

СУДЬБЫ И КОНТУРЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Д.А. Головушкин

ТЕОКРАТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА СЕРЕДИНЫ XVII В. И ПРАВОСЛАВНОГО ОБНОВЛЕНЧЕСТВА НАЧАЛА XX В.: СОЦИАЛЬНАЯ УТОПИЯ ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ АЛЬТЕРНАТИВА?

Аннотация. В статье раскрывается смысл и историческое значение социально-политических проектов двух наиболее ярких форм русского православного реформаторства – старообрядчества середины XVII в. и обновленчества начала XX в. В исследовательской литературе эти феномены традиционно рассматриваются как вектрально противоположные: обновленчество обычно ассоциируется с новацией и модернизацией, а старообрядчество – с фундаментализмом и верностью дониконовскому русскому православию. Однако вопреки этим представлениям, их исторический путь, проекты религиозных реформ и наконец, социально-политические концепции, имеют много общего, что указывает на некоторые важные узловые точки и закономерности российской церковной и социально-политической истории.

Исследование базируется на методологии исторической феноменологии религии, которая рассматривает историю религий (дескриптивную дисциплину) и феноменологию религии (сравнительную и интерпретативную дисциплину) как два взаимосвязанных аспекта единой науки о религии, сочетающую в себе методы эмпирического исследования и теоретической обработки собранного эмпирического материала. Данный подход, позволил показать, что старообрядчество середины XVII в. и православное обновленчество начала XX в., явились выражением не только нового типа религиозности, религиозной этики и морали, но и трансформации политической культуры российского общества, кризиса теократически-патерналистской модели российской власти. Развивая концепт государства «свободной теократии», в котором церковь, власть и общество, будучи единым организмом, участвуют в создании царства Божия на земле, старообрядцы и обновленцы пытались одновременно найти гражданский способ легитимации власти, а также алгоритм построения в России «подлинно» православной цивилизации. Двойное поражение этого социально-политического проекта существенно повлияло на дальнейший ход цивилизационного развития российского общества. Оно обернулось судьбоносными, по своим последствиям, церковными расколами и укреплением вертикали патерналистской светской власти, т.к. церковные расколы не только иницируют изменения, но представляя собой травматический опыт, формируют общий страх перемен, способствуют обоснованию политической и религиозной установки на консерватизм и анти-динамизм.

Ключевые слова: старообрядчество, православное обновленчество, религиозный фундаментализм, теократия, "свободная теократия", старообрядческий раскол, обновленческий раскол, христианское государство, светское государство, патернализм.

Review. In his research Golovushkin reveals the meaning and historical definition of the socio-political projects of the two brightest forms of Russian Orthodox reformation – the movement of Old Believers of the mid XVIIIth century and Orthodox Renovationism of the early XXth century. Researchers traditionally view these phenomena as opposite vectors: Renovationism is usually associated with novations and modernization and Old Believers are associated with fundamentalism and commitment to doniconian Russian Orthodoxy. However, despite these beliefs, their historical path, religious projects and socio-political concepts have much in common which points to some important intersection points and regular patterns of the Russian church and socio-political history. Methodologically, the research is based on historical phenomenology of religion which considers history of religions (discriptive discipline) and phenomenology of religion (comparative and interpretative disciplien) as the two interdependent aspects of religious science combining

the methods of empirical study and theoretical analysis of collected empirical data. This approach demonstrates that the movement of Old Believers in the mid XVIIth century and Orthodox Renovatism of the Early XXth century are the expression of not only a new type of religion, religious ethics and morals but also transformation of the political culture of the Russian society and crisis of the theocratic paternalist model of the Russian government. Developing the concept of the 'free theocracy' state where church, government and society are an entity and participate in creation of the Kingdom of God on earth, Old Believers and Renovatists tried to find both the civil way to legitimize the ruling power and the algorithm for building the 'true Orthodox civilization' in Russia. Double failure of that socio-political project had a significant impact on the following civilizational development of the Russian society. The result was the crucial church dissents and reinforcement of the vertical structure of the paternalist secular power, for church schisms do not only initiate changes but also bring traumatic experience, make people fear transformations and encourage political and religious conservatism and anti-dynamism attitudes.

