея Романовича «Возвращение блудного сына». Символически этот образ призывает искусство вернуться к своей истине и вместе с тем нас — на свою духовную родину, к нашему Отцу. По воспоминаниям Н. М. Чернышева, именно Романович предложил «Маковец» в качестве названия объединения. В первом номере журнала также был опубликован его рисунок «Снятие со креста». Тому же времени принадлежат другие работы Романовича по мотивам Евангелия, в том числе «Притча о не имеющем брачных одежд», 1921; «Блудный сын, пасущий овец», 1921; «Блудный сын в трактире», 1921. Последний образ восходит к нашему культурному архетипу, в нём выражена вся та мука и тоска по высшему миру, то отчаяние сознания, что мы встречаем в героях Ф. М. Достоевского. Образ сидящих друг против друга фигур в трактире можно назвать живописным эквивалентом беседы о Великом инквизиторе из романа «Братья Карамазовы».

Для Романовича христианские сюжеты станут основными в его более позднем творчестве 1940–1960-х годов. Он напишет целый цикл работ на евангельскую тему, находясь во внутреннем собеседовании с Николаем Ге и добиваясь от образа настоящего переживания Христа, того самого «беспощадного реализма», который он видел у своего предшественника. Небесные в своей нежности картины «Благовещение» (1950-е), «Поклонение волхвов» (1950-е), «Богородица в красном с Младенцем Иисусом и Иоанном» (1950-е) сменяются экспрессивными полотнами «Поругание Христа» (1950-е), «Поцелуй Иуды» (1950-е), «Возложение тернового венца» (1960-е), «Распятие» (1960-е). Апофеозом цикла являются несколько расширенных вариаций на тему «Не рыдай Мене, Мати» — оплакивают Христа Богородица, Сам Отец и ангелы («Оплакивание Матерью», 1950-е; «Оплакивание Отцом», 1950-е). В записных книжках 1940-х годов Романович отметит: «Живопись иррациональна. Она происходит из глубин (человека). Как родник бьёт из-под земли. Задача её — преобразование видимого мира (объекта) через гармонию, которая знак истины. (Работать) писать в гармонии может тот, в ком она живёт (это тайна человека)» (Романович 2011: 167). Для Романовича художник — тот, кто, покидая субъективность, откликается на зов Красоты. Формулируя свою максиму, он скажет: «Что требуется от художника? Внимание, только внимание. Но оно может возникнуть в должной степени только тогда, когда теряется рассудок и немеет язык перед

красотой, которую он хочет передать, имея её перед глазами или вспоминая пережитое. И лишь рука остаётся бестрепетной, повинная воле. Зачарованный, захваченный этим внутренним видением, ибо оно должно возникнуть изнутри на призыв извне, он, отрешённый от себя самого, становится свободным провозвестником соединения его Я с мировым и рождение нового мира» (Романович 2011: 165). Как художник может передать откровение? Красками. Романович, ученик М. Ларионова, уповает на цвет. Ещё в юности в письме Ларионову он писал, что жаждет возвысить человека над обыденностью, потрясти его душу цветовыми сочетаниями и пространством, организованным наподобие танца, как это делают наши храмовые росписи и иконостасы. Поздний евангельский цикл подобен цветовой симфонии. То чаемое художником сверхъестественное действие, обращённое к нашей вере, присутствует в серии перекликающихся полотен как светозарность. По символической связности и колористике его картины восходят к фреске.

Сестра Павла Флоренского художница Раиса Флоренская не только писала святые образы, делала копии древнерусских фресок и разрабатывала библейские сюжеты. Она возвела портрет к внутренней сути иконы. Серия её автопортретов представляет собой опыт художественной трансгрессии: взгляд, брошенный из времени, здесь преодолевается во взгляде, направленном из вечности. Лицо устремляется к лику. Образ внутренней жизни Флоренская возносит к образу божественного замысла о человеке («Автопортрет на красном фоне», 1920-е; «Автопортрет на коричневом фоне», 1931; «Автопортрет в синей блузке», 1932). Буквально об этом замысле Флоренская пишет красками, обращаясь к образу девушки в чёрном, ступающей в церковь («Автопортрет у входа», около 1924).

Николай Чернышев в 1954 году напишет фундаментальную книгу «Искусство фрески в Древней Руси». Художник говорил: «Задача моей жизни — найти связующее звено между грандиозным наследием древнерусского искусства и задачами сегодняшнего дня. Отнюдь не воссоздать старое, из чего получилась бы стилизация, то есть нечто отмершее, неорганическое. Но создать живое, гармоническое искусство наших дней, в которое верили бы все»². В 1970 году посмертно выйдет книга Льва Жегина «Язык живописного произведения». Над основными положениями книги Жегин работал ещё в 1920-е годы, она была вдохновлена и по предварительном завершении одобрена П. Флоренским, а в публикации вышла с предисловием

² Из дневниковых записей Н. М. Чернышева. Архив семьи художника.

Б. Успенского. Флоренский раскрыл, в чём состоит философия обратной перспективы, Л. Жегин детально расшифровал язык иконы, показывая, что в его основе лежит не примитивное, но *иное* видение мира. Через всю жизнь Жегин пронёс замысел написания картины на тему Деисусного чина. До нас дошёл графический цикл «Ряды» — это и ранние работы 1910-х годов, и поздние 1960-х годов. В частном письме зрелый мастер признаётся: «Если я жил не напрасно, то только потому, что задумал этот ряд»³. Но если в христианской традиции суть деисуса заключена в молитве (от греч. «деисис» — моление, прошение) — глядя на иконный ряд, мы видим, как предстоящие Христу заступники рода человеческого обращены к Нему в молитве, — то Л. Жегин переосмысливает ряд как образ различных ступеней постижения Бога. Христа окружают не ближайшие Богородица и Иоанн Креститель, но современники, символы и метафоры, которые будоражили мысль художника. Так, комментируя один из вариантов, Жегин пишет: «Другой разговор припоминается мне по поводу задуманного мной ещё в 1917 году “Десятиобразного ряда” с центральной фигурой Христа. Справа и слева как бы полосы этого ряда — творец и “Ничто”. Слева от творца — персонификация Чекрыгина и три женских образа — Страсть, Элегия и Плоть. Далее — философ (Платон) в фиолетовых одеждах. Слева от Христа — фигура в зелёном (Бердяев) — мозговое отношение к Христу. Затем две фигуры в движении — в красном жена и в голубом — муж. Тематически — это были перепевы Деисусного чина»⁴. Среди фигур, стремящихся ко Христу, Жегин писал также Франциска Ассизского, Ф. М. Достоевского, а в качестве символического средства, отражающего уровень постижения Бога, использовал цвет. Христа он задумывал писать в жёлтых и голубых тонах. На картине 1963 года «Десятиобразный ряд», в целом воспроизводящей акварель 1917 года, мы видим исполнение замысла — центральная фигура Христа в сине-жёлтом одеянии стоит на фоне врат. Когда Жегин поделился с Флоренским тем, что собирается использовать образ врат с декоративной целью, Флоренский предостерёг его, ибо врата — это древний и сложный символ тайны, вечности и женского начала. У Жегина врата превращаются в «продолжение» Христа, они буквально повторяют его фигуру и устремляют её ввысь, служа своеобразным архитектурным нимбом. Цветные фигуры выстроились ко Христу, кто-то в алом, нарушая гармонию, рвётся в страстном движении к центру.

³ Жегин Л. Ф. Из писем И. Н. Ливкину. 7 июля 1962. Частный архив.

⁴ Жегин Л. Ф. Воспоминания о П. А. Флоренском. Частный архив.

МАНИФЕСТ И КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА

Однако интеллектуальным и художественным средоточием общества является Василий Чекрыгин, именно он выступил автором общего манифеста «Наш пролог», который гласит: «Наше искусство исходит из страстных потребностей души, собирающей одиночные лучи света, рассеянные рефлектирующим мозгом современности. Мы видим конец искусства аналитического, и нашей задачей является собрать его разрозненные элементы в мощном синтезе. Мы полагаем, что возрождение искусства возможно лишь при строгой преемственности с великими мастерами прошлого и при безусловном воскрешении в нём начала живого и вечного. Наше искусство выходит не из изобретательских фантазий, не из одного чувства формы... Мы ценим то высокое чувство, которое порождает искусство монументальное... Мы видим не призраки, вызывающие сомнения, но действительный поток бытия и чувствуем себя его сынами, сынами всей жизни, как и всего вечного искусства... Наступает время светлого творчества, когда нужны незыблемые ценности... Мы верим в то, что русское искусство, как и русская мысль, пройдя через великое горнило испытаний, несёт миру радость очищения. Уверенно идём мы своим путём среди необозримой жизни и видим перед собой всю тайну образов, как светозарную, ослепительную реальность» (Чекрыгин «Наш пролог» 1922: 3).

