

DOI: 10.24290/1029-3736-2023-29-1-36-78

## ОСОБЕННОСТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА РЕЛИГИИ В РОССИИ В ИМПЕРСКИЙ ПЕРИОД ЕЕ ИСТОРИИ\*

**С.О. Елишев**, докт. социол. наук, доц., проф. кафедры современной социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, стр. 33, г. Москва, Российская Федерация, 119234\*\*

*Настоящая статья посвящена исследованию особенностей социологического анализа религии в России в имперский период ее истории. Отечественная социологическая традиция изучения религии как социокультурного феномена и социального института, сложившаяся в этот период, имеет свой неповторимый и своеобразный облик. Она к настоящему моменту только начинает возрождаться в постсоветской России, и резко отличается от той традиции, которая имела место на Западе. В этом контексте обращение к трудам классиков русской религиозной, социально-политической мысли, к сожалению, незаслуженно забытых, является очень перспективным направлением современных социологических исследований.*

*При изучении данной проблемы автор делает акцент на исследовании работ представителей трех идеологических направлений русской религиозной и социально-политической мысли: консерватизма, либерализма и социализма, а также особенностях исторического развития российского общества и государства и тех событиях, которые оказали знаковое влияние на становление и развитие научного осмысления религии в России. К таким особенностям, автор, в частности, относит формирование “антисистемы” (системной целостности людей, негативно относящихся к своей Родине, ненавидящих свою собственную нацию, ее ценности и культуру, историю, традиционные религиозные, политические и социальные системы) в среде русской интеллигенции, бюрократии и части элиты русского общества, под определенным влиянием западничества, как следствие духовного раскола XVIII в., произошедшего в образованных слоях и элите русского общества.*

*Особенное внимание автор статьи уделяет анализу “христианской социологии”, по его мнению фактически являющейся собирательным наименованием своеобразной и самобытной российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, соединившей в себе теоретический наработкой представителей русского сла-*

---

\* Окончание. Начало см.: № 3, 4 за 2021 г., № 1, 2, 3 за 2022 г.

\*\* Елишев Сергей Олегович, e-mail: elishev@list.ru

вянофильского, умеренно-либерального и консервативного лагерей, светской и религиозной социально-политической мысли, стремящейся сформулировать христианский взгляд и раскрыть христианский подход к познанию и осмыслению жизни социума и социального пространства.

**Ключевые слова:** религия, антисистема, христианская социология, религиозная социология, православная социология.

## FEATURES OF SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF RELIGION IN RUSSIA DURING THE IMPERIAL PERIOD OF ITS HISTORY (*ENDING*)

**Elishev Sergey O.**, Doctor of Sociological Sciences, Associate Professor, Professor at the Faculty of Sociology, Lomonosov Moscow State University, Leninsky Gory 1-33, Moscow, Russian Federation, 119234, e-mail: elishev@list.ru

*The article deals with the features of sociological analysis of religion in Russia during the imperial period of its history. The national sociological tradition of studying religion as a socio-cultural phenomenon and a social institution, which was developed during this period, had its own unique and peculiar appearance and was just begun to revive again in post-Soviet Russia, contrasts with the tradition that took place in the West. In this context, the appeal to unfortunately undeservedly forgotten works of classics of Russian religious and socio-political thought is very promising area of modern sociological research.*

*When studying this problem, the author emphasizes the study of the works of representatives of three ideological areas of Russian religious and socio-political thought: conservatism, liberalism and socialism, as well as the peculiarities of the historical development of Russian society and the state and those events that had a significant impact on the formation and development of scientific understanding of religion in Russia. Among such features, the author, in particular, refers to the formation of an "antisystem" (systemic integrity of people who take a dim view of their homeland, hate their own nation, its values and culture, history, traditional religious, political and social systems) among the Russian intelligentsia, bureaucracy and part of the elite of Russian society, under a certain influence of Westernism, as a consequence of the spiritual schism of the 18th century, which occurred in the educated strata and elite of Russian society.*

*The author of the article pays special attention to the analysis of "Christian sociology". In his opinion, it is a collective name for the peculiar and original Russian sociological tradition of studying religion as a sociocultural phenomenon and social institute. "Christian Sociology" combines the theoretical developments of representatives of the Russian Slavophile, moderately liberal and conservative camps, secular and religious socio-political thought, striving to formulate and reveal the Christian view and approach to the knowledge and understanding of the life of society and social space.*

**Key words:** religion, antisystem, Christian sociology, religious sociology, Orthodox sociology.

Обзор особенностей социологического анализа религии в России в имперский период ее истории в рамках консервативного, либерального и социалистического направлений, был бы не совсем полным, если особо не акцентировать внимание на “христианской социологии” (или “религиозной социологии”, как ее по-другому именуют, в том числе и ее идейные противники и критики<sup>1</sup>). На наш взгляд, понятие “христианская социология” к настоящему времени не без достаточных к тому оснований фактически можно использовать как собирательное обозначение уникальной и самобытной российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, оформившейся в исследуемый нами период и, получившей дальнейшее свое развитие в трудах российских ученых-эмигрантов за рубежом уже в советский период отечественной истории.

Данная традиция (объединившая в своих рядах представителей русского славянофильского, умеренно-либерального и консервативного лагерей, русской светской и религиозно-богословской мысли, православной социологии, а также филокатоликов и филопротестантов), стала своеобразной альтернативой обозначившемуся в целом секулярному тренду развития западной, “светской” теоретико-методологической традиции социологического изучения религии как социокультурного феномена и социального института (поэтапно оформившемуся в работах О. Конта, К. Маркса, Э. Дюркгейма, М. Вебера и других классиков западной социологии), нашедшему свое воплощение в работах представителей социалистического и радикально-либерального лагерей русской социально-политической мысли имперского периода российской истории и их идейных последователей советского и постсоветского периодов отечественной истории.

Представители русской христианской социологии, активно изучая труды западных социологов и полемизируя с ними и их сторонниками, несмотря на все имеющиеся между ними различия и симпатии к той или иной христианской конфессии (православию, католицизму или протестантизму), тем не менее стремились сформулировать и раскрыть христианский подход к познанию и осмыслению жизни социума и социального пространства, его актуальность и востребованность в современном мире. И в этом контексте, сам термин “христианская социология”, встречающийся в эмигрант-

---

<sup>1</sup> См., например: Смирнов М.Ю. Религиозная социология и социология религии: соотношение и взаимоотношения // Социологические исследования. 2014. № 8. С. 136–140.

ский период их жизни только в работах Сергея Николаевича Булгакова и Николая Александровича Бердяева<sup>2</sup>, в общем и целом, очень удачно подходит для обозначения русской, исконно национальной и неповторимой социологической традиции изучения религии, в возрождении и продвижении которой состоит залог успешного развития и процветания социологии религии в России в настоящее время.

При этом следует отметить, что по поводу самого содержания термина “христианская социология” в научных кругах не существует единой точки зрения. Например, противники данной социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института в России, как ранее уже было отмечено, часто ставят под сомнение сам факт ее существования, ее научной обоснованности и состоятельности<sup>3</sup>. Или же противопоставляют ее самой “социологии религии” в целом (под которой они понимают исключительно западную, “светскую”, секулярную традицию изучения религии<sup>4</sup> в рамках социологии) и сводят содержание христианской (или “религиозной”) социологии главным образом к “декларированию ценностных ориентаций исследователя в оценке религии”<sup>5</sup> религиозного, теологического характера и “применению социологических методов исследования религиозной жизни общества, предпринятых под влиянием мотивации какого-либо конкретного вероисповедания и в интересах соответствующих религиозных организаций”<sup>6</sup>. При такого рода противопоставлении их друг другу, с констатацией несовместимости лежащих в их основе теоретико-методологических подходов, противниками и критиками христианской (“религиозной”) социологии всячески акцентируется внимание на ее “конфессиональной ангажированности”<sup>7</sup>, т.е. на том, что ее “непременным атрибутом” однозначно выступает “конфессиональная принадлежность исследователя”<sup>8</sup>, теоретические обобщения которого будут всегда подспудно “подчинены ценностным

---

<sup>2</sup> См., например: Булгаков С.Н. Христианская социология // Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. М., 2007; Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2021.

<sup>3</sup> См., например: Гараджа В.И. Социология религии. М., 2007. С. 50-51; Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии: Уч. пособ. СПб., 2008. С. 20, 22.

<sup>4</sup> См., например: Гараджа В.И. Указ. соч. С. 50–51; Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии... С. 22.

<sup>5</sup> См.: Руткевич Е.Д. Социология религии // Социологический словарь / Отв. ред. Г.В. Осипов, Л.Н. Москвичев. М., 2015. С. 478.

<sup>6</sup> Смирнов М.Ю. Религиозная социология и социология религии... С. 138.

<sup>7</sup> Там же. С. 141.

<sup>8</sup> Там же. С. 138.

ориентациям конкретных вероисповеданий”<sup>9</sup>, а, следовательно, не всегда будут научно объективными.

Сразу следует оговориться, что такого рода постановка вопроса с противопоставлением “христианской социологии” (или “религиозной социологии”) социологии религии является, конечно же, в корне неверной и научно необоснованной, поскольку она, с одной стороны, имплицитно предполагает, что христианская (религиозная) социология уже, как бы является отдельной, институционально “состоявшейся” отраслью социологического знания (что однозначно не соответствует действительности и является зримым свидетельством кризиса дивергенции отраслевой матрицы социологии<sup>10</sup>). С другой стороны, она же доводит ситуацию до абсурда, так как подразумевает, что каждая религиозная конфессия и доктрина должна развивать и успешно «развивает “собственную” социологию, а в самой конфессии давно работают профессиональные теологи-социологи»<sup>11</sup>, что также неправильно и не соответствует возможностям религиозных конфессий и реальным фактам.

Христианская или религиозная социология конечно же не является отдельной отраслью социологии. Она является составной частью социологии религии, ибо как справедливо отметила Н.Г. Осипова, вопросы и проблематика христианской (религиозной) социологии “традиционно и успешно рассматривались в общих теоретико-методологических рамках социологического анализа религии”<sup>12</sup>. При этом, следует также отметить, что с этим замечанием, фактически, противореча сами себе, вынужденно соглашались и упомянутые оппоненты христианской социологии, именуя христианскую социологию (как возникшую в России религиозную социологическую традицию изучения религии как социокультурного феномена и социального института) — “вариантом социологии религии”<sup>13</sup>.

Если же обратится к сторонникам и апологетам “христианской социологии”, то, например, современный российский исследователь В.Ю. Катасонов, на наш взгляд, ошибочно придает ей однозначно междисциплинарный характер, именуя христианскую социологию «сферой знания на стыке христианского богословия и традицион-

---

<sup>9</sup> Там же. С. 139.

<sup>10</sup> См.: *Осипова Н.Г.* Современная социологическая теория: уч. пособ. для обучающихся по направлению подготовки “Социология” по уровням образования бакалавриат — 39.03.01 и магистратура — 39.04.01. Ч. 1. М., 2019. С. 149.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> См., например: *Гараджа В.И.* Указ. соч. С. 54.

ной (так называемой “научной”) социологии»<sup>14</sup>, “базирующейся на позитивизме”<sup>15</sup> и “рационально-материалистическом подходе”<sup>16</sup>, т.е. тем самым фактически также, как и ее противники, противопоставляет христианскую социологию самой социологии и социологии религии (под которой понимается исключительно западная, позитивистская и материалистическая, секулярная традиция изучения религии).

Другой современный российский исследователь Н.В. Сомин в таком же контексте говорит о христианской социологии, как о “новой дисциплине, возникающей на стыке христианского богословия, социальной философии, истории и социологии”<sup>17</sup>. Критикуя современную западную социологию за “оправдание того строя, который сложился на этой грешной земле”<sup>18</sup> и за то, что она сейчас фактически “превратилась в идеологическое оружие глобализации, призванное, попросту говоря, промывать мозги населению покоряемых Западом территорий”<sup>19</sup>, Н.В. Сомин усматривает текущее значение христианской социологии в преодолении данных недостатков и этого своеобразного лукавства западной социологии<sup>20</sup>. В то же время, он подчеркивает, что христианскую социологию нельзя отождествлять ни с социологией религии, ни с социологией Церкви<sup>21</sup>. Данная дисциплина, по его мнению, имея междисциплинарный характер, выражает особый “христианский взгляд на человеческое общество. Взгляд, который вытекает из глубинных основ христианской веры и христианского учения о человеке”<sup>22</sup> и “ставит своей задачей не просто понимание структуры существующего общества с точки зрения истин христианства, но и его оценку, выяснение того, что для христианина в нем приемлемо, а что — нет”<sup>23</sup>.