Key words: *Old Believers, Orthodox Renovatism, religious fundamentalism, theocracy, 'free theocracy', Old Believer schism, Renovatist schism, Christian state, secular state, paternalism.*

В переходные эпохи, в условиях нарастающих социальных изменений, перемен в экономике, новых тенденций в культуре и неопределённости на рынках морали, роль религии и её институциональных выражений в общественной перезагрузке, приобретает особую значимость. Недаром та или иная социальная перестройка в большинстве случаев сопровождалась глубокими религиозными реформами, которые либо предшествовали ей, либо проводились параллельно с процессами социальной модернизации, или имели догоняющий характер. От их направленности и результатов во многом зависел успех или неуспех модернизации, формат будущего политического устройства, а также характер связей, возникающих между государством и индивидом [1; 2].

В России такими ярко выраженными рубежами, т.н. линиями трансформационных разломов, стали середина XVII и начало XX вв. Они были сопряжены с поиском новой модели взаимоотношений религии, церкви и государства, способной стать источником и обоснованием дальнейшего цивилизационного пути развития российского общества [3]. Не случайно эта проблема стала центральной для русского православного реформаторства середины XVII и начала XX вв., которое сосредоточило своё внимание на вопросе о российской модели христианского государства, т.н. «свободной теократии» – «внутреннего объединения государства и церкви в общем организме царства Божия» [4, с. 264].

Семнадцатый век это эпоха перехода от словесно-патерналистских империй к национальным гражданским государствам, который во многом был связан и с трансформацией типа религиозности, религиозной этики и морали. Поэтому возникновение в России «Кружка ревнителей благочестия» – группы духовных и светских лиц, объединившихся в конце 1640 – начале 1650-х гг. вокруг Стефана Вонифатьева, духовника царя

Алексея Михайловича, было не случайным. Это являлось естественной реакцией на изменение форм религиозного сознания, на политические и социально-экономические процессы, протекающие в стране после окончания Смуты, которая заставила задумываться над тем, как могло «единственное и последнее православное царство» дойти до такой катастрофы и что нужно делать, чтобы она больше не повторилась.

Как следствие движимые осознанием этих итогов Смуты «Ревнители» стремились к исправлению церковной и гражданской жизни в России путём утверждения благочестия на основе строгого следования церковным уставам и постановлениям Стоглавого Собора 1551 г. Они выступали за возрождение основ соборного устройства Русской церкви; децентрализацию церковного управления и усиление значения прихода; понятные проповедь и богослужение, с широким вовлечением в него мирян; ценность социального действия православного христианина и ценность общественного интереса, не подавляющего суверенитет личности. В этом они видели путь к построению в России государства соборного типа – т.е. государства христианско-социального, в основе которого лежит идея общности религиозных и гражданских ценностей. Государства, которое, «ко утверждению церкви, вышняго Бога помощью, десницею своею помощь подавали», в котором «проповедь закона» и научение, побуждали бы «всех на благое, чтобы никто из христиан не уклонялся от правого пути, «но вси спасение да улучат» [цит. по: 5, с. 25-26].

Этот факт позволил С.А. Зеньковскому, одному из крупнейших специалистов по истории духовной культуры России, заключить, что за два столетия до оформления хомяковского учения о соборности сама идея соборности сформировалась в умах боголюбцев, которые мыслили «церковь как соединение всего духовенства и мирян под благословением Христа. ... Они хотели торжества веры в сердцах

русских людей и этим надеялись провести в жизнь свой теократический идеал государства, руководимого церковью» [6, с. 182].

В результате, последние три года патриаршества Иосифа (1649-1652 гг.), когда боголюбцы фактически руководили церковью, были годами торжества идеи православного царства. За эти годы на уровне общенационального сознания укрепилась идея, что Россия действительно является страной избранной для хранения православия.

Поэтому, когда, со вступлением в 1652 г. Никона на патриарший престол, «Кружок ревнителей благочестия» распался, это было не только выражением расхождений в вопросе о том, какой должна быть церковь, Собором всех православных представителей церкви, голос которого выше голоса епископата, или она должна быть иерархически организованным авторитарным бюрократическим институтом, готовым выполнить любые приказы Патриарха, но и отражением принципиальных разногласий в вопросе о том, каковым должно быть государство. Ибо, по мнению Никона, теократический идеал «должен был быть достигнут просто иерархическо-административным подчинением государства патриарху», а оцерковление жизни проводится «арестами непокорных протопопов, бюрократическими указами и давлением сверху» [6, с. 182].

