

3 **Петров, Ю. А.** Российская экономика в начале XX в. / Ю. А. Петров // Россия в начале XX века. – М. : Новый хронограф, 2002. – 744 с.

4 Россия накануне Первой мировой войны (Статистико-документальный справочник). – М. : Самотека, 2008. – 432 с.

5 Февральская революция 1917 года в российской истории «Круглый стол» // Отечественная история. – 2007. – № 5. – С. 3–30.

6 **Могильницкий, Б. Г.** История, логика и проблемы современного научного знания / Б. Г. Могильницкий // Вопросы истории. – 2014. – № 4. – С. 169–171.

7 **Милкоков, П.** Почему большевики взяли верх? / П. Милкоков // Коммунист. – 1990. – № 15. – С. 48–59.

8 **Ленин, В. И.** Полное собрание сочинений : в 55 т. / В. И. Ленин. – М. : Изд-во политической литературы, 1969. – Т. 34.

9 **Ленин, В. И.** Полное собрание сочинений : в 55 т. / В. И. Ленин. – М. : Изд-во политической литературы, 1969. – Т. 35.

УДК 281.9

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОЧНИКИ И РЕСУРСЫ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

А. П. ЕЛОПОВ

Учреждение образования

«Белорусский государственный университет транспорта», г. Гомель

Мир современного русского православия многолик и внутренне противоречив, наполнен борьбой идейных течений и церковно-партийных групп. Для их разграничения часто используются такие термины, как «фундаментализм» и «модернизм». Следует заметить, что в церковной среде оба этих слова имеют отчетливо негативную коннотацию. Их почти никогда не применяют по отношению к себе, «награждая» ими оппонирующую сторону в очередной острой дискуссии. Практически все заметные фигуры в церкви снабжены ярлыками «фундаменталистов» и «модернистов», так что может показаться, что никакой средней позиции между этими двумя крайностями уже не осталось. И хотя действительность сложнее такой биполярной схемы, но ей удобно пользоваться для того, чтобы обозначить ситуацию принципиального выбора, в котором находится Русская православная церковь (РПЦ) на современном этапе.

В своей работе мы охарактеризуем суть фундаменталистского проекта как одного из исторических путей, открытых для РПЦ. Мы также рассмотрим те социокультурные факторы, которые делали и делают продвижение по этому пути не только возможным, но и максимально

желательным для широкого круга православных христиан русской традиции.

Но для начала нам надо проговорить общий смысл церковного Предания, по отношению к которому самоопределяются и сторонники православного фундаментализма, и сторонники православного модернизма. Согласно классической формуле В. Н. Лосского (1903–1953), возможно, самого значительного богослова РПЦ в XX веке, Предание «...есть жизнь Духа Святого в Церкви – жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума» [13, с. 525]. Понятно, что для светского сознания эти слова звучат скандально. Поэтому проще будет определить Предание как декларируемое свойство Православной церкви сохранять адекватное восприятие апостольской веры и приобщать людей к неискаженному опыту подлинного богообщения.

Верность Преданию делает православное богословие и всю жизнь церкви традиционными. Но традиционность традиционности разнь. Можно видеть в Предании живую реальность, которая способна изменяться, отвечая на социокультурные вызовы конкретных исторических эпох, но при этом оставаться самотождественной. Такое отношение к Преданию не позволяет его «...смешивать с неизбежным, часто творческим и положительным, иногда греховным, но всегда относительным накоплением человеческих традиций в исторической Церкви» [14, с. 28]. Однако традиционность можно и отождествить с буквальным повторением раз и навсегда заданных формул. Такая позиция всегда присутствовала в церкви, но только в XX веке она претворилась в феномен православного фундаментализма.