При этом следует отметить, что в своих рассуждениях о месте христианской социологии в системе социально-гуманитарных наук, ее содержании, предназначении и роли, Н.В. Сомин вольно или невольно воспроизводит старое и известное заблуждение, по

---

<sup>14</sup> Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. М., 2015. С. 30.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 31.

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 13.

<sup>17</sup> См.: Сомин Н.В. Что такое христианская социология? URL: [http://chri-soc.narod.ru/chto\\_takoe\\_christianskaya\\_sociologia.htm](http://chri-soc.narod.ru/chto_takoe_christianskaya_sociologia.htm) (дата обращения: 02.10.2022).

<sup>18</sup> См.: Там же.

<sup>19</sup> См.: Там же.

<sup>20</sup> См.: Там же.

<sup>21</sup> См.: Там же.

<sup>22</sup> Сомин Н.В. Указ. соч.

<sup>23</sup> Там же.

сути — грубую ошибку, не обоснованно и неверно употребляя понятие “христианской социологии”, как синоним понятий “христианский социализм” или, “православный социализм”, применительно к России (трактуя последний, как своеобразную “Русскую идею”, за что его вполне справедливо критикует В.Ю. Катасонов, упрекая Н.В. Сомина в утопизме и синкретизме)<sup>24</sup>, т.е. фактически отождествляя и путая понятие “социологии” с “социализмом”<sup>25</sup>. Такого рода умозаключения Н.В. Сомина, конечно же, находятся вне пределов научного дискурса, к сожалению, ставя под сомнение, в силу их очевидной политической и идеологической ангажированности и искусственности, все рассуждения автора на данную тему.

По нашему мнению, увлечение некоторыми авторами, принадлежащими к христианской социологии, социалистическими воззрениями в определенный период их творчества (например, С.Н. Булгаковым), отнюдь не означает, что между этими понятиями стоит ставить знак равенства. Ведь всем известна порожденная духовным кризисом российского общества того времени, проблема духовных метаний и исканий представителей русской интеллигенции, обуславливающих эволюцию их воззрений, а также поиском своей ниши в научных и социально-политических кругах, комфортного места “под солнцем”. Как и не стоит необоснованно причислять, например, В.С. Соловьева, А.С. Хомякова, П.Я. Чаадаева, Н.Я. Данилевского и других представителей русской славянофильской, умеренно-либеральной и консервативной мысли, к представителям “христианского социализма”<sup>26</sup>. Значимая часть представителей христианской социологии критически оценивала даже гипотетическую возможность соотнесения христианства и социализма, а уж тем более их синтеза, о чем и грезили сторонники данного искусственно-синтезированного гибрида. В частности, протоиерей, священномученик Иоанн Восторгов именно в этом контексте писал, что «трудно представить себе такое, можно сказать, противоестественное соче-

---

<sup>24</sup> См.: *Сомин Н.В.* О началах христианской социологии // Сайт Новый социализм. XXI век. URL: <http://novsoc.ru/n-somin-o-nachalah-hristianskoj-sotsiologii/> (дата обращения: 20.11.2022 г.); *Катасонов В.Ю.* “Православный социализм” в эпоху всеобщего “синтеза” // Информационная служба “Русская Народная Линия”. URL: [https://ruskline.ru/opp/2017/mart/16/pravoslavnyj\\_socializm\\_v\\_epohu\\_vseobwego\\_sinteza](https://ruskline.ru/opp/2017/mart/16/pravoslavnyj_socializm_v_epohu_vseobwego_sinteza) (дата обращения: 20.11.2022).

<sup>25</sup> См.: Антисоветские материалы, полученные посредством порочных методов // Коммерсантъ-Власть. 2003. № 4. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/362202> (Дата обращения 20.11.2022 г.).

<sup>26</sup> См.: *Сомин Н.В.* О началах христианской социологии; *Добренков В.И.* Христианская и православная социология // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. № 2. 2012. С. 17.

тание понятий, какое мы видим в ныне распространенном термине “христианский социализм”: по самому существу, по природе своей они взаимно исключают друг друга. Термин этот, столь двусмысленный и неудобный, представляющий в себе наглядное *contradictio in adjecto*, естественно, способен оттолкнуть и утратить как истинно-верующего христианина, так и правоверного социалиста нашего времени»<sup>27</sup>.

Известный современный российский социолог В.И. Добренков, придерживаясь иной точки зрения на место и сущность христианской социологии, чем упомянутые авторы (Н.В. Сомин и Ю.В. Катасонов), в свою очередь отмечает, что термин “христианская социология” употребляется в настоящее время в нескольких смысловых значениях. Во-первых, подчеркивает В.И. Добренков, данный термин используется для обозначения «своего рода “отраслевого” среза социологии религии»<sup>28</sup>, “специализация которой — исключительно внутриконфессиональные вопросы, например, различия между православным пониманием прав человека и свободы личности и трактовкой этих категорий в католицизме и протестантизме, поскольку все они относятся к христианству. Это оценочно нейтральный, т.е. объективный подход к изучению религиозных вопросов”<sup>29</sup>.

Во-втором значении, термин “христианская социология” используется для наименования “определенного взгляда на проблемы и явления, изучаемые социологией религии”<sup>30</sup>, а именно христианского, ценностного подхода, состоящего в “определенной религиозно-культурной оценке происходящих событий, чуждой объективизму и незаинтересованности”<sup>31</sup>. “В этом смысле, — пишет В.И. Добренков, — существуют такие тематические ареалы, как католическая социология религии и православная социология религии”<sup>32</sup>.

В рамках христианской социологии, по мнению В.И. Добренкова, происходит осмысление всех социальных проблем, процессов и институтов, но “под особым, присущим христианству, углом зрения, когда речь идет о теоретической интерпретации, а не о сборе

---

<sup>27</sup> Иоанн Восторгов, протоиерей. Полн. собр. соч. Т. 5. М., Ч. 1. Социализм при свете Христианства. (Теория, практика и история социализма; критика его начал). М., 1913. С. 148.

<sup>28</sup> Добренков В.И. Указ. соч. С. 15.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

эмпирического материала, который опирается на строгий научный метод”<sup>33</sup>. При этом, христианская социология отнюдь не является конкурентом или заменителем светской социологии, а выступает, как “одна из возможных перспектив наряду с другими, давно существующими или недавно возникшими, такими, как структурный функционализм, социальный интеракционизм и т.д.”<sup>34</sup>

К представителям христианской социологии в России в интересующий нас период В.И. Добреньков, в частности, причисляет П.Я. Чаадаева, В.С. Соловьева, А.И. Введенского, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, В.Э. Эрн, священника Павла Флоренского, И.А. Ильина, Е.В. Спекторского, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, Ф.А. Степуна и других авторов, в том числе и придерживающихся идей “христианского социализма”<sup>35</sup>. Хотя, утверждение В.И. Добренькова о том, что, увлекающийся бихевиористскими идеями, П.А. Сорокин является “христианским социологом”<sup>36</sup>, на наш взгляд, является однозначно ошибочным.

Если же обратиться к классикам русской социально-политической и религиозной мысли, в работах которых упоминается данное понятие, то следует особо подчеркнуть, что и С.Н. Булгаков и, Н.А. Бердяев использовали его, прежде всего, в качестве характеристики своих учений о правильном социальном устройстве, основывающемся на христианских (православных) ценностях и устоях, “честном отношении к общественным проблемам”<sup>37</sup>, а также “христианском решении социального вопроса” в формулировке Н.А. Бердяева<sup>38</sup>. Как писал Н.А. Бердяев, “Наибольшее сочувствие на Западе вызывала моя христианская социология, мое требование, чтобы христианский мир осуществлял социальную правду”<sup>39</sup>.

По мнению С.Н. Булгакова христианская социология, как христианское социальное учение и одновременно “отдел нравственного богословия”<sup>40</sup> (ставящий “практическую жизнь пред христианской совестью”<sup>41</sup>), имеет своим центром (стержнем) представление о Царстве Божием, — как о “едином благе, которое нам надо искать”<sup>42</sup>

---

<sup>33</sup> Там же. С. 15–16.

<sup>34</sup> Добреньков В.И. Указ. соч. С. 16.

<sup>35</sup> См.: Там же. С. 14–17.

<sup>36</sup> См.: Там же. С. 16.

<sup>37</sup> См.: Булгаков С.Н. Христианская социология. С. 814.

<sup>38</sup> См.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 310.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> См.: Булгаков С.Н. Христианская социология. С. 819.

<sup>41</sup> См.: Булгаков С.Н. Христианская социология. С. 819.

<sup>42</sup> См.: Там же. С. 814.

и “служении ему, к которому все мы призваны”<sup>43</sup>. В отличие от протестантов, с точки зрения православного вероучения, Царствие Божие рассматривается “и в личном подвиге, и в общественном и историческом делании для него”<sup>44</sup>. И в этом смысле оно — интегрально, включая в себя одновременно все эти составляющие (личное, социальное, историческое)<sup>45</sup>.

В своих размышлениях о сущности христианской социологии С.Н. Булгаков фактически пишет о том, что социология и социологическое изучение религиозной проблематики, отнюдь не могут быть сведены исключительно к позитивизму, марксизму, материализму (с их идеологизированным антихристианским пафосом) и противопоставлены христианству<sup>46</sup>. Христианская социология должна была помочь преодолеть ограниченность и узость такого рода “антихристианского социологизма”<sup>47</sup> и неизжитого “пафоса религии человекобожия”<sup>48</sup>, не позволяющего раскрыть во всей его полноте духовную жизнь и мир личности “в ее свободе и самодовлеемости”<sup>49</sup>, духовный характер жизнедеятельности социальных групп, общества и духовную составляющую любых социальных процессов.

При этом, по его мнению, “определяющей силой в духовной жизни человека является его религия, — не только в узком, но и в широком смысле слова, т.е. те высшие и последние ценности, которые признает человек *над* собою и *выше* себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину — это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозно наивного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности”<sup>50</sup>.

Религия, как социальный феномен и “всеобщее человеческое достояние”<sup>51</sup>, на взгляд С.Н. Булгакова, представляет собой “уни-

---

<sup>43</sup> См.: Там же.

<sup>44</sup> См.: Там же.

<sup>45</sup> См.: Там же.

<sup>46</sup> См.: Там же. С. 817.

<sup>47</sup> См.: Там же.

<sup>48</sup> См.: Там же. С. 851.

<sup>49</sup> См.: Там же. С. 816.

<sup>50</sup> Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М., 2008. С. 120.

<sup>51</sup> Там же. С. 56.

версальное единящее начало”<sup>52</sup>, основу социальной жизнедеятельности, — «тот “базис”, на котором воздвигаются различные “надстройки”»<sup>53</sup>. “Человек, — писал С.Н. Булгаков, — *есть существо религиозное*, могут быть нерелигиозные или даже антирелигиозные люди, но внерелигиозных нет в силу метафизической природы человека, его духовности и его свободы, с одной стороны, и его тварной ограниченности, с другой”<sup>54</sup>. Как подчеркивал С.Н. Булгаков, «человеческой душой владеют и историей движут реальные мистические начала, и притом борющиеся между собою, полярные, непримиримые. В этом смысле религиозно нейтральных людей, собственно говоря, даже нет, фактически и в их душе происходит борьба Христа и “князя мира сего”»<sup>55</sup>.

Следует отметить, что такого рода акцент на значимость и первостепенность духовного и религиозного факторов в процессе человеческой жизнедеятельности, был свойственен не только С.Н. Булгакову и Н.А. Бердяеву, оперировавшим термином “христианская социология”. Он был свойственен целой плеяде отечественных мыслителей, воззрения которых уже были рассмотрены нами (в частности, П.Я. Чаадаеву, А.С. Хомякову, И.В. Киреевскому, К.С. Аксакову, И.С. Аксакову, В.С. Соловьеву, Б.Н. Чичерину, П.Б. Струве, Н.Я. Данилевскому, К.Н. Леонтьеву, Ф.М. Достоевскому, М.Н. Каткову, К.П. Победоносцеву, Л.А. Тихомирову), а также тем, кого относят к видным представителям русской религиозной, социально-философской и политической мысли (например, профессорам Московской Духовной академии Виктору Дмитриевичу Кудрявцеву-Платонову, Алексею Ивановичу Введенскому, религиозным философам и обществоведам — Евгению Николаевичу Трубецкому, Льву Платоновичу Карсавину, Николаю Онуфриевичу Лосскому, Борису Петровичу Вышеславцеву, Семену Людвиговичу Франку, священнику Павлу Александровичу Флоренскому, Ивану Александровичу Ильину).

