



А. В. Рогозин

Соискатель кафедры культурологии и изобразительного искусства Шуйского филиала ФГБОУ ВО «Ивановский государственный университет»

Религиозный аспект формирования смыслового пространства и культуры постсоветской России

В статье рассматривается религиозный аспект формирования смыслового пространства и культуры постсоветской России. Показаны смена культурной парадигмы в СССР после Тысячелетия Крещения Руси, формирование разных концепций православной культуры в России на рубеже XX – XXI вв., светское влияние на развитие православной культуры в России после 1988 г.

Ключевые слова: православная культура, смысловое пространство, постсоветская Россия, религия, Русская Православная Церковь.

Введение

Широкое празднование Тысячелетия Крещения Руси в 1988 г. стало поворотным моментом пробуждения общественного интереса к потенциалу православной культуры. Это было временем пробуждения массовой религиозности. При этом, в силу религиозной неграмотности, отсутствия элементарных представлений о религиозной сфере, многие не видели разницы между обращением к церковным таинствам и увлечением колдовством, гороскопами, другими формами оккультизма. Миллионы, казалось бы, образованных людей сидели перед телевизорами, вовлекаясь в сеансы А. Кашпировского и А. Чумака, опасное воздействие которых на массовое сознание советских граждан еще предстоит оценить.

В это время Русская Православная Церковь получила возможность открытой проповеди вне храма, в том числе через закрытые ранее для нее светские СМИ, в том числе и через радио и телевидения. Однако она не обладала для этого ни достаточным кадровым потенциалом, ни опытом организации такой работы в новых исторических условиях. Открытие «железного занавеса» после фактического поражения Советского Союза в холодной войне, закончившегося его распадом в 1991 г., дало возможность мощного идеологического воздействия на сознание его граждан, в том числе с активным использованием

религиозного фактора. Действовавшее в России с 1990 г. по 1997 г. религиозное законодательство, дало возможность проникновения в страну большого количества нетрадиционных для нашей страны религиозных культов, некоторые из которых представляли серьезную угрозу для психического и физического состояния их адептов. Нормализация функционирования религиозного пространства в Российской Федерации произошла лишь в 1997 г. после принятия Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях».

1. Смена культурной парадигмы в СССР после Тысячелетия Крещения Руси

Празднование Тысячелетия Крещения Руси, которое советские идеологические органы изначально планировали разрешить провести в качестве локального внутрицерковного мероприятия, приобрело большой размах, привлекло широкое общественное и международное внимание. Слабеющее советское государство не могло с этим не считаться, им стали делаться шаги навстречу появившемуся общественному запросу на церковное возрождение. При этом необходимо учитывать, что в условиях тотальной религиозной безграмотности советского населения, которому десятилетиями внушали, что религия – это вера в чудо, а чудес не бывает, приходили в Церковь в то время именно в поисках чуда. Между тем, со-

ветская цензура и советское воспитание новых поколений священнослужителей приводили к тому, что как сказал на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1988 г. представитель от мирян Калининской епархии Г. Н. Лопаев «в изданиях Московской Патриархии чудеса позволялись только в далекие времена. Мало того – в Минеях даже русские святые прошедших времен представлены, скорее, как строители, администраторы и в самой меньшей степени как люди, отмеченные Самим Богом, то есть чудотворцы, прозорливцы. А ведь ничто так не вдохновляет к деятельной жизни, как православная мистика» [35, с. 403].

«Неорганизованная» же мистика, которую в конце советского периода истории практически не запрещали. Более того: С. Б. Филатов писал о магическом сознании, присутствующем даже целым направлениям советской атеистической пропаганды: «После этих статей возникало чувство, что участвующий в богослужении будет мистически "испорчен", в противовес ... представлению церкви, что он будет "спасен". В церковном учении есть своя логика, в антицерковной магии найти ее достаточно трудно» [46, с. 271]. Не случайно директор Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС В. И. Гарджа писал, что «...перестройка <...> существенным образом затрагивает и наши взгляды на атеизм <...> что же это за атеизм, который представляет собой некий символ веры, противостоящий религии? Некий заменитель религии, "антирелигия"? <...> Так нужен ли нам атеизм, обретший свойства религиозного мировоззрения?» [5, с. 25]

В ходе продолжения ослабления возможностей государственного влияния на идеологию, «неорганизованная мистика» начала принимать вполне организованные и уродливые формы. Б. З. Фаликов констатировал сложившуюся в конце 1980-х гг. в СССР ситуацию: «... "мистическое подполье", не таясь более входит в нашу жизнь – секты легализуются, клубы медитации переходят на хозрасчет, ... кружки йоги обретают статус практических семинаров при обществе "Знание", кооперативы занимаются нетрадиционным лечением, создаются поисковые группы НЛО, кто-то всерьез уже взялся за привидения» [41, с. 478]. Исследователь В. С. Свечников обращал внимание на то, что «...возникновение рынка магических услуг в России датируется

телесеансами А. Чумака и А. Кашпировского в конце восьмидесятых годов. <...> На смену официальному государственному атеизму пришла традиционная религиозность и квази-религиозность народных масс. Оказалось, что современный, и, казалось бы, рационально мыслящий россиянин, живет в магическом мире» [37, с. 136 – 137]. Можно отметить, что этот процесс – разивающийся. По мнению Л. Г. Иониной, «...к торжеству магии ведет сам неостановимый прогресс науки и техники. <...> невероятное усложнение технологических, экономических и социальных систем <...> приводит к тому, что эти системы становятся непостижимыми для самих их создателей и неподдающимися контролю с их стороны. <...> представляется, можно говорить о новой "заколдованности", о новой магической эпохе. Наступление этой новой эпохи сказывается не только в повсеместном распространении знахарей, колдунов и народных целителей и не только в скудных суевериях основной массы народов. Она сказывается в становящемся все более распространенным отношении простых (и непростых) людей к техническим артефактам. <...> вскрытие технического аппарата не обнаруживает постижимой в нормальном опыте системы тяг и рычагов, связь между нажатием кнопки и результатом обнаруживает черты магического действия. Я не знаю, почему, но знаю, что при нажатии этой кнопки должен последовать определенный результат» [13, с. 156 – 157].

Перемены в общественном сознании не были линейными и однозначными; большое количество людей получили возможность заявить и доказать, что у них есть свобода воли и возможность выбора мировоззрения на основе собственного духовного опыта. Исходная и конечная точки пути в рамках этого поиска могли принципиально отличаться. Имели место множество примеров, когда через интерес к нехристианской мистике или вдумчивое чтение атеистической литературы, люди приходили в Русскую Православную Церковь. В данной связи необходимо отметить и изменение подходов в восприятии русской литературы. Если в советское время всячески «ретушировалась» ее связь с традициями Православия, то в 1990-е годы эта связь начинает активно изучаться. Выдающийся российский филолог А. В. Михайлов обращал внимание на то, что необходимо изучать произведение искусства в

его изначальном историко-культурном контексте. «Надо, – писал он, – научиться переводить назад и ставить вещи на свои первоначальные места» [24, с.16].