В. Чекрыгин сформулировал главные установки общества. Сущность подлинного художника заключена в религии, предмет его заботы — непреходящее. Истинное дело искусства, скажет он, преображение, или, по его выражению, «тайное воздействие на созидающийся лёт вселенной» (Мурина, Ракитин 2005: 179). Он верит, что грядёт новое возрождение, творческий ураган, который явит красоту как истинную реальность. Новый художник сочетает в себе поэта и философа, чистое умозрение и созидание образов действительности. «Нет ни одного большого художника, который не был бы большим философом», — заявляет Чекрыгин (Чекрыгин О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства 1922: 14). Художество проходит три этапа: созерцание, пророчество и теургию. Если на первом этапе художник проникается теофаниями, на втором этапе — предвосхищает образы «космического мастера», то на завершающем этапе художник становится теургом, деятелем, творящим «из недр существующего» (там же). Красота ещё не явлена, но только является. «Мир продолжает твориться, и художник — это главный первосвященник мира», — заявляет Чекрыгин (Мурина, Ракитин 2005: 202).

Я хочу, говорит он, «ткать образы... которые у природы стоят на пути намерения» (Маковец 1994: 70). Первые две ступени творчества — дело современного художника, последняя ступень — таинственная, подступиться к ней — главная задача. Мир, пророчествует Чекрыгин, завершится в чистоте Первообраза.

Главное качество художника — наивность, чистота взгляда, которому только и раскрывается притаившееся бытие. Мы, скажет Чекрыгин, перемудрились. Спасителен для нас *реализм наивных*. Художник должен в простоте явить чистый «образ, преображённый в высшем бытии» (Маковец 1994: 71). Художественный максимум для Чекрыгина находится в иконе. «Я должен, — пишет он, — уйти в мир иконы русской, это мой родной язык, — моему глазу, моему сердцу, моему духу, — полный величайшей мудрости» (там же). Художнику нужно стремиться к образу в его истине, живому и цельному. В цельном мировоззрении он должен побороть расколотое сознание современности, «воспринять явления во всей их полноте, видеть их подлинное назначение и связность в общем потоке мировой жизни» (Мурина, Ракитин 2005: 181).

Художественный образ есть способ собеседования человека с бытием, возможность проникновения в саму реальность. Чекрыгин признаётся: «Я бы хотел писать лучами света, и, по завершении их, чтобы мой дух пожирал их, чтобы они входили в меня, как пища. Здесь я сказал то, что глубоко лежит у меня в душе» (Маковец 1994: 71).

Чекрыгин выступает за монументальное искусство, понимая под монументальностью не физический масштаб произведения, а качественный. Монументально, скажет он, то искусство, которое явилось выражением целой эпохи, а не частных созерцаний.

Современное искусство Чекрыгин считает обезглавленным, ибо оно заражено идеей индивидуализма. В нём царит субъективизм и произвол. Художники исходят из «изобретательской фантазии», реализуя «методологию восприятия в “я”» (Мурина, Ракитин 2005: 186), которому никогда не дана полнота. А потому современное искусство обречено на фрагментарность и оторванность от целостного созерцания мира. Оно неминуемо ограничено и теоретично. Иными словами, это искусство, обслуживающее хаос субъективности, зиждущийся на принципе рассеивания Образа. Чекрыгин зовёт к новой объективности. Кубизм, экспрессионизм, неопримитивизм, футуризм, абстракционизм, супрематизм неудовлетворительны, поскольку исходят из фундаментальной идеи «искусство для искусства». Чекрыгин решительно отвергает эту

установку. Искусство — не самоцель. В самостийном искусстве нет правды. Главное, скажет он, жизнь.

Искусство — это всегда форма. Но форма ничто, если она не рождена из духа. «Духи», скажет Чекрыгин, оплодотворяют форму. Подобно тому, как преподобному Алимпию Печерскому, первому известному по имени иконописцу Древней Руси, помогали писать иконы ангелы Божии, художнику должны вспомоществовать «милые духи». Художник — мастер духов. И только тогда, когда он мастер духов, он художник.

Форме Чекрыгин противопоставляет содержание, идее «чистой живописи» — обеспеченные смыслы, беспочвенности — надёжные основания, высказыванию — вечные истины, относительному — абсолютное, субъективному — объективное, индивидуальному — соборное, позиции автора — горизонт провидения. Искусство не по ту сторону жизни, но оно и есть сама жизнь, сама реальность. И эта реальность одна для всех. Человек же художник не потому, что рисует, а потому что даёт через себя сказать реальности. «Меня, — говорит Чекрыгин, — считают реакционером в живописи... Я молчу и улыбаюсь» (Маковец 1994: 73).

В пику мирискусникам, проповедующим принцип чистой эстетики, у «маковцев» появляется идея открыть выставку «Новые передвижники» с произведениями Ге, Сурикова и Александра Иванова (Маковец 1994: 82).

АНТРОПОДИЦЕЯ

Свою философию В. Чекрыгин выстраивает в горизонте идеи синтеза искусств. Эта идея может прочитываться по-разному. В русской культуре она понимается не как эстетическая, а как антропологическая. Её телос — антроподицея, метафизическое оправдание человека. Для о. Павла Флоренского храмовое действо и есть живой синтез искусств. Что это значит? Это значит, что речь идёт об искусстве, которое не предназначено для зрителя. Храм — не музей. Храм — это мистериальное пространство пребывания. В нём не зрители, но участники. Эстетический взгляд на храм убивает его, лишает его собственной истины. Храмовое искусство понятно лишь в контексте богослужения, то есть непосредственной традиции, его породившей. Оно открыто для тех, кто смотрит изнутри, и закрыто для тех, кто смотрит извне, заняв позицию вненаходимости. Изъять, к примеру, икону, одеяние священнослужителя или любое орудие культа из пространства культа — значит обесмыслить их, редуцировать к вещам. Как говорит

Флоренский, скорее можно понять желание уничтожить храм из идейных соображений, но никак не его разорение под видом научного изучения отдельных его составляющих.

Храмовое действо — это объективация внутренней жизни человека. Здесь человек себя собирает из рассеяния, метафизического разлада, примиряя в себе искони присущие ему антиномии бесконечного и конечного, духовного и телесного, дольного и горнего. В храме человек находит абсолютную точку опоры в Боге. Предметом синтеза, таким образом, является сам человек. При таком понимании синтеза искусств речь идёт не о комбинации различных видов эстетической деятельности в культуре и выявлении их новых ресурсов, не о средстве расширения восприятия человека, но об антропологической трансформации. О выплавлении в человеке человеческого, о достижении человеком целостности и самоданности. Как выражается Флоренский, человек — существо литургическое. Что значит литургическое? Это значит, что культ конститутивен для человека. Синтезы, им обеспечиваемые, являются условием человека. Человек оправдывается в культе. От разлада он идёт к гармонии, от хаоса — к порядку, или, говоря христианским языком, от греха — к цело-мудренности. А потому нет в богослужении ничего случайного, ничего неважного. Каждый элемент храмового действия несёт свою миссию, работает с человеком в его несказанной сложности. Храм — живой целостный организм. Как говорит Флоренский, «тут всё подчинено одной цели... и потому всё, соподчинённое тут друг другу, не существует или по крайней мере ложно существует взятое порознь» (Флоренский 1996: 379). Разрушить символическую ткань культа — значит посягнуть на условие человеческого в человеке.

Чекрыгину близка логика культа. Он видит искусство именно как храмовое искусство, картину — как фреску, эстетику — как этику и антропологию, для него живопись служит не украшению стен, но преобразению человека, однако его понимание идеи синтеза искусств отличается от Флоренского. Флоренский обращён к внутреннему человеку, к проблеме оснований его духовной архитектуры. Чекрыгин обращён к внешнему человеку, который находится в разладе с ближними и вселенной. Нащупывая надёжные основания для своего проекта, Чекрыгин вышел на свет философии, которая оказалась учением Николая Фёдорова. Как скажет сам Чекрыгин о Фёдорове: «Его мысли совпали с моими» (Мурина, Ракитин 2005: 218).