Несмотря на то, что, эти мыслители сами себя не именовали социологами, как справедливо отмечает С.А. Головков, “их вклад в российскую социологическую науку дает право считать их виднейшими ее представителями”<sup>56</sup>, так именно они “разработали ряд глубоких идей, находящихся в русле достижений современ-

---

<sup>52</sup> Там же. С. 55.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Там же. С. 56.

<sup>55</sup> Там же. С. 120.

<sup>56</sup> Головков С.А. Социально-политическая концепция Н.А. Бердяева: в контексте социологических идей русских религиозных философов начала XX века. Автореф. дисс. ... канд. социол. наук. М., 2007. С. 3.

ной социологии и подтвержденных ходом исторического развития человечества”<sup>57</sup>.

При этом, по мнению социолога Н.Ю. Матвеевой, социологические взгляды этих мыслителей были “в определенном смысле, независимы от каких-либо ценностных предпочтений, в том числе — христианских”<sup>58</sup>, способствуя созданию самобытной социологической парадигмы, “особого направления в социологии с собственным подходом к ее предмету, объекту и методологии познания”<sup>59</sup>. Несомненной заслугой данных мыслителей, на ее взгляд, является то, что они реально доказали “необходимость существования в обществе высших ценностей, духовной культуры личности и общества, морально-нравственных норм”<sup>60</sup>, “провели глубокий анализ ряда конкретных исторических событий, опиравшийся на изучение их духовных основ и идейных источников”<sup>61</sup>, “разработали ряд глубоких идей об обществе, находящихся в русле достижений современной социологии и подтвержденных ходом исторического развития человечества”<sup>62</sup>.

При изучении различных социальных явлений русские религиозные мыслители и обществоведы, принадлежащие к исследуемому нами направлению, акцентировали внимание на поиске духовного смысла, идеи различных социальных явлений или процессов (поиске смысла жизни, смысла веры, религии, смысла творчества, смысла войны, революции, Русской идеи)<sup>63</sup>. Воспроизводя в разные годы в своих работах базовые положения полемики славянофилов и западников, умеренных либералов и консерваторов об истории России, роли религии и Православия, Русской Православной Церкви, особенностях их исторического пути развития, исторической миссии русского народа и государства, оценки социально-политической, экономической и религиозной ситуации в России, государственно-конфессиональных отношениях в Российской империи, причинах духовного кризиса российского общества и антисистемных про-

---

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. 2004. № 1 (237). С. 62.

<sup>59</sup> Матвеева Н.Ю. Указ. соч. С. 68.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> См., например: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1995; Франк С.Л. Смысл жизни. М., 2004. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русская идея. М., 1992; Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 2018; Бердяев Н.А. Смысл истории: опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969.

явлениях<sup>64</sup>, они обогатили ее содержание целым рядом аспектов, связанных, как с осмыслением места религии и религиозного культа в человеческой жизнедеятельности, так и соотношением веры со знанием, богословия с философией и наукой, «преодолением вражды “церковного и светского”»<sup>65</sup>, поиском социального идеала и изучения влияния национального менталитета на формирование собственной национальной традиции изучения религиозной проблематики, в корне отличающейся от традиции западной.

Как подчеркивает С.А. Головков, своеобразным стержнем-основанием русской религиозной мысли начала XX в. явилась “идея Бога, как абсолютного источника смысла и ценностей человеческого бытия и мысль о заложенном в основании человеческого общества божественном миропорядке. Именно поэтому мыслители данного направления отрицали возможность объяснения общественной жизни на рациональных началах и критиковали стремление западных исследователей игнорировать ее иррациональные стороны. Они осмысливали социальную реальность с точки зрения христианства и, прежде всего, православия”<sup>66</sup>.

В своих размышлениях “о смысле жизни, о человеческой свободе, о вере и знании, о духовных основах общества”<sup>67</sup>, представители данного направления русской социально-религиозной мысли “стремились к выявлению внутренних, сущностных аспектов социальных отношений и обогатили социальное знание новыми категориями”<sup>68</sup>, к которым С.А. Головков, прежде всего, относит категорию “социального идеала”, “религиозной веры”, “соборности”.

Следует особо отметить, что социологические взгляды и воззрения многих из упомянутых русских религиозных и социально-политических мыслителей, к настоящему времени были в достаточной степени подробно рассмотрены и проанализированы в том числе и современными социологами и религиоведами<sup>69</sup>. Поэтому в рамках осуществленного нами анализа данной проблематики, акцент хо-

---

<sup>64</sup> См., подробнее: *Елишев С.О.* Молодежная политика религиозных сект и новообразований в российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013. № 4. С. 104–118; *Он же.* Политика. Базовые понятия. М., 2018. С. 247–250; *Он же.* О сущности “современных революций” и государственных переворотов. М., 2017. С. 67–78.

<sup>65</sup> См.: *Шапошников Л.Е.* Основные течения в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб., 2016. С. 187.

<sup>66</sup> *Головков С.А.* Социально-политическая концепция Н.А. Бердяева... С. 11.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> См., например: *Головков С.А.* Указ. соч.; *Матвеева Н.Ю.* Указ. соч.; *Смирнов М.Ю.* Религиозная социология и социология религии...; *Шапошников Л.Е.* Указ. соч.

телось бы сделать на взглядах тех представителей христианской социологии, которые незаслуженно по разным причинам были обойдены вниманием или же сознательно игнорируются некоторыми исследователями.

Среди богатого творческого наследия представителей исследуемой нами социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института (к сожалению, часто не востребованного современными социологами), особое внимание, на наш взгляд, заслуживают идеи и наработки профессуры российских духовных академий — В.Д. Кудрявцева-Платонова, А.И. Введенского и священника П.А. Флоренского. В своих исследованиях Д. Кудрявцев-Платонов и А.И. Введенский акцентировали внимание на необходимости преодоления острого противопоставления светского и религиозного, религиозного и научного, философского мышлений. В.Д. Кудрявцев-Платонов, критически оценивая распространение атеистических, материалистических и позитивистских воззрений, а также отрицательное отношение к научному знанию со стороны некоторых верующих, всячески подчеркивал, что влиянию религии на научное и философское мышления “должно быть влиянием советующего друга и руководителя, но не простирается до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления”<sup>70</sup>. О том же самом, гораздо позже, писал и Н.А. Бердяев, подчеркивая, что “и наука, и философия должны подчиниться свету религиозной веры не для упразднения своих истин, а для просветления этих истин в полноте знания и жизни”<sup>71</sup>.

По мнению А.И. Введенского, ученика и последователя В.Д. Кудрявцев-Платонова, религия не может быть противопоставлена науке. Она представляет собой универсальный факт, который безусловно должен быть подвергнут научному осмыслению: “Повсюду, куда проникает взор науки, она находит могущественное влияние на человека религиозной традиции. Человек не измышляет Бога, но находит учение о Нем в готовой форме. Он не приобретает веру в Него, как приобретает какой-либо навык, а получает ее, как священное наследие предков, рождается в вере. Она приходит к человеку прежде всего, как сверхличная, народная и даже общечеловеческая мудрость. Такою для громадного большинства людей она остается и навсегда”<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. М., 1893. Т. 1. Вып. 1. С. 112–113.

<sup>71</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 68.

<sup>72</sup> Введенский А.И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891. С. 416.

“В своей чистой сущности и в своем идеале религия, — подчеркивал А.И. Введенский, — <...> есть свободно-сознательный союз Бога с человеком и человека с Богом”<sup>73</sup>, хотя данный идеал и чистая сущность религии, на его взгляд, были в полной мере реализованы лишь в христианской религии, в то время как естественные (языческие) религии представляли собой “лишь более или менее несовершенные формы безотчетно-инстинктивной связи человека со смутно мыслимым Божеством”<sup>74</sup>.

В то же время, А.И. Введенский особо отмечал: “Не только в своих внешних проявлениях, но и во внутреннем отношении с другими началами жизни религия является перед нами фактом и фактором социальным”<sup>75</sup>. Исходя из этого, религия безусловно является предметом изучения социологии, но основной задачей социологии в ее отношении к религии, на взгляд А.И. Введенского, является только отслеживание больших или меньших, положительных или отрицательных изменений религиозного начала<sup>76</sup>, а также установление “лишь возможных типов соотношения и движения форм общественно-религиозного сознания в зависимости от других социальных факторов”<sup>77</sup> и сторон социальной жизнедеятельности.

При этом А.И. Введенский констатировал очевидную “недостаточность исключительно социологического изучения общественно-религиозного процесса”<sup>78</sup> и выступал за комплексный, системный подход в изучении религиозной проблематики. При ее изучении, по его мнению, необходимо учитывать достижения и наработки теологии и различных социально-гуманитарных наук — философии, психологии, социологии, истории религии.

А.И. Введенский критически оценивал распространение в различных отраслях, как западной, так и отечественной науки (в том числе и в социологии), представлений о линейном эволюционном (прогрессистском) процессе общественно-исторического и религиозного развития человечества. Распространение таких представлений в социологии привело к оформлению двух мнимых (ошибочных) задач, которые, к его сожалению, “ставятся и решаются социологами, однако лежат вне их компетенции, так

---

<sup>73</sup> См.: Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М., 2017. С. 77.

<sup>74</sup> См.: Там же.

<sup>75</sup> См.: Там же. С. 100.

<sup>76</sup> Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 100.

<sup>77</sup> Там же. С. 122.

<sup>78</sup> Там же.

как превышают те средства, которыми социология законно может располагать”<sup>79</sup>.

В первую очередь, речь идет о необоснованных претензиях социологов-эволюционистов пытаться осмыслить, “изучить” процесс начала, происхождения религии, который является по его мнению предметом исследований совсем других наук — “фактически — психологии, гипотетически — философии религии и, наконец, догматически — теологии”<sup>80</sup>. Психология, делая упор на изучении, “прежде всего индивидуального религиозного сознания”<sup>81</sup>, «исследует данные в нашей душе корни (источники, психологические “начала”) религиозного сознания. Философия религии гипотетически раскрывает побуждение этих начал, этих психологических зародышей религиозного сознания к жизни, их проявление. Наконец, теология сообразно со своими общими предпосылками, догматически указывает на то сверхличное, божественное начало религиозного сознания, которое участвовало в первоначальном происхождении его точно так же, как потом явилось существенным соопределяющим фактором его развития»<sup>82</sup>.

Когда социологи-эволюционисты (будь то позитивисты, атеисты-материалисты или другие) пытаются объяснить и описать начало, происхождение религии, они, на взгляд А.И. Введенского, совершают первую ошибку и фактически сами себе противоречат, поскольку исходят из положения, подразумевающего происхождение религии “в смысле ее возникновения из состояния безрелигиозного”<sup>83</sup>, и существование изначально “безрелигиозного” по своей природе человека или “атеистичного” человечества, что однозначно противоречит научным фактам<sup>84</sup>, ибо как констатировал ученый: человек изначально религиозен по своей природе, являясь “существом субстанциально религиозным”<sup>85</sup>.

Во вторую очередь, речь также идет о необоснованных претензиях социологов-эволюционистов на осмысление “конца религии”, т.е. прогнозирования будущего религии, которое либо связывается “с обратным переходом от состояния религиозного к безрелигиозному или всемирно-атеистическому”<sup>86</sup>, либо к осмыслению ее места

---

<sup>79</sup> Там же. С. 100.

<sup>80</sup> См.: Там же.

<sup>81</sup> См.: *Введенский А.И. Религиозное сознание язычества...* С. 79.

<sup>82</sup> Там же. С. 100–101.

<sup>83</sup> Там же. С. 101.

<sup>84</sup> См.: Там же.

<sup>85</sup> Там же. С. 32.

<sup>86</sup> Там же. С. 102.

