МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского» (ННГУ)

На правах рукописи

КАШИН ВЛАДИСЛАВ МАКСИМОВИЧ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ ПЕТРОГРАДА–ЛЕНИНГРАДА 1917–1932 ГГ. В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ

Специальность 5.6.1. — Отечественная история

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор,
Обидина Юлия Сергеевна

Нижний Новгород — 2026

Содержание

Введение 3

Глава 1. Теоретико-историографические и источниковые основания исследования.19

§ 1. Основные направления научной разработки темы 19

§ 2. Источниковая база исследования....41

§ 3. Понятийные основания изучения религиозных и религиозно-философских объединений....58

Глава 2. Исторический контекст, предпосылки и факторы возникновения религиозных и религиозно-философских объединений....69

§ 1. Предпосылки появления послереволюционных религиозных и религиозно-философских объединений: «религиозная революция» и её истоки. 69

§ 2. Подъём религиозных и религиозно-философских объединений в Петрограде....86

§ 3. Факторы возникновения религиозных и религиозно-философских объединений....112

3.1. Политико-правовые предпосылки и государственная религиозная политика....115

3.2. Социально-экономические и культурные условия появления объединений 126

3.3. Внутрицерковные и конфессиональные факторы....139

3.4. Интеллектуальные и просветительские инициативы как катализатор религиозной самоорганизации 148

Глава 3. Трансформация религиозных и религиозно-философских объединений в контексте государственной религиозной политики (1920–1932 гг.)....164

§ 1. Религиозная политика и «границы легального» 164

§ 2. Трансформация религиозных и религиозно-философских объединений под влиянием религиозной политики....179

2.1. Трансформация религиозных объединений под влиянием религиозной политики 181

2.2. Трансформация религиозно-философских объединений под влиянием религиозной политики....197

§ 3. Формирование образа врага и кампании по разгрому религиозных и религиозно-философских объединений....220

Заключение....269

Список использованных источников и литературы....278

Приложение 1. Программа «Вторников»....310

Введение

Актуальность выбранной темы исследования обусловлена необходимостью осмысления опыта религиозной жизни в послереволюционной России, в то время, когда на фоне системного кризиса, вызванного событиями Великой русской революции, возникли и быстро развивались различные формы духовной самоорганизации — религиозные объединения, церковные братства, кружки и религиозно-философские общества. Именно в этот период противоречие между курсом советской власти на вытеснение религии из публичной сферы и «духовной весной», охватившей общественную жизнь, проявилось особенно остро. Изучение данных объединений позволяет увидеть, каким образом в условиях смены политического режима и перестройки нормативно-правовой базы, регулирующей общественную религиозную жизнь, возникали новые формы религиозной самоорганизации, призванные отвечать на вызовы времени и восполнять разрушенные или ослабленные элементы церковной и общественной жизни.

Несмотря на заметный прогресс в изучении религиозных и религиозно-философских объединений и активное введение источников в научный оборот, современная историография сохраняет ряд диспропорций. Во-первых, существенно лучше исследованы православные братства и церковно-общественные проекты, тогда как объединения иных конфессий (протестантские, католические, старообрядческие и др.), а также структуры, не вписывающиеся в конфессиональные рамки, освещены фрагментарно. Во-вторых, в настоящее время наблюдается существенное снижение исследовательского интереса к религиозно-философским объединениям, оформившимся в послереволюционный период[1]. Вместе с тем в историографии до сих пор остаётся множество нерешённых вопросов не только в рамках всего явления вообще, но даже вокруг отдельных, казалось

[1] Прим. По сравнению с исследовательским подъёмом 1990-х — начала 2000-х годов.

бы, уже подробно рассмотренных объединений. В-третьих, за исключением одной статьи, которая, однако, не охватывает проблему целиком[2], практически отсутствуют исследования, в которых религиозные и религиозно-философские объединения рассматривались бы совместно как единый феномен со сходными предпосылками возникновения, сопоставимыми направлениями деятельности и близкими траекториями трансформации в 1920–1930-е гг.

Правомерность рассмотрения религиозных и религиозно-философских объединений как единого феномена определяется рядом обстоятельств. Во-первых, они существовали в общем политико-правовом пространстве раннесоветской религиозной политики и связанных с ней ограничений допустимой публичности. Во-вторых, сходными были факторы их возникновения. В-третьих, наблюдался общий функциональный контур их деятельности, включавший религиозную коммуникацию, просветительские практики и взаимную поддержку. В-четвёртых, сопоставимыми были и механизмы адаптации к внешнему давлению, проявлявшиеся в последовательном переходе от публичных форм деятельности к полулегальным и конспиративным практикам. Наконец, близкими оказывались векторы трансформации и свёртывания их деятельности, обусловленные изменением «границ легального» и проведением разгромных кампаний конца 1920-х — начала 1930-х гг. Поэтому конфессиональные и организационные различия рассматриваемых объединений не отменяют единства феномена, а задают вариативные формы реализации общего явления духовной самоорганизации в условиях внешнего давления.

Раздельное изучение указанных явлений порождает историографическую, источниковедческую и методологическую проблемы. Нормативные акты, внутрицерковные документы, пресса, мемуары, протоколы заседаний и следственные дела редко сопоставляются в единой

[2] Шкаровский М. В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 247–252.

аналитической рамке, что затрудняет формирование целостной картины и воспроизводит узконаправленный взгляд на явление, сводя перспективу анализа к частным, преимущественно конфессиональным сюжетам. Поэтому возникает необходимость в преодолении сложившейся историографической и источниковедческой разобщённости и рассмотрении религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда как взаимосвязанных форм единого, но внутренне неоднородного феномена духовной самоорганизации.