СОБОР ВОСКРЕШАЮЩЕГО МУЗЕЯ

Чекрыгина мы узнаём по его экспрессивной графике, чёрно-белой книге бытия. Драматическим ответом на цикл своих картин «Расстрел» (1920), «Сумасшедшие» (1921), «Голод в Поволжье» (1922) является серия полотен «Воскрешение мёртвых» (1921–1922), служащих эскизами к грандиозной фреске, которой так и не суждено было появиться на свет, и сопутствующий трактат «О Соборе Воскрешающего музея» (1921). «Душа моя, — пишет в дневниках Чекрыгин, — отяжелена всем тем, что ей приходилось видеть и слышать в Великой Европейской войне, на которой я был простым обовшивевшим и озверевшим солдатом, и Русской Революцией... Всегда, всегда, — продолжает он, — меня тревожила мысль о долгой боли мира» (Мурина, Ракитин 2005: 220).

Неправда мира — не просто историческое, но космическое его состояние, ибо в нём правит закон смерти, то есть закон разобщения. Ответом на боль мира для Чекрыгина явилось учение Н. Фёдорова о преображении вселенной во всеобщем воскрешении. Человек, по мысли Фёдорова, должен стать кормчим мира, внести в него целесообразность, противопоставив природному закону разобщения и смерти божественный закон умиротворения и бессмертия. Воскрешение — это главный труд человека, его долг, общее дело по возвращению того, что было поглощено землёй, восстановление связи сынов с отцами, человечества — с Богом.

Дело искусства, скажет вслед за Фёдоровым Чекрыгин, воссозидание отцов: «Воскрешение умерших, но не Воскресение. Воскрешение активное, нами, сыновьями умерших отцов. А не пассивное ожидание чуда Воскресения... Воскрешение состоится не в мысли, так же и искупление, а в плоти. Воскрешёнными отцами будут заселены звёзды, ход которых будет регулирован общей волей всех живущих... Мысль грандиозная, всеобъемлющая, природная — прекрасная. Вечной жизни жаждем мы не только для себя, только для себя я не принял бы, а для всех умерших, живших до нас, только в полноте общей жизни мыслимо познание жизни и приближение к Святой Троице» (Мурина, Ракитин 2005: 218–219). Отсюда название, которое Чекрыгин даёт своему проекту, — не Собор, к примеру, Святой Троицы или Богоявленский Собор, а «Собор Воскрешающего музея», ибо исходит из логики, преодолевающей христианство в идеале активного человека-созидателя собственного спасения.

Чекрыгин подхватывает мысль Фёдорова о том, что истоком искусства является плач, причитания по умершим отцам, то есть по единству человечества. Субъективным мольбам соответствуют объективно

возникающие образы. На отцах зиждется единство рода. Воссоздать отцов не образно, а во плоти — значит явить космическое, непрзрачное братство. Человек — это «сыночеловек» (Мурина, Ракитин 2005: 214), сын отца, тот, кто призван к активному делу воскрешения, восстановления космического лада, противопоставленного естественным законам природы. Человек, скажет Чекрыгин, и есть живой синтез, имея в виду понимание человека в качестве сыночеловека: «Синтез живых искусств — есть человек, он живая живопись, скульптура, архитектура, музыка, но ведь человек не есть завершённое, его тело на полпути и мир на полпути, или к гибели, или через Воскрешение мёртвых к совершенству» (Мурина, Ракитин 2005: 217). Чекрыгин приглашает проделать путь от несовершенства к совершенству, то есть к полному преображению космоса в великом синтезе.

Чекрыгин уловил главное в учении Фёдорова — то, что характеризует русский умустрой в целом, и то, что не понятно гуманистическому и, соответственно, трансгуманистическому сознанию (как бы представители последнего ни пытались взять себе в союзники учение Фёдорова), а именно: соборную логику. Под идеалом воскрешения понимается не достижение бессмертия в рамках экономики индивидуального, но преображение мира во всеобщий союз. Сын — это не тот, кто чаёт собственного блага, но тот, кто мыслит себя лишь в связи с целым. «Красота единого» — такой надписью Чекрыгин венчает свою картину «Таинство Евхаристии» (1921), на которой изображена метаморфоза человечества в космическом шаре — всеобщая победа над смертью, подлинный собор всех со всеми.

Синтез искусств для Чекрыгина — не то же, что соединение усилий различных видов искусства, его школ и направлений, не артель художников, не техническая или экспериментальная задача, но суть самого искусства. Искусство соборно, ибо только сообществу дана универсалия. Только соборному взгляду дано бытие в его замысле. Художество — не «затейливая гениальность», но теургия, богоделание. Вне храма, скажет Чекрыгин, нет искусства. Почему? Потому что храм — это собор, объединение множества в одно тело. «Стоящий вне храма одинок, стоящие вне храма раздроблены, а потому нечего ужасаться, что конечным результатом этого является “спрос и предложение”, товарищество в наилучшем случае, а не братство. Храм — есть единство живого, единый путь и единое дело... Стоящий вне храма — на рынке, в суете, в сутолоке, и всё же остаётся одиноким» (Мурина, Ракитин 2005: 226). Человек — не монада,

не маленькое «я», приуроченное к телу, но причастник целого. Его правда не в одиночестве, обособленности и замкнутости, но в открытости и живом синтезе. Синтез, по завету Фёдорова, это всеобщее объединение.

Из такого понимания искусства проистекает художественный аскетизм Чекрыгина. Ему важен не цвет, а содержание. Не игра контрастов и сочетаний, а визуализация онтологического превращения. Его волнуют границы: между небом и землёй, телом и духом, настоящим и грядущим. А поскольку он мыслит философией Фёдорова, постольку его задачей является показать ошеломляющее родство антиномий. Взамен евангельского «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9) — призвать к воскрешению человека в единстве его духа и тела здесь и сейчас, показать проницаемость, нерасторжимую, негипотетическую связь видимого и невидимого, чего художественно он добивается растушёвками и композиционной динамикой.

Чекрыгин создаёт более тысячи эскизов к будущей фреске. Он грезит о создании Собора Воскрешающего музея, мысля музей в контексте философии Фёдорова — не как собирание вещей, а как собор лиц. Если нынешние музей и церковь дают лишь подобие воскрешения и подобие подлинного союза, являясь, по сути, автономной частью культуры, то грядущий музей, по его мысли, претворит их в жизнь. Как скажет Фёдоров, «что христианство произвело внутренно, идеально, духовно, то музей производит материально» (Фёдоров 1982: 596). Иными словами, словосочетание «Собор Воскрешающего музея» — двойной плеоназм. Собор и музей — одно и то же, и дело их — воскрешение. И всё же неминуемо возникает вопрос: при чём здесь искусство? Обладает ли оно силой сдвинуть горы или речь идёт об иллюстрации философии Николая Фёдорова и живописном исполнении описываемого философом проекта *изображения* преобразования? (Фёдоров 1906: 599–616).

Чекрыгин в духе Фёдорова заявляет о том, что «силой оживляющих искусств музыки, танца и образа» пробудятся «из могил умершие», что «хоры художников-сынов» сотрясут земли и подземные воды «вынесут прах отцов» (Мурина, Ракитин 2005: 251) на поверхность. Однако тут же признаётся, что силы искусства пока скрыты. Современный реализм — лишь «предвестник будущего теургического искусства» (Мурина, Ракитин 2005: 234). Дело художника сегодня — «“Предварительное действие” Великого Синтеза» (Мурина, Ракитин 2005: 233). «Художник, — пишет

Чекрыгин Пунину, — идёт к чудесам органичным. Скоро музыка разовьётся до чуда, она будет изменять даже физические процессы, тоже живопись — творить подлинные чудеса» (Мурина, Ракитин 2005: 206). «Будущий художник, — представляет Чекрыгин, — будет ткать лучевые образы воскрешаемых, оживляемых» (Мурина, Ракитин 2005: 219).