Вообще, первоначально фундаментализм под собственным своим названием возник не в православной, а «...в протестантской среде – по существу, как противоречивая для самой этой традиции попытка некоторых ее наследников остановиться, то есть прекратить свободное плавание и причалить, наконец, к незыблемой «скале веры»» [11, с. 86]. В 1910–1912 гг. североамериканские евангелисты опубликовали серию работ, посвященных критике либерального богословия с его рациональной библейской экзегезой. По мнению их авторов, Священное Писание, Библия есть безошибочное Слово Божие, подлежащее буквальному пониманию и неуклонному исполнению; то, что ему противоречит (например, идея космологической, геологической и биологической эволюции), должно быть безоговорочно отброшено. Общее название всей серии («The Fundamentals / A Testimony to the Truth») и дало жизнь новому термину – фундаментализм.

Во второй половине XX века, а если быть более точным – с середины 1970-х гг. исследователи заговорили о глобальном распространении фундаментализма, находя его признаки практически во всех крупных и давно существующих религиях. Наибольшую известность снискал себе,

безусловно, исламский фундаментализм – благодаря своей массовости, влиянию на политику многих стран и частому обращению к террористическим методам борьбы против инакомыслящих. Но фундаменталистские идеи находили отклик и среди христиан, в том числе принадлежащих к Русской православной церкви, другое дело, что здесь это не приводило к таким ужасающим актам жестокости и вандализма, на которые отважились талибы или боевики ИГИЛ.

Что же общего между такими разными проявлениями религиозного фундаментализма, как разрушение статуй Будды в Афганистане, деятельность Института креационных исследований в США, интегрлистская критика решений II Ватиканского собора и призывы восстановить в России православную монархию?

Суть фундаменталистского проекта в религии и его принципиальное отличие от консервативной (традиционной) установки религиозного сознания заключается в стремлении переиграть результаты совершившейся секуляризации общества и культуры, повернуть в этом смысле историю вспять. Секуляризация рассматривается фундаменталистами как сугубо отрицательный процесс тотального разложения, который грозит гибелью не только религии, но и всему человечеству (неслучайно постоянная тема фундаменталистской проповеди – духовно-нравственная и биологическая деградация населения в странах, где наблюдается упадок религиозной веры). Компромисс, по крайней мере компромисс долговременный между религией и секулярными силами, невозможен, считают фундаменталисты. Они видят в себе солдат Истины, которые должны находиться в состоянии войны (пусть только духовной) с миром, заставляющим Истину предать. Простое воспроизводство религиозной традиции в таких условиях признается недостаточным, заранее обреченным на поражение. Под лозунгом возвращения к корням и истокам, к фундаменту религии предлагается удалить целые пласты ее «неудачной» истории, пострадавшие от натиска секуляризации, мало того, питающие саму возможность появления религиозного свободомыслия и атеизма. Отсюда – недоверие и неприязнь фундаменталистов к тем представителям собственной конфессии, которые готовы ее осовременить и признать за светским обществом право на автономное существование.

Фундаменталисты стремятся жестко обозначить границы своей религиозной традиции, сузить допустимый плюрализм мнений, в случае с православием – сделать голос Предания монологичным. Они всячески ограничивают герменевтический подход к священным текстам, поскольку разница интерпретаций может подорвать единство религиозной общины, а как раз оно является предметом их повышенной заботы. Фундаментализм стилизует язык веры под идеологию, исключаящую всякие

неоднозначности, чуждую сомнений, призванную «цементировать» народные массы.

Фундаменталистские претензии тоталитарны, поскольку выходят далеко за пределы собственно церковной жизни. Фундаменталисты вдохновляются идеалом мира, безопасного для религии, и стремятся перейти в плоскость политического действия, чтобы получить правовые гарантии господства своей веры. Имея это в виду, некоторые исследователи, например, И. Кудряшова, называют отличительной чертой фундаментализма «убежденность в примате политики, пусть и направляемой <...> религиозным мировоззрением» [10, с. 67].