Можно отметить обращение ряда авторов к творчеству М. А. Булгакова, роман которого «Мастер и Маргарита», будучи неправославным по своему содержанию, в то же время пробудил у многих представителей советской атеистически воспитанной интеллигенции впервые прочитать само Евангелие.

Начавшееся в последние годы существования СССР церковное возрождение происходило в рамках неупорядоченного правового поля, когда принимаемые нормативно-правовые акты не успевали за меняющейся фактически ситуацией, которую нужно было зафиксировать юридически. Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий отмечал в 1989 г.: «...прошло уже несколько лет перестройки, а мы все только говорим о новом законе о свободе совести, он все еще не опубликован. Значит, законотворчество в этой области отстает. И все же будем справедливы: несмотря на то, что мы обязаны руководствоваться устаревшим законом 1929 г. о религиозных культах, в действительности мы живем как бы вне этих законов, как подросток, который не может вдруг надеть на себя одежду, которую он пять или десять лет свободно носил. Мы на практике предвосхищаем новое законодательство» [25, с. 115]. Как писал в своем кандидатском исследовании В. А. Тулянов, «...с одной стороны, в Совете по делам религий при СМ СССР четко понимали необходимость реформирования существующего законодательства о религиозных культах в условиях резко возросшей гражданской активности верующих и общественного запроса на свободную от административного контроля Церковь. С другой стороны – остальная часть партийно-государственной элиты стояла на позициях усиления контроля за деятельностью Церкви. Но усиление общественного запроса на религию и Церковь, что нашло свое отражение даже в советской прессе, а также заинтересованность в поддержке политики перестройки всеми слоями и группами населения, заставило пересмотреть эту политику» [40, с. 212].

Менялось отношение к верующим, которые получили возможность проявить себя социально активными гражданами. Научный со-

трудник Института США и Канады С. Б. Филатов в 1989 г. писал: «Наша религиозно-атеистическая литература постоянно утверждает, что приверженность церкви порождает социальную пассивность. Это утверждение в общетеоретическом плане представляется мне спорным. Наша реальность вроде бы подтверждает это мнение. Однако пассивность может быть результатом психологических установок. ... Установка на изоляцию церкви, естественно приводит верующего к отчуждению от общественной жизни» [46, с. 269]. Можно здесь добавить, что социально активные верующие на протяжении многих десятилетий просто устранялись, как, например, те священнослужители, которые захотели попробовать избраться в Советы народных депутатов по Конституции СССР 1936 г. В последние же годы Советской власти представители духовенства смогли избраться в Советы разных уровней. «Патриарх Пимен и два митрополита Русской Православной Церкви⁴¹, были избраны народными депутатами в Верховный Совет СССР. В 1990 г. были избраны народными депутатами Верховного Совета РСФСР пять священнослужителей различных конфессий (четыре православных: архиепископ Платон (Удовенко), священники В. Полосин, Г. Якунин, А. Злобин и буддийский лама Э. Цыбикжапов). Не стал исключением и уровень субъектов федерации. В Бурятии депутатами были несколько буддийских лам, в Челябинской области в период с 1991 по 1993 г. депутатом областного совета был епископ Георгий (Грязнов), в Костромской области – архиепископ Александр (Могилев)» [6, с. 179]. Период такого формата деятельности Русской Православной Церкви был кратким – до конституционного кризиса 1993 г., но он способствовал тому, чтобы привлечь общественное внимание к церковным проблемам.

Как отмечал в своей диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук А. В. Еремин, «...постсоветский период истории России стал временем формирования новой российской государственности. Произошла трансформация всех сторон жизни общества, включая духовную сферу и мировоззрение. Кардинальные социокультурные изменения, произошедшие вследствие краха идеологизированной системы советского бы-

⁴¹ Будущий Патриарх Алексей Второй и митрополит Питирим (Нечаев).

тия, привели к ценностному вакууму, который спровоцировал дезинтеграционные процессы в обществе. Однако культурные традиции, историческая память и цивилизационная специфика общества оказывали воздействие на процесс усиления коллективной идентичности, обеспечивающей единство социума, что являлось необходимым условием его дальнейшего развития. Активизации и усилению естественного развития процесса осознания своей идентичности в постсоветский период способствовала парадигма глобализации, постепенно включающая в свою орбиту новые культурные пространства мира» [8, с. 3].

На первом этапе либеральная интеллигенция, на какое-то время почувствовавшая себя властью, пыталась оставить Русскую Православную Церковь «на обочине» общественной жизни. Закон «О свободе вероисповеданий» РСФСР 1990 г. был благоприятным для развития деятельности в России разного рода новых религиозных культов, в том числе представляющих опасность для личности, общества и государства, но, продолжая традиции советского законодательства о религии, не признавал централизованного устройства Русской Православной Церкви. Здесь можно провести аналогию с Временным правительством 1917 г., которое провозглашая религиозные свободы, делало попытку еще более сузить рамки дозволенного для Российского Православия, по сравнению с Синодальным периодом его истории в Российской империи. Однако, в связи с неожиданно для либералов быстрым ростом авторитета Русской Православной Церкви, вплоть до попыток медиации, принятых Патриархом Московским и всея Руси Алексием II в октябре 1993 г., курс на ограничение был свернут, в 1997 г. принят новый Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях», учитывающий внутреннее устройство Православной Церкви, интересы России как государства и исторические традиции. При этом либералами была сделана ставка на расширение своего влияния на церковную деятельность через тех православных людей, которые разделяют либеральные идеи до такой степени, что они для них важнее их принадлежности к Русской Православной Церкви. Это закладывало основания для внутрицерковных конфликтов между представителями разных взглядов, которые окончательно стали явными только в 2022 г. В

это же время менялось отношение к культуре, к ее представителям. В принятом в 1992 г. Законе РФ «Основы законодательства РФ о культуре» [10] «...была ограничена степень вмешательства государства в культурную сферу, в первую очередь, в творческую деятельность граждан и их объединений, государственных и негосударственных организаций культуры» [7, с. 151]. Однако результат получился далеко не таким идеальным, как его пытались представить авторы новой культурной политики России.

Сын известного православного священнослужителя, российский государственный деятель и философ М. А. Мень в одной из своих работ писал о смене в отношении к культуре, произошедшем в российском обществе вскоре после распада СССР: «Появилась фигура работника культуры, вставшего рядом с просящим милостыню и торгующим нехитрым ширпотребом в подземном переходе или на улице – музыканта, певца, художника, которых прежде видели только в соответствующих их занятиям учреждениях. Требования к произведениям искусства сильно понизились ... общий уровень произведений культуры тоже понизился. ... Откровенная халтура захлестнула подмостки, экраны и прилавки» [23, с. 115]. Исследовавший в своей диссертации тенденции и противоречия культурной политики России в 1985 – 1999 гг. Ю. В. Федоров отмечал, что культурные услуги стали недоступны малоимущим слоям населения, или тем группам, которых постигло резкое обнищание в условиях экономического кризиса [42]. Вместо воспитательного значения в этот период культура зачастую начала использоваться в качестве инструмента разрушения общественных морали и нравственности, причем нередко за счет бюджетного финансирования.