Иными словами, Чекрыгин парадоксально мыслит мистирию как проект, помещая её во времени. Но мистерия не может быть делом будущего, ибо она есть безусловное настоящее, которое позволяет человеку быть человеком. Храм — не план грядущего, но явленный образ вечности. Если храм — лишь проект, тогда мы имеем дело с апофеозом теоретизации и отказом от самой *жизни*, то есть от ключевого принципа «Маковца», лозунгом и первоначальным названием которого было: «Искусство — жизнь». Вот это понимание мистерии как вечно длящегося настоящего, с одной стороны, и как проекта, направленного в неопределённое будущее, с другой стороны, принципиально рознит подходы к синтезу искусств Флоренского и Чекрыгина. Известно, что Флоренский был знаком с произведениями Чекрыгина. Друг Чекрыгина художник Л. Ф. Жегин подробно рассказывает о своём визите к священнику с папкой работ художника. Флоренский смотрел их, но так ничего и не сказал (Маковец 1994: 104). Флоренскому были духовно близки художники Н. Я. Ефимова и В. А. Комаровский, которых он рекомендовал маковцам пригласить в своё объединение.

СУДЬБА

Судьба членов «Маковца» сложилась по-разному. Второй номер журнала 1922 года вышел с двумя некрологами — В. Чекрыгину и В. Хлебникову. Поэт скорострительно скончался от болезни, а причина смерти художника покрыта мраком. По официальной версии, он попал под электричку, шагая после домашней ссоры по рельсам. Ему было 25 лет. Кто-то из членов группы впоследствии эмигрировал, как Н. Синезубов. Кого-то настигла слава и официальное признание на родине, как С. Герасимова. Л. Жегин и В. Пестель в 1926 году накануне расформирования «Маковца» вышли из него и организовали новое объединение «Путь живописи» (1925–1930), воспринявшее у своего предшественника общую установку на высший реализм.

Сегодня усилиями энтузиастов от философии, науки и искусства актуализируется наследие маковчан — проводятся конференции, пишутся научные работы, организуются художественные выставки. Имена, преданные на годы забвению, становятся известны современникам. Так,

например, активно изучается творчество С. Романовича, Р. Флоренской, Л. Жегина, В. Чекрыгина, А. Фонвизина. В 2021 году была обретена могила Василия Чекрыгина. Но не только возвращение имён происходит сегодня, воскресает сама идея единства культуры на основании непреходящих духовных ценностей. Хотя в то же время необходимо сознавать, что многое в поисках Серебряного века было и остаётся неприемлемо для православного, церковного сознания, тут надо особенно внимательно следовать призыву апостола: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Жегин Л. Ф. Воспоминания о П. А. Флоренском. Частный архив.
 Жегин Л. Ф. Из писем И. Н. Ливкину. 7 июля 1962. Частный архив.
 Из дневниковых записей Н. М. Чернышева. Архив семьи художника.
- Маковец 1922–1926. Сборник материалов по истории объединения. — М. : ГТГ, 1994. — 134 с.
- Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. — М. : RA, 2005. — 287 с.
- Рудин Н. Старая деревня // Маковец. — 2022. — № 1, 1922. — С. 23–26.
- Романович С. М. О прекраснейшем из искусств. — М. : Галарт, 2011. — 495 с.
- Фёдоров Н. Ф. Роспись наружных стен храма во имя двух ревностных чтителей Живоначальной Троицы, — греческого и русского, — при котором находится музей или библиотека // Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Фёдоровича Фёдорова. — Т. I. — Верный : Тип. Семиречен. обл. правл., 1906. — С. 599–616.
- Фёдоров Н. Ф. Сочинения. — М. : Мысль, 1982. — 711 с.
- Флоренский П. А. Сочинения в 4 томах. — Т. 2. — М. : Мысль, 1996. — 877 с.
- Чекрыгин В. Н. О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства // Маковец. — 1922. — № 2. — С. 10–14.
- Чекрыгин В. Н. Наш пролог // Маковец. — 1922. — № 1. — С. 3–4.

Сведения об авторе:

Наталья Николаевна Ростова — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии философского факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова, 119991, Россия, Москва, Ломоносовский пр-т, 27 к. 4, e-mail: nnrostova@yandex.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 13.11.2025; одобрена после рецензирования 17.11.2025; принята к публикации 20.11.2025.

N. N. Rostova

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,
MOSCOW, RUSSIA

The “Makovets” Association in Russian Culture

Abstract. This article examines the creative legacy of “Makovets”, an artistic and literary group active in the early twentieth century. The author argues that the group was grounded in the idea of the unity of Russian culture, with its spiritual foundations shaped by reinterpretations of Christian tradition. The “Makovets” society worked within what might be called an archaeo-avant-garde approach, seeking to bring past and future, tradition and innovation, into organic conversation. Rejecting the principle of “Art for Art’s Sake”, its members advanced the slogan “Art is Life”. The leading figure of the group, Vasily Chekrygin, authored its main manifesto. He developed concepts such as the integrity of the artistic image, the religious nature of the creator, conciliar (sobornyi) art, “naïve realism”, and the interconnection of spirit and form, painting and philosophy. Chekrygin pushed art beyond a purely aesthetic category, insisting that its true purpose lies in the transfiguration of the world. At the center of his thought stood the idea of the synthesis of the arts. The article shows that, within Russian culture, this idea is often interpreted through the problem of anthropodicy, and compares Chekrygin’s position regarding the synthesis of the arts with that of Pavel Florensky, one of the intellectual supporters of “Makovets”. It also considers the influence of Nikolai Fyodorov’s

works on Chekrygin's philosophy of creativity. The article also pays particular attention to the legacy of Sergei Romanovich, Lev Zhegin, and Raisa Florenskaya. The author concludes that, a century later, the central idea of "Makovets" — the unity of culture grounded in enduring values — has regained new relevance.

Keywords: Russian art philosophy, Vasily Chekrygin, Lev Zhegin, Sergei Romanovich, Raisa Florenskaya, Pavel Florensky, Nikolai Fyodorov, synthesis of the arts, common goal, icon, anthropodicy

For citation: Rostova, N. N. (2025). The "Makovets" Association in Russian Culture. *Orthodoxia*, (4), 122–141. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-122-141

REFERENCES:

Chekrygin, V. N. (1922). Nash prolog [Our Prologue]. *Makovets*, (1), 3–4. [In Russian].

Chekrygin, V. N. (1922). O namechayushchemsya novom etape obshcheevropeyskogo iskusstva [On the Emerging New Stage of Pan-European Art]. *Makovets*, (2), 10–14. [In Russian].

Fedorov, N. F. (1906). Rospis' naruzhnykh sten khrama vo imya dvukh revnostnykh chtiteley Zhivonachal'noy Troitsy, — grecheskogo i russkogo, — pri kotorom nakhoditsya muzey ili biblioteka [Painting of the exterior walls of the church in the name of two zealous venerated of the Life-Giving Trinity — Greek and Russian — adjacent to which is a museum or library]. In *Filosofiya obshchego dela. Stat'i, mysli i pis'ma Nikolaya Fedorovicha Fedorova* [The Philosophy of the Common Task. Articles, Thoughts, and Letters of Nikolai Fedorovich Fedorov]. (Vol. 1., pp. 599–616). Vernyy : tip. Semirechen. obl. pravl. [In Russian].

Fedorov, N. F. (1982). Sochineniya [Works]. Moscow : Mysl'. [In Russian].

Florenskiy, P. A. (1996). Sochineniya v 4 t. [Works in 4 Volumes]. (Vol. 2). Moscow : Mysl'. [In Russian].

Iz dnevnikovykh zapisey N. M. Chernysheva. Arkhiv sem'i khudozhnika [From the diary entries of N. M. Chernyshev. Archive of the artist's family]. [In Russian].

Makovets 1922–1926. Sb. materialov po istorii ob'edineniya [Makovets 1922–1926. Collection of Materials on the History of the Association]. (1994). Moscow : GTG. [In Russian].

Murina, E., Rakitin, V. (2005). Vasilii Nikolaevich Chekrygin [Vasilii Nikolaevich Chekrygin]. Moscow : RA. [In Russian].

Romanovich, S. M. (2011). O prekrasneyshem iz iskusstv [On the Most Beautiful of the Arts]. Moscow : Galart. [In Russian].

Rudin, N. (2022). Staraya derevnya [The Old Village]. *Makovets*, 1(1922), 23–26. [In Russian].

Zhegin, L. F. Vospominaniya o P. A. Florenskom. Chastnyy arkhiv [Memories of P. A. Florensky. Private Archive]. [In Russian].

Zhegin, L. V. (1962). Iz pisem I. N. Livkinu. 7 iyulya 1962. Chastnyy arkhiv [From the letters to I. N. Livkin. July 7, 1962. Private archive]. [In Russian].