Фундаменталистская антропология глубоко пессимистична. Фундаменталисты не доверяют человеческой свободе, представляя человека существом, которое нужно постоянно контролировать и наставлять на путь истинный (в случае с православием такой взгляд ищет себе основу в традиционной монашеской аскетике). Для фундаментализма характерна поддержка (и поддержка, как правило, взаимная) правых политических сил, отрицательное отношение к демократии и либеральной концепции прав человека, среди которых одно из важнейших – право на свободу совести.

При этом фундаменталисты готовы освоить и использовать для достижения своих целей демократические правила игры, заслониться ссылками на институт прав человека для того, чтобы иметь свободу его критиковать. Рассуждая о бездуховности и демонизме научно-технической цивилизации, они могут взять на вооружение ее новейшие технологии. Обращая на это внимание, политолог и правозащитник А. Верховский пишет, что у фундаментализма «коренной и действительно необходимый признак – борьба с модернизмом средствами модерна» [2].

Это замечание представляется правильным, однако сделавший его автор тут же вывел за пределы православного фундаментализма целый ряд лиц и организаций, у которых данный признак присутствует (например, общество «Радонеж», «Союз православных граждан» и т. д.). По мнению Верховского, все они не соответствуют другому важному критерию фундаментализма, а именно не находятся в оппозиции официальному церковному руководству. Но это соответствие, на самом деле, является ситуационным и может быть легко достигнуто. Так, когда в 1991 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, находясь в США и выступая перед раввинами, заявил, что у иудаизма общие духовные корни с христианством, во многих храмах РПЦ его перестали поминать за богослужением [19, с. 126]. Инцидент удалось замять, хотя значительная часть православного духовенства и активных мирян сохранила настороженное отношение к иудаизму, которое готово при случае вновь излиться потоком критики в адрес вероотступников из Московской Патриархии.

Когда возник русский православный фундаментализм? Некоторые авторы, например, религиовед и публицист А. Кырлежев [12], относят это событие к достаточно позднему, уже постсоветскому периоду. Но нам представляется более близкой к истине позиция социолога К. Костюка [9], который обнаруживает первые признаки русского православного фундаментализма в движении русских черносотенцев начала XX в., отстаивавших незыблемость православной монархии в борьбе с революционными силами и либеральными идеями. По сути, черносотенцы (члены «Союза русского народа», «Русской монархической партии», «Союза Михаила Архангела» и другие) выступали за сохранение особого исторического пути развития России, выражая его специфику словами знаменитой «уваровской формулы»: «Православие. Самодержавие. Народность».

Среди участников черносотенного движения насчитывалось немало представителей православного духовенства. Некоторые из них, например, протоиерей Иоанн Сергиев, более известный как Иоанн Кронштадтский (1829–1908), и Тихон (Белавин) (1865–1925), являвшийся в 1917–1925 гг. Патриархом Московским и всея России, в дальнейшем были причислены РПЦ к лику святых. И хотя у нас нет оснований сомневаться в глубоко продуманном христианском благочестии выше упомянутых персонажей, но большинство черносотенцев, скорее всего, воспринимали православие не столько как религиозный, сколько как национально-государственный феномен. В данном случае мы наталкиваемся на «...одну фундаментальную особенность адаптации христианской ортодоксии в России: для обыденного восприятия православие обычно выступает как «национальная религия русских», в этом преломлении – как “правильная” вера, а также – как духовная опора российской государственности» [20, с. 375].