Кроме того, в это время культурную сферу в России начинает контролировать и иностранный капитал, используя это как возможность влияния на общественное сознание. «Середина 1990-х гг. связана не только с повсеместным переделом собственности, но и с приходом в Россию западных благотворительных фондов, в частности, американских. <...> Деятельность этих фондов можно оценить, как формирование ориентиров и приоритетов, а не просто финансовую поддержку организаций,

оказавшихся в бедственном положении» [47, с. 249].

Церковное влияние на культурную сферу новой России также не всегда было удачным, в силу того, что получившие неожиданно возможность решения многих вопросов представители Русской Православной Церкви не всегда оказывались к этому достаточно подготовлены. В самом конце XX в. М. А. Мень обращал внимание на то, что «...как хранительница старинных традиций и традиционной морали Церковь может стать важнейшим законодателем нравственности в светской культуре и укреплять ее своим участием» [23, с. 143], однако «...высокомерное отношение духовенства к светской культуре тормозит участие Церкви в гармоничном культурном развитии членов общества» [23, с. 143]. Он приводил примеры, как для отстаивания своих позиций в полемике по вопросам культуры представители православных епархий приводили не логические или нравственные аргументы: «...как правило, их аргументация малоубедительна, нелогична и пронизана паническими настроениями» [23, с. 141], а использовали появившиеся у некоторых из них в 1990-е гг. благодаря хорошим отношениям с местными властями, меры административного нажима, сравнивая это с администрированием в рамках советской атеистической пропаганды. В итоге, как отмечал М. А. Мень, «...церковный анализ произведений светской культуры подобен прокрустову ложу. Он сводится к прямолинейным примитивным толкованиям, придирам к отдельным деталям без углубления в идею, язык, пластику произведения» [23, с. 141] – и это нужно изменить.

Как отмечают С. Ф. Артемова и О. В. Мельниченко, «...в 1990-е гг. отношения РПЦ и общества принимали различные формы – от категоричного неприятия и оголтелой критики со стороны вчерашних партийных и комсомольских руководителей до буквально поклонения, когда "бывшие" вдруг превратились в ревнителей православия; от конфронтации до взаимовыгодного взаимодействия» [2, с. 160].

Имело место и однозначное отрицание и очернение советского опыта со стороны представителей православного духовенства, в том числе с опорой на русскую религиозную философию, как пример можно привести протоиерея Георгия Митрофанова [53]. Это в свою

очередь углубляло идеологический раскол с теми, кто оставался верен прежним идеалам.

Кроме того, можно согласиться с мнением о том, что в конце 1980-х – нач. 1990-х гг. «...многие от Церкви ожидали какого-то чуда, что священнослужители будут образцами морали и нравственности, что Церковь даст народу твердую систему ценностей взамен рушившейся коммунистической. Но при этом те люди, которые пытались что-то требовать от Церкви, не считали нужным свою жизнь изменять в соответствии с церковными установлениями, а пытались Церковь приспособить к своим представлениям, зажать ее в те рамки, в которых находились религиозные объединения в наиболее секулярных из западных государств. Естественно, что реальность резко отличалась от их фантазий, поэтому они в той церкви, которую сами себе выдумали, разочаровались, стали ее противниками» [45, с. 83].

Можно констатировать смену культурной парадигмы в СССР вскоре после Тысячелетия Крещения Руси. Наверное, не совсем корректно соотносить эту смену именно с этим юбилеем – скорее, можно говорить о влиянии перестройки. Но для изменения положения Русской Православной Церкви в советских государстве и обществе именно 1988 г. стал знаковым и рубежным.

2. Формирование разных концепций православной культуры в России на рубеже XX – XXI вв.

После произошедших в советской государственной религиозной политике перемен, одним из наиболее известных священнослужителей, раскрывавших для масс христианские, и в целом религиозные основания культуры, стал протоиерей Александр Мень. Темой множества его встреч на разных площадках с ничем не знавшей о религии аудитории, частных бесед, многие из которых записывались на магнитофонную ленту, а потом расшифровывались теми, кто почитал его талант проповедника, были основы мировой культуры, раскрываемые через призму духовных учений Древнего мира, Библейского откровения, библейских мотивов в мировой литературе, восприятия Церкви в истории и в современном мире. Многие из его размышлений, лекций и бесед вошли в книги «Культура и духовное восхождение» [20] и «Мировая ду-

ховная культура, христианство, Церковь» [22]. Культура и духовность рассматривались им как две взаимодополняющих основы бытия человека.

Исследователь С. А. Юрикова, изучая взгляды отца Александра Меня в области философии культуры, обращала внимание на то, что «...размышляя об истории культуры, ее истоках, основах нужно обращать внимание, подчеркивает А. Мень, прежде всего не на материальные факторы, а на то, "какой дух стоит за культурой". И именно от него зависит особенность, специфичность каждой цивилизации, ее крепость и долголетие» [50, с. 60]. Проповедник подчеркивал связь культуры с личностью, отрицал распространенную в то время теорию о том, что искусство проходило в своем развитии путь от примитивных форм к более совершенным [50, с. 61].

Во время выступления в Театре-студии «На досках» в июле 1988 г. протоиерей Александр Мень начал с рассказа о том, что «...знал людей, которые, став христианами, бросили писать стихи, бросили заниматься живописью, считая, что все это внешнее, все это ненужное, вредное для духовного развития» [21]. И в этой связи им был поставлен вопрос: противостоят ли вера и культура? Необходимо отметить, что для советского общества, которое воспитывали в представлениях о том, что они именно противостоят, что религия заставляет человека от культуры отказаться, этот вопрос был весьма острым. И этой аудитории проповедник заявил: «...взаимосвязь между верой и культурой органична, ... эта взаимосвязь восходит к глубочайшей древности: когда появился человек, вместе с ним появляется и искусство, и религия, и все остальное» [21].

Большое влияние на интеллигенцию оказывал митрополит Питирим (Нечаев), долгое время руководивший издательской деятельностью Русской Православной Церкви. Говоря о культуре, он утверждал, что «мы рассматриваем русскую культуру не как принадлежность одного определенного этноса, а как общее достояние всех народов, населяющих Россию. Это очень сложный, исторически образовавшийся синтез» [33]. Оценивая влияние советского периода на культуру России, митрополит Питирим акцентировал внимание читателей на том, что «...из господствующей советской идеологии была вычеркнута главная об-

разующая компонента российского менталитета – религиозность. Но осталась русская культура. Советский Союз – это уже синтез исторически сложившейся русской культуры и элементов западной цивилизации. Этот период также неоднозначен, потому что, с одной стороны, он привел к гибели многих культурных ценностей и исчезновению самих носителей культуры; с другой стороны, к культурному строительству были привлечены широкие массы населения, в том числе – национальных окраин. Невзирая на открыто декларируемый атеизм, основы нравственности остались христианскими, а некие глубины национального самосознания незатронутыми» [33].