Обращение к данной теме имеет также научное и практическое значение. Изучение религиозных и религиозно-философских объединений позволяет глубже понять специфику религиозной жизни советского общества, механизмы взаимодействия между государством и малыми формами духовной самоорганизации, а также способы адаптации верующих к условиям нарастающего административного и идеологического давления. Рассматриваемые сюжеты представляют интерес для исторической науки и для смежных дисциплин, поскольку позволяют увидеть, каким образом в условиях разрушения привычных церковных институтов создавались новые каналы религиозной коммуникации. В этом отношении изучение всей палитры послереволюционных объединений — от православных, протестантских, католических, старообрядческих религиозных объединений до религиозно-философских кружков необходимо для полноценного и объективного анализа религиозной жизни советской России в 1920–1930-е гг.

Научная проблема исследования заключается в том, что сложившееся в историографии раздельное изучение религиозных и религиозно-философских объединений — в рамках церковной истории, с одной стороны, и истории философской мысли, с другой, — препятствует их пониманию как целостного исторического феномена. При изолированном рассмотрении остаются невыявленными общие для них условия возникновения, сходные функции и близкие способы адаптации к государственному давлению, а история объединений предстаёт в качестве обособленных сюжетов. Кроме

того, нормативные акты, внутрицерковные документы, пресса, мемуары и следственные дела редко сопоставляются в рамках единого аналитического подхода, что воспроизводит фрагментарную картину явления. Решение данной проблемы требует совместного рассмотрения религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг., что позволяет выявить общие закономерности их существования и трансформации при сохранении конфессиональных и организационных различий.

В рамках настоящего исследования под **религиозными объединениями** понимаются негосударственные формы коллективной религиозной самоорганизации верующих, возникавшие вокруг задач совместной молитвенной, просветительской, благотворительной, катехизической, миссионерской или братской деятельности и выходившие за пределы обычной богослужебно-приходской жизни. К ним относятся братства, союзы, общества, кружки и иные устойчивые формы объединения мирян и духовенства, создававшиеся для поддержания церковной жизни, религиозного просвещения и взаимопомощи.

Под **религиозно-философскими объединениями** в диссертации понимаются кружки, общества, собрания и иные формы устойчивого общения, в которых религиозная проблематика сочеталась с философской, культурной и мировоззренческой рефлексией. Центральное место в их деятельности занимало совместное обсуждение вопросов веры, смысла истории, культуры, нравственности и судьбы христианской традиции в условиях послереволюционного кризиса. В отличие от религиозных объединений в узком смысле, такие структуры были слабее связаны с внутрицерковной организацией и в большей степени ориентированы на религиозно-интеллектуальное общение.

Следовательно, религиозные и религиозно-философские объединения не тождественны друг другу как организационные формы, однако в рамках настоящего исследования рассматриваются как взаимосвязанные

разновидности духовной самоорганизации в условиях революционных потрясений, кризиса церковных институтов и нарастающих гонений на религию.

Более подробное обоснование данных определений, а также критериев их разграничения представлено в главе 1.

Степень научной разработанности. Историография заявленной темы достаточно развита, но неравномерна и сохраняет ряд лакун. Учитывая значительный объём и тематическую неоднородность публикаций, а также необходимость специального анализа методологических и источниковедческих подходов, развёрнутый разбор литературы и источников вынесен в отдельную теоретическую главу.

Объект исследования: религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда в 1917–1932 гг.

Предмет исследования: процессы возникновения, функционирования и трансформации указанных объединений под влиянием государственной религиозной политики.

Цель исследования состоит в реконструкции процессов возникновения, функционирования, трансформации и свёртывания религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. как единого, но внутренне неоднородного феномена духовной самоорганизации, а также в выявлении механизмов воздействия на них государственной религиозной политики.

Задачи исследования*:*

1) Определить понятийно-теоретические рамки исследования и охарактеризовать источниковую базу.

2) Выявить исторический контекст и социокультурные предпосылки возникновения рассматриваемых объединений.

3) На материалах Петрограда–Ленинграда раскрыть формы и динамику подъёма религиозных и религиозно-философских объединений в послереволюционные годы.

4) Реконструировать и систематизировать комплекс факторов возникновения рассматриваемых объединений.

5) Установить степень и механизмы воздействия государственной религиозной политики на функционирование, трансформацию и свёртывание религиозных и религиозно-философских объединений, в том числе через их публичную дискредитацию и конструирование «образа врага».

Хронологические рамки исследования охватывают 1917–1932 гг. Нижняя граница обусловлена тем, что именно революционные события 1917 г. привели к слому прежней церковно-государственной модели и радикально изменили политико-правовые и социокультурные условия религиозной жизни. В этих условиях возникло пространство для новых форм религиозной и религиозно-философской самоорганизации, что позволяет рассматривать 1917 г. как общий политический рубеж и одновременно как исходную точку формирования изучаемого феномена. Именно в этот период произошел переход от преимущественно государственно-административных форм религиозной жизни к более свободным формам самоорганизации, ставшим впоследствии важной частью религиозной жизни Петрограда.

Верхняя граница исследования определяется 1932 г., поскольку к этому времени в Ленинграде в основном завершилось свёртывание деятельности религиозных и религиозно-философских объединений, обусловленное последовательным ужесточением государственной религиозной политики, сужением «границ легального» и разгромными кампаниями конца 1920-х — начала 1930-х гг. Именно 1932 г. может рассматриваться как рубеж фактического прекращения деятельности основной массы известных в настоящее время объединений. Выбранные хронологические рамки позволяют охватить основной цикл возникновения, развития, адаптации и свёртывания изучаемого явления под воздействием государственной религиозной политики.