Показателен тот факт, что многие современные православные деятели фундаменталистской ориентации, в основном миряне, принимали активное участие в попытках возродить (после столетнего перерыва и под прежним названием черносотенный) «Союз русского народа» (подробнее см. [22, с. 614–664]), т. е. русские фундаменталисты начала XXI века готовы увидеть в дореволюционных черносотенцах своих исторических предшественников. Впрочем, на них они обычно не останавливаются, спускаясь еще глубже в дореволюционное прошлое России и апеллируя к тем воззрениям на русскую самобытность и русское православие, которые высказывались отдельными авторами уже XIX веке. На первом месте по популярности цитирования здесь оказывается философ Константин Леонтьев (1831–1891), которого, по нашему мнению, можно было бы считать подлинным духовным предтечей русского православного фундаментализма. Этот глашатай «неудобных истин» критиковал европейский прогресс и подыгрывающее ему «розовое» христианство, предлагал вопреки

либеральной моде укреплять православную монархию и властвовать свирепо, ибо «чтобы русскому народу действительно пребыть надолго ... народом-«богоносцем» ... он должен быть ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен» [8, с. 150]. Леонтьев прозревал в будущем появление «социалистического Константина», который соединит свой революционный деспотизм с православной верой, что напоминает «православный сталинизм», популярный среди части современных фундаменталистов (подробнее см. [6]). Правда, в отличие от них К. Леонтьев откровенно признавался в симпатиях к римо-католицизму, видя в нем больше твердости и боевитости, чем в Православной церкви.

После победы революции 1917 г. православный фундаментализм быстро лишился возможности для своих легальных проявлений. Всякие попытки поставить под сомнение историческую справедливость и необратимость советского варианта секуляризации рассматривались в СССР как государственное преступление и не поощрялись тем священноначалием РПЦ, которое не захотело уходить в подполье. Но в глубинах церковного сознания, сдавленного репрессиями и пронизанного эманациями тоталитарной идеологии, фундаменталистские настроения продолжали накапливаться.

Особенно активно это происходило среди т. н. «катакомбников» и, прежде всего, в группах истинно-православных христиан (ИПХ), в принципе не желавших действовать в рамках существующего советского законодательства. Здесь уже к началу 1940-х гг. завершилось формирование своеобразной «катакомбной» субкультуры, «противопоставившей себя базовой религиозной культуре Патриаршей Церкви. В мировоззрении носителей альтернативной субкультуры соединились антисоветский эсхатологизм, церковно-оппозиционные настроения и поведенческий изоляционизм» [1, с. 231]. Будучи враждебно настроенными по отношению к Московской Патриархии, истинно-православные во многих случаях оказывали идейное влияние на ее паству. И хотя это пока еще является малоизученной темой, но есть основания предполагать, что именно из среды ИПХ в РПЦ перекинулось то апокалиптическое беспокойство, которое стало неотъемлемой чертой современного православного ультрафундаментализма, проявляясь то в призывах отказаться от «новых паспортов», то в критике патриархийного «братания с еретиками».

Мощным генератором фундаменталистских идей стала Русская Православная Церковь за границей (РПЦЗ). Эти идеи предназначались не для тех западных стран, которые приютили ее общины (с ними она обменивалась, главным образом, антикоммунистическими импульсами), – они были адресованы покинутой Родине. По словам представителя РПЦЗ, М. Назарова «миссию Русской Зарубежной Церкви ее духовные вожди точно определили как «подвиг русскости в условиях апостасии», с чем не в последнюю очередь ... связывались надежды на возрождение православной России перед концом времен» [16, с. 26–27]. Теоретики РПЦЗ довели до уровня высокого богословия и вложили в православный фундаментализм представления о царской власти как «удерживающем» антихриста, о грехе цареубийства, тяготеющем над русским народом, об искупительной жертве за Россию святого императора-мученика Николая II, о ереси «сергианства» (сотрудничества с безбожным государством) и «всеереси» экуменизма.