в будущем исключительно “в качестве служебного орудия”<sup>87</sup>, но “не в качестве самостоятельного фактора”<sup>88</sup>, с одновременным изъятием из ее состава всего того, что “составляет ее отличие от других начал жизни и в чем выражается ее собственная природа (отношение к Богу, борьба с грехом, культ, аскетизм и проч.)”<sup>89</sup>.

Как подчеркивал А.И. Введенский, в этом контексте все подобного рода «рассуждения социологов о “новом назначении” религии, ее “социализации”, постепенном “обмирщении” и переходе к служению, взамен небесных, земным интересам и задачам жизни»<sup>90</sup>, закономерно приводят таких социологов к “преступлению границ их компетентности”<sup>91</sup> и вторжению в область других наук. К тому же, “отрицательная социологическая прогностика относительно конца религии, точно также как и гадание об ее начале, разбивается о двойную трансцендентность религии, совершенно аналогичную трансцендентности исторической: о трансцендентности конечного смысла религии и трансцендентность ее безусловной власти над сознанием”<sup>92</sup>.

Иными словами, как отмечал А.И. Введенский, “не только по своему конечному смыслу и назначению, но даже по своим обнаружениям религия трансцендентна всякой социальной организации, то есть предваряет ее <...> в прошлом точно так же, как, без сомнения, будет служить необходимым условием и фактором <...> всякой прочной социальной организации <...> и в будущем”<sup>93</sup>. Исходя из этого, двумя основными задачами социологии являются, с одной стороны, изучение соотношения религиозного сознания с различными формами сознания социального (социальная статика религиозного процесса)<sup>94</sup>, с другой стороны, “установка законов смены форм религиозного сознания (социальная динамика религиозного сознания)”<sup>95</sup>.

По мнению ученого, при изучении социальной статике религиозного сознания, акцент должен на выявлении причин и условий повышения или понижения религиозного сознания, а также факторов или форм общественного сознания, которые доминируют в

---

<sup>87</sup> Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 103.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Там же.

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> См.: Там же.

<sup>92</sup> Там же. С. 105.

<sup>93</sup> Там же. С. 106.

<sup>94</sup> См.: Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 106.

<sup>95</sup> См.: Там же.

конкретный исторический период над всеми остальными социальными факторами и формами общественного сознания. Особую в их выявлении имеет “закон сродства религиозных верований с общим настроением нашей душевной жизни”<sup>96</sup>, суть которого выражается в том, что даже “если отдельный человек имеет непреодолимое стремление пересоздавать образ Божества по своему собственному подобию, то и человек коллективный, или общество, имеет совершенно такое же стремление переносить в область своих религиозных представлений черты своей социальной жизни”<sup>97</sup>. Иными словами, при изучении социальной статистики религиозного процесса следует обязательно учитывать «природу и особенности “коллективного человека”, переживающего в том или другом частном случае религиозный процесс»<sup>98</sup>, а также разграничивать и ни в коем случае не отождествлять понятия “общество” и “толпа”.

Как констатировал А.И. Введенский: “Общество, в смысле развитой и тесно связанной истинно человеческими отношениями (установлениями, учреждениями и проч.) социальной организации, с более или менее явно сознанной нормой взаимоотношений различных социальных элементов и факторов, соответственно их внутреннему достоинству, такое общество, естественно, будет стремиться придавать и своей религиозной жизни возможную высоту или, по меньшей мере, держаться на высоте, раз оно его так или иначе достигло. Напротив, толпа или масса со слабо выраженной внутренней связностью, с пониженным уровнем интересов, стремлений и т.д. и в религиозной жизни неизбежно должна явиться началом разложения, понижения и упадка”<sup>99</sup>.

На взгляд А.И. Введенского, “нормально организованное общество, жизнь которого определяется совместным действием всех социальных факторов в их естественной <...> иерархии, не может не быть религиозно”<sup>100</sup>, так как “социальная организация, в ее наиболее глубоких жизненных моментах, имеет религиозную природу”<sup>101</sup>.

Таким образом, все общественные отношения — “семейно-родовые, гражданско-юридические, государственно-административные и военные, экономические или какие-либо другие, — будут тем совершеннее, чем более они проникнуты указанными <...> со-

---

<sup>96</sup> См.: Там же. С. 108.

<sup>97</sup> См.: Там же.

<sup>98</sup> См.: Там же.

<sup>99</sup> См.: Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. С. 108.

<sup>100</sup> См.: Там же. С. 113.

<sup>101</sup> См.: Там же. С. 110.

циально-религиозными моментами и наоборот”<sup>102</sup>. Соответственно, “взаимное доверие (вера), чувство солидарности, стремление к определению своих действий мотивами нравственными и к подчинению своего эгоизма сверхличному авторитету — все это может только улучшать и возвышать социальные связи и отношения”<sup>103</sup>, приводя общество в его развитии “к наиболее совершенной форме естественной религии, к этическому монотеизму, который является наиболее восприимчивой почвой для религии откровенной”<sup>104</sup>.

Однако, учитывая греховность человеческой природы, исходя из догмата о первородном грехе, неудивительно, что в действиях и поступках людей преобладают не добрые начала, а “начала злые и разрушительные, а когда люди сходятся вместе, вступают в общение и союзы, то <...> начало злое, получает заметное и согласно отмечаемое почти всеми социологами преобладание”<sup>105</sup>. Поэтому абсолютно неудивительным является тот факт, что разгул своекорыстия, эгоизма, властолюбия и других факторов, образующих злое начало, закономерно приводят общество в развитии к его дезориентации, дезорганизации и деградации, снижению уровня религиозного сознания, превращая его “из организма в социальный агрегат, с несколькими отъединенными друг от друга центрами жизни или, что то же, в толпу”<sup>106</sup>. Следствием этого закономерно является превращение религии “в простое средство служения задачам социального благополучия, в орудие для достижения торжества того или другого частного социального фактора”<sup>107</sup>, значение религии падает и ее уровень снижается. Такого рода процессы разложения религии можно наблюдать не только в языческих религиях, но и в христианстве.

А.И. Введенский выделял четыре типовые формы процесса разложения религии, религиозного сознания, “отводящие религиозную мысль и жизнь с высот естественного этического монотеизма”<sup>108</sup>: во-первых, “развитие суеверий как неизбежная замена иссякшей, живой и здоровой социальной веры и взаимного доверия членов общества”<sup>109</sup>; во-вторых, “дробление дотоле единого религиозного сознания и, соответственно, его единого объекта как неизбежное

---

<sup>102</sup> См.: Там же. С. 113.

<sup>103</sup> См.: Там же. С. 113–114.

<sup>104</sup> См.: Там же. С. 114.

<sup>105</sup> См.: Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 114.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же. С. 115.

<sup>109</sup> Там же.

следствие разрыва религиозно-социальной связи”<sup>110</sup>; в-третьих, “вторжение в религиозное сознание и жизнь представлений, верований и культов безнравственных как естественное следствие утраты чувств солидарности и власти над сознанием нравственно-социальных норм жизни”<sup>111</sup>; в-четвертых, низведение религиозного начала с высоты “сверхразумного авторитета и сверхличной силы до уровня орудия эгоистических желаний и холодного рассудочного расчета”<sup>112</sup>.

При изучении же социальной динамики религиозного сознания, А.И. Введенский, прежде всего, акцентирует внимание на необходимости раз и навсегда отказаться от очень упрощенной, идеологизированной (но очень популярной у социологов) прогрессистской установки об эволюционном развитии религиозного сознания человечества посредством восхождения от простейших его форм (анимизма, предположения (эвгемеризма) и других) к более совершенным и прогрессивным<sup>113</sup>. Ученый обращает внимание на многообразие различных точек зрения и концепций среди сторонников такой установки по поводу исходной точки данного процесса, а также того, что именно считать “простейшей” формой религиозного сознания, с которой по мнению социологов-эволюционистов и стартует этот процесс. На его взгляд, такого рода установка и представления представляют собой маловероятную гипотезу, которая имеет ряд альтернатив. Например, теистическое, «встречное научное течение, выразители которого считают вообще ненаучным начинать процесс “простейшей” формой в смысле ее крайне элементарности и несовершенства, и утверждают, что процесс начался, как и должен был начаться, формой высшей, монотеизмом, будет ли то монотеизм развитой или зачаточный (генотеизм), откровенный или “естественный”»<sup>114</sup>, а “простейшие” формы религиозного сознания являются продуктом регресса религиозного процесса, его разложения.

Двойной ошибкой социологов-эволюционистов А.И. Введенский считал то, что “возможное начало религии (в смысле первичной формы обнаружения религиозного сознания) они считают фактическим и затем одно из возможных начал они считают единственным и всеобщим началом всемирно-исторического религиоз-

---

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> Там же.

<sup>112</sup> Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 115.

<sup>113</sup> См.: Там же. С. 116–117.

<sup>114</sup> Там же. С. 117.

ного процесса”<sup>115</sup>, хотя такая теория эволюции религиозных верований есть теория отвлеченная и несоответствующая историческим фактам.

А.И. Введенский отмечал своеобразие и неповторимость путей развития отдельного человека, общества, нации, в развитии которых часто попеременно чередуются периоды расцвета и упадка. Он трактовал религиозный процесс как “синтез взаимодействия различных факторов, из которых одним присуща повышательная, а другим понижательная тенденция”<sup>116</sup>, к которому не могут быть применены идеологизированные схемы прямолинейного прогресса. По его мнению, “в естественной истории племен, народов и всего человечества пред нами не прямолинейная эволюция, но непрерывная борьба лучших начал сознания с худшими, причем медленное повышение сознания в одном направлении обыкновенно окупается ценой его упадка и понижения в других отношениях”<sup>117</sup>. Исходя из этого “прогресс цивилизации” ни в коем случае не следует отождествлять с прогрессом религиозных верований, то необоснованно делают социологи-эволюционисты.

Следует также особо отметить, что А.И. Введенский фактически исследует развитие религиозного процесса с позиций цивилизационного подхода к процессу общественно-исторического развития. В его представлении «именно отдельные конкретные народы, — а никак не “человечество”, которое ведь существует лишь в мысли, как собирательное понятие, — именно народы, то есть живое народное сознание, со своими стойкими традициями, образуют ту, так сказать, подпочву религиозных представлений, стремлений и волнений, к которой питается индивидуальное религиозное сознание, всегда, в большей или меньшей степени, окрашенное цветом сознания общего, представляющее его преломление, обыкновенно лишь с очень несущественными отклонениями от общего типа»<sup>118</sup>.

Каждый народ имеет свой духовный облик и образ, “душу” народа, находящуюся в тесном соотношении с его религиозными верованиями. А.И. Введенский выделил три фактора, которые обуславливают зарождение, рост и развитие души народа: «наследственность, приспособление к среде физической и приспособление к среде духовной. Наследственность (и традиция) есть, очевидно, фактор чисто формальный, могущий закреплять опыты приспособ-

---

<sup>115</sup> Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 118.

<sup>116</sup> Там же. С. 122.

<sup>117</sup> Там же. С. 121.

<sup>118</sup> Введенский А.И. Религиозное сознание язычества... С. 130.

бления как к среде физической, так и к среде духовной, и поэтому ближайшего изучения не требует. Но относительно двух остальных факторов, факторов материальных, необходимо выяснить, в каком именно отношении друг к другу они находятся: исключают ли они друг друга, или совместимы и, если совместимы, то какому из них принадлежит первенство (примат), в смысле преобладающего значения в жизни “национальной души”»<sup>119</sup>.

Весьма интересна в этом контексте трактовка А.И. Введенским содержания понятия “народности”. В его представлении она является собой “воплощение внутренне связного и жизненностойкого идеального типа в едином народе, проявляющееся в общности его основного миропонимания, характера, верований, языка, — до мельчайших этнических подробностей включительно. Выражаясь условною математическою формулою, можно сказать, что народность есть социальная среда, помноженная на традицию и, путем наследственности, воплощенная и непрерывно воплощаемая, — разве лишь с незначительными сравнительно вариациями, — в представителях одного и того же этнического типа”<sup>120</sup>.

Иными словами, в целом, можно констатировать, что А.И. Введенский достаточно прочно стоит на консервативно-охранительных позициях, отмечая наметившиеся деструктивные тенденции в развитии религиозной ситуации в России и современном ему мире. Он констатирует упадок традиционных устоев жизнедеятельности обществ, обусловленный в значительной степени “критикой исторического христианства и вне-христианское развитие науки и философии Нового времени”<sup>121</sup>, а также попытки искусственно конструировать своеобразную новую “религию будущего”, когда вера в Бога подменяется верою в абстрактное человечество, в разум человечества, «в “могущество великого принципа долга”, иные — в отвлеченное понятие совести и т.д.»<sup>122</sup>.