Территориальные рамки исследования охватывают Петроград–Ленинград в административных границах первой трети XX в. Выбор

Петрограда–Ленинграда в качестве основного исследовательского кейса обусловлен совокупностью факторов. Во-первых, даже после утраты в 1918 г. столичного статуса город оставался крупным центром интеллектуальной, религиозной, университетской, художественной и церковной жизни, отличавшимся конфессиональным многообразием и наличием разветвлённой сети неформальных объединений. Во-вторых, именно здесь наиболее отчётливо прослеживается связь между дореволюционной религиозно-философской и церковно-общественной средой и послереволюционными формами духовной самоорганизации, что делает Петроград–Ленинград особенно показательным для изучения преемственности и разрыва между этими эпохами. В-третьих, здесь рано и отчётливо проявились ключевые линии государственной антирелигиозной политики, а также механизмы адаптации верующих к новым условиям. Наконец, источниковая база по истории религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда достаточно широка и позволяет реконструировать основные формы их деятельности, особенности внутренней организации, отдельные аспекты повседневной жизни, а также более широкий политико-правовой, церковный и социокультурный контекст их существования. Таким образом, Петроград–Ленинград выступает в работе не просто как географическое пространство, а как концентрированная историко-культурная среда, в которой при конфессиональном многообразии особенно наглядно проявились процессы религиозной самоорганизации и государственного давления на религиозную сферу.

Методологическая база опирается на принципы историзма, системный и сравнительно-исторический подходы, а также на источниковедческую критику и отдельные междисциплинарные инструменты анализа. Принцип историзма предполагает рассмотрение изучаемых явлений в динамике и в контексте политико-правовой, социокультурной и конфессиональной среды. Системный подход позволяет анализировать религиозные и религиозно-философские объединения как часть более широкого комплекса

взаимосвязанных институтов и форм социальной самоорганизации. Достоверность выводов обеспечивается сопоставлением разнотипных источников, перекрёстной проверкой содержащихся в них сведений, а также внешней и внутренней критикой документов.

Для решения поставленных исследовательских задач задействованы три группы методов:

1) Общенаучные методы (анализ и синтез, индукция и дедукция, исторический и логический) применяются для сопоставления нормативно-правовых актов с деятельностью объединений (заседания, лекции, издательские и благотворительные инициативы, практический опыт взаимодействия с властями) и для сведения результатов рассмотрения разрозненных кейсов в целостные выводы.

2) Специально-исторические методы (проблемно-хронологический, сравнительный, типологический, метод исторической реконструкции) применяются для последовательного, поэтапного анализа периода 1917–1932 гг., прослеживания динамики изменений, сопоставления религиозных и религиозно-философских объединений между конфессиями, и при необходимости с материалами других регионов, а также восстановления неполных сюжетов по фрагментарным свидетельствам. Сравнительный подход позволяет выделить общее и особенное, а проблемно-хронологический — последовательно и системно проанализировать процесс трансформации объединений на каждом историческом этапе. Сочетание данных методов позволяет выявить как различия между рассматриваемыми объединениями, так и общие механизмы их функционирования и трансформации в условиях изменения государственной религиозной политики.

3) Междисциплинарные методы привлекаются в тех разделах работы, где этого требует характер источников. Юридико-исторический анализ используется при сопоставлении нормативных актов 1920-х гг. с реальной практикой их применения и позволяет проследить изменение «границ легального» в условиях ужесточения государственной религиозной

политики. Анализ официальной и следственной риторики, опирающийся на элементы имагологии, применяется для того, чтобы выявить как в советской печати и следственных документах складывался «образ врага» в лице религиозных и религиозно-философских объединений. Социально-психологический подход используется при истолковании мотивов участников объединений и восприятия ими происходивших перемен, особенно при работе с источниками личного происхождения. Привлечение понятийного аппарата юриспруденции, социологии и философии помогает уточнять терминологию и расширять интерпретацию результатов.

В качестве вспомогательного аналитического подхода в работе используется концепция культурной травмы П. Штомпки[3], позволяющая рассматривать революционный перелом и последующую социально-культурную перестройку как фактор разрушения привычных норм, ориентиров и символических оснований повседневности.

Сочетание указанных принципов и методов позволяет комплексно исследовать процессы возникновения, функционирования и трансформации религиозных и религиозно-философских объединений в заявленных хронологических и территориальных рамках.

Источниковая база исследования многообразна и включает нормативно-правовые акты (декреты и постановления центральных и местных органов, инструкции по регистрации объединений), внутрицерковные документы (воззвания, соборные определения, уставы, протоколы), материалы следственных дел ГПУ–ОГПУ (протоколы, справки, переписка), архивные комплексы федерального и регионального уровня (делопроизводство органов управления, фонды участников и сообществ, в том числе рукописные протоколы заседаний), источники личного происхождения (мемуары, дневники, переписка), церковную, независимую и советскую периодику, а также издания, выпускавшиеся самими объединениями. В

[3] Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.

ограниченном объёме привлекаются художественные тексты, написанные участниками объединений.

Специфика источниковой базы обусловлена природой самого объекта исследования. Религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда в 1920–1930-е гг. существовали в условиях последовательного сужения легального поля, что вело к фрагментации и частичной утрате или намеренному уничтожению их внутренних архивов, программных документов и переписки. В результате значительная часть сведений об их деятельности сохранилась в материалах репрессивных органов. Однако следственные дела не рассматриваются как самодостаточный источник фактов, а используются в сопоставлении с нормативными актами, внутрицерковными документами, периодикой, эго-документами и иными архивными материалами. Это позволяет реконструировать не только обстоятельства конкретных дел, но и более широкий исторический контекст возникновения, деятельности и трансформации данных объединений, а также специфику их восприятия и интерпретации в материалах репрессивных органов.