С начала 1990-х гг. РПЦЗ стала наращивать свое присутствие на «канонической территории» Московского Патриархата, официально пребывая с ним в расколе до 17 мая 2007 г. Несмотря на ненормальность

такого положения, издательства и СМИ РПЦ активно публиковали авторов-«зарубежников» фундаменталистской ориентации, как живых, так и покойных: Серафима (Соболева), Константина (Зайцева), Аверкия (Таушева), М. Назарова и др. Их сочинения воспринимались как неискаженный голос церковного Предания и как яркий пример мужественного свидетельства о христианской истине. Особую популярность приобрели работы иеромонаха Серафима (Роуза) (1934–1982), который по частоте цитирования в современной православной фундаменталистской литературе может сравниться с почитаемыми отцами церкви (в то время как для модернистов он – религиозный изувер и фанатик). У него были взяты, прежде всего, продуманная критика христианского эволюционизма, уже давно прижившегося в духовных школах РПЦ, а также разоблачение демонизма в различных формах неправославной религиозности и современной светской культуры. Фундаменталисты в РПЦ вдохновляются глубокой верой о Серафима (коренного американца, в прошлом протестанта) в то, что муки православной России в XX веке – это свидетельство ее исключительной, от Бога назначенной миссии в мировой истории, от которой ни в коем случае нельзя отказываться, идя на уступки «духу века сего».

Помимо фактора РПЦЗ, значение которого после подписания акта о каноническом общении с Московским Патриархатом (2007) только возросло, можно назвать и другие причины впечатляющего подъема фундаменталистского движения в РПЦ постсоветского периода.

Одним из первых его, кстати, отметил церковный историк-эмигрант Д. Поспеловский, который с начала 1990-х гг. начал регулярно посещать Россию. Уже тогда его поразил следующий парадокс. Хотя православие, в принципе, высоко оценивает человеческую свободу, но «и в католической, и в лютеранской (да, пожалуй, и в кальвинистской) религиях предоставляется несравненно более широкая свобода религиозного и богословского поиска, чем в современной Русской православной церкви...» [17, с. 627]. Поспеловский увидел в этом тяжелое наследие советской эпохи и сочувственно процитировал преподобномученицу Марию (Скобцову) (1891–1945), которая еще в середине 1930-х гг. пророчески предупреждала об опасности прихода в церковь людей, воспитанных в советском духе. Эти люди принесут с собой веру в непогрешимую идею и привычку жить в соответствии с «генеральной линией» партии. «Они будут сначала запрашивать церковь, легко перенося на нее привычный им признак непогрешимости. Но вскоре они станут говорить от имени церкви, воплощая в себе этот признак непогрешимости» [21, с. 226]. Недавние борцы с «буржуазным мировоззрением» легко перекуются в православных инквизиторов и начетчиков, которым ненавистна сама идея обновления церковной жизни.

По словам известного библеиста А. Десницкого, еще одной характерной чертой типа Homo Sovieticus Christianus, сформировавшегося в СССР, является неприятие настоящего. Коммунистическая мифологема «светлого будущего», ради которого нужно пожертвовать сегодняшним днем, может сохраниться в сознании обратившегося в православие человека, но сместившись к другому ценностному полюсу. Недавний и неудачливый строитель коммунизма всматривается в будущее без прежнего энтузиазма, прозревая впереди неуклонно приближающееся царство антихриста. «Жить настоящим, как это и подобает на самом деле христианину, кажется такому верующему человеку бессмысленным в силу “неправильности”» этого настоящего и он предается утопическим мечтам о возвращении Средневековья в отдельно взятой стране» [3, с. 261].

По свидетельству самых разных наблюдателей, в церкви, которая еще относительно недавно находилась на грани гибели, и после окончания гонений продолжает сохраняться психология «осажденной крепости», ожидающей очередного штурма. Мрачный образ советской эпохи – через проповедь, популярную литературу, молитвы к новомученикам – вошел в сознание значительной части верующих людей. Он дополняется негативными импульсами, поступающими из светского общества, которое протестует против преподавания православия в школах, разоблачает финансовые злоупотребления духовенства, смотрит антихристианские фильмы и т. д. Всё это питает недоверие к окружающей церкви действительности и даже порождает желание нанести по ней удар первыми, поскольку ожидание смерти хуже самой смерти.