About the author:

Natalya Nikolaevna Rostova — Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27 k. 4, Lomonosovsky pr-t, Moscow, Russia, 119991, e-mail: nnrostova@yandex.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 13.11.2025; approved after reviewing 17.11.2025; accepted for publication 20.11.2025.

П. Н. Роговой

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПАЛОМНИК»,
МОСКВА, РОССИЯ

В. А. Щипков

ЖУРНАЛ «ОРТОДОКСИЯ»,
МОСКВА, РОССИЯ

Ю. В. Пуцаев

ЖУРНАЛ «ОРТОДОКСИЯ»,
МОСКВА, РОССИЯ

Р. В. Михайлов

ЖУРНАЛ «ОРТОДОКСИЯ»,
МОСКВА, РОССИЯ

Подпольный религиозный самиздат в советское время: свидетельство очевидца. Интервью с П. Н. Роговым

Аннотация. В советское время существовал не только политический или литературный, но и религиозный самиздат. Верующие люди для себя и своих единомышленников практически в подпольных условиях, прибегая к конспирации и прочим хитростям, печатали и распространяли религиозную литературу. О том, как именно это происходило, редакция «Ортодоксии» поговорила с непосредственным участником тех событий и процессов, видным представителем подпольного православного самиздата в советское время, генеральным директором издательства «Паломник» П. Н. Роговым.

Ключевые слова: религиозный самиздат, православное подполье, брежневское время, перестройка, П. Н. Роговой, В. В. Бурдюг, православные диссиденты, советское время

Для цитирования: Роговой П. Н., Щипков В. А., Пущаев Ю. В., Михайлов Р. В. Подпольный религиозный самиздат в советское время: свидетельство очевидца. Интервью с П. Н. Роговым // Ортодоксия. — 2025. — № 4. — С. 142–157. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-142-157

— Как началось Ваше участие в религиозном самиздате? Были ли тогда в этой области какие-то «партии»?

— Нет, никаких «партий» не было. Я вообще начинал переплётчиком у Виктора Бурдюга. Я тогда бросил учёбу в МГУ на историческом факультете и попал в нашу общину, которую возглавлял Александр Огородников. На тот момент я знал ещё только двух человек, которые занимались православным самиздатом. Одного из них, имени которого я уже не помню, потом посадили вместе с Виктором. Правда, он шёл отдельно, по отдельной статье. Но с Виктором шли ещё три человека, его друзья, которых посадили на несколько лет, то есть на три-четыре года примерно, насколько я помню. Один из них, кстати, я вспомнил, был Николай Блохин, который потом стал священником. Искали и меня, но не нашли, слава Богу. К моей маме в Норильске чекисты тоже приходили.

Так что в самом начале я знал ещё только двух людей, помимо Виктора Бурдюга, которые издавали в основном молитвословы, и качество у них было, скажем так, очень среднее — я имею в виду печать. А больше никого и не было. Но даже если бы нас было 10–20 человек, всё равно никакой конкуренции бы не было, потому что мы реально делали столько, сколько могли делать по максимуму. Дело в том, что всё упиралось в основном в вопрос, где это напечатать. Потому что печатали мы всё это, естественно, в официальных советских организациях. То есть это были небольшие научно-исследовательские институты, у которых были свои маленькие типографии. Маленькие типографии — это Ромайов'ов несколько стояло, печатный станок.

— **А о каких годах идёт речь?**

— Конец 1970-х — начало 1980-х годов.

— **Это самое начало религиозного самиздата?**

— Нет, начиналось всё раньше. Просто в конце 1970-х годов печатали уже не один и не два Новых Завета или молитвослова, а уже, скажем, тысячу или даже несколько тысяч. То есть это были уже реальные тиражи.

— **А что, уже был такой большой спрос на молитвословы и Новый Завет?**

— Конечно.

— **А как в целом всё это действовало, функционировало?**

— Существовала структура распространения. Например, я очень много книжек отвозил в Семхоз к одной матушке, которая, конечно, не говорила, куда передавала их дальше, но я понимаю, что она их отвозила к отцу Науму Байбородину, через которого шёл громадный поток подобной литературы. Ещё большую партию книг я привозил на одну квартиру, откуда они уходили, как я догадывался, в Прибалтику, в отдалённые монастыри. Сам я тоже возил книги и календари: арендовал «Волгу» у знакомых и возил книги в Пюхтицы. Я сейчас уже не помню всего в деталях, всё-таки прошло сорок лет, но в целом могу сказать, что распространение в основном шло через окраины, где чекисты не так лютовали.

— **То есть распространение шло в основном через своего рода сеть церквей и монастырей?**

— Смотрите, в целом всё выглядело примерно так. Например, в Москве в Первой образцовой типографии на улице Вальной печатали православные календари. Работники типографии в основном спекулировали всякими детективами. Напечатанное они выносили из типографии в листах, дома всё переплетали, как и мы, и делали книжки, которые потом продавали на чёрном рынке. И таким же образом они делали нам православные календари.

Они могли напечатать 300–400 экземпляров. А православные календари были тогда просто на вес золота. За них платили любые деньги, лишь бы получить календарь. И они делали большие листовые календари, такие сейчас уже не делают. Как-то я их попросил сделать дополнительный тираж. И они ночью на очень хорошей бумаге, которая была лучше, чем бумага официальных календарей, то есть намного толще, напечатали тысяч 10 или 15, я уже точно не помню. То есть это был очень большой тираж.

И я, так как календарей было много, поехал в Пюхтицкий монастырь. Потом, я возил продукцию по Псковской епархии, к знакомым священникам. Однажды я зашёл в незнакомый храм. Подхожу к женщине, стоящей за «ящиком», и спрашиваю, не нужно ли вам настенных календарей? Она на меня так хитро смотрит и говорит: да, конечно, нужно, но сейчас бабюшки нет, приходите завтра. Я испугался, потому что понял, что, если завтра приду, меня, скорее всего, отвезут «куда надо». Это я рассказываю к тому, что просто через храмы распространять церковную литературу было нельзя. Я не мог прийти в какой-нибудь храм в Москве и сказать: «Не хотите ли вы Новый Завет купить?» Потому что это было очень опасно: советские старосты, «двадцатки», которые зарабатывали деньги и сдавали чекистам неудобных людей. Нет, были исключения, конечно, были хорошие православные «двадцатки», но, как правило, туда советские власти ставили *своих* людей.

В итоге мы эти календари отвезли в Почаевскую лавру вместе с другой литературой в большом количестве. В Почаев можно было отвозить всё.

— Скажите, а Вы за деньги литературу предлагали? И сколько что стоило?

— Конечно, за деньги. Я сейчас уже многого не помню, сколько что стоило. Новый Завет стоил примерно 20–25 рублей. Это, конечно, была очень большая цена, но и печатать, и распространять, и продавать его было трудоёмко, опасно и рискованно.

— Скажите, пожалуйста, а почему Вы вообще этим занялись? Какие мотивы у Вас были ведущие: религиозные, коммерческие?

— На рубеже конца 1970-х — начала 1980-х я учился на историческом факультете МГУ. Это был идеологический факультет. Я его бросил, перестал ходить на лекции, потому что к этому периоду жизни я обрёл веру. Мне невыносима стала ложь, которая была тогда неизбежной в трактовке исторических событий. Я уже не говорю про прямо идеологические предметы. Я не надеялся, будучи верующим, найти официальную работу. Однажды Виктор Бурдюг предложил мне поработать у него переплётчиком. Я с радостью согласился.

Кстати, с Виктором мы познакомились у отца Димитрия Дудко, в деревне Гребнево, где он тогда служил.

— А как Вы их нашли, через кого Вы туда попали? Как Вы узнали вообще об отце Димитрии и к нему приехали?

— Ну, об отце Димитрии трудно было не знать. У меня была добрая знакомая, которая впоследствии стала монахиней, матушка Зоя. Она всем помогала, и Саше Огородникову, и Димитрию Дудко. Как-то она меня привела к батюшке, там я и остался.

— **А Вы туда поехали за религиозным окормлением или за общением, средой?**

— За средой, скорее всего. Хотя через проповеди отца Димитрия, думаю, я и пришёл к вере. Так как у него действительно были проникновенные, очень хорошие проповеди. Ну, и хотелось соприкоснуться с близкими мне по духу молодыми людьми, непосредственного общения с единомышленниками, которых было много в окружении отца Димитрия. Мы обменивались философской и религиозной литературой. После богослужения батюшка устраивал чаепития, где обсуждались вопросы веры и церковной жизни. Я начал ходить в церковь ради этого общения. С этого началось моё воцерковление, и с тех пор я не могу представить свою жизнь без Церкви.