При этом существенной чертой религиозной веры, на взгляд А.И. Введенского, является “понятие уверенности в бытии Бога; но уверенности не теоретической, а живой, т.е. такой, в которой не меньше, а в большинстве случаев даже и больше, чем ум, говорят практические потребности: запросы сердца, различные идеальные стремления, желания (счастья, жизни), опасения и страхи (боязнь смерти напр.) и т.д.”<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Там же. С. 135.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Введенский А.И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891. С. 2.

<sup>122</sup> Там же. С. 1.

<sup>123</sup> Там же. С. 433.

Особое внимание среди представителей христианской социологии, по нашему мнению, заслуживают также идеи ученика А.И. Введенского, священника П.А. Флоренского о роли и месте религиозного культа в процессе человеческой жизнедеятельности, в иерархии ценностей культуры и в ее цивилизационном развитии. По мнению П.А. Флоренского, религиозный культ составляет стержень, основание той или иной культуры, занимая наивысшее место в иерархии ценностей любых культур, обуславливая единство и целостность входящих в “великую” культуру этносов и государств. Как писал П.А. Флоренский: “Культ есть совокупность святынь, Sacra, т.е. вещей священных, таковых же действий и слов, — включая сюда реликвии, обряды, таинства и т.д., — вообще всего, что служит к установлению связи нашей с иными мирами — с мирами духовными”<sup>124</sup>. “Культура, как показывает и этимология слова cultura от cultus, ядром своим и корнем имеет культ. Cultura как причастие будущего времени, подобно natura, указывает на нечто развивающееся. Natura — то, что рождается присно, cultura — что от культа присно отщепляется, — как бы прораствания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отселяющаяся шелуха культа, подобно сухой кожице луковичного растения”<sup>125</sup>.

На взгляд П.А. Флоренского, сущность и природа религии состоит в соединении “Бога и мира, духа и плоти, смысла и реальности”<sup>126</sup>, духовного и материального. Она “ведет к таинственно-страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом”<sup>127</sup> — стержнем любой религии. В силу этого, “познавать религию надо, исходя именно из этого непреложного факта исторической действительности, из существования культа, и все объяснения должны — не устранять этот факт и не ослаблять внутренней его противоречивости, а, напротив, — считаться с ней и ее со всей решительностью подчеркивать и заострять”<sup>128</sup>.

Именно религиозное начало порождает, детерминирует и образует “все социальные формы внешней, экономической и юридической жизни”<sup>129</sup>. “Изучить религиозный факт — значит понять его религиозную природу, пережить ее в себе и заразить ею читателя.

---

<sup>124</sup> Флоренский П.А. *Философия культа*. М., 2004. С. 62.

<sup>125</sup> Флоренский П.А. *Философия культа*. С. 75.

<sup>126</sup> См.: Там же. С. 60.

<sup>127</sup> См.: Там же.

<sup>128</sup> См.: Там же. С. 59.

<sup>129</sup> См.: Флоренский П.А. *свщ.* Священное переименование: изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М., 2006. С. 156.

Тут нечего объяснять, потому что объяснять можно внешние формы, но не внутреннюю суть. Внутреннюю же суть можно только констатировать”<sup>130</sup>.

П.А. Флоренский критически оценивал секулярный курс развития западноевропейской — материальной, светской культуры, начиная от эпохи Возрождения, через эпоху Просвещения к реалиям XX в., с его непоколебимой верой в утопичный прогресс, “безусловную ценность, в окончательную завершенность и, так сказать, канонизированность, вознесенность почти в область метафизическую, буржуазной цивилизации второй половины XIX века”<sup>131</sup>. Он крайне негативно оценивал антропоцентризм, сопутствующее ему стремление к иллюзорному “oboжествлению” человека, благ и достижений “возрожденческой” материалистической и антирелигиозной западноевропейской культуры, предрекая ее скорый и закономерный крах, ибо “с упразднением Бога упраздняется природа, с упразднением природы упраздняется и сам человек”<sup>132</sup>. Только возвращение к своим религиозным корням (“Новому Средневековью”) по его мнению, может вывести западноевропейскую великую культуру из того тупика, в котором она оказалась и дать ей новый шанс на дальнейшее успешное развитие.

Следует особо подчеркнуть, что фактически схожей позиции в оценке особенностей развития западноевропейской великой культуры придерживался и великий русский мыслитель И.А. Ильин. В своей работе “Основы христианской культуры”, анализируя события XX в., И.А. Ильин констатировал наличие глубокого религиозного кризиса, который переживает христианство и, прежде всего, западноевропейская великая культура, в рамках которой возник “широкий антихристианский фронт, пытающийся создать нехристианскую и противохристианскую культуру”<sup>133</sup>. “Широкие слои людей, — писал И.А. Ильин, — утратили живую веру и отошли от христианской Церкви. Но, отойдя от нее, многие не остались к ней безразличны: они усвоили себе настроение отчужденности, осуждения и вражды. У одних эта вражда — холодная и пассивная; у других эта вражда — волевая и организованная, но сравнительно корректная; у третьих — это есть фанатическая ненависть, принимающая форму гонений. Различие между этими группами не глубокое и не принципиальное: все они образуют единый фронт взаимного мол-

---

<sup>130</sup> Там же. С. 148.

<sup>131</sup> Флоренский П.А., *свят.* Сочинения: В 4-х т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 58.

<sup>132</sup> Там же. Т. 3 (2). М., 2000. С. 452.

<sup>133</sup> См.: Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 285.

чаливого понимания, сочувствия и даже — тайной или явной — поддержки”<sup>134</sup>.

При этом события XX в., ученый рассматривает как закономерный итог развития давно начавшегося процесса секуляризации — “обособления культуры от веры, религии и Церкви”<sup>135</sup>, протекавшего в странах Запада на протяжении четырех столетий и приведший к возникновению в Европе и в Америке первой светской, “секуляризованной” культуры<sup>136</sup>.

«Европейская культура XIX века, — писал И.А. Ильин, — есть по существу уже светская, секуляризованная культура: светская наука, светское искусство, светское правосознание, светски осмысливаемое хозяйство, светское восприятие мира и объяснение мироздания. Культура нашего времени все более обособляется от христианства; но не только от него — она вообще утрачивает религиозный дух, и смысл, и дар. Она не перешла ни к какой “новой” религиозности; она не обратилась даже и к поискам новой. Отделившись от христианства, она ушла в безрелигиозную, безбожную пустоту. Человечество не только перестает вынашивать, растить и беречь церковно-христианский опыт, но не вынашивает и никакого другого религиозного опыта. Оно отходит от христианства, но не идет ни к чему иному»<sup>137</sup>.

Как отмечал И.А. Ильин, «Начиная с эпохи французского “просвещения” и связанной с ним французской революции история XIX-го века представляет собою попытку построить духовную культуру вне “религиозных предрассудков” и без якобы ненужных “предположений” (гипотез) о душе и духе. Постепенно слагается и крепнет культура без веры, без Бога, без Христа и Евангелия. И христианская Церковь во всех своих основаниях постепенно оказывается вынужденной считаться с этой “самостоятельностью” новой культуры. Растет и ширится мирозерцание, обходящееся без Богосозерцания»<sup>138</sup>.

Зримо наблюдаемый научно-технический прогресс с его достижениями, приводит к изменению традиционных отношений и всего уклада человеческой жизнедеятельности, способствуя формированию новых отношений и общественных явлений. Он «до такой степени изменяет строение, интересы, вкусы и потребности человеческой души (душевный уклад нового горожанина, пролетария,

---

<sup>134</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 285.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> См.: Там же.

<sup>137</sup> Там же. С. 286.

<sup>138</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 286.

массового чиновника, “интеллигента” и “полуинтеллигента”), что христианская Церковь, с присущим ей глубоким консерватизмом в учении (догмат!), в организации (канон!), в молитве (обряд!), не находила и не находит в себе достаточной творческой инициативы и гибкости для того, чтобы по-прежнему удержать за собою главный авторитет в вопросах человеческого знания и действия, в вопросах культурной теории и практики. И вследствие этого человек нового европейского “уклада души” все более отчуждается от вечных истин христианства, разучается созерцать их, привыкает “обходиться без них”, религиозно мертвоет, умственно и нравственно вырождается и идет навстречу невиданному еще в истории человечества культурному кризису»<sup>139</sup>.

По мнению мыслителя, если ранее в средневековой Европе, христианская Церковь являлась высшим авторитетом и играла значимую роль в жизнедеятельности западноевропейских обществ, то сейчас такого рода значение и положение принадлежит четырем иным силам, которые “оторвались от христианства и от религиозности вообще. Эти силы не ищут Божественного, от Божественного не исходят и Его не осуществляют; мало того, ныне они вступили в ожесточенную кровавую борьбу с Божественным началом, с христианскою Церковью и вообще со всякою верующею человеческою душою”<sup>140</sup>.

К такого рода силам И.А. Ильин, прежде всего, относит материалистическую науку, напрочь отбросившую «“гипотезу” Бога»<sup>141</sup> и противопоставляющую себя всякой религии. К ним же он относит феномен светской, безрелигиозной, безбожной государственности, которая “оторвалась от своей высшей цели, не служит ей, не видит ее”<sup>142</sup>, “не ценит вечных и благороднейших — религиозно-христианских корней правосознания”<sup>143</sup>, “служит не качеству жизни, не совершенству ее, а интересам людей и классов; оно не знает измерения священной глубины — ни в душах, ни в делах; оно есть явление личной, классовой и всенародной жадности и создает, в лучшем случае, неустойчивое равновесие вожделений, равнодействующую вражды и зависти”<sup>144</sup>.

Третьей силой являются потребительские инстинкты и законы функционирования антихристианской безбожной капиталисти-

---

<sup>139</sup> Там же. С. 286–287.

<sup>140</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 287.

<sup>141</sup> См.: Там же.

<sup>142</sup> См.: Там же. С. 288.

<sup>143</sup> См.: Там же.

<sup>144</sup> См.: Там же.

ческой рыночной хозяйственной системы, закономерно заведшие человечество в тупик безбожного капиталистического строя или, падения в бездну более страшного, вредного безбожного коммунизма<sup>145</sup>. Последней силой, “увлекающей современное безрелигиозное человечество”<sup>146</sup>, является массовая культура — “безрелигиозное и безбожное искусство”<sup>147</sup>, ставшее своеобразным «праздным развлечением и нервирующим “зрелищем”»<sup>148</sup> для современной массы, черни.

Как справедливо отмечал И.А. Ильин, «Во все времена и у всех народов чернь требовала хлеба и зрелищ. Но чернь отличается от “нечерни” именно своим бездуховным, безрелигиозным, низким уровнем. И вот современное искусство, “светски” освободившее себя от религиозного чувства и чутья, идет навстречу потребностям современной безбожной массы: мода рождает “модернизм”, скука и пресыщенность — нервирующую остроту; кинематограф заменяет храм; треск и рев радиоаппарата вытесняют личную культуру музыки и слова. В искусстве отпадает “третье измерение” — художественности, священности, предметности; двумерная душа создает двумерное, пошлое, безбожное искусство и сама становится его жертвою»<sup>149</sup>.

На взгляд И.А. Ильина, кризис западноевропейской культуры и, в целом, всей христианской культуры, в своем развитии находится только в своей начальной стадии. «Подлинная и глубокая, искренняя и цельная христианская религиозность не возродится так легко и скоро, от одной растерянности и страха; она возродится только от искренней тоски по Божьему лону, через любовь, обновленное созерцание и мудрость. Чуть ли не полмира болеет “просвещенным безбожием” и не ищет иного, и не умеет искать. Этим людям достаточно своего света, а о том, что настоящий духовный свет есть свет Божий, к Богу ведущий, Его показующий, — они и не помышляют. И за это “просвещенное безбожие”, породившее ныне на наших глазах мировое революционно-коммунистическое движение, людям наверное придется расплачиваться, ибо творческая сила и духовная сопротивляемость современного человечества подорваны его беспочвенностью»<sup>150</sup>.