Психологически понятно желание многих православных поскорее взять реванш за прежние унижения и теперь, когда храмы уже не взрываются, продемонстрировать непреклонную решимость настоять на своей правоте. Понятно и растущее разочарование в обществе, которое не спешит воцерковляться, и отвращение к его реальному, хотя часто и преувеличенному, нравственному разложению. Выход видится в жестком религиозном, моральном, политическом порядке, который, используя силовой ресурс, укротит далеко зашедший процесс социальной деградации.

В сторону подобного выбора церковь подталкивают и массовые настроения в светской среде. Катастрофизм горбачевской «перестройки», болезненность экономических и политических преобразований на постсоветском пространстве сбили с людей эйфорию по поводу «демократических ценностей» и перспектив присоединения к «цивилизованному обществу» Запада. Оказались востребованы авторитарно-патерналистический стиль руководства и политическая риторика, напоминающая о годах «холодной войны». За поддержкой к церкви обратились политики имперского, националистического и других «ностальгических» толков, вплоть до коммунистов, недавно еще

исповедовавших воинствующий атеизм (подробнее см. [4]). В свою очередь политические либералы и «западники» очень рано, еще с рубежа 1980–1990-х гг. стали демонстрировать отчуждение от православной традиции как от фактора, мешающего вхождению их страны в «свободный мир». Всё это должно было укрепить в церковном народе антимодернистские и антизападные установки. Раздражение и отчаяние тех, кто ощущает себя обездоленным постсоветской реальностью (а людей с низким социальным статусом среди паствы РПЦ много) могли приобрести апокалиптическую окраску, характерную для крайних групп и течений фундаменталистов.

Религиовед Н. Митрохин, объясняя рост фундаментализма в современной РПЦ, предлагает исходить из факта борьбы за власть и распределение финансовых потоков в Церкви. Феодалный произвол епископата, отсутствие внутрицерковной демократии спровоцировали возмущение части духовенства и мирян. Однако для большинства недовольных казалось невыносимым прямо обвинить архиереев в нехристианском стиле жизни и руководства, чтобы не походить на пресловутых «обновленцев» 1920–1930-х гг. и не соблазнить «внешних». В результате главным лозунгом движения стала защита православия от всяких уступок веку сему – от экуменизма (сотрудничества с инославными), либерализма, реформаторства и т. д. [15]. Такое объяснение кажется нам слишком упрощенным. В конце концов, среди тех, на кого ориентировались фундаменталисты в 1990-е гг., да и позднее, были достаточно властные и богатые архиереи, а среди тех, кто действительно становился жертвой их гнева, преобладали рядовые священники и миряне. Но если не абсолютизировать фактор антиархиерейского протеста, а рассматривать его в системе с другими причинами, то, безусловно, можно признать его значимость.

Фундаменталистскую ориентацию часто списывают на низкую богословскую культуру современного православного духовенства и мирян, которая прячет свою ущербность за категоричностью простых формул и радикальностью практик. Заметна притягательность фундаментализма для неофитов, стремящихся выглядеть как можно более традиционными. Однако среди теоретиков русского православного фундаментализма есть немало высокообразованных, научно успешных и давно воцерковившихся людей, чьи взгляды явно продиктованы не наивностью и горячностью новообращенных. Таковыми, например, являются постоянные авторы информационно-аналитического агентства «Русская народная линия», наиболее популярного в России интернет-проекта фундаменталистского толка, а также члены Научного совета Института русской цивилизации (сокращенно – Русского института), который известен своей активной книгоиздательской и просветительской деятельностью, в частности,

пропагандой взглядов русских дореволюционных черносотенцев. Между прочим, как выяснили историки, вопреки стереотипным представлениям о невежественных и диких черносотенцах, «значительная часть руководителей черной сотни принадлежала к интеллигенции» [22, с. 190], так что в этом смысле современный русский православный фундаментализм остался верен исторической традиции.