Важно отметить то, что представители Русской Православной Церкви, которые активно пытались донести до нецерковной аудитории православные вероучение и культуру, в свою очередь, также в ходе общения подвергались воздействию этой аудитории, подчас достаточно сильному. В результате этого не их собеседники перенимали их взгляды, а они сами попадали под влияние нехристианского круга общения, в том числе на уровне мышления. В этой связи представляет существенный интерес, как в то время еще диакон Андрей Кураев писал об уже погибшем протоиерее Александре Мене: «Миссионер всегда немного вне Церкви. Он обращается к людям, далеким от Церкви. Естественно, он должен говорить на их языке, использовать их способы аргументации и общения. Естественно, что при этом он сам испытывает встречное воздействие своей аудитории. Их язык становится его языком несколько в большей степени, чем хотелось бы, может быть, даже самому миссионеру. Его собственная, даже внутренняя речь, становится менее церковной...» [17, с. 178] «...порой чувство меры изменяет. И тогда человек прислушивается не к требованиям Евангелия и Предания, а к ожиданиям своей аудитории. Он усваивает уже не язык, а взгляды своих собеседников. Тогда миссионер слишком далеко отходит от Церкви. И – теряется. Такими потерявшимися миссионерами и создаются ереси» [17, с. 181].

Фантазируя на тему, что стало бы с отцом Александром Менем, если бы не его трагическая гибель, А. В. Кураев в какой-то мере предсказал свое собственное будущее: «Его объявили бы новым Сахаровым, "совестью эпохи", его растаскали бы по митингам, "кол-

лективным письмам" и предвыборным кампаниям. Лозунг "Голосуй или проиграешь!" был бы озвучен голосом о. Александра. Из него постоянно вытягивали бы негативные оценки деятельности Патриарха и "официального Православия". Его превратили бы в защитника сект. Ему, человеку бесконечно более умному, чем кружок московских "необновленцев", пришлось бы из чувства партийной солидарности защищать их не слишком продуманные эксперименты и просто пошлости» [17, с. 219].

О. В. Лебедева в своей кандидатской диссертации обращала внимание на то, что «...период реформирования российского общества на рубеже XX – XXI вв. ознаменован обращением государственной власти к проблемам духовной жизни человека, к признанию важности духовно-нравственных ценностей православной культуры в гуманистическом образовании и воспитании» [19, с. 3]. При этом общем понимании произошедших коренных изменений во взглядах государства и общества на Православие и его связь с культурой, формировались разные мнения относительно того, какая именно культура может считаться православной. В советское время государственный атеизм боролся с любыми религиозными проявлениями; противопоставление обычно стояло по линии верующий – неверующий. Принесенная в начале 1990-х гг. в Россию религиозная свобода заставила понять фрагментарность и недостаточность такого противопоставления; того, что мировоззренческая пропасть между религиозными убежденными людьми – например, христианином и сатанистом – может быть намного глубже, чем между христианином и атеистом, стоящим на гуманистических позициях.

Культуру многие рассматривали как инструмент, с помощью которого можно создавать произведения в тех или иных направлениях (литература, театр, кинематограф и т.д.), оказывающие влияние на общественное сознание в нужном создателю или заказчику контента направлении.

Сами определения «либерал», «консерватор», «православный», оказались не такими однозначными и устойчивыми определениями; разные люди могли вкладывать в них разное содержание. Достаточно устойчивым стало определение «православный атеист», с держательной точки зрения невозможное. Но так называл себя и, например, такой извест-

ный ученый и популяризатор науки как С. П. Капица.

Т. И. Зайцева обращала внимание на то, что «...российский либерализм многие справедливо называют псевдолиберализмом, обращая внимание на подмену либеральной идеи идеей рыночной экономики. Тем более, что речь шла исключительно о западной версии либерализма; глубокие же размышления отечественных либералов XIX – начала XX века об органической связи внешних форм жизни с внутренним духовным и культурным уровнем общества и о том, что истинный либерализм и истинный консерватизм неразрывно связаны друг с другом, не были приняты во внимание. Да и вряд ли они были известны тогдашним реформаторам» [9, с. 142].

А. А. Федотов в своих работах рассматривал следующие сложившиеся в 1990-е годы формы общественного отношения к Церкви: «1) так называемые "ревнителы", которые боролись с экуменизмом, противопоставляли себя либеральной, на их взгляд, иерархии, придерживались крайне правых политических взглядов. Эта группа, включающая как клириков, так и светских деятелей, как правило, действует в рамках Церкви, но нередко оказывается на грани раскола; 2) в полемике с первыми определились «либералы», интересующиеся церковными проблемами и толкующие их в средствах массовой информации в силу собственного их понимания. Эта группа, состоящая в основном из творческой интеллигенции, (отдельные представители которой в 1990-е гг. перешли в клир), малочисленна, но играла большую роль в формировании общественного мнения о Церкви. 3) Особую группу составили внутрицерковные и примыкающие к ним светские общественные движения, борющиеся за нравственное возрождение России. 4) При этом основная часть общества, в целом мало религиозная, или религиозно-индифферентная, недостаточно осведомлена о церковной жизни, и ее отношение к Церкви складывается во многом под влиянием ситуационных впечатлений» [44, с. 250 – 251; 43, с. 188].

Каждая из этих условных групп, неоднородная по своему составу и взглядам, формировала и свое отношение к православной культуре, которое претерпевало существенные изменения и в ходе исторического развития. Споры между представителями разных взгля-

дов были острыми и не всегда корректными по своему формату, в том числе в православной среде. Главный редактор «Русской народной линии» А. Д. Степанов в 2004 г. в ходе круглого стола обращал внимание на то, что «...полемика между светскими людьми порою ведется куда более приличными методами. Сравнение полемики в церковных средствах массовой информации, на православных форумах, с дискуссиями светских людей нередко бывает, увы, не в нашу пользу. В церковной полемике нередко применяются неприемлемые методы ведения дискуссий, к примеру, циничный переход "на личности" при обсуждении идей» [31].

Как справедливо отмечали Н. А. Кубанёв и В. П. Океанский, «...с утратой мессианской идеи, с поражением мессианского сознания утрачивается и геополитический статус державы, как это произошло в конце 1990-х гг. с Россией. Первая послеперестроечная волна так называемых "демократов" призывала нашу страну извиняться и каяться перед всем миром за свои "грехи", посыпать голову пеплом, вызывая тем самым у русских чувство национальной униженности, третьесортности, своей "малости" и ничтожности» [16]. Но этот кризис не был чем-то закрепившимся навсегда. Более того, по утверждению В. П. Океанского и Ж. Л. Океанской «Кризис – не просто временное состояние, кризис указывает на сущность временности, на неабсолютность времени, что позволяет уйти от натуралистического фантазма "всепожирающего жерла" времени. Неабсолютность времени имеет в качестве еще одного существенного момента онтологическую возможность свободы» [26, с. 143].