Фактически находясь на позициях цивилизационного подхода к осмыслению процесса общественно-исторического развития,

---

<sup>145</sup> См.: Там же.

<sup>146</sup> См.: Там же. С. 289.

<sup>147</sup> См.: Там же.

<sup>148</sup> См.: Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 289.

<sup>149</sup> Там же.

<sup>150</sup> Там же.

И.А. Ильин констатировал тот факт, что: “Культура есть явление внутреннее и органическое: она захватывает самую глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от цивилизации, которая может усваиваться внешне и поверхностно, и не требует всей полноты душевного участия. Поэтому народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И обратно: народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство) переживать эпоху упадка”<sup>151</sup>.

В этом контексте, несомненной заслугой христианства, по мнению мыслителя, являлось привнесение в культуру человечества нового благодатного духа, оживившего «самую субстанцию культуры, ее подлинное естество, ее живую душу. Этот дух был чудесным образом внесен во враждебную среду, иудейско-римскую, в атмосферу рассудочной мысли, отвлеченных законов, формальных обрядов, мертвющей религии, жадно-земной воли и жестокого инстинкта. Этим актом культура не могла твориться; она могла только вырождаться. Этот путь вел к омертвлению. И понятно, что люди этого акта (фарисеи) и цивилизация этого уклада (римская) не могли принять этого благодатного учения: они должны были остаться людьми и установлениями “этого мира”, которым противопоставляют себя апостольские послания»<sup>152</sup>.

Однако, если первые христиане мыслили о принятии Христа и отказе, отвержении этого материального, земного мира, то современное «“Цивилизованное” человечество наших дней принимает (такой — С.Е.) мир и отвергает Христа. А в средние века Запад выдвинул еще иной соблазн: сохранить имя Христа и приспособить искаженный иудаизмом дух Его учения к лукаво-изворотливому и властолюбивому приятию непреображаемого мира»<sup>153</sup>.

Между тем, на взгляд И.А. Ильина, единственно верным выходом является с точки зрения православного христианства принятие “мира вследствие принятия Христа”, а далее — построение христианской культуры, “чтобы, исходя из духа Христова, благословить, осмыслить и творчески преобразить мир; не осудить его внешне естественный строй и закон, и не обессилить его душевную мощь,

---

<sup>151</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 300.

<sup>152</sup> Там же. С. 300–301.

<sup>153</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 314.

но одолеть все это, преобразить и прекрасно оформить — любовью, волею и мыслью, трудом, творчеством и вдохновением”<sup>154</sup>.

«Русское Православие, — подчеркивал И.А. Ильин, — не мыслит мира внехристианским или “светским”. Напротив, христианское просвещение и просветление мира является его прямым заданием. Ему “есть дело до всего, чем живут или не живут люди на земле”, и притом потому, что оно имеет в этом мире великую и священную миссию»<sup>155</sup>.

Особый акцент при анализе процесса формирования и развития культуры И.А. Ильин делал на осмыслении национального своеобразия, исторической миссии и целей развития, инстинктов, присущих той или иной нации. В его представлении, культура не возникает вследствие действие отдельно взятого человека: “Она есть достояние многих людей, духовно объединенных между собой. Каждые двое друзей образуют в своем общении известный культурный уровень и создают известные культурные содержания. Так обстоит и в каждой семье, в каждом обществе, в каждой организации, в каждом сословии и у каждого народа. Люди не случайно объединяются друг с другом: их влечет друг к другу сходство материальных и духовных интересов; из этого сходства возникает общение; длительное общение увеличивает взаимное подобие, и если общение носит творческий характер, то вырастает и взаимное влечение, крепнет взаимная связь. Эта связь закрепляется традицией, передающейся из поколения в поколение. Так постепенно возникает единая и общая всем культура”<sup>156</sup>.

Национальное единение людей, на его взгляд образуется “из их духовной однородности, из сходного душевно-духовного уклада, из сходной любви к единому и общему, из единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти, из одинакового созерцания, из единого языка, из однородной веры и из совместной молитвы”<sup>157</sup>. При этом, “национальное чувство не только не противоречит христианству, но получает от него свой высший смысл и основание, ибо оно создает единение людей в духе и любви и прикрепляет сердца к высшему на земле — к дарам Святого Духа, даруемым каждому народу и по своему претворяемым каждым из них в истории и в культурном творчестве. Вот почему христианская культура осуществима на земле именно как национальная культура и национализм подлежит не осуждению, а радостному и творческому приятию”<sup>158</sup>.

---

<sup>154</sup> Там же.

<sup>155</sup> Там же. С. 315.

<sup>156</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 323.

<sup>157</sup> Там же.

<sup>158</sup> Там же. С. 323–324.

Именно в этом контексте рассуждений, понятие “национализм” и его трактовка заняли одно из центральных мест в осмыслении И.А. Ильиным национальной и религиозной проблематики. По И.А. Ильину национализм — это “инстинкт национального самосохранения” и, это состояние “верное и оправданное”<sup>159</sup>. Он выражается в определенном стереотипе поведения, при котором интересы своей нации доминируют над всеми другими. “Каждый народ имеет инстинкт, данный ему от природы (а это значит — и от Бога), и дары Духа, изливаемые в него от Творца всяческих. У каждого народа инстинкт и дух живут по-своему и создают драгоценное своеобразие <...> у каждого народа иной и особый душевный уклад и духовно-творческий акт. И у каждого народа особая, национально-зарожденная, национально выношенная и национально выстраданная культура. Так обстоит от природы и от истории. Так обстоит в инстинкте и в духе, и во всем культурном творчестве. Так нам всем дано от Бога”<sup>160</sup>.

Национальное и духовное своеобразие культуры каждого народа обусловлено особенностями его исторического развития. По мнению И.А. Ильина, у каждого народа, как и у отдельно взятого человека, имеется свой особый путь развития и своя историческая миссия. “Все бытие и вся история народа осмысливаются как самостоятельное и своеобразное служение Богу: приятие даров Святого Духа и введение их в национальную культуру”<sup>161</sup>. “Каждый народ служит Богу, как умеет, — всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим. Один народ служит творчески и цветет духовно, а другой — нетворчески, и духовно хиреет. Есть такие народы, что перестают служить и становятся шлаком истории; и есть такие, что в своем малом и скудно-беспомощном служении угасают, не достигнув расцвета. А есть такие, что могут осуществлять свое служение только под водительством другого, духовно сильнейшего народа”<sup>162</sup>.

Следует отметить, что понятие национализма И.А. Ильин тесно связывал с понятием патриотизма. Патриотизм подразумевает любовь к Родине, преданность ей, стремление своими действиями служить ее интересам. И.А. Ильин писал: “Родина есть дух народа во всех его проявлениях и созданиях; национальность обозначает основное своеобразие этого духа. Нация есть духовно своеобраз-

---

<sup>159</sup> *Ильин И.А.* Наши задачи // *Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1.* М., 1993. С. 363.

<sup>160</sup> *Ильин И.А.* Основы христианской культуры. С. 324.

<sup>161</sup> Там же. С. 328.

<sup>162</sup> Там же. С. 325.

ный народ; патриотизм есть любовь к нему, к духу, его созданиям и к земным условиям его жизни и цветения”<sup>163</sup>. “Национализм есть любовь к духу своего народа и притом именно к его духовному своеобразию”<sup>164</sup>.

Особое значение в развитии христианской культуры, на взгляд И.А. Ильина, принадлежит “христианскому национализму”. Христианский национализм представляет собой, с одной стороны, верное и глубокое, страстное, “драгоценное в творческом отношении”<sup>165</sup> чувство любви “к исторически-духовному облику и к творческому акту своего народа”<sup>166</sup>. С другой стороны, национализм являет собой одновременно и “веру в богоблагодатную силу своего народа и потому — в его призвание”<sup>167</sup>, и “волю к его творческому расцвету в дарах Святого Духа”<sup>168</sup>, а также “систему поступков, вытекающих из этой любви, из этой веры, из этой воли и из этого созерцания”<sup>169</sup>. Исходя из чего, “все бытие и вся история народа осмысливаются как самостоятельное и своеобразное служение Богу: приятие даров Святого Духа и введение их в национальную культуру”<sup>170</sup>. А “религиозное чувство и национальное чувство не отрываются одно от другого и не противостоят друг другу, но сливаются и образуют некое жизненное творческое единство, из которого и в лоне которого вырастает национальная культура”<sup>171</sup>.

Как писал И.А. Ильин, “Христианский национализм есть восторг от созерцания своего народа в плане Божиим, в дарах Его Благодати, в путях Его Царствия”<sup>172</sup>. Он есть — источник духовного достоинства, единения и правосознания<sup>173</sup>. В христианском национализме сочетаются и “благодарение Богу за эти дары <...> и скорбь о своем народе, если народ не на высоте этих даров”<sup>174</sup>.

При этом национализм не предполагает недоброжелательность к другим нациям, он “открывает человеку глаза и на национальное своеобразие других народов; он учит не презирать другие народы,

---

<sup>163</sup> Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 208.

<sup>164</sup> Там же. С. 196.

<sup>165</sup> См.: Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 325.

<sup>166</sup> См.: Там же. С. 326.

<sup>167</sup> См.: Там же.

<sup>168</sup> См.: Там же.

<sup>169</sup> См.: Там же.

<sup>170</sup> Там же. С. 328.

<sup>171</sup> Там же. С. 327–328.

<sup>172</sup> См.: Там же. С. 326.

<sup>173</sup> См.: Там же.

<sup>174</sup> См.: Там же.

а чтить их духовные достижения и их национальное чувство: ибо и они причастны дарам Божиим, и они претворили их по-своему»<sup>175</sup>. «Напрасно говорить, — подчеркивал И.А. Ильин, — будто националист “ненавидит и презирает другие народы”. Ненависть и презрение совсем не составляют существа национализма; они могут присоединяться ко всему, если душа человека зла и завистлива. Правда, есть националисты, предающиеся этим чувствам. Но извратить можно все и злоупотребить можно всем»<sup>176</sup>. В свою очередь, “осмысленный национализм учит человека, что безнациональность есть духовная беспочвенность и бесплодность; что интернационализм есть духовная болезнь и источник соблазнов и что сверхнационализм доступен только настоящему националисту”<sup>177</sup>.

Важной чертой христианского национализма, по мнению И.А. Ильина, является то, что он “измеряет жизнь своего народа и достоинство своего народа религиозным мерилom: идеею Бога и Христа, Сына Божия. Именно это измерение научает христианского националиста безусловной преданности и безусловной верности; и оно же научает его сверхнациональному созерцанию человеческой вселенной и вселенскому братству людей. Истинная вселенскость не только не отрицает национализма, но вырастает из него и закрепляет его, так что истинный националист может вступить во вселенское братство только как живой представитель своего народа и его национального духа”<sup>178</sup>.

В преодолении духовного кризиса, который охватил западно-европейскую культуру, Россию и, в целом христианский мир, христианскому национализму И.А. Ильин фактически отводил роль панацеи, которая поможет оздоровить их и, как он верил, будет способствовать их возвращению к своим духовным и религиозным корням. “Мы не знаем, — писал И.А. Ильин, — отвернется ли современное человечество от этих путей вырождения и если отвернется, то — когда и как... Но когда оно отвернется от них, то оно увидит перед собою поистине великий и величавый простор, открытый ему для созидания христианской культуры. Перед ним встанет целый ряд великих заданий, о которых я не могу здесь высказаться. Он начнет создавать христианскую науку, христианское искусство, христианское воспитание, христианское правосознание, христианский труд и христианскую частную собственность, — не отвергая доселе созданное, но творчески преображая его из свободной глубины

---

<sup>175</sup> См.: *Ильин И.А. Основы христианской культуры*. С. 327.

<sup>176</sup> См.: Там же.

<sup>177</sup> См.: Там же.

<sup>178</sup> Там же. С. 328.

преображенного духа. Светская культура не погибнет в этом, но преобразится в направлении духовности, в свободном созерцании, в духе любви, в духе органической, искренней формы, в воле к объективному совершенству”<sup>179</sup>.

И.А. Ильин, твердо стоял на консервативных позициях и негативно оценивал различные антисистемные, антирелигиозные, нигилистские, сугубо материалистические и позитивистские проявления. На взгляд мыслителя, “Без Бога — вся культура человечества теряет свой смысл и значение. И если она не сокрушается сразу и во всех отношениях, то только потому, что пассивное безверие способно долгое время держаться сокровенным дыханием Божественного начала, вошедшим в человеческую душу и ведущим ее в порядке часто не замечаемой, но по-прежнему живоносной традиции. Веры уже нет, но уклад души, созданный, воспитанный и облагороженный христианской верой тысячелетий живет и делает свой дело”<sup>180</sup>.