Но вернусь к моей личной истории. Когда Виктор позвал меня работать у него, была московская Олимпиада. Виктор снимал квартиру в Чертаново, чтобы там делать книги. Я поселился в этой квартире. Туда Виктор привозил отпечатанные листы книг. Эти листы фальцевались, потом мы их сшивали на специальном станке. Потом экземпляры обрезались. В день делалось примерно экземпляров двадцать Новых Заветов или молитвословов. Потом мы делали папки, тоже всё вручную — из картона и бумвинила. Папки потом проштамповывались, на них пропечатывалось золотой фольгой название, «Новый Завет» или «Молитвослов». Книги нельзя было отличить от типографских. Готовые книги Виктор забирал и увозил ближе к полуночи, чтобы было меньше свидетелей нашей деятельности. После того как его посадили в 1982 году, я долго прятался.

Виктору дали четыре года. Через полгода, когда меня перестали активно искать, я приехал к его жене Екатерине. Она сказала мне, что к ней обращались бывшие знакомые Виктора, оставшиеся на свободе, с которыми он прежде работал. Они хотели продолжить печатать литературу. Я не мог отказаться, таким образом всё и закрутилось. Могу сказать, что книг мы выпускали даже больше, чем при Викторе Бурдюге.

— **По сути, получается целая альтернативная экономика в книгоиздательском деле.**

— Безусловно, это было нашей работой. Хотя мы, конечно, зарабатывали деньги, но это было не главное, понимаете? Это была помощь

Церкви — печатание Нового Завета, молитвословов, которых не было в стране и которые были необходимы верующим. Ведь верующие люди вынуждены были переписывать молитвы и Евангелия от руки. Я видел такие тетради, в них было множество ошибок. Поэтому нашей целью было ещё и церковное просвещение.

Вот, например, журнал «Вечное», который издавался в Париже. Вот образец того, как мы делали эту книгу. Материал бумвинил, который шёл на обложки, продавался везде, его покупали в больших количествах в магазинах. Так делали очень популярные книжки. Например, про Оптинских старцев или о Великом посте. Они пользовались большим спросом, помимо Нового Завета и молитвослова.

Мы печатали по несколько тысяч каждого номера этого журнала. Это был очень хороший просветительский, как сейчас говорят, проект.

— Скажите, пожалуйста, а как Вы их получали оттуда, несмотря на железный занавес?

— Это было как раз достаточно сложно, но возможно. Их перевозили дипломаты и неравнодушные к России иностранцы. Например, отцу Димитрию Дудко до его посадки привозили книги целыми чемоданами. И мы у него их брали. Были мои друзья, все диссиденты, которые тоже общались с иностранцами и тоже таким образом получали книги.

— То есть это полноценный самиздат, потому что обычно, когда используют понятие «самиздат», представляется примитивная копия, которую печатают на печатной машинке.

— Машинку мы использовали только для того, чтобы получить образец для дальнейшей печати. На машинке можно получить только три-четыре экземпляра. В случае ксерокса выходило минимум там 20–30 экземпляров. А если печатать на Romayor, то выходило до тысячи экземпляров.

— Скажите, а что было, на Ваш взгляд, наиболее востребовано?

— Да всё практически. В том числе и серьёзная духовная литература. Например, Михаил Александрович Гольдфельд печатал только святых отцов. У него сейчас издательство «Правило веры». Он печатал книги отцов Церкви, делал их очень красиво и очень дорого. Так что книги святых отцов тоже пользовались большим спросом. А все его книги распространялись через мои структуры, потому что у него своего распространения не было. Всё зависело, конечно, от количества. Он больше 30–50 экземпляров не делал.

Популярные книжки можно было делать любым тиражом. Я уже не говорю про молитвословы и Новые Заветы. Их просто можно было печатать сколько угодно.

— А где Вы брали людей в сотрудники и помощники, например, переплётчиков?

— В основном из знакомых. Например, со мной сотрудничал Алексей Худяков. Он жил на первом этаже, что было очень важно, потому что сшить книгу и сделать обложку — это всё несложно, а вот обрезать листы, чтобы они не торчали, — на это был нужен специальный станок, который мы называли гильотиной. Я сделал чертёж такой гильотины. Я тогда числился разнорабочим на Электроламповом заводе рядом с метро «Электrozаводская», и по моему чертежу рабочие мне изготовили пять станков. Мы её вывезли с заднего двора на «Жигулях». Но они были такие тяжёлые, что у автомашины даже сломались рессоры. Эти станки оказались очень удачными.

Поэтому было очень важно то, что Алексей Худяков жил на первом этаже. На первом этаже никто не слышит шума через пол. Алексей обреза́л очень много книжек. Через него шло много литературы.

Хотя иногда книги обреза́ли и в типографиях. Там тоже один наш знакомый работал сторожем, и он снабжал нас всяким подсобным материалом, например, нитками, потому что это купить было нельзя — полиграфические нитки, специальный клей. А без этого книжку не сделаешь. Иногда мы к нему ночью приезжали на машине, и он там обреза́ет книги. Всё это в целом было очень сложно и рискованно.

Мне печата́ли календари даже вохровцы (сотрудники вневедомственной охраны) Первой образцовой типографии. Они напечата́ли, они и вывезли, всё сделали.

— А они знали, что они делают, с чем они сталкиваются?

— Конечно, но это были для них большие деньги, они не упускали случая заработать. Ближе к перестройке их всё-таки посадили. Но, к счастью, церковные книги не фигурировали в деле. Виктора Бурдюга, кстати, тоже посадили именно за хозяйственные преступления, так сказать. Ему дали не политическую, а хозяйственную статью.

— Скажите, вся типографская деятельность размещалась по частным квартирам преимущественно?

— Переплёт находился только на квартирах.

— То есть, получается, это подпольная такая деятельность была?

— Полностью подпольная.

— А правила конспирации какие-то были?

— Были, конечно. Например, приезжали всегда вечером, когда мало народа у подъезда, когда бабки там не сидят и не смотрят, как ты

таскаешь огромные сумки. Это всё было очень опасно. Один раз вот так я тоже с сумкой приехал, думаю — ничего страшного, ловлю такси, а тут ко мне подходит милиционер: «Давайте пройдем». А у меня в сумке календари. Но слава Богу, что календари, а не молитвословы, например. Но всё равно пришлось заплатить какую-то большую сумму, одну или две его месячные зарплаты. Я ему отдал всё, что у меня было. Если бы у меня было больше, он бы взял больше.

— **То есть коррупция уже тогда была?**

— Коррупция всегда была среди этих, так сказать, товарищей.

— **А как Вы объяснили наличие календарей?**

— Да им было всё равно.

— **А иначе что было бы, статья или что?**

— Ну что бы было... Меня бы арестовали, скорее всего. Стали бы выяснять, откуда эти календари. Во-первых, я уже тогда был на нелегальном положении. Моя прописка, которую мне дали, когда я поступил в университет, закончилась. В итоге меня, наверное, посадили бы. Года два-три дали бы по статье о хищении социалистической собственности. К тому же я уже проходил свидетелем по делу Виктора.

— **А когда обстоятельства изменились и Ваша деятельность стала открытой и легальной?**

— Первая моя книга, выпущенная не в подполье, приходится на 1990 год. Она называется «Великий пост и Светлое Воскресение». Это было первое светское издание православной книги. Тогда книгоиздательством могли заниматься только совместные предприятия, но все совместные предприятия печатали детективы, а мы решили напечатать книгу религиозную, церковную.

— **Каким тиражом она вышла?**

— 100 тысяч.

— **Всё разошлось?**

— Ещё бы. Я помню, что ко мне приезжали архимандриты в чёрных «Волгах» за этими книгами.

Была издана ещё книга для детей «За что мы любим Бога?», но её уже чуть позже напечатали, в 1991 году. Она была очень востребованна. Итоговый тираж — 300 тысяч экземпляров, но не сразу. В первый заход, сразу — 150 тысяч экземпляров.

Это была ещё эпоха больших тиражей и огромного духовного голода. Эти книги были необходимы верующим.

— **А с какого года за эту деятельность перестали сажать?**

— В перестройку, как только стали выпускать политзаключённых, например, Огородникова. Тогда же за это перестали и сажать. Меня именно в этот момент чекисты повязали, но уже, слава Богу, не посадили.