Данная особенность источниковой базы имеет также и методологическое значение. Она не позволяет во всех случаях с одинаковой полнотой восстановить внутреннее устройство, численный состав и деятельность каждого типа объединений. Поэтому исследование ориентировано не на недостижимую полноту описания всех частных случаев, а на выявление устойчиво повторяющихся признаков, фиксируемых в разнотипных источниках и подтверждаемых их сопоставлением. Речь идёт прежде всего об общем режиме существования объединений, их компенсаторных функциях, способах адаптации к сужению «границ легального» и характерных траекториях перехода от открытых форм активности к полулегальным и подпольным.

Объём, типологическое разнообразие и разноуровневый характер привлечённых материалов обусловливают необходимость их специальной

источниковедческой характеристики. Введение ограничивается общим очерком состава источников и принципов их критики, тогда как подробная классификация источников по происхождению и видам, анализ их информативных возможностей и искажений представлены в Главе 1.

Теоретическая и практическая значимость работы определяется тем, что она позволяет точнее представить место религиозных и религиозно-философских объединений в общественной и духовной жизни первых послереволюционных десятилетий. Полученные результаты могут быть использованы при дальнейшем изучении религиозной жизни советской России, а также в сопоставительных исследованиях по другим регионам. Материалы диссертации представляют интерес для преподавания отечественной истории, краеведения Санкт-Петербурга, религиоведения и спецкурсов, посвящённых государственно-конфессиональным отношениям и религиозной культуре первой трети XX в.

Научная новизна исследования:

- Религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. рассмотрены в сопоставлении друг с другом и с учётом конфессиональных различий. Такой подход позволил выявить общие черты их возникновения, деятельности, трансформации организационных форм и постепенного свёртывания под воздействием государственной религиозной политики.
- Выявлены, проанализированы и систематизированы предпосылки и факторы возникновения религиозных и религиозно-философских объединений. Рассмотрено влияние кратковременной политико-правовой либерализации государственной религиозной политики после Февральской революции, феномена «духовной весны» и возникшей потребности компенсировать утраты в социальной и духовной жизни, вызванные антирелигиозной политикой и усугублённые последствиями войны и разрухи.
- В работе выделены организационный, функциональный и идейно-мотивационный уровни трансформации религиозных и религиозно-

философских объединений, а также обоснована продуктивность применения категории «границы легального» для изучения связи между изменением правового режима, механизмами конструирования «образа врага» и трансформацией объединений.

- В научный оборот введён ряд ранее не привлекавшихся либо малоиспользованных источников и материалов, включая неопубликованную программу «Вторников» (фонд К.А. Половцевой, РНБ), дневник и личную переписку Л.А. Мейер (Дмитриевой), отдельные документы регистрационного стола ЦГА СПб по делам религиозных объединений[4], а также малоизвестные публикации 1920-х гг. и художественные тексты участников.

- Систематизирован расширенный корпус источников, уже введенных в оборот, но рассматриваемых раздельно (нормативные акты, внутрицерковные документы, следственные материалы, архивные фонды, периодика, эго-документы, собственные издания объединений), что позволило реконструировать сюжеты, прежде освещённые лишь фрагментарно, и уточнить ряд датировок и интерпретаций.

- На материалах следственных дел и печати показано, как в официальном дискурсе конца 1920-х — начала 1930-х гг. конструировался «образ врага» в отношении религиозных и религиозно-философских объединений и как эта репрезентация была связана с репрессивными кампаниями и какими способами влияла на трансформацию самих объединений.

- Уточнена и обоснована периодизация развития и свёртывания деятельности объединений, соотнесённая с изменением нормативно-правовой среды и ужесточением «границ легального», что позволяет объяснить как активизацию религиозной и религиозно-философской самоорганизации в начале 1920-х гг., так и причины её затухания к 1932 г.

[4] ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 10, 16, 17, 33, 48, 54, 56.

- На основе сопоставления разнородных источников предпринята последовательная реконструкция возникновения, деятельности, трансформации и свёртывания религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1917–1932 гг., что позволило уточнить причины их появления, основные формы деятельности и способы приспособления к меняющейся государственной религиозной политике.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Подъём религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1917– начале 1920-х гг. разворачивался в русле процессов, обозначаемых в историографии как «религиозная революция» и «духовная весна»[5]. Его важнейшими предпосылками стали распад прежней церковно-государственной системы, кризис церковных институтов и временная либерализация общественной и церковной сферы после Февраля 1917 г., расширившая пространство мирянских инициатив и усилившая роль мирян и интеллигенции в религиозной жизни. Это способствовало появлению и развитию новых форм религиозной самоорганизации.

2. Религиозные (православные, старообрядческие, католические, протестантские) и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. целесообразно рассматривать совместно как внутренне неоднородные, но взаимосвязанные формы общественной и духовной самоорганизации. При различии конфессиональной принадлежности и исходных целей они существовали в сходных условиях, выполняли частично совпадавшие и типологически сопоставимые функции, а также обнаруживали сходные механизмы трансформации под давлением государственной религиозной политики. Эти структуры частично восполняли

[5] Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года: высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции. СПб.: Лики России, 2008; Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. 2-е изд., испр. Paris: YMCA-Press, 1991; Кострюков А.А. Начало «духовной весны» или восхождение на Голгофу? Проблемы 1917 года на страницах периодической печати военно-духовного ведомства // Свет Христов просвещает всех. 2018. Вып. 25. С. 28–42; Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходский вопрос в Российской православной церкви в 1917–1918 годы // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 12–13.