В этом контексте, особый интерес вызывают представления И.А. Ильина о сущности и содержании религии. В его представлении, “Религия есть всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом. Этот Предмет не есть непременно предмет познания или знания; Он может быть и предметом чувства (любви), созерцания, воли и даже деятельного осуществления (Царство Божие). Но Он остается при всех условиях и во всех религиях — искомым, обретаемым, желанным, созерцаемым, чувствуемым, верой утверждаемым, в неверии отвергаемым, внушающим любовь или страх, или благоговение — объективно-сущим Инобытием”<sup>181</sup>.

Именно “от Бога исходит духовное откровение, которое должно быть свободно и цельно принято человеком. От человека же исходит живое, невынужденное и искреннее приятие (созерцание, любовь и вера), которое восходит к Богу в виде молитвы и согласных с ней дел”<sup>182</sup>.

В основе религиозной веры и деятельности, по его мнению, лежит религиозный опыт, который “отличается и от повседневного наблюдения и от научного опыта”<sup>183</sup> и может возникнуть лишь “из свободной любви к Совершенству: в основе каждой духовной

---

<sup>179</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 330.

<sup>180</sup> Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 357.

<sup>181</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 40.

<sup>182</sup> Там же. С. 64.

<sup>183</sup> Там же. С. 40.

религии лежит благоговение пред Священным, живое чувство ответственности и свободное приятие предметно-верного ранга”<sup>184</sup>. “Священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца. Оно не открывается ни телесным ощущениям, ни понимающему рассудку, ни играющему или строящему воображению, ни пустопорожней, хотя бы и неистовой в своем упрямстве, воле. Поэтому тот, кто лишен духовного ока, у кого сердце заглохло, тот не знает ничего священного и ничего не может возразить нигилисту”<sup>185</sup>.

При изучении различных религиозных исповеданий, И.А. Ильин предлагал, прежде всего, за критерий их классификации взять “основной религиозный акт” и его внутренний уклад и устройство: “Исповедание отличается от исповедания по своему основному религиозному акту и его строению. Важно не только то, во что ты веруешь, но еще и то, чем, т.е. *какими силами души*, осуществляется твоя вера”<sup>186</sup>. К такого рода силам он относил чувство страха, вожделения, фантазии и воображение, аскезу, магию и другие. В частности, он отмечал вероисповедания, которые основаны на *страхе* “и питаются страхом; так, африканские негры в своей массе прежде всего *боятся* — темноты и ночи, злых духов, колдовства, смерти. В борьбе с этим страхом и в эксплуатации его у других и складывается их религия”<sup>187</sup>. Помимо этого, существуют вероисповедания, «которые рождаются из *вожделения* и питаются *эротикой*, принимаемой за “вдохновение”; такова религия Диониса-Вакха; таков “шиваизм левой руки” в Индии; таково русское хлыстовство»<sup>188</sup>.

Ряд вероисповеданий основан на фантазиях и воображении: “...их сторонники довольствуются мифическими легендами и химерами, поэзией, жертвоприношениями и обрядами, пренебрегая любовью, волей и мыслью. Таков индийский браманизм”<sup>189</sup>. Буддизм И.А. Ильин охарактеризовал как “религию *жизнеотвержения и аскезы*”, конфуцианство — как “религию исторически выстраданной и искренно прочувствованной *моральной доктрины*”<sup>190</sup>. Религия Древнего Египта была ориентирована на “преодоление смерти”<sup>191</sup>. “Иудейская религия искала прежде всего *национального самоут-*

---

<sup>184</sup> Там же. С. 60.

<sup>185</sup> Там же. С. 61.

<sup>186</sup> Ильин И.А. Наши задачи. С. 388.

<sup>187</sup> Там же. С. 389.

<sup>188</sup> Там же.

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> См.: Там же.

<sup>191</sup> См.: Там же.

верждения на земле, выдвигая *генотеизм* (бог национальной исключительности!) и моральное законничество. Греки создали религию *семейного очага и зримой красоты*. Римляне — религию *магического обряда*”<sup>192</sup>.

Применительно к христианским вероисповеданиям, отмечал И.А. Ильин, несмотря на то, что, например, и “Православие и Католичество одинаково возводят свою веру ко Христу, Сыну Божию, и к евангельскому благовествованию”<sup>193</sup>, “тем не менее их религиозные акты не только *различны*, но и *несовместимы по своей противоположности*”<sup>194</sup>, что в последующем в культурном плане предопределило и их “догматическое, церковно-организационное, обрядовое, миссионерское, политическое, нравственное”<sup>195</sup> отличия.

Как справедливо подчеркивал И.А. Ильин, “Значение Православия в русской истории и культуре духовно-определяющее. Для того чтобы понять это и убедиться в этом, не надо быть самому православным; достаточно знать русскую историю и иметь духовную зоркость. Достаточно признать, что тысячелетняя история России творится людьми христианской веры; что Россия слагалась, крепла и развертывала свою духовную культуру именно в христианстве и что христианство она восприняла, исповедовала, созерцала и вводила в жизнь именно в акте Православия”<sup>196</sup>.

Таким образом, И.А. Ильин, как и его предшественники и современники, внес и свою лепту в осмысление Русской Идеи, самобытности путей развития России и русского народа. Как он наряду с этим подчеркивал, неповторимое своеобразие и “Самобытность русского народа выражается в его особливом и своеобразном духовном акте”<sup>197</sup>, который “сложился под влиянием четырех великих факторов: природы (континентальность, равнина, климат, почва), славянской души, особой веры и исторического развития (государственность, войны, территориальные размеры, многонациональность, хозяйство, образование, техника, культура)”<sup>198</sup>. При этом, по мнению И.А. Ильина, «В понимании и толковании этих факторов и самого русского творческого акта важно оставаться предметным и

---

<sup>192</sup> См.: Там же.

<sup>193</sup> См.: Ильин И.А. Наши задачи. С. 389.

<sup>194</sup> См.: Там же.

<sup>195</sup> См.: Там же. С. 386.

<sup>196</sup> Ильин И.А. О Православии и Католичестве // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 383.

<sup>197</sup> Там же. С. 384.

<sup>198</sup> Ильин И.А. О Православии и Католичестве. С. 384.

справедливым, не превращаясь ни в фанатического “славянофила”, ни в слепого для России “западника”»<sup>199</sup>.

В то же время, для того, чтобы сохранить свое духовное и религиозное своеобразие, на взгляд И.А. Ильина, надо четко осознать, что “Россия не спасется никакими видами западничества, ни старыми, ни новыми”<sup>200</sup>. “Мы должны понимать и помнить, — подчеркивал И.А. Ильин, — что всякое давление с Запада, откуда бы оно не исходило, будет преследовать *не русские, а чуждые России цели*, не исторический интерес, не благо русского народа, а интерес давящей державы и вымогающей организации”<sup>201</sup>. Бездумное увлечение и копирование западного опыта и моделей взаимоотношений не может привести ни к чему хорошему, оно уже привело Россию в XX в. к революции и построению первого тоталитарного, безбожного, безнравственного государства<sup>202</sup>.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что в отличие от славянофилов И.А. Ильин, в целом, весьма позитивно оценивал реформы Петра I, хотя критически оценивая такие модели государственно-конфессиональных отношений, как теократию, “папоцезаризм” и “цезаропапизм”, отмечал необходимость возвращения “к старой русской, допетровской (отнюдь не византийской) традиции”<sup>203</sup>, при которой “Церковь и государство служат единой высшей цели: Делу Божьему на земле, но — *разными способами и средствами*”<sup>204</sup>, с разделением сфер влияния “органическом согласовании целей и усилий; обоюдной независимости организаций при взаимном не-посягании и невторжении”<sup>205</sup>.

При этом, вопрос о выборе для России оптимальной модели государственно-конфессиональных отношений, очень подробно рассматривался им в контексте взаимодействия Православной Церкви с такими социальными институтами, как государство и политические партии.

По мнению мыслителя, “Государство не должно править церковью — ни в сфере догмата, ни в сфере обряда, или таинства, или организации; оно может требовать от церкви только *верности ро-*

---

<sup>199</sup> Там же. С. 384–385.

<sup>200</sup> Ильин И.А. Надо готовить грядущую Россию // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С. 72.

<sup>201</sup> Там же. С. 72–73.

<sup>202</sup> См.: Ильин И.А. России необходима свобода // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 163–168.

<sup>203</sup> Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9–10. М., 1999. С. 361–362.

<sup>204</sup> Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию. С. 362.

<sup>205</sup> Там же.

дине и соблюдения общих законов. Церковь учит и советует; если необходимо, — то обличает и отлучает, но не властвует в государстве. Государство ограждает церковь и помогает ей, но не господствует над ней. Церковь молится и проповедует; государство правит, судит и воюет. Священник и правитель, монах и воин — сослужители дела Божьего на земле, совоспитатели национальной души народа. Они сочетают свои усилия, но идут различными путями”<sup>206</sup>.

На взгляд, И.А. Ильина, как религиозный союз и “орудие Царства Божия”<sup>207</sup>, “Церковь имеет догматы, таинства и каноны”<sup>208</sup>, “исходит из веры и ею строит дух человека”<sup>209</sup>, “ищет перерождения души и духа”<sup>210</sup> и не должна бороться “силою и понуждением”<sup>211</sup>. В то же время, она, в соответствии со своим призванием “не может относиться безразлично к тому, что именно делает государственная власть и какую именно культуру творит народ”<sup>212</sup>. В соответствии с принципом симфонии, “Церковь призвана, Церковь обязана указывать людям — и царю, и чиновникам, и парламентариям, и гражданам, и ученым, и поэтам, и живописцам, и промышленникам — то в личной беседе, то в проповеди, то во всенародном воззвании, — где именно их дела, их установления или страсти вредят делу Царства Божия. В этом ее учительная власть, от которой ее ничто и никак освободить не может”<sup>213</sup>.

При этом, однако, подчеркивает И.А. Ильин, “по самому существу своему и по всему существу своему Церковь не может и не должна становиться политической партией и выступать с какой-нибудь партийной программой культурного творчества”<sup>214</sup>. Ибо любая политическая партия изначально представляет собой лишь часть общества, она “исходит из соображений государственной целесообразности и хозяйственной пользы и ими направляет внешнее поведение человека”<sup>215</sup>, “ищет легального захвата государственной власти”<sup>216</sup>, “добивается именно права бороться понуждением и

---

<sup>206</sup> Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию. С. 362.

<sup>207</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 320.

<sup>208</sup> Там же.

<sup>209</sup> Там же.

<sup>210</sup> Там же.

<sup>211</sup> Там же.

<sup>212</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 322.

<sup>213</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>214</sup> Там же. С. 320.

<sup>215</sup> Там же.

<sup>216</sup> Там же.

силою”<sup>217</sup>, “устанавливается человеческим произволением и есть порождение земной государственности”<sup>218</sup>.

Низведение Церкви до уровня политических партий закономерно приведет к дисфункциям ее как значимого социального института. И.А. Ильин, негативно оценивая сам институт политических партий, отмечал, что Церковь в отличие от политических партий, «призвана не к делению и разделенности, а к мировому единству и всецелости (“кафоличности”)»<sup>219</sup>. “Церковь, сливающая или смешивающая себя с какой бы то ни было политической партией, унижает и извращает свою природу; связывая себя с одной партией и ограничивая для других партий доступ к себе, Церковь прикровенно становится партийной организацией. Принадлежность к политической партии сама по себе не может быть тем смертным грехом, за который полагается церковное отлучение. Связанность Церкви с одной партией делает ее партийной церковью; такая церковь низводит свое представление о Царстве Божием до уровня политической программы и изменяет своей кафоличности; в то же время она придает данной политической партии значение благодатной исключительности и тем сеет величайший соблазн в душах”<sup>220</sup>.

Естественно, что такого рода дисфункции Церкви, сразу же отобразятся на духовном состоянии народа, самом государстве и церковно-государственных отношениях. Ведь, по мнению И.А. Ильина, “Народ есть источник жизненной силы и созидания; Церковь есть источник благодатной мудрости; государство есть источник внешнего порядка и мира. Государство есть оборона и опора независимой Церкви, а Церковь есть духовник и ангел-хранитель христианского государства”<sup>221</sup>.