В своей неоднократно переиздававшейся книге «Самодержавие духа» [12] митрополит Иоанн (Снычев) сделал попытку сквозь призму истории России, концепцию единства ее истории, традиций и культуры, осмыслить ее настоящее, определить перспективы будущего. Сегодня уже по другому воспринимаются написанные митрополитом Иоанном 30 лет назад слова о том, что «верховная власть – единая и неделимая, мощная, независимая от капризов толпы, связанная с народом не бумажной казуистикой схоластической законности, но живым повседневным опытом соборного единения – только она может обеспечить ту высшую цель, ради которой существует» [12]. Развитие исторических событий актуа-

лизовало написанные в 2013 г. В. П. Океанским и Ж. Л. Океанской положения о том, что «...из реактивных останков христианского мира, из того, что никогда никакого отношения к христианству не имело, и из элементов того нового, складывающегося впервые в истории планетарного коммуникативного гипертенда сформируется горячий материал для анти-духовного анти-огня, который послужит основанием этого анти-церковного гипер тоталитарного псевдоединства... Метафизический концлагерь может стать гигантской пародией на истинную Церковь – это указание на колоссальную опасность тотальной модернизации, содержащуюся в неизбежном возвращении к реконструкции социального неравенства, рабовладения и других существенных элементов миропонимания дохристианских эпох человеческой истории» [27].

Российский мыслитель и писатель А. А. Проханов утверждает, что «...если враг овладевает русскими кодами, постигает сокровенное русское знание, уничтожает эти коды, заменяя кодами враждебными, то русский народ отворачивается от своего государства, государство падает, и народ перестаёт быть народом. Так случилось в перестройку, когда враг завладел всеми кодами, соединяющими народ с его государством. Четыре года день за днём истреблялись эти священные коды, и случилось ужасное отречение – народ отрёкся от своего государства, и его не стало» [1].

Большое значение для понимания взглядов на культуру Патриарха Московского и всея Руси Кирилла – того, кто имеет большие возможности влиять на то, какие формы принимает православная культура в России, начиная с 2009 г., имеет информационная подборка «Святейший Патриарх Кирилл о культуре», составленная доктором философских наук Н. М. Теребихиным и кандидатом философских наук В. М. Теребихиным [38]. Представленные в сборнике изречения Патриарха показывают его концептуальное видение процессов развития культуры и ее будущего, основаниями политики Русской Православной Церкви в сфере культуры, вкладом в культурологическую мысль и практику государственной культурной политики. В. М. Теребихин выступил также в качестве составителя книги Патриарха Кирилла «О смыслах» [15].

Патриарх отстаивает то, что не надо называть дикость «новой культурой», то, что

раскультурирование сродни расчеловечению. Говоря о глобализме, он обращает внимание на то, что христианство глобально, но это другой глобализм: «в его всемирности нет обезличивания, стирания уникальных черт каждой культуры и навязывания всему миру сформированных в одной конкретной культурной среде политико-идеологических установок» [51]. По мнению Предстоятеля сегодня задача Церкви — идти вперед по непростому пути, возделывая национальную почву для того, чтобы она прорастала великими плодами — духовными, интеллектуальными, творческими. «В этом смысле у Церкви нет более близкого союзника, чем работники культуры, считает Патриарх, — Но очень важно понимать, что наши совместные усилия должны приносить непременно добрый, а не ядовитый плод. Поэтому что там, где яд, там болезни и смерть, а значит, речь идет не о культивировании почвы, а о приуготовлении ее к духовной, а то и физической гибели человеческого рода. Именно такими глазами нужно смотреть на культуру и стараться каждый раз ответить на вопрос: а эти представители культуры — что они делают? Удобряют ли почву для собирания добрых плодов или сеют нечто, что способно разрушить человеческую личность, человеческое общежитие, лишит всех нас доброго и мирного будущего?» [32]

Разные концепции православной культуры, формировавшиеся в России на рубеже XX — XXI вв., показывали, в том числе то, что эта проблематика вызывает живой интерес, что ее формулировка не является какими-то отвлеченными интеллектуальными конструкциями, но напротив зачастую носит исключительно важный характер, имея онтологическое значение. Сама по себе эта тема очень обширная, требующая отдельного исследования. В настоящей работе она обозначена как то, без чего невозможно понимать развитие новых направлений православной культуры в России после 2000 г. и их многообразие.

3. Светское влияние на развитие православной культуры в России после 1988 г.

На протяжении многих десятилетий Русская Православная Церковь в СССР находилась в состоянии вынужденной изоляции от светской культуры. В основной своей массе священнослужители и прихожане были людьми от нее достаточно далекими; не очень мно-

гочисленные исключения скорее подтверждали это правило. После 1988 г. ситуация начала изменяться.

Обращение некоторых ярких представителей отечественной интеллигенции к Русской Православной Церкви началось еще в советские годы, во время тотальных запретов всего «религиозного». По дискуссионному мнению В. Шалляра «временем духовного возвращения в Церковь были 70-е, позднесоветское время — эпоха христианизации интеллигенции, расцвета богословского, философского, поэтического, музыкального, кинематографического православного творчества, возрождения старчества (Иоанн (Крестьянкин), Кирилл (Павлов), Виктор (Мамонтов), Таврион (Батозский) и др. ...). Это парадоксально лишь на первый взгляд: гонения очистили Церковь — и к ней, очищенной потянулись лучшие люди страны "победившего атеизма". 90-е в этой связи были скорее возрождением того, от чего гонения Церковь очистили... И более того: позднесоветская культура была сложным и богатым явлением, которое просто-напросто умерло в 90-е» [48]. Эта точка зрения, основанная на противоречащем православному Символу веры убеждению, что Церковь нуждается в «очищении», не учитывает того, что после завершения антицерковных репрессий Н. С. Хрущева гонения на верующих в СССР перестали быть масштабным явлением, и в отличие от послевоенного периода, когда государственная религиозная политика также смягчилась, это было время, когда Советским Союзом руководил не И. В. Сталин, а Л. И. Брежнев; это было время не ежедневного народного подвига по восстановлению разрушенного войной советского народного хозяйства, а сравнительно сытое и спокойное время, соответственно, чисто исторически оно было достаточно благоприятно для христианизации интеллигенции. Кроме того, это время совпало с развитием диссидентского движения, модного в интеллигентской среде, религиозное диссидентство также было достаточно заметным явлением.

С одной стороны, нельзя недооценивать вклад в развитие в целом русской культуры и православной культуры в частности С. С. Аверинцева, В. В. Библина, А. А. Тарковского, Н. Л. Трауберг, Т. Ю. Кибирова, О. А. Седаковой и многих других. Наверное, сегодня, с учетом имеющегося исторического опыта с

новой актуальностью звучит цитата из книги В. В. Бибихина о С. С. Аверинцеве: «не тягостен ли научный атеизм, спросил он [Микушевич] однажды Аверинцева, и услышал в ответ, что хуже станет, когда теперешние научные атеисты нас будут учить православие⁴²» [4]. Во второй главе диссертации приводится много фактических примеров положительного светского влияния на развитие православной культуры в России. Однако, нельзя и не отметить, что такое влияние имело и отрицательные проявления.