те функции церковной и общественной жизни, которые в новых условиях оказались ослаблены или вытеснены из публичной сферы.

3. Возникновение религиозных и религиозно-философских объединений определялось взаимодействием политико-правовых, социально-экономических, внутриконфессиональных и культурно-просветительских факторов при определяющем значении правового режима и динамики государственной религиозной политики. Социально-экономические потрясения 1918–1922 гг., включая голод и разрыв привычных социальных связей, формировали устойчивый запрос на взаимопомощь, духовную поддержку и коллективные формы религиозной самоорганизации. Внутрицерковные процессы, связанные с оживлением приходской жизни, решениями Поместного Собора 1917–1918 гг. и призывами церковного руководства к активному участию мирян в церковной жизни, задавали нормативно-мотивационную основу низовой мобилизации. При этом конфессиональные различия определяли разные акценты в направлениях деятельности. Существенную роль играли культурно-просветительские ограничения, а также монополизация государством молодёжного и информационного пространства, побуждавшие к формированию альтернативных каналов передачи знаний и коммуникации.

4. Одним из основных инструментов государственного воздействия на религиозные и религиозно-философские объединения стало последовательное оформление и сужение «границ легального» через постоянное усложнение процедуры регистрации и систему административных ограничений. Нормативные акты 1921–1923 гг. и 1929 г., а также решения местных органов власти усложняли процедуру регистрации, расширяли основания для отказа и усиливали контроль за составом учредителей и формами деятельности, делая правовое поле всё менее доступным для инициатив, выходивших за пределы традиционной приходской жизни. Ограничения в первую очередь затрагивали церковно-общественные функции (благотворительность, катехизацию, религиозное воспитание детей и молодёжи), вытесняя значимые виды

активности за «границы легального». В этих условиях легализация всё чаще превращалась в механизм надзора и сдерживания, побуждая объединения либо избегать регистрации, либо совмещать внешне допустимые формы с непубличными и полулегальными практиками.

5. Трансформация религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1917–1932 гг. была многоуровневой и, несмотря на различие исходных задач объединений, имела повторяющиеся черты. На организационном уровне происходили сокращение публичности, усиление закрытости, перестройка внутренних связей и форм коммуникации. На функциональном уровне объединения брали на себя те направления церковной и общинной жизни, которые последовательно вытеснялись из публичного пространства, включая религиозное воспитание детей и молодёжи, воспроизводство кадров, благотворительность и поддержку репрессированного духовенства. На идейно-мотивационном уровне усиливалась ориентация объединений на сохранение церковной жизни и передачу традиций, что придавало этим формам самоорганизации большую устойчивость в условиях нарастающего давления.

6. В 1920-е — начале 1930-х гг. административное регулирование, репрессивные кампании и публичная дискредитация религиозной самоорганизации в совокупности образовывали взаимосвязанный механизм давления на религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда. Конструирование «образа врага» в прессе и следственной документации делало организованные инициативы за пределами прихода объектом повышенного подозрения и использовалось для обоснования мер по их административному и репрессивному преследованию. Это ускоряло свёртывание объединений в 1928–1932 гг. и привело к фактическому прекращению деятельности большинства из них.

Степень достоверности исследования обеспечивается сопоставлением источников различного происхождения (нормативные акты, внутрицерковные документы, следственные материалы, архивные фонды, периодика, эго-

документы) и применением внешней и внутренней критики. Особое внимание уделено сопоставлению «директивного» и «практического» уровней, возможной институциональной предвзятости следственных материалов и селективности мемуарных свидетельств.

Апробация исследования. Основные положения диссертации нашли отражение в 7 публикациях, в том числе в 4 статьях, опубликованных в ведущих рецензируемых научных журналах, включённых в перечень ВАК. Результаты диссертационного исследования также были представлены на всероссийских научно-практических конференциях, в том числе:

• III Всероссийская научно-богословская конференция «Восток и Запад в духовной культуре России: диалог и противостояние (от Александра Невского до наших дней)». Нижний Новгород, 2021 г.;

• VIII Всероссийская научная конференция молодых ученых, студентов и учащихся «Vita memoriae: Теория и практики исторических исследований». Нижний Новгород, 2021 г.;

• XXVII научная конференция студентов и молодых исследователей «Пироговские чтения». Нижний Новгород, 2021 г.;

• Всероссийская научно-практическая конференция XXXII Рождественские православно-философские чтения. «Русское православие и славянство». Нижний Новгород, 2023 г.;

• Всероссийская научно-практическая конференция XXIII Рождественские православно-философские чтения «Русское православие и евразийство». Нижний Новгород, 2024 г.

Структура диссертации обусловлена целью и задачами исследования. Работа включает введение, три главы, заключение, список источников и литературы, а также приложение.

Глава 1. Теоретико-историографические и источниковые основания исследования

§ 1. Основные направления научной разработки темы

Научная разработанность заявленной темы значительна, однако сохраняет ряд лакун и внутреннюю неравномерность. Условно весь корпус исследований, представляющих значение для настоящей диссертации, можно разделить на четыре основных уровня[6].

К первому уровню относятся исследования, посвящённые религиозной политике советской власти и государственно-конфессиональным отношениям в первые послереволюционные десятилетия. Поскольку в настоящей диссертации возникновение и трансформация религиозных и религиозно-философских объединений рассматриваются в контексте государственной религиозной политики, данный историографический блок имеет принципиальное значение. В центре внимания этих работ находятся общие принципы религиозной политики, логика эволюции правового режима, место религиозной проблематики в идеологической системе советского государства, а также особенности положения отдельных конфессий и религиозных общин.