Однако главным оппонентом и противником модели «свободной теократии» выступила царская власть, которая в середине XVII в. оказалась перед выбором имперского или национального пути развития. По мнению известного русского религиозного мыслителя и богослова Г.В. Флоровского, суть конфликта между боголюбцами, патриархом Никоном и царем Алексеем Михайловичем как раз и заключалась в столкновении церковной и светской власти по поводу будущего вектора развития страны. По его мнению, в ходе оформления раскола на историческую сцену выходит «полицейское государство», при этом «полицейское государство» светского типа, которое использовало борьбу вокруг церковной реформы для своего освобождения от власти и авторитета церкви, чтобы теперь только самому «регулярно сочинить» всю жизнь страны и народа. Он указывает: «Государственная власть самоутверждается в своём самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить её в состав и в связь государственно-го строя и порядка. Государство отрицает неза-

висимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости объявляется и обзывается «папизмом». Государство утверждает себя самое, как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Всё должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь» [7, с. 114-115].

Поэтому Г.В. Флоровский настоятельно подчёркивает, что XVII в. был не просто критической эпохой русской истории, но, по его мнению, именно с этого периода история нашей страны вступает в какой-то неорганичный для себя этап развития. «Мечта раскола была о здешнем Граде, о граде земном, – теократическая утопия, теократический хилиазм. И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и «Царствие» осуществилось под видом Московского государства... И это ожидание было теперь вдруг обмануто и разбито...» [7, с. 96].

С этим выводом соглашается и историк церкви А.В. Карташев. Позиционируя византийскую систему «симфонии» как совершеннейшую схему для «христианского государства», признавая её уродливость в самой Византии и удачу в славянских государствах, он отмечает, что она нашла свой конец в России, «начиная с половины XVII в., под влиянием смены идеологии государства» [8, с. 243].

В результате, можно говорить о том, что свёртывание проекта «свободной теократии» и вызревший на этом основании Раскол, прервали начавшийся в России в XVII в. процесс построения национального гражданского государства, базирующегося на идее развития широкой православной общественности. По мнению А.Г. Глинчиковой, автора монографии «Раскол или срыв «русской Реформации», именно в этом кроется корень многих проблем, перед которыми стоит современная Русская православная церковь и российское общество. Обращаясь к данной проблеме, она задаётся вопросами: «Не в этой ли незавершенности морально-религиозной трансформации, произошедшей более 350 лет назад, следует искать глубинный корень последующих бед русской социально-политической системы, сложившейся в Новое время, тех бед, которые мы испытываем и по сей день? Не здесь ли скрывается тайна происхождения той специфической, неевропейской социальной модели взаимоотношений общества и государства, которая вот уже более 300 лет причудливым образом соединяет в себе черты современного европейского секуляризованного государства и архаический патерналистский тип подчинения ему общества?» [9, с. 71].

Начало XX века – другая не менее важная веха в истории России. Это наступление эпохи Модерна и её «тем» – Абстракции, Индивидуализации и Секуляризации, которые глубоко трансформировали сознание человека, изменили ментальность, политические и социально-экономические ориентиры. В ответ на эти процессы в Западной Европе зарождается католический модернизм, в Северной Америке третья волна протестантского фундаментализма, а в России православное обновленчество, которое попыталось осмыслить и выработать новые формы взаимоотношений религии, церкви и общества.

Возникновение русского православного обновленчества было также обусловлено общественно-политическим подъёмом в России, вылившимся в революцию 1905-1907 гг., которая пошатнула основы самодержавия, как и Смута XVII в., вновь актуализировала вопрос, какой должна быть церковь и каким должно быть государство в новых социальных и культурных условиях? Какая сила может совершить и легитимировать общественную перезагрузку, чтобы спасти страну от катастрофы?

По мнению большинства известных представителей русской религиозно-философской мысли начала XX в., ей могла стать церковь, прошедшая путь глубокого религиозного обновления. В частности А.В. Карташев, считал, что церковь в сложившихся условиях «должна взять на себя бремя кровавых исканий и мук человечества». Он писал: «Мы, наоборот, жаждем положительного обогащения объема религиозной жизни. Нам мало и того теократического объёма её, который дала в историческом воплощении Церковь. Мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материи и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета её силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества» [8, с. 196, 214].