Вообще, роль интеллигенции в церковной жизни, как, впрочем, и в политике, более сложна, чем обычно принято считать, и не сводится к поддержке сугубо прогрессивных и модернистских инициатив. Безусловно, интеллигенция является для церкви сильным раздражающим фактором, побуждающим ее меняться. Вот как об этом согласно писали два в принципе несхожих автора: протопресвитер Александр Шмеман – один из «столпов» модернистской мысли, и популярный среди фундаменталистов архимандрит Рафаил (Карелин). Первый: «В Церкви “интеллигент” моментально начинает «суетиться» – он чего-то от нее ждет, к чему-то ее призывает, кого-то от ее имени обличает... У него из веры обязательно вырастает «программа»» [23, с. 362]. Второй: «Интеллигенция – это особое кастовое сословие, которое претендует на роль вождей и учителей народа и хочет создать свою систему ценностей и иерархии, вовсе не параллельных Церкви... Вы когда-нибудь видели спокойного интеллигента...?» [7, с. 282–283]. Но «программа», которую создает из своей веры интеллигент, вовсе не обязательно является программой церковных реформ, она может содержать в себе призыв к «новому Средневековью». Крайности сходятся: и православный модернизм, и православный фундаментализм объявляют бесперспективной позицию сохранения церковного status quo, а концептуализируют эту волю к «спасению» церкви верующая интеллигенция.

Именно интеллигентные фундаменталисты взяли на себя труд проанализировать опыт модернизации западных христианских конфессий, прежде всего Римско-католической церкви. В результате у них сложилось убеждение, что курс Аджорнаменто, объявленный РКЦ на своем II Ватиканском соборе, себя не оправдал и должен стать грозным предостережением для тех православных христиан, кто верит в равноправный диалог церкви и секулярных сил (подробнее см. [5]). Неслучаен пристальный интерес фундаменталистского крыла РПЦ к деятельности католических интегрисов, сторонников архиепископа Марселя Лефевра (1905–1991), которые пытаются вернуть жизнь своей церкви в состояние «до II Ватикана». Лекции М. Лефевра о католическом модернизме под названием «Они предали Его» (т. е. Христа – авт.) были изданы в 2007 г. на русском языке и получили хорошие отзывы православной аудитории. Так, со страниц журнала «Благодатный огонь», известного рупора фундаменталистских идей, было заявлено, что эта книга «...должна

стать обязательным настольным чтением всех мыслящих православных людей, ибо содержит опыт людей христианской традиции, прошедших через либеральный натиск на Церковь...» [18, с. 37]. Поразительное заявление для тех, кто в другом контексте прямо (и вопреки обтекаемым формулировкам Московской Патриархии) именуется католиков еретиками!

Таким образом, мы назвали целый ряд социокультурных факторов, обусловивших возникновение и распространение в РПЦ фундаменталистских идей и ориентаций. Некоторые из этих факторов возникли относительно недавно и связаны с болезненной трансформацией постсоветского общества, другие зародились еще в дореволюционный период отечественной истории. На наш взгляд, едва ли не главной причиной, по которой фундаментализм в РПЦ уже сейчас имеет прочные позиции и демонстрирует перспективы дальнейшего роста, является его соответствие тому мифоритуальному, по выражению М. Смирнова, образу русского православия, который сложился еще в первые столетия после Крещения Руси, поддерживается массовым сознанием, а также востребован государственной властью.

Список литературы

1 **Беглов, А.** В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / А. Беглов. – М. : Изд. Совет Русской Православной Церкви, Арефа, 2008. – 352 с.

2 **Верховский, А.** Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма / А. Верховский // Информационно-аналитический центр «СОВА» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678>. – Дата доступа : 11.10.2007.

3 **Десницкий, А.** Писание – Предание – современность / А. Десницкий. – К. : Центр православной книги, 2007. – 416 с.