Доктор политических наук, кандидат философских наук, видный православный общественный деятель А. В. Щипков еще в 2018 г. в интервью «Парламентской газете» заявил, что сегодня завершено «...формирование либерал-православной российской субкультуры» [34]. По его определению, «...либерал-православные – это особая группа внутри и около Церкви. Интеллигентская квазицерковь, по существу – «церковь» в Церкви. Они ведут себя не как члены Церкви, а как её наставники, как люди, обладающие специфическим тайным знанием. Я их называю «теневыми пастырями». Их проповедь – это мировоззренческий гибрид. Стилистика и внешняя форма православные, а содержание постмодернистское. Это симулякр в его классическом проявлении. Принципом конструирования этого мировоззрения стал хорошо известный постмодернистский приём "пастиш": имитация стиля оригинала с целью оспорить статус этого оригинала» [34]. За 6 лет до этого в интервью «Литературной газете» А. В. Щипков приводил конкретные примеры этого явления: «...когда власти отреагировали на провокацию, устроенную акционистками PR, либерал-православные заняли абсолютно светскую позицию, выдвинув ряд петиций властям – мол, "художнику всё можно, отпустите их, изверги, сатрапы". А когда единоверцы их не поддержали, нервные либерал-православные восплакали о том, что, мол, "Церкви больше нет", "наш дом обезлюдел". И пугнули: "Мы можем уйти". Всё это было обставлено как "исход интеллигенции из Церкви". <...> Они говорят: "РПЦ фактически является единственной крупной и влиятельной христианской церковью в мире, чуждой принципам демократии и

прав человека". Вместо прежней Церкви им нужна такая, которая была бы продолжением светских общественных институтов. А её духовность должна стать продолжением "плюралистической" (на деле часто авторитарной) светской морали. В этой версии христианство призвано лишь подтверждать чужой выбор» [49].

И такой идеологической настрой людей социально активных, пытающихся оказывать заметное (а им бы самим хотелось решающее) влияние на направление развития православной культуры, безусловно, сказался и на содержательной части многих ее сегментов. В частности, необходимо отметить тенденции по политизации этих сегментов, их противопоставления государственной политике и официальной позиции Русской Православной Церкви.

Например, о сайте «Православие и мир», который с одной стороны реально являлся значимой площадкой по распространению знаний о Православии и православной культуре понятным нецерковным людям языком, клирик Иваново-Вознесенской епархии игумен Виталий (Уткин) еще в 2012 г. обоснованно писал: «Сайт "Православие и мир" – это частный ресурс. Насколько я понимаю, он официально принадлежит Анатолию Данилову. Информация об источниках финансирования и механизме принятия решений на этом раскрученном ресурсе до церковной общности не доводится. Я считаю, что основная идеология сайта "Православие и мир" носит антипутинский характер, что особенно проявилось в период смуты конца 2011 – начала 2012 гг. С моей точки зрения, сайт "Православие и мир" выражает настроения очень небольшой по численности группы (не более нескольких десятков человек, преимущественно жителей Москвы), которую в последнее время стали называть "церковными либералами". Эта группа не самостоятельна в формировании своего дискурса, а зависит от либерального антипутинского движения в целом» [11].

М. О. Орлов и К. Ю. Петрова в своем исследовании обратили внимание на то, что «...в настоящее время отмечается определенного рода кризис диалога светского общества и церкви, базирующийся на проблемах истолкования самого концепта "светскости": в то время как нормативные документы, большинство

⁴² Вопреки контексту книги В. В. Бибихина, наверное, самый яркий пример этого явления – бывший протоиерей Андрей Кураев.

исследователей и сами представители церкви понимают светскость как возможность участия религиозных институтов в решении общественных проблем без принуждения кого-либо к исповеданию той или иной религии, ряд представителей общества настаивает на истолковании "светскости" как полного исключения религиозных институтов из общественного пространства. Тенденции падения доверия к церкви, отмечающиеся на сегодняшний день, обусловлены преимущественно высокой политизированностью восприятия роли церкви в жизни общества» [29, с. 133 – 134]. При этом можно согласиться с мнением исследователя А. Л. Сина, что «...в последнее десятилетие в обществе укрепляются консервативно-религиозные настроения в противовес либерально-светским. Влияние РПЦ на общество растет, а уровень напряженности между церковными и светскими активистами снижается» [39].

Помимо содержательных проблем – противопоставления себя Церкви, политизации, зависимости от антицерковных и антигосударственных структур за финансирование от них, можно отметить недостатки, связанные и с неудачным использованием новых форм православной культуры. Это приводит к тому, что, по словам А. В. Щипкова, священники-блогеры «...обращаются не к людям, а к виртуальному миру, к лайкам, и сами становятся симулякром. Именно поэтому священники-блогеры порой печально завершают свой миссионерский путь, уходя из Церкви. Сегодня мы живем в эпоху информационного распада, этот процесс приводит к тому, что Сеть порождает ложные смыслы. Недаром так много говорят про фейковую политику и культуру. Телеграмм-каналы и видеоблоги священников превращаются в симулякр проповеди, а симулякр убивает сакральное, в симулякре нет Церкви»[30]. Стремление соответствовать формам подачи, гарантирующим успех в светских культурных проектах, может оказаться неприемлемо при создании произведения православной культуры – если ставится именно такая цель, а не задача получения быстрой популярности за счет использования религиозной проблематики.

Кроме того, сам быстрый количественный рост православного книгоиздательства, появления других произведений православной культуры привел к тому, что не все они были

одинаково качественны, как по форме, так и по содержанию, не все могли называться православными. В связи с этим Русская Православная Церковь предпринимала определенные шаги по установлению контроля за этими процессами. Так 25 декабря 2009 г. Священный Синод принял решение о «необходимости обязательного рецензирования Издательским Советом, с последующим присвоением грифа "Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви", всех изданий, предназначенных для распространения через систему церковной (епархиальной, приходской, монастырской) книготорговли» [28, с. 6 – 7].

В то же время данная мера имела значение только для закрытия доступа этих книг в церковную книготорговлю, но не для их распространения в принципе. Имели место ситуации, когда некоторые люди пытались заработать себе популярность именно на самом факте разрыва с Церковью, например, начинавшийся как антицерковный, а затем ставший и антигосударственным сайт «Ахилла»[3], книга М. Кикоть «Исповедь бывшей послушницы» [14] и т.д. Как отмечал А. Рогозянский, «...интернет заполняют суждения людей, главной заслугой которых является – ни много ни мало – снятие с себя церковных обетов! <...> "Исповеди бывших" становятся новой формой атаки на Церковь» [36]. А. Рогозянский сравнил в своей статье «исповеди бывших» с «Историей моих бедствий» Пьера Абеляра, разумеется, не в пользу первых. Однако, как он и сам отмечает «... "История моих бедствий" включает серьёзные философские размышления, полна самокритики и раскаяния. <...> ...она стоит несравненно выше современных опусов, коими жизнь монастырей, приходов, епархий России изображается в негативном свете – как средоточие неправды, властолюбия и корысти. "Критика системы" составляет единственное и исключительное их содержание. Жанрово это уже даже не исповедь как "признание", confession, но псевдоисповедь и антиисповедь – "исповедь-разоблачение" и "исповедь-вызов". Всего ближе таковые стоят к сюжетам жёлтой прессы, сенсационным откровениям перебежчиков и прочим сомнительным каминг-аутам»[36]. Представляется, что по своему содержанию многие из этих плодов современной культуры скорее близки антицерковным опусам и отре-

чениям ренегатов в рамках специальной кампании инициированной в рамках антицерковных репрессий, развернутых Н. С. Хрущевым. Можно предположить, что современная кампания отречений и «разоблачений» также кем-то финансово, информационно и организационно поддерживалась. Это предположение возникает с учетом того, что по мере прекращения в Российской Федерации свободной деятельности иноагентов все эти медиаповоды стали сходиться на нет. Тот же сайт «Ахилла» 6 мая 2025 года опубликовал сообщение, что прекращает свою работу [3].