— **Какой это год был?**

— 1988-й, насколько я помню. Народ отпускали, уже тысячелетие Крещения отпраздновали. Как-то поспокойнее стало.

— **Скажите, пожалуйста, а как Ваша система выглядела в общих чертах? Большая была сеть распространения? То есть это были конкретные люди или конкретные монастыри?**

— Конкретные люди. Я уже не всё помню, но вот то, что я помню, — многое расходилось через Троице-Сергиеву лавру, многое через Почаевскую лавру. Я привозил к поезду большую сумку с книгами, и она отправлялась в монастыри. Туда очень много книг уходило, можно было посылать их сколько угодно. Или матушки, которые тоже очень чётко работали. Я им книги привозил вечером, когда на улицах почти никого уже не было. И они мне намекали, что переправляют их в Прибалтику, в отдалённые монастыри, куда приезжает много паломников. Чем дальше от центра, тем меньше контроля.

— **А почему именно в Почаев Вы отправляли?**

— Потому что там был человек, который этим занимался.

— **Скажите, когда Вас позвали помогать переплётчиком, Вы уже были православным?**

— Да, я тогда как раз пришёл к вере. Почему я бросил университет? Потому что не смог там учиться. Я специализировался на кафедре феодализма и ушёл с третьего курса, когда начались все эти идеологические дисциплины: история Советского Союза, политэкономика. Весь третий курс истфака — сплошь классики марксизма-ленинизма. Мне просто уже невозможно стало учиться, и я ушёл.

— **Скажите, а Вы в своей деятельности пересекались с представителями политического самиздата?**

— Да. За это Виктора Бурдюга и посадили по большому счёту. Если бы он занимался только православным самиздатом, о нём, скорее всего, не узнали. Ну, то есть не то чтобы не трогали, но так бы за ним не следили. А он стал встречаться с энтээсовцами — главными врагами советского строя. Естественно, за ними за всеми следили здесь в России, таким образом и на Виктора вышли. Хотя под конец перестройки уже и я печатал и журнал «Посев», и «Грани». А также журнал «Выбор» для Виктора Аксючица.

— А были просоветские православные типа Шиманова, Вы не общались с такими?

— Нет, наоборот, мы с Виктором полемизировали с ними, что-то даже писали в опровержение их взглядов. В кругу моего общения все мы были, конечно, против советской власти. А как иначе? Она давит нашу Православную Церковь, а мы что, должны ей помогать как-то? Я и к Православию пришёл по большому счёту через отрицание советской власти.

— А Вы чувствовали, что в этом антисоветском лагере есть сильный, так сказать, либерально-западнический уклон или течение?

— Конечно, я чувствовал. Как православные мы, безусловно, были далеки от «Хроники текущих событий», иных западнических диссидентских изданий. Мы это не поддерживали, потому что они были далеки от нас. Они либералы, совсем другого направления. То есть они нам были неинтересны, скажем так.

Но и советскую власть мы не принимали.

— А среди православных диссидентов много было монархистов, не помните?

— Много, конечно. Почти все мои друзья были ими.

— То есть монархизм воспринимался как что-то естественное для православного человека?

— Я, к сожалению, не был монархистом, но вот...

— Почему к сожалению?

— Ну как... Это же хорошо и правильно — быть монархистом. Я искренне так думаю. Но, к сожалению, сейчас это нереально. Надо же реально смотреть на вещи. Все мои друзья были монархистами.

— А кем Вы были? Помимо того что православным?

— Я был противником коммунистических идей, православным анти-советчиком, вот и всё. Либералом я тоже не был.

— А существует, с Вашей точки зрения, разница в той эпохе между православными диссидентами и православными подпольщиками или это одно и то же?

— Все мы были настроены против тоталитарного государства, которое преследовало Православную Церковь. Но к диссидентам я себя не относил. Да, всех, кто не принимал советскую власть, было принято называть диссидентами. Но диссидентами были те, кто открыто себя так позиционировал, подписывал всякие меморандумы и прочее. Мы же были подпольными пусть и диссидентами, но ничего нигде не подписывали. Мы делали другое дело.

Понимаете, вся русская интеллигенция на тот момент была настроена антисоветски. Но таких, кто что-то подписывал, было меньшинство. Однако все слушали «Голос Америки», вели на кухнях антисоветские разговоры. Но именно из нас никто не боролся с властями, грубо говоря, за свержение режима.

— А как называлось Ваше издательство? Было какое-то название?

— Нет, конечно. Какое название?

— Ну, может быть, неофициальное какое-то название.

— Не было никакого названия. Наоборот, в те времена чем меньше про тебя знают, тем лучше.

— А как Вас другие называли? Ну, те, кто книги получали, они же Вас как-то определяли.

— Я не знаю.

— По фамилии называли?

— Нет, фамилию никто не знал. Многие меня знали как Константина. Я скрывался под этим именем. Вообще конспирация была обязательной, конечно. Например, мы даже сжигали остатки бумаги, которые оставались после обрезания книг. Поэтому я и продержался так долго, до перестройки.

— А люди вообще религиозную литературу не так боялись, как политическую?

— Я думаю, что в 1970–1980-е годы нам политическую литературу не стали бы помогать печатать. С религиозными книгами было всё же намного легче.

— А где этот раздел между религиозной и философской и политической литературой проходил? Вот Бердяев, например, — это религиозные или философско-политические книги? Скорее политические, наверное? Хотя он и на религиозные темы может рассуждать. Вы философов печатали каких-нибудь?

— Разве что для себя, но не для распространения, конечно. Потому что Бердяева было непонятно, кому его продавать, потому что спрос был очень маленький. Хотя, например, некоторые ИМКА-прессовские книжки мы также печатали. Ещё были популярны книги отца Александра Ельчанинова.

Когда моих друзей таскали в КГБ, комитетчики им говорили: «Мы сами патриоты». Там на самом деле многие были патриотами. Хотя они по-своему, конечно, понимали патриотизм. Даже давали понять, что они

как бы внутренне нам сочувствовали. Мы, мол, тебе сочувствуем, но над нами тоже есть начальство. Не знаю, насколько они были искренни.

— **Но сажали всё-таки. Сочувствовали, но сажали.**

— Сажали в основном всё-таки в провинции, подальше. В Калуге моих друзей посадили всего лишь за то, что они читали какой-то пустяшный самиздат. Не много, но посадили. А в Москве Виктора Аксютинца прихватили с двумя чемоданами, в основном с тем же Бердяевым и Солженицыным, забрали его, но не посадили. А в провинции хотели выслужиться. Выслужились, посадили и пошли наверх. А здесь самиздат — ну, обычная история. Тем более человек известный, зачем привлекать к нему внимание, создавать ему имя?

В общем, те люди, которые сами этого хотели, били себя в грудь и всё подписывали — их сажали, конечно. Но человек, который тихо занимается философией, — зачем его трогать? Даже если он антисоветчик. Ну, а кто тогда не был антисоветчиком? Все всё понимали. И всё зависело от того, какую личную стратегию человек выбирал, от психотипа всё зависело, так сказать.

— **Как Вы думаете, подобный уникальный опыт советского самиздата может быть полезен сегодня или когда-нибудь в будущем?**

— Он оказался мне полезен в том плане, что, когда началась перестройка, я основал издательство. Это было нелегко, и мне пригодились те решительность и смелость, которые я приобрёл, работая в самиздате. Приходилось начинать строить абсолютно новое дело, вкладывать все свои деньги, когда вообще неизвестно, что будет завтра. Сколько я себя помню, когда вкладываешь, всегда рискуешь. Так что такой опыт мне и пригодился в перестройку.

— **А жили Вы где?**

— Снимал квартиру.

— **Приходилось их менять?**

— Конечно, приходилось. Интуиция у меня уже была как у волка. Впервые, чтобы снять квартиру, надо было паспорт показать. А паспорта были тогда на скрепке. Я эти скрепки открывал, у моего приятеля брал прописку, вставлял — так показывал, что у меня есть якобы московская прописка. И я накануне знал, что ко мне завтра придёт хозяин с проверкой. Он мне, естественно, не звонил, но интуиция до такой степени обострилась, потому что постоянно ходишь под чекистами, под опасностью. Иногда у меня по две квартиры было. Потому что были такие моменты,

когда надо было где-то хранить большое количество книг. Вот и привозишь их на съёмную квартиру. А завтра ты их отвозишь на вокзал, чтобы переслать, например, в Почаев.