Православный священнослужитель и богослов В.П. Свенцицкий в своих рассуждениях идёт ещё дальше, подчёркивая: «Во имя деятельной христианской любви, заботясь о нравственном и духовном развитии своих членов, церковь должна зорко смотреть за всеми теми внешними условиями, которые так или иначе могут способствовать уклонению в сторону зла. А так как политический и общественный строй является могущественным орудием, которое может быть направлено как на доброе, так и злое, – она должна идти во главе всех реформ, которые могут улучшить этот строй. ... Церковь должна призывать к реформам, с истинным дерзновением обличать весь позор, существующего порядка, восстать против безобразного простора для возможных злоупотреблений и явиться

руководительницей движения, а не тащиться в его последних рядах» [10, с. 269, 271].

Источник этой власти церкви обновленцы начала XX века, как и реформаторы середины XVII в., видели в развитии широкой православной общественности, которая понималась ими в качестве системы, которая должна возвышать всех до нравственного уровня церкви. Развивая идею коллективного спасения и ответственности каждого человека в этом процессе, они переводили сами общественные отношения в религиозную плоскость. В частности, один из идейных вдохновителей обновленческого движения, русский философ В.Ф. Эрн, писал: «Если страдающая братия – не в переносном смысле слова, а действительном – и подлинно есть страдающий Христос, то, участвуя в социально-экономической неправде, т.е. в неправде против «меньших сих», мы участвуем в продолжающемся и теперь распинании Христа» [11, с. 39].

На этой идее базировалось требование демократизации церковного управления, усиление значения прихода и роли мирян в перестройке церковно-общественного строя. Разъясняя смысл этой задачи, А.В. Карташев отмечал: «Выполнение плана христианизации общенациональной жизни есть специальное призвание не священства, не служителей алтаря и наших молитвенников, а нас – мирян. ... Христианизовать культуру, оцерковлять мир и должны миряне по преимуществу. На то им и дано это высокое звание мирян, т.е. граждан мира сего, но одновременно и граждан церкви» [8, с. 248].

В свою очередь, всё это давало основание обновленцам говорить о возможности сочетания по-сусторонних и потусторонних концепций спасения, построения царства Божия на земле. В программе «Союза ревнителей Церковного обновления» подчёркивалось: «Христианству предстоит великая задача довершить свою миссию в истории: вместе с преобразованием личности довершить преобразование обществ, народов, человечества, создать истинно-христианскую цивилизацию, перевести перенесённое им царство Божие из внутреннего мира лиц во внешний мир, и преобразованием общества и цивилизации в духе евангельских начал создать царство Божие на земле» [12, стб. 324].

В результате поэтапная реализация этих задач, расценивалась как достижение главной цели общественно-политических и религиозных преобразований – построение в России христианского государства. По мысли профессора П.Я. Светлова, автора фундаментальной работы «Идея царства Божия в её значении для христианского мирозерцания», именно такое государство можно считать христианским, так как оно соответствует

трем основным требованиям: а) служение царству Божию, под руководством церкви, как высшая цель и основной принцип деятельности христианского государства; б) согласование всей государственно-общественной жизни с требованием наивозможно большего влияния церкви на жизнь или организация все государственно-общественной жизни на началах Евангелия; в) согласование в особенности правовых отношений с духом христианства и с христианским характером народа [4, с. 264-271].

Однако идеи и призывы православных реформаторов оказались не услышанными и не востребованными ни государством, ни церковью, ни обществом. По мере наступления общественно-политической реакции в стране государство сворачивает официальную церковную реформу, после чего практически полностью прекращается деятельность и обновленческих групп. Учитывая тот факт, что предлагаемые религиозные реформы уже имели догоняющий характер, это означало потерю ещё одного шанса для восстановления связей между церковью и обществом, а, следовательно, и формирования православной общественности, чьи усилия смогли бы способствовать преодолению критических противоречий в общественно-политической и религиозной жизни страны. Поэтому вполне закономерно, что в будущем в России ожидался не только политический переворот, но и переворот внутрицерковный. Как справедливо отмечал Н.А. Бердяев: «Нелепо было бы предполагать, что в сфере общественной должен произойти переворот, а в сфере религиозной всё может остаться по-старому. ... Слишком ведь очевидно для духовно-зрячих, что общественно-церковный переворот, освобождение церкви от вековых, лживых связей с языческо-мирской государственностью и от гнета человеческой лжеиерархии, что суд церкви над злой волей власти может совершиться лишь путем религиозного переворота, а не только общественно-го» [13, с. 227].