Разумеется, неправильно было бы сужать тему светского влияния на православную культуру только либеральным направлением. С. В. Лебедев писал в 2004 г.: «Характерной объективной реалией современной жизни является взаимная обособленность религиозной (в том числе, православной) и светской ветвей нашей национальной культуры. Их кардинальное обособление друг от друга инициировалось в России петровскими преобразованиями и продолжалось в течение трех столетий. Сегодня в их отношениях наметилась тенденция схождения, инициатором и активной стороной которого является Церковь. Однако, хотя религиозная и светская традиции, на наш взгляд, не утратили своего генетического и во многом духовного единства, все же расхождение между ними зашло достаточно далеко, и этого мы обычно недооцениваем. Образно говоря, сегодня, для того чтобы вступить в тесные взаимоотношения, им сначала надо заново познакомиться и лучше понять друг друга и самих себя. <...> К чему приводит светская агрессия против религии, мы уяснили достаточно хорошо. Культурное отторжение, гонения и социальная изоляция Церкви уже обошлись нашему обществу очень дорогой ценой. Теперь нам следует осознать, что и светская культура также представляет собой весьма тонкий и сложный организм, неоднозначно реагирующий на различные воздействия извне. И ее проблемы не менее актуальны для нас, поскольку, хотим мы того или нет, но именно она образует основу нашего мировосприятия и непосредственно влияет на наш образ жизни и образ мыслей» [18]. За прошедшие с момента написания статьи 20 лет было сделано многое для сближения; размежевание же, как представляется происходит не по линии «церковная – светская», а обуславливается

причинами идеологического и политического характера в рамках повышения геополитического значения России в глобальном мире.

Можно констатировать, что светское влияние на развитие православной культуры в послеперестроечные годы было достаточно большим, как в плане влияния на ее форму, так и на содержание. Оно было очень разным, как положительным, так и отрицательным. И во многом именно оно повлияло на развитие новых направлений православной культуры после 1988 г.

Заключение

Перестройка запустила в советском государстве и обществе целый ряд процессов, некоторые из которых вышли из под государственного контроля. Одним из таких процессов стал рост интереса к религии. Русская Православная Церковь организационно и кадрово оказалась не вполне готова к происходящим переменам. «Неорганизованная» же мистика, которую в конце советского периода истории практически не запрещали начала принимать организованные и порой уродливые формы. Перемены затронули и в целом культуру, которая стала одним из инструментов для попытки разрушения традиционных нравственности и морали на постсоветском пространстве. Религиозная и культурная сферы были под пристальным влиянием определенных зарубежных сил, выделявших на это свое финансирование, чтобы использовать их как инструменты влияния на российское общество. Местные компрадорские элиты поддерживали разрушительные процессы, в том числе через принятие законодательства благоприятного для распространения в России деструктивных религиозных культов, не признающего централизованного устройства Русской Православной Церкви. Неожиданно для либералов быстрый рост авторитета Церкви и ее иерархии, вплоть до того, что именно Патриарх Московский и всея Руси Алексий II был тем, кто пытался примирить Президента РФ Б. Н. Ельцина и представителей Верховного Совета в ходе событий 1993 г., привел к тому, что законодательная попытка оставить Православие в России в том же положении,

В то же время большое количество людей получили возможность заявить и доказать, что у них есть свобода воли и возможность выбора мировоззрения на основе собственного

духовного опыта. Глобальные трансформации общественного сознания, начавшиеся в СССР в ходе перестройки в 1980-е гг., в итоге привели к тому, что многие мировоззренческие установки, существовавшие в советское время, стали восприниматься принципиально иначе. Если западная пропаганда, идейное и духовное наследие российской эмиграции, работы советских диссидентов воспринимались однозначно со знаком «минус», то в ходе изменений общественного сознания у них появился знак «плюс». Однако, неправильно оценивать происходившие в то время перемены исключительно негативно. Они дали возможность для церковного и духовного возрождения в России; в сфере культуры, вопреки целенаправленной централизованной деятельности по ее коммерциализации и опошлению, дали свободу творчества уровня уникального для Российской истории.

Библиографический список:

1. Александр Проханов: Вероучение Русской Мечты. – URL.: <https://izborsk-club.ru/25611> (дата обращения: 16.10.2025).
2. *Артемова, С. Ф., Мельниченко, О. В.* Русская Православная Церковь и государство в конце 1990-х – начале 2000-х гг. // Национальное здоровье. – 2019. – № 1. – С. 159 – 161.
3. Ахилла. Сайт. – URL.: <https://ahilla.ru/> (дата обращения: 29.09.2025).
4. *Бибихин, В. В.* Сергей Сергеевич Аверинцев. – URL.: <https://litmir.club/br/?b=283535&p=30> (дата обращения: 30.09.2025).
5. *Гараджа, В. И.* Переосмысление // На пути к свободе совести. – М.: «Прогресс», 1989. – С. 19 – 28.
6. *Гаранова, Е. П.* Участие духовенства в выборах, политических партиях и органах власти с точки зрения светского и церковного законодательства. // Ортодоксия. – 2021. № 1. – С. 175 – 190.
7. *Григорьева, М. Г.* «Перестройка» государственной политики Российской Федерации в сфере культуры в 1990-е годы // Вестник Удмуртского университета. История. Филология. – 2012. – Вып. 3. – С. 150 – 154.
8. *Еремин, А. В.* Историко-культурный дискурс деятельности Русской Православной Церкви в постсоветской России: автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. – Ярославль, 2015. – 51 с.
9. *Зайцева, Т. И.* Либерализм и православие: неслиянны и нераздельны // Идеи и идеалы. – 2018. – № 1. – Т. 2. – С. 141 – 157.
10. Закон РФ «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» (утв. ВС РФ 09.10.1992 N 3612-1). – URL.: <https://bazanpa.ru/vs-rf-osnovy-zakonodatelstva-ot09101992-h196796/> (дата обращения: 26.08.2025).
11. Игумен Виталий (Уткин): «Идеология сайта "Православие и мир" носит антипутинский характер». – URL.: https://ruskline.ru/news_rl/2012/08/30/igumen_vitalij_utkin_ideologiya_sajta_pравославие_i_mir_nosit_antiputinskij_harakter/ (дата обращения: 29.09.2025).
12. *Иоанн (Снычев) митр.* Самодержавие духа: Очерки русского самосознания / Отв. ред. О. Платонов. Изд. 2-е – М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2017. – 528 с.
13. *Ионин, Л. Г.* Новая магическая эпоха // Логос. – 2025. – № 2(47). – С. 156 – 173.
14. *Кикоть, М.* Исповедь бывшей послушницы. – Б. м., изд-во «Книга по требованию», 2017. – 293 с.
15. *Кирилл, Патриарх.* О смыслах. / сост.: Терехин, В. М. – М.: изд-во Московской Патриархии, 2017. – 456 с.
16. *Кубанёв, Н. А., Океанский, В. П.* Культура и геополитика в истории России // Философия хозяйства. – 2013. – № 6 (90). – С. 194 – 203.
17. *Кураев А.В., диак.* Александр Мень: потерявшийся миссионер // Кураев А.В., диак. Вызовы экуменизма. – М., 2003. – С. 178 – 220.
18. *Лебедев, С. В.* Светская культура как фактор православной миссии в современной России. – URL.: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2004/03/16/svetskaya_kul_tura_kak_faktor_pравославnoj_missii_v_sovremennoj_rossii/ (дата обращения: 1.10.2025).
19. *Лебедева, О. В.* История изучения православной культуры в условиях новой государственной политики: 1991 – 2003 гг. (на материалах Курской области): дисс. канд. ист. наук. – Курск, 2003. – 281 с.
20. *Мень, А. В., прот.* Благая весть. Культура и духовное восхождение. – М.: Искусство, 1992. – 496 с.
21. *Мень, А., прот.* Вера и культура. – URL.: https://krotov.info/library/13_m/myen/00098.html (дата обращения: 10.07.2025).
22. *Мень, А., прот.* Мировая духовная культура, христианство, Церковь: лекции и беседы. – М.: Нижегородская ярмарка, 1995. – 671 с.
23. *Мень, М. А.* Культура и религия. – М., 2001. – 176 с.
24. *Михайлов, А. В.* Обратный перевод. – М., 2000. – 852 с.
25. На пути к свободе совести. – М.: «Прогресс», 1989. – 496 с.
26. *Океанский, В. П., Океанская, Ж. Л.* Антикризисный потенциал православной традиции: к проблеме осмысления метафизических оснований отечественной интеллигенции в истории // Интеллигенция и мир. – 2010. – № 3. – С. 135 – 144.