Советская историография (с 1920-х до конца 1960-х гг.) в рамках этого исследовательского уровня строилась на идеологически заданном подходе к религии как к «пережитку прошлого» и потенциальной угрозе для советского строя[7]. Работы этого периода, написанные в рамках марксистско-ленинской методологии, уделяли приоритетное внимание обоснованию репрессивных мер государства в отношении религиозных организаций. Церковная деятельность рассматривалась почти исключительно с позиций

---

[6] Прим. Предлагаемое деление на уровни не имеет иерархического характера и отражает поэтапное приближение исследовательского взгляда от общегосударственных сюжетов религиозной политики к региональным и локальным проявлениям религиозной жизни.

[7] Красиков П.А. На церковном фронте (1918–1923). М.: Юрид. изд-во Наркомюста, 1923. 311 с.; Кандидов Б.П. Церковь и Октябрьская революция. М.: Безбожник, 1929. 54 с.; Кандидов Б.П. Голод 1921 года и церковь. М.; Л.: Моск. рабочий, 1932. 94 с.; Кандидов Б.П. Религиозная контрреволюция 1918–1920 гг. и интервенция (очерки и материалы). М.: акц. изд-ское о-во «Безбожник», 1930. 148 с.; Диверсанты в рясах: сборник статей. Горький: Обл. изд-во, 1938. 64 с.; Амосов Н.К. Октябрьская революция и церковь. М.: ГАИЗ, 1939. 72 с.; Олещук Ф.Н. Борьба церкви против народа. М.: Воениздат НКО СССР, 1941. 140 с.; Плаксин Р.Ю. Крах церковной контрреволюции (1917–1923). М.: Наука, 1968. 192 с.

«контрреволюционности» и «антисоветского характера» религиозных организаций. Исследователи в основном старались доказать вредоносный характер религии, описывая различные конфессиональные группы как враждебные социалистическому строительству. В данных работах авторы подчёркивали «прогрессивность» антирелигиозного курса советского государства, при этом любая церковная деятельность трактовалась как контрреволюционная. Историографическая специфика таких исследований заключается в избирательном использовании и односторонней трактовке фактов через призму официальной идеологии и пропагандистских штампов.

Отдельного комментария требует корпус публикаций 1920-х–1930-х гг., создававшихся в условиях прямой идеологической вовлеченности и потому несущих выраженную печать субъективизма. Вместе с тем эти тексты нередко содержат плотный массив конкретных сведений и включают конкретно-исторические свидетельства, в том числе единичные упоминания о локальных эпизодах, составе групп, формах активности и мотивах участников. В этом плане для настоящего исследования представляет интерес работа П. К. Зарина[8], в которой зафиксированы отдельные локальные сюжеты, касающиеся деятельности братства протопопа Аввакума.

На следующем этапе, в 1970–1980-е гг., работы носили более «взвешенный» характер[9], но идеологические рамки по-прежнему вынуждали авторов рассматривать религию только как рудимент феодального прошлого. Системные труды, вышедшие в позднесоветское время, чаще всего касались «общецерковных» вопросов или роли Церкви в дореволюционном обществе. Несмотря на попытки отдельных учёных более объективно осветить роль Церкви в истории, идеологические рамки продолжали задавать негативную

[8] Зарин П.К. Политическая маскировка религиозных организаций. М.: Гос. антирелиг. изд-во, 1934. 106 с.

[9] Иванов А.И., Лобазов П.К. Политика Советского государства по вопросам религии и церкви. М.: Знание, 1973. 64 с.; Емелях Л.И. Крестьяне и церковь накануне Октября. Л.: Наука, 1976. 182 с.; Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве. М.: Политиздат, 1981. 261 с.; Клочков В.В. Закон и религия: от государственной религии в России к свободе совести в СССР. М.: Политиздат, 1982. 160 с.; Зырянов П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. 223 с.; Гордиенко Н.С. Эволюция русского православия (20–80-е годы XX столетия). М.: Знание, 1984. 64 с.; Розенбаум Ю.А. Советское государство и церковь. М.: Наука, 1985. 174 с.

оценку религиозным общинам и сводили анализ их послереволюционного положения к механизму государственного давления. Такой подход обусловил отсутствие систематических исследований, посвящённых реальной повседневной жизни верующих и всестороннему рассмотрению внутренней жизни религиозных общин на протяжении первых десятилетий советской власти.

Современный этап изучения религиозной политики советской власти и сферы государственно-конфессиональных отношений (с конца 1980-х – начала 1990-х гг.) характеризуется принципиальным пересмотром советского историографического наследия и широким использованием ранее закрытых архивных фондов. «Архивный бум» 1990-х гг. позволил исследователям преодолеть идеологические ограничения советской эпохи и существенно расширить источниковую базу. В научный оборот были введены новые комплексы архивных документов, материалы следственных дел, а также многочисленные источники личного происхождения. На основе новых данных авторы смогли детально показать масштаб репрессий и проанализировать внутреннюю жизнь религиозных общин, формы их сопротивления и способы приспособления к жёстким условиям советской действительности[10]. Именно эти исследования сформировали теоретические и методологические основы изучения внутренних процессов духовной жизни советского общества.

[10] Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М.: Политиздат, 1991. 400 с.; Крапивин М.Ю. Противостояние: большевики и церковь (1917–1941 гг.). Волгоград: Перемена, 1993. 100 с.; Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 гг. // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 40–54; Одинцов М.И. Государство и церковь в России. XX век. М.: Луч, 1994. 171 с.; Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М.: ЦИНО, 2002. 312 с.; Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 509 с.; Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская православная церковь в 1917–1922 гг.: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. СПб., 1998. 509 с.; Кашеваров А.Н. Церковь и власть: Русская Православная Церковь в первые годы советской власти. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1999. 327 с.; Кашеваров А.Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений советской власти и Русской православной церкви, 1917–1945 гг. СПб.: СПбГТУ, 1995. 138 с.; Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: синодальный и новейший периоды (1700–2005). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 815 с.; Заева Н.И. Государственная политика в отношении Русской православной церкви (1917–1923 гг.). Славянск-на-Кубани: ИЦ СГПИ, 2008. 166 с.; Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, 2010. 480 с.