Государство, на взгляд И.А. Ильина, не должно цинично использовать церковь для достижения каких-либо промежуточных или стратегических целей, “превращать свои субсидии церкви в оружие давления на нее”<sup>222</sup>, злоупотребляя “церковью в светских делах, обезличивая ее, навязывая ей свои мерила и способы действия”<sup>223</sup>.

В свою очередь и Церковь, не должна заниматься политиканством и «не должна злоупотреблять своим влиянием и автори-

---

<sup>217</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 320.

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Там же. С. 319.

<sup>220</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 320.

<sup>221</sup> Там же. С. 322–323.

<sup>222</sup> Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию. С. 362.

<sup>223</sup> Там же.

тетом в жизни: ни в государственных делах, ни в делах духовной культуры. <...> Попытки принудительного оцерковления жизни и культуры только восстаноят людей против веры. Формальная причисленность к церкви есть *сущяя неправда перед лицом Божиим*. <...> Церковь должна звать людей откровением и любовью, примером и свободой, но не навязывать себя принудительно, торопясь любой ценою установить церковную “тоталитарность”. Церковь приемлет мир и возводит его к Богу, но не насилует его и не распоряжается его земными делами. Только в таком сочетании своих сил церковь и государство смогут достойно строить свою земную родину»<sup>224</sup>.

Таким образом, подводя итог анализу воззрений рассмотренных нами мыслителей, в целом, можно констатировать, что несмотря на тот факт, что данные мыслители, как уже было нами отмечено, не именовали себя социологами, они безусловно внесли значимый вклад в развитие своеобразной и самобытной российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, для обозначения которой, в общем и целом, на наш взгляд, очень удачно подходит термин “христианская социология”. И в этом контексте, эти мыслители безусловно являются классиками русской школы социологии религии, к сожалению, в силу ряда идеологических и иных причин, незаслуженно забытыми или сознательно игнорируемыми и очерняемыми рядом современных исследователей до настоящего времени.

Христианская социология, объединив в своих рядах представителей русского славянофильского, умеренно-либерального и консервативного лагерей, русской светской и религиозно-богословской мысли, зародилась и развивалась в России как альтернатива оформившейся в западной социологии религии в целом секулярной, “светской” теоретико-методологической традиции социологического изучения религии как социокультурного феномена и социального института, которая была позаимствована как “универсальный” образец для подражания представителями социалистического и радикально-либерального лагерей русской социально-политической мысли имперского периода российской истории, а также их идейными последователями в советский и постсоветский периоды развития отечественной науки.

Представители русской христианской социологии, которая к настоящему времени только начинает заново возрождаться в пост-

---

<sup>224</sup> Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию. С. 363.

советской России, несмотря на все имеющиеся между ними различия, стремились сформулировать и раскрыть христианский подход к познанию и осмыслению жизни социума и социального пространства, его актуальность и востребованность в современном мире. Исследуя религиозную проблематику сквозь призму полемики славянофилов и западников, умеренных либералов и консерваторов об особенностях исторического пути развития России, Православия, Русской Православной Церкви, исторической миссии русского народа и православного имперского государства, они давали весьма точную оценку социально-политической, экономической и религиозной ситуации в России, государственно-конфессиональным отношениям в Российской империи, а также причин духовного кризиса российского общества и различных антисистемных проявлений. Размышляя о смысле человеческой жизни, месте религии и религиозного культа в человеческой жизнедеятельности, соотношении веры и знания, науки и религии, философии и богословия, светского и духовного, представители христианской социологии внесли значимый вклад в осмысление национальной идеи России, Русской идеи, перспектив развития русского общества и государства, поиск социальных идеалов, а также в формирование собственной самобытной национальной социологической традиции изучения религиозной проблематики, в возрождении которой, на наш взгляд, и состоит залог последующего успешного развития социологии религии в современной России.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 2021.
- Булгаков С.Н.* Христианская социология // Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. М., 2007.
- Булгаков С.Н.* Два града: исследования о природе общественных идеалов. М., 2008.
- Введенский А.И.* Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891.
- Введенский А.И.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М., 2017.
- Гараджа В.И.* Социология религии. М., 2007.
- Головков С.А.* Социально-политическая концепция Н.А. Бердяева: в контексте социологических идей русских религиозных философов начала XX века: автореф. дисс. ... канд. социол. наук. М., 2007.
- Добреньков В.И.* Христианская и православная социология // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2012. № 2.
- Елишев С.О.* Молодежная политика религиозных сект и новообразований в российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013. № 4. С. 104–118.

- Елишев С.О. О сущности “современных революций” и государственных переворотов. М., 2017.
- Елишев С.О. Политика. Базовые понятия. М., 2018.
- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2-х т. Т. 1. М., 1993.
- Ильин И.А. Наши задачи // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993.
- Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993.
- Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. М., 2015.
- Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. М., 1893. Т. 1. Вып. 1.
- Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. 2004. № 1 (237).
- Осипова Н.Г. Современная социологическая теория: Уч. пособ. для обучающихся по направлению подготовки “Социология” по уровням образования бакалавриат 39.03.01 и магистратура — 39.04.01. Ч. 1. М., 2019.
- Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии: Уч. пособ. СПб., 2008.
- Смирнов М. Ю. Религиозная социология и социология религии: соотношение и взаимоотношения // Социологические исследования. 2014. № 8.
- Сомин Н.В. О началах христианской социологии // Сайт Новый социализм. XXI век. URL: <http://novsoc.ru/n-somin-o-nachalah-hristianskoy-sotsiologii/> (дата обращения: 20.11.2022).
- Сомин Н.В. Что такое христианская социология? URL: [http://chri-soc.narod.ru/chto\\_takoe\\_christianskaya\\_sociologia.htm](http://chri-soc.narod.ru/chto_takoe_christianskaya_sociologia.htm) (дата обращения: 02.10.2022).
- Социологический словарь / Отв. ред. Г.В. Осипов, Л.Н. Москвичев. М., 2015.
- Флоренский П.А., *свят.* Сочинения: В 4-х т. М., 2000.
- Флоренский П.А. Философия культа. М., 2004.
- Флоренский П.А. *свят.* Священное переименование: изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М., 2006.
- Шапошников Л.Е. Основные течения в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб., 2016.

## REFERENCES

- Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity]. М., 1989 (in Russian).
- Berdyaev N.A. *Samopoznanie* [Self-knowledge]. М., 2021 (in Russian).
- Bulgakov S.N. *Hristianskaya sociologiya* [Christian sociology] // Bulgakov S.N. *Istoriya ekonomicheskikh i social'nyh uchenij*. М., 2007 (in Russian).
- Bulgakov S.N. *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two degrees: studies on the nature of social ideals]. М., 2008 (in Russian).
- Dobren'kov V.I. *Hristianskaya i pravoslavnaya sociologiya* [Christian and Orthodox Sociology] // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sociologiya i politologiya*. 2012. N 2 (in Russian).

*Elishev S.O.* Molodezhnaya politika religioznyh sekt i novoobrazovaniy v rossijskoj Federacii [Youth policy of religious sects and neoplasms in the Russian Federation] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sociologiya i politologiya. 2013. N 4. S. 104–118 (in Russian).

*Elishev S.O.* O sushchnosti “sovremennyh revolyucij” i gosudarstvennyh perevorotov [On the essence of “modern revolutions” and coups d’état]. M., 2017 (in Russian).

*Elishev S.O.* Politika. Bazovye ponyatiya [Policy. Basic concepts]. M., 2018 (in Russian).

*Florenskij P.A., svyashch.* Sochineniya [Works]: V 4-h t. M., 2000 (in Russian).

*Florenskij P.A.* Filosofiya kul’ta [Philosophy of the cult]. M., 2004 (in Russian).

*Florenskij P.A. svyashch.* Svyashchennoe pereimenovanie: izmenenie imen kak vneshnij znak peremen v religioznom soznanii [Sacred renaming: changing names as an external sign of changes in religious consciousness]. M., 2006 (in Russian)..

*Garadzha V.I.* Sociologiya religii [Sociology of religion]. M., 2007 (in Russian).

*Golovkov S.A.* Social’no-politicheskaya koncepciya N.A. Berdyaeva: v kontekste sociologicheskikh idej russkikh religioznyh filosofov nachala XX veka: avtoref. diss. ... kand. sociol. Nauk [Socio-political concept of N.A. Berdyaev: in the context of the sociological ideas of Russian religious philosophers of the early 20th century: author. diss. ... cand. sociological Sciences]. M., 2007 (in Russian).

*Il’in I.A.* Aksiomy religioznogo opyta [Axioms of religious experience]: V 2-h t. T. 1. M., 1993 (in Russian).

*Il’in I.A.* Nashi zadachi [Our tasks] // Il’in I.A. Sobr. soch.: V 10 t. T. 2. Kn. 1. M., 1993 (in Russian).

*Il’in I.A.* Osnovy hristianskoj kul’tury [Fundamentals of Christian culture] // Il’in I.A. Sobr. soch.: V 10 t. T. 1. M., 1993 (in Russian).

*Il’in I.A.* Put’ duhovnogo obnovleniya [The path of spiritual renewal] // Il’in I.A. Sobr. soch.: V 10 t. T. 1. M., 1993 (in Russian).

*Katasonov V. Yu.* Russkaya sociologicheskaya mysl’ na rubezhe XIX–XX vekov [Russian sociological thought at the turn of the 19th–20th centuries]. M., 2015 (in Russian).

*Kudryavcev-Platonov V.D.* Sochineniya [Works]. M., 1893. T. 1. Vyp. 1 (in Russian).

*Matveeva N. Yu.* Metodologiya social’nogo poznaniya v russkoj religioznoj filosofii [Methodology of social cognition in Russian religious philosophy] // Sociologicheskie issledovaniya. 2004. N 1 (237) (in Russian).

*Osipova N.G.* Sovremennaya sociologicheskaya teoriya: uchebnoe posobie dlya obuchayushchihsya po napravleniyu podgotovki “Sociologiya” po urovnjam obrazovaniya bakalavriat 39.03.01 i magistratura — 39.04.01 [Modern sociological theory: Uch. allowance for students in the direction of training “Sociology” by levels of education, bachelor’s degree on 39.03.01 and master’s degree — 04.39.01]. Ch. 1. M., 2019 (in Russian).

*Shaposhnikov L.E.* Osnovnye techeniya v russkoj pravoslavnoj mysli XIX–XXI vekov [The main currents in Russian Orthodox thought of the XIX–XXI centuries]. SPb., 2016 (in Russian).

*Smirnov M. Yu.* Ocherk istorii rossijskoj sociologii religii: uchebnoe posobie [Essay on the history of Russian sociology of religion: Uch. allowance]. SPb., 2008 (in Russian).

*Smirnov M. Yu.* Religioznaya sociologiya i sociologiya religii: sootnoshenie i vzaimootnosheniya [Religious Sociology and Sociology of Religion: Correlation and Relationship] // Sociologicheskie issledovaniya. 2014. N 8 (in Russian).

*Somin N.V.* O nachalah hristianskoj sociologii [On the beginnings of Christian sociology] // Sajt Novyj socializm. XXI vek. URL: <http://novsoc.ru/n-somin-o-nachalah-hristianskoy-sotsiologii/> (data obrashcheniya: 20.11.2022) (in Russian).

*Somin N.V.* Chto takoe hristianskaya sociologiya? [What is Christian Sociology?]. URL: [http://chri-soc.narod.ru/chto\\_takoe\\_christianskaya\\_sociologia.htm](http://chri-soc.narod.ru/chto_takoe_christianskaya_sociologia.htm) (data obrashcheniya: 02.10.2022) (in Russian).

Sociologicheskij slovar' [Sociological Dictionary] / Otv. red. G.V. Osipov, L.N. Moskvichev. M., 2015 (in Russian).

*Vvedenskij A.I.* Vera v Boga, ee proiskhozhdenie i osnovaniya [Faith in God, its origins and foundations]. M., 1891 (in Russian).

*Vvedenskij A.I.* Religioznoe soznanie yazychestva. Opyt filosofskoj istorii estestvennyh religij [Religious consciousness of paganism. Experience of philosophical history of natural religions]. M., 2017 (in Russian).