27. *Океанский, В. П., Океанская, Ж. Л.* Будущее России и кризисы цивилизаций (диалектическая футурология культуры) // Известия вузов. – Серия «Гуманитарные науки». – № 4(2). – С. 149 – 153.
28. Определения Священного Синода от 25 декабря 2009 г. // Журнал Московской Патриархии. – 2010. – № 2. – С. 6 – 7.
29. *Орлов, М. О., Петрова, К. Ю.* Церковь и светское общество: риски и перспективы диалога // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2023. – Вып. 45. – С. 120 – 137.
30. «Осторожно: блогеры». – URL.: <https://church-arseniy.cerkov.ru/2021/02/01/ostorozhno-blogery/> (дата обращения: 29.09.2025).
31. Открытость, но не резкость, прямота, но не грубость. Такой должна быть полемика между православными. – URL.: https://ruskline.ru/analitika/2004/01/17/otkrytost_no_n_e_rezkost_pryamota_no_ne_grubost_br_i_takoj_dolzha_byt_polemika_mezhdu_pравoslavnyimi_i (дата обращения: 6.09.2025).
32. Патриарх Кирилл: Культура – это тоже один из способов возделывания человеческого разума. – URL.: <https://pravoslavie.ru/98239.html> (дата обращения: 5.09.2025).
33. Питирим (Нечаев), митр. Культурология. – URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Pitirim_Nechaev/kulturologija/#source (дата обращения: 10.07.2025).
34. Политические особенности либерал-православной субкультуры. – URL.: <https://www.pnp.ru/social/politicheskie-osobennosti-liberal-pravoslavnoy-subkultury.html> (дата обращения: 30.09.2025).
35. Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра 6-9 июня 1988 года. Материалы. Издание Московской Патриархии, 1990. – 480 с.
36. *Рогозянский, А.* «Исповеди бывших» – новая форма атаки на Церковь. – URL.: <https://pravoslavie.ru/101555.html?ysclid=mg6jbb8st446761396> (дата обращения: 29.09.2025).
37. *Свечников, В. С.* Религиозность и магические мистификации в массовом сознании // Социологический журнал. – 2003. – № 1. – С. 136 – 145.
38. Святейший Патриарх Кирилл о культуре. Информационный материал к XXXII Международным Рождественским образовательным чтениям «Православие и отечественная культура: потери и приобретения минувшего, образ будущего». – Сыктывкар, 2023. – 359 с.
39. *Син, А. Л.* Русская Православная Церковь, государство и гражданское общество: социально-политический аспект взаимодействия // Право и политика. – 2025. – № 8. – С. 104 – 114.
40. *Тулянов, В. А.* Духовно-просветительская и благотворительная деятельность Русской Православной Церкви (1990-е – 2000-е гг.): дисс. канд. ист. наук. – Мытищи, 2020. – 255 с.
41. *Фаликов, З. Х.* Неомистицизм в СССР // На пути к свободе совести. – М.: «Прогресс», 1989. – С. 478 – 492.
42. *Федоров, Ю. В.* Тенденции и противоречия культурной политики России в 1985-1999 гг.: дисс. канд. ист. наук. – М., 2002. – 199 с.
43. *Федотов, А. А.* Постсоветское общество в России и Русская Православная Церковь // Личность. Культура. Общество. – 2005. – Вып. 4(28). – С. 188 – 195.
44. *Федотов, А. А.* Русская Православная Церковь в 1943 – 2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом: дисс. д-ра ист. наук. – Иваново, 2009. – 465 с.
45. *Федотов, А. А.* Русская Православная Церковь и религиозная интеллигенция в 1970-х – начале 1990-х гг. // Интеллигенция и мир. – 2010. – № 3. – С. 83 – 92.
46. *Филатов, С. Б.* Нужна ли нам внутренняя граница? // На пути к свободе совести. – М.: «Прогресс», 1989. – С. 264 – 273.
47. *Филимонова, К. Л.* Модернизация сферы культуры в России конца 1990-х – начала 2000-х гг.: опыт культурологической рефлексии // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2020. – № 6. – С. 245 – 255.
48. *Шалларь, В.* Позднесоветское Православие. – URL.: <https://blog.predanie.ru/article/pozdnesovetskoe-pravoslavie/> (дата обращения: 30.09.2025).
49. *Щипков, А.* Бог в душе // Литературная газета. – 2012. – 6 сент.
50. *Юрикова, С. А. А.* Мень о духовных истоках культуры // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2018. – № 3-2(27). – С. 59 – 66.
51. *Яковлева, Е.* Патриарх Кирилл: Раскультивание сродни расчеловечиванию. – URL.: <https://rg.ru/2024/09/11/reg-szfo/kult-very-i-kultury.html> (дата обращения: 6.09.2025).
52. *Митрофанов, Г., прот.* Культурно-религиозное состояние постсоветской России в контексте русской религиозно-философской традиции. – URL.: <https://lendvai.orthodoxia.org/2015/07/13/kulturno-religioznoe-sostoyanie-postsovetskoj-rossii-v-kontekste-russkoj-religiozno-filosofskoj-tradicii/> (дата обращения: 6.01.2026).

©Рогозин А. В., 2026