Это событие, о котором предупреждали многие другие представители русской религиозно-философской и общественной мысли начала XX в., произошло в 1920-гг. и известно как «обновленческий раскол». Будучи одним из сложнейших и противоречивых явлений в истории русского православия XX в., он, с одной стороны, являлся попыткой обновленцев осмыслить, легитимировать и даже в какой-то степени возглавить происходящие политические и социальные перемены в стране. С другой стороны, раскол был выражением глубокого внутрицерковного конфликта, берущего своё начало в болезнях синодальной системы и умело использовался советским государством в своей антирелигиозной политике по дискредита-

ции и ослаблению Русской православной церкви. Просуществовав до середины 1940-х гг., обновленческий раскол имел далеко идущие последствия, выразившиеся в глубокой трансформации православной религиозности, ломке и перестройке церковных институтов и формировании новой модели взаимоотношений церкви и государства.

Как следствие, социально-политические проекты русского православного реформаторства нельзя недооценивать, полагая, что это лишь утопическое, наивное отождествление «земли» и «неба», сакрально-сверхъестественного и мирского. Напротив, это была фундаменталистская модель гражданского способа легитимации власти, которая по справедливому замечанию политолога И.В. Кудряшевой, «больше чем утопия, ибо она объективно влияет на поиск рационального пути развития, создание нормативных образцов человеческого будущего» [14, с. 77].

Эту же мысль, говоря о природе и сущности фундаментализма, развивает известный российский философ и культуролог П.С. Гуревич, подчёркивая: «Противостояние фундаментализма и модернизма нередко приводит к парадоксальным ситуациям. Желание углубиться в историю зачастую служит способом прорыва в новое культурное пространство. И наоборот нововведения могут обернуться возрождением патриархальных, давних духовных стандартов» [15, с. 155].

Поэтому двойное поражение проекта «свободной теократии» существенно повлияло на дальнейший ход цивилизационного развития русского общества. Оно обернулось судьбоносными, по своим последствиям, церковными расколами, которые в свою очередь привели к укреплению вертикали патерналистской светской власти, укоренению общего страха перемен, обоснованию политической и религиозной установки на консерватизм и анти-динамизм. Как отмечает профессор В.М. Межуев: «Перенесение на государство функций Церкви, когда оно «берёт на себя её собственные задачи», отводя ей роль своего рода «духовного департамента» при государстве, ответственного за общение с небом, но не с народом, многое объясняет в природе русской власти – вплоть до наших дней. Это власть не ради власти, не власть движимая иррациональным стремлением к расширению своего господства, устраняющая в силу своей «метафизичности» всех конкурентов от боярства и дворянства до крестьянства, а власть ради «высокой духовности» и морали, ради всеобщего благочестия, ради «нового человека», свободного от грехов и пережитком прошлого. В этом её внутреннее самооправдание и самообоснование. Но сохраняя светский характер, она утверждает свою духов-

ную миссию доступными ей средствами государственной власти, сочетая мораль с принуждением, духовность с покорностью. Иными словами, это власть, предписывающая моральные ценности без политической свободы, исключая вообще какую-либо свободу выбора» [16, с. 85].

В результате социально-политические проекты обновленчества / старообрядчества были не просто выражением социальных чаяний и идеалов русского общества середины XVII и начала XX вв. Их генезис и судьба стали отражением одной из важнейших закономерностей российской церков-

ной и социально-политической истории, которую можно свести к следующему алгоритму: актуализация проблемы проведения религиозных реформ по мере разворачивания процессов социальной модернизации – инициирование государством религиозных реформ с целью укрепления собственного положения – раскол церкви и общества по вопросу путей проведения религиозных реформ – ослабление церкви и общества по итогам раскола и срыва необходимых религиозных реформ – усиление власти государства, освободившегося из под контроля церкви и общества.