4 **Елопов, А. П.** Отношение к демократии и авторитаризму в современной РПЦ / А. П. Елопов // Религия и общество – 4 : сб. науч. тр. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2009. – С. 191–193.

5 **Елопов А. П.** Православные уроки католического Аджорнаменто // Религия и общество – 3: актуальные проблемы современного религиоведения : сб. науч. тр. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2008. – С. 275–277.

6 **Елопов, А. П.** Феномен «православного сталинизма» / А. П. Елопов // Религия и общество – 9 : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2015. – С. 14–16.

7 **Карелин, Р.**, архимандрит. Да никто же прельстит вас / архимандрит Р. Карелин. – Самара : Самарский Дом Печати, 2008. – 352 с.

8 К. Леонтьев, наш современник / сост. Б. Адрианов, Н. Мальчевский. – СПб. : Изд-во Чернышева, 1993. – 464 с.

9 **Костюк, К.** Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки / К. Костюк // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/11_k/os/tyuk.htm. – Дата доступа : 04.05.2009.

10 **Кудряшова, И. В.** Фундаментализм в пространстве современного мира / И. В. Кудряшова // Политические исследования. – 2002. – № 1. – С. 66–77.

11 **Кырлежев, А.** Власть Церкви. Публицистические статьи 1994–2000 / А. Кырлежев. – М. : Медиасоюз, 2003. – 192 с.

12 **Кырлежев, А.** Русская Православная Церковь перед проблемой модернизации / А. Кырлежев // Информационно-аналитический центр «СОВА» [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа : <http://www.sova-center.ru/religion/publications/state-confessional/2004/02/d1736/>. – Дата доступа : 09.10.2007.

13 **Лосский, В. Н.** Богословие и боговидение / В. Н. Лосский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. – 632 с.

14 **Мейендорф, И.**, протопресвитер. Живое Предание. Свидетельство Православия в современном мире / протопресвитер И. Мейендорф. – М. : Паломник, 2004. – 352 с.

15 **Митрохин, Н.** Церковь после кризиса / Н. Митрохин // ИНТЕЛРОСС [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.intelros.ru/index.php?newsid=294>. – Время доступа : 02.12.2015.

16 **Назаров, М.** Диалог РПЦЗ и МП: «Соединение может быть только в истине» / М. Назаров. – М. : Русская идея, 2004. – 320 с.

17 **Поспеловский, Д.** Тоталитаризм и вероисповедание / Д. Поспеловский. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2003. – 660 с.

18 **Семенко, В.** Призрак Второго Ватикана / В. Семенко // Благодатный огонь. – 2007. – № 17 – С. 35–42.

19 **Сендеров, В.** Русская Православная Церковь и ее отношение к антисемитизму / В. Сендеров // Диа-Логос. Религия и общество 1997: Альманах ; сост. и науч. ред. М. Смирнова. – М. : Истина и жизнь, 1997. – С. 123–137.

20 **Смирнов, М. Ю.** Мифоритуальный образ русского православия / М. Ю. Смирнов // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма : Коллективная монография. – М. : Орел ; Ливны : Изд-во Новоспасского монастыря ; НП «Спасское дело», 2015. – С. 367–392.

21 **Скобцова, М.**, преподобномученица. Что такое церковность / М. Скобцова, преподобномученица. – К. : Центр православной книги, 2006. – 320 с.

22 **Степанов, С. А.** Черная сотня. Что они сделали для величия России? / С. А. Степанов. – М. : Яуза-пресс, 2013. – 672 с.

23 **Шмеман, А.**, протопресвитер. Дневники. 1973–1983 / протопресвитер А. Шмеман ; редкол. У. Шмеман [и др.]. – М. : Русский путь, 2005. – 720 с.

УДК 008(476)

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ – МАСТЕР СЛОВА ТОРЖЕСТВЕННОГО ОРАТОРСКОГО КРАСНОРЕЧИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ

И. Н. КОЗОРОЗ