Отдельный блок составляют работы, посвященные неправославным конфессиям[11]. Данные работы расширяют представление о масштабах репрессий, а также о специфике противодействия и взаимодействия общин с властями.

В рамках православной проблематики серьёзный вклад в изучение данной темы внёс А.Л. Беглов, опубликовавший ряд статей и монографию[12]. Его исследования позволяют проследить историю взаимоотношений советского государства и церковного подполья в 1920–1930-е гг., что помогает углубить понимание процессов, происходивших в послереволюционные годы в общественно-религиозной среде.

Особый интерес представляют работы, посвященные правовому статусу религиозных организаций[13]. В них исследователи прослеживают трансформацию законодательной базы и административных механизмов, с помощью которых государство реализовывало антицерковную и антирелигиозную политику.

Прочие работы, представляющие несомненную ценность для понимания процессов взаимоотношения советской власти и религиозных конфессий, можно поделить на «макро» и «микро» уровни. На «макроуровне» исследователи детально реконструируют деятельность государственных органов, анализируют документы Политбюро, постановления Совнаркома и т.

---

[11] Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. 356 с.; Далгатов А.Г. Политика Советского государства по отношению к неправославным вероисповеданиям: октябрь 1917-го — конец 1930-х годов: автореф. дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. СПб., 2004. 40 с.; Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Индрик, 2018. 352 с.; Володина Н.В. Взаимоотношения государства и религиозных объединений в секуляризованном обществе: философско-правовой анализ: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. М., 2004. 343 с.; Шершнева-Цитульская И.А. Правовой статус Русской православной церкви в Советском государстве (1917–1943 гг.): дис. … канд. юрид. наук: 12.00.01. М., 2005. 225 с.; Архирейская Т.Ю. Правовые основы деятельности религиозных объединений в России: история и современность: дис. … канд. юрид. наук: 12.00.02. М., 2001. 192 с.; Ахмедов Р.М. Государство и церковь в российском обществе XX столетия: историко-правовое исследование: дис. … канд. юрид. наук: 12.00.01. Казань, 2001. 171 с.; Пущанский В.В. Правовое регулирование функционирования Русской Православной церкви в России в XX в. (историко-правовой аспект): дис. … канд. юрид. наук: 12.00.01. СПб., 2006. 178 с.; Проскурина А.В. Советское законодательство о религиозных культах в 1920-е–1930-е гг. // Гуманитарные науки. 2008. № 4. С. 99–105.

[12] Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2018.

[13] Володина Н.В. Взаимоотношения государства и религиозных объединений в секуляризованном обществе: философско-правовой анализ: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. М., 2004. 483 с.

п.[14]. На «микроуровне» объектом исследования становится повседневная жизнь религиозных общин, их внутренние проблемы, социальная структура, а также механизмы сохранения общинной жизни в условиях постоянной угрозы репрессий[15].

Отдельно следует отметить два историографических обзора, представленных в работах А.Н. Марченко[16] и С.А. Варакина[17]. Они позволяют увидеть, как формировалась историографическая традиция в отношении советско-церковных отношений, и дают целостное представление о том, как менялись исследовательские акценты, источниковая база и методология исследований.

В совокупности работы данного периода (1990-е гг. – настоящее время) обращены преимущественно к политико-правовым аспектам взаимоотношений советского государства и религиозных организаций. Важнейшие результаты этих исследований заключаются в переосмыслении роли религии в советском обществе. Исследования первого уровня создали методологическую базу для дальнейших, более узких и специализированных работ. Они сформировали основную концептуальную рамку, в которой религия рассматривается не как статист «уходящего прошлого», а как живая

[14] Кривова Н.А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: АИРО-XX, 1997. 247 с.; Шкурин А.В. Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б)–ВКП(б) и ее деятельность по реализации политики Политбюро по отношению к Русской Православной Церкви в 1922–1929 гг.: дис. … канд. ист. наук: 09.00.13. М., 2005. 224 с.; Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» — к «канонической реставрации» // Христианос: альманах. 2017. Вып. XXVI. Рига. С. 24–51; Говорова И.В. Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений: дис. … канд. ист. наук: 09.00.13. М., 2006. 264 с.

[15] Литвинко М.В. Государственная власть и Русская православная церковь в СССР в зеркале персональной истории (на примере общественной и церковной деятельности митрополита Гурия (Егорова)): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Краснодар, 2018. 175 с.; Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходский вопрос в Российской православной церкви в 1917–1918 годы // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 11–27; Беглов А.Л. Русская Православная Церковь в годы «Великого перелома»: приходской аспект // 1929: «Великий перелом» и его последствия: материалы XII Международной научной конференции «История сталинизма» (Екатеринбург, 26–28 сент. 2019 г.). М.: РОССПЭН, 2020. С. 369–381; Фабинский М.В. Основные теоретические проблемы изучения функционирования православной общины верующих в первые годы Советской власти // Вестник РХГА. 2015. № 3. С. 60–68.

[16] Марченко А.Н. Государственно-церковные отношения в СССР в трудах светских и церковных исследователей XX — начала XXI века // Вестник Челябинского государственного университета. История. 2008. Вып. 24. № 15 (116). С. 164–177.