Список литературы:

1. Новиков О.А. Религиозное обоснование права и идея прав человека // Право и политика. 2013. № 6. С. 822–824. (DOI: 10.7256/1811-9018.2013.6.6443)
2. Станкевич Г.В. Религиозные факторы в политике современных государств // Право и политика. 2011. № 7. С. 1096–1100.
3. Новиков О.А. Цивилизационный выбор России и идея теократии // Право и политика. 2010. № 11. С. 2029–2036.
4. Светлов П.Я. Идея царства Божия в её значении для христианского мирозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 2. С. 247–277.
5. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909.
6. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: в 2 т. / Общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009.
7. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
8. Карташев А.В. Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996.
9. Глинчикова А.Г. Раскол и незавершенность русского Модерна // Мир России. 2009. № 4. С. 66–88.
10. Свенцицкий В. К вопросу о церковной реформе // Вопросы жизни. 1905. № 4–5. С. 267–274.
11. Эрн В. Христианское отношение к собственности. М.: Труд и воля, 1906.
12. Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни. «Записка Союза ревнителей Церковного обновления» (Группы петербургских священников) // Церковный вестник. 1906. № 11. Стб. 321–331.
13. Бердяев Н.А. Распря Церкви и государства в России // Духовный кризис интеллигенции: Собрание сочинений / Отв. ред., сост. и коммент. В.В. Сапов. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. С. 218–229.
14. Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // Полис. Политические исследования. 2002. № 1. С. 66–77.
15. Гуревич П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 154–162.
16. Межуев В.М. Традиция самовласти в современной России // Свободная мысль. 2000. № 4. С. 81–92.

References (transliteration):

1. Novikov O.A. Religioznoe obosnovanie prava i ideya prav cheloveka // Pravo i politika. 2013. № 6. S. 822–824. (DOI: 10.7256/1811-9018.2013.6.6443)
2. Stankevich G.V. Religioznye faktory v politike sovremennykh gosudarstv // Pravo i politika. 2011. № 7. S. 1096–1100.
3. Novikov O.A. Tsivilizatsionnyi vybor Rossii i ideya teokratii // Pravo i politika. 2010. № 11. S. 2029–2036.
4. Svetlov P.Ya. Ideya tsarstva Bozhiya v ee znachenii dlya khristianskogo mirosozertsaniya: (Bogoslovsko-apologeticheskoe issledovanie) // Bogoslovskii vestnik. 1903. T. 1. № 2. S. 247–277.
5. Kapterev N.F. Patriarkh Nikon i tsar' Aleksei Mikhailovich. T. 1. Sergiev Posad: tip. Svyato-Troitskoi Sergievoi lavry, 1909.
6. Zen'kovskii S.A. Russkoe staroobryadchestvo: v 2 t. / Obshch. red. V.V. Nekhotina. M.: Institut DI-DIK, Kvadriga, 2009.
7. Florovskii G.V. Puti russkogo bogosloviya. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009.
8. Kartashev A.V. Tserkov'. Istoriya. Rossiya: Stat'i i vystupleniya. M.: Probel, 1996.
9. Glinchikova A.G. Raskol i nezavershennost' russkogo Moderna // Mir Rossii. 2009. № 4. S. 66–88.
10. Svetsitskii V. K voprosu o tserkovnoi reforme // Voprosy zhizni. 1905. № 4–5. S. 267–274.
11. Ern V. Khristianskoe otnoshenie k sobstvennosti. M.: Trud i volya, 1906.
12. Ob otnoshenii Tserkvi i svyashchestva k sovremennoi obshchestvenno-politicheskoi zhizni. «Zapiska Soyuz revnitelei Tserkovnogo obnoveniya» (Gruppy peterburgskikh svyashchennikov) // Tserkovnyi vestnik. 1906. № 11. Stb. 321–331.
13. Berdyayev N.A. Rasprya Tserkvi i gosudarstva v Rossii // Dukhovnyi krizis intelligentsii: Sbranie sochinenii / Otv. red., sost. i komment. V.V. Sapov. M.: Kanon+; ROOI «Reabilitatsiya», 2009. S. 218–229.
14. Kudryashova I.V. Fundamentalizm v prostranstve sovremennogo mira // Polis. Politicheskie issledovaniya. 2002. № 1. S. 66–77.
15. Gurevich P. Fundamentalizm i modernizm kak kul'turnye orientatsii // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 1995. № 4. S. 154–162.
16. Mezhuiev V.M. Traditsiya samovlastiya v sovremennoi Rossii // Svobodnaya mysl'. 2000. № 4. S. 81–92.