— **С баптистами никогда не сотрудничали?**

— С баптистами — да, им спасибо большое. Но с советскими не сотрудничал, а с иностранными сотрудничал. Они мне помогали. То есть они привозили Новые Заветы, которые я тоже возил в Троице-Сергиеву лавру. И по моей просьбе они привезли мне специальный станочек, чтобы делать книги. Зелёный такой, небольшой. Это был большой дефицит. Они мне их штук пять привезли. Я им очень благодарен за это.

Помню, как мы встречались с ними на Даниловском кладбище и они мне передавали сумки с Новыми Заветами. Интересно, что такая взаимопомощь с баптистами была, несмотря на религиозно-идеологическую стену, которую они жёстко ставили.

Нигде не афишировалось, что на самом деле у протестантов, в отличие от нас, православных, были свои подпольные типографии. То есть они делали гораздо больше книжек, чем мы. Но про них никто ничего не знает.

Виктор Бурдюг уже под конец, незадолго до своей посадки, хотел даже купить на меня дом в Подмосковье, я в этом доме жил какое-то время. Он туда привёз разобранный печатный станок Romayog. Я думаю, что никогда бы у нас до этого не дошло, чтобы собрать самим этот станок и на нём печатать, но такие мысли были. Виктор говорил: «А что, баптисты могут, а мы что, не можем, что ли?» Притом что работало у него всего пять человек.

— **А как Вы видите дальнейшее развитие Вашей деятельности, если бы не было перестройки?**

— Ну, посадили бы меня.

— **Вы думаете, так было бы?**

— Да однозначно, потому что уже под конец меня чекисты вычислили и, так сказать, дёрнули. Они со мной имели две беседы, и я даже подписал, что больше не буду заниматься религиозным самиздатом. Это было серьёзное предупреждение с их стороны. Когда на тебя два чекиста наезжают три или четыре часа, ты уже никакой, и они просят под конец подписать обязательство не заниматься, то всё очень тяжело. Ну, я, конечно, пошёл на уступки.

— **Это какой год был?**

— 1988-й. Я им уже был нужен не как издатель. Среди моих друзей было много известных людей, и чекисты хотели, видимо, меня, так

сказать, зацепить, чтобы я стал стукачом. Книги их тогда уже не волновали. Так что меня спасла перестройка.

— Или второй вариант: был бы дом в Подмоскowie с уже более масштабной подпольной печатью.

— Нет, вряд ли. Это были утопические планы, тем более что я жил без прописки.

— Вообще купить дом в Подмоскowie — это недёшево, наверно, было?

— Дело не в этом. Дом-то купить было недорого в те времена, но прописаться там было невозможно. Виктор хотел купить дом на моё имя, но у меня не было московской прописки.

Сведения об авторах:

Павел Николаевич Роговой — главный редактор издательства «Паломник», 11524, Москва, ул. Плеханова, 15, e-mail: 5462533@gmail.com

Василий Александрович Щипков — доктор философских наук, доцент МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы, первый проректор РПУ св. Иоанна Богослова, заместитель главного редактора журнала «Ортодоксия», 119454, Москва, просп. Вернадского, 76, e-mail: vas.ship@mail.ru

Юрий Владимирович Пущаев — кандидат философских наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, научный редактор журнала «Ортодоксия», 119991, Москва, Ленинские горы, 1, e-mail: putschaev@mail.ru

Родион Владимирович Михайлов — кандидат политических наук, главный редактор журнала «Тетради по консерватизму», шеф-редактор журнала «Ортодоксия», 115184, Вишняковский пер., 2, e-mail: r.mikhailov@isepr.ru

Конфликт интересов:

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 15.11.2025; одобрена после рецензирования 20.11.2025; принята к публикации 25.11.2025.

P. N. Rogovoy

"PALOMNIK" PUBLISHING HOUSE,
MOSCOW, RUSSIA

V. A. Shchipkov

"ORTHODOXIA" JOURNAL,
MOSCOW, RUSSIA

Yu. V. Pushchaev

"ORTHODOXIA" JOURNAL,
MOSCOW, RUSSIA

R. V. Mikhailov

"ORTHODOXIA" JOURNAL,
MOSCOW, RUSSIA

Underground Religious Samizdat in the Soviet Period: An Eyewitness Account. An Interview with Pavel Rogovoy

Abstract. During the Soviet period, samizdat (the underground press) was not limited to political or literary texts. Religious samizdat also existed as a significant phenomenon. Believers printed and circulated religious literature for themselves and like-minded people under near-underground conditions, relying on secrecy, concealment, and various informal strategies to evade state control. To shed light on how these practices were organized, the editorial team of the "Orthodoxia" journal spoke with a direct participant in these events, Pavel Rogovoy, who was one of the leading figures of underground Orthodox samizdat in the Soviet era and the general director of the "Palomnik" publishing house.

Keywords: religious samizdat, Orthodox underground, Brezhnev era, perestroika, Pavel Rogovoy, Viktor Burdyug, Orthodox dissidents, Soviet period

For citation: Rogovoy, P. N., Shchipkov, V. A., Pushchaev, Yu. V., Mikhailov, R. V. (2025). Underground Religious Samizdat in the Soviet Period: An Eyewitness Account. An Interview with Pavel Rogovoy. *Orthodoxia*, (4), 142–157. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2025-4-142-157

About the authors:

Pavel Nikolaevich Rogovoy — “Palomnik” publishing house, Editor-In-Chief, st. Plekhanovskaya, 15, Moscow, Russia, 11524, email: 5462533@gmail.com

Vasily Alexandrovich Shchipkov — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of International Journalism, Moscow State Institute of International Relations (MGIMO University), Director of the Russian Expert School, First Vice-Rector of Russian Orthodox University of Saint John the Divine, “Orthodoxia” journal, Deputy Editor-In-Chief, 76, prosp. Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454, e-mail: vas.ship@mail.ru

Yuri Vladimirovich Pushchaev — Candidate of Philosophical Sciences, Researcher at the Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University, Senior Researcher, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, “Orthodoxia” journal, Scientific Editor, 1, Leninskie gory, Moscow, 119991, e-mail: putschaev@mail.ru

Rodion Vladimirovich Mikhailov — Candidate of Political Sciences, “Essays in Conservatism”, Editor-In-Chief, “Orthodoxia” journal, Chief Editor, 2, Vishnyakovsky per., Moscow, Russia, 115184, e-mail: r.mikhailov@isepr.ru

Conflict of interest:

The authors declare no conflict of interests.

The article was submitted 15.11.2025; approved after reviewing 20.11.2025; accepted for publication 25.11.2025.



**РОССИЙСКИЙ
ПРАВОСЛАВНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**
СВЯТОГО ИОАННА
БОГОСЛОВА

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
СВЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА УЧРЕЖДЁН
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА В 1992 ГОДУ.

В образовательном процессе РПУ св. Иоанна Богослова органично сочетаются традиции русских духовных школ и опыт академического преподавания российских университетов – обучение включает как базовые духовные, так и социально-гуманитарные дисциплины.

Обучение в РПУ св. Иоанна Богослова направлено на подготовку специалистов:
для синодальных учреждений и епархий Русской Православной Церкви (профиль в сфере церковно-государственных отношений или информационных процессов);

для государственной службы
(профиль в сфере государственно-конфессиональных отношений).

РПУ св. Иоанна Богослова проводит набор абитуриентов на дневную (очную) форму обучения за счёт средств федерального бюджета по направлениям подготовки:

БАКАЛАВРИАТ

48.03.01 **ТЕОЛОГИЯ**

срок обучения 4 года

МАГИСТРАТУРА

48.04.01 **ТЕОЛОГИЯ**

срок обучения 2 года

- **Лица, получившие полное среднее образование**, принимаются на обучение по программе бакалавриата по результатам ЕГЭ; лица, получившие среднее профессиональное образование, принимаются на обучение по результатам вступительных испытаний, проводимых в университете.
- **Лица, имеющие высшее образование**, принимаются на обучение по программе магистратуры по результатам вступительных испытаний, проводимых в университете.

ПО ОКОНЧАНИИ ОБУЧЕНИЯ ВЫДАЁТСЯ
ДИПЛОМ ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБРАЗЦА

АДРЕС:
127473, МОСКВА,
ПЕР. ЧЕРНЫШЕВСКОГО, Д. 11А, СТР. 1
ТЕЛЕФОН: +7 495 431 03 03 САЙТ: RPUSIB.RU