[17] Варакин С.А. Проблема взаимоотношения советской власти и церкви в 1920–1930-е гг.: современная историография // Вестник НГТУ им. Р.Е. Алексеева. Серия «Управление в социальных системах. Коммуникативные технологии». 2016. № 1. С. 38–48.

социальная сила. Характерной особенностью современной историографии является не только активное обращение к материалам государственных и ведомственных архивов (следственным делам, оперативным разработкам, документам органов государственной безопасности), но и всё более широкое использование антропологического и микроисторического подходов, а также методов устной истории. Для этого круга работ характерен переход от схематичной модели противостояния «государство – Церковь» к рассмотрению религиозной политики как многослойного процесса, в который включены партийные и советские органы, силовые структуры и сами верующие.

Ко второму уровню относятся исследования, посвящённые анализу исторических, социально-политических и социокультурных условий, в которых разворачивались рассматриваемые в диссертации процессы. На этом уровне в центре внимания находятся не сами религиозные и религиозно-философские объединения как самостоятельный объект исследования, а более широкий контекст их возникновения: особенности политической и общественной жизни первых послереволюционных десятилетий, динамика культурных изменений, кризис привычных форм общественной и религиозной жизни, а также религиозно-интеллектуальные поиски рубежа XIX–XX вв. Для настоящего исследования данные работы имеют значение прежде всего как литература, позволяющая реконструировать среду, в которой формировались рассматриваемые объединения, тогда как их внутренняя жизнь, организационные формы и траектории трансформации, как правило, остаются за пределами специального анализа.

Наряду с этим важно выделить исследования, посвящённые анализу социально-политических условий жизни общества в рассматриваемый период. Работы, раскрывающие исторический контекст 1920-х гг., позволяют точнее представить среду, в которой возникали и функционировали религиозные и

религиозно-философские объединения[18]. Особое значение для настоящего исследования имеет фундаментальный труд Е. Г. Гимпельсона, в котором реконструируются политические и экономические условия 1920-х гг. и анализируется становление советской политической системы периода НЭПа[19]. Вместе с тем в рамках подобных работ религиозные и религиозно-философские объединения затрагиваются лишь эпизодически, тогда как их внутренний уклад и духовная жизнь, как правило, не становятся предметом специального анализа.

В рамках данного исследования также представляют интерес работы, в которых затрагиваются вопросы религиозного возрождения, как в начале XX века, так и после революционных потрясений[20]. Среди таких работ особое

[18] Ильина И.Н. Общественные организации России в 1920-е годы. М.: Ин-т рос. истории РАН, 2000. 216 с.; Синельникова Е.Ф. Власть и научные общества Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. СПб., 2013. 257 с.; Дубровский А.М. Неформальные организации профессоров в 1917–1923 гг. // Вестник Брянского государственного университета. 2018. № 4. С. 83–93; Саран А.Ю. Правовое положение общественных организаций в СССР в 1920–1930-х гг. // Власть. 2017. № 6. С. 115–120; Саран А.Ю. Классификация общественных организаций в СССР 1920–1930-х гг. // Власть. 2017. Т. 25. № 5. С. 198–204; Крапивин М.Ю. Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества, октябрь 1917-го — конец 1920-х годов: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. СПб., 1999. 712 с.; Катков А.П. Политический контроль в советском обществе в 20–30-е годы: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Саратов, 2000. 271 с.; Мирошниченко М.И., Журавлева В.А. «Бывшие люди»: структура и особенности нормативно-правового статуса // Гуманитарно-педагогические исследования. 2021. Т. 5. № 3. С. 27–36; Рожков А.Ю. Молодой человек в Советской России 1920-х годов: повседневная жизнь в группах сверстников (школьники, студенты, красноармейцы): дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. Краснодар, 2003. 493 с.

[19] Гимпельсон Е.Г. НЭП и советская политическая система. 20-е годы. М.: ИРИ РАН, 2000. 422 с.

[20] Аксенов В.Б. Вера и массовое сознание: расцерковление россиян в 1907–1917 гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2015. Вып. 6 (39). С. 109–122; Аксенов В.Б. Народная религиозность и образы духовенства в годы Первой мировой войны и революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2 (37). С. 272–303; Пархоменко Т.А. Российская интеллектуальная элита в поисках «нового пути» (последняя треть XIX — первая треть XX века): дис. … д-ра ист. наук: 24.00.01. М., 2008. 423 с.; Ахунзянова Ф.Т. Религиозные проекты в культуре Серебряного века и художественные формы их воплощения: Д.С. Мережковский и В.В. Розанов: дис. … канд. культ. наук: 24.00.01. Киров, 2006. 165 с.; Исупов К.Г. Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестник РХГА. 2014. № 1. С. 153; Шахова И.В. Особенности религиозно-нравственных исканий русской интеллигенции XIX — начала XX в. // Общество: философия, история, культура. 2016. № 7. С. 89–91; Прищеп Е.Н. Феномен «братства» как проявление кооперативных начал в духовных исканиях российской интеллигенции второй половины XIX — начала XX века // Булгаковские чтения. 2010. № 4. С. 111–116; Венгеров А.И. Богоискательство, революция и социализм в России: взаимосвязь культурных практик // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2009. № 15. С. 86–96; Понарин П.В. Русская Православная Церковь, общество и государство: проблема духовного инакомыслия в период поздней империи и революционную эпоху, рубеж XIX–XX вв. — 1920 г.: на материалах Тульской губернии: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Тула, 2006. 228 с.; Кострюков А.А. Начало «духовной весны» или восхождение на Голгофу? (проблемы 1917 года на страницах периодической печати военно-духовного ведомства) // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2018. Вып. 25. С. 28–42; Мартынова Е.А. Интеллигенция в контексте социокультурных традиций «Вех»: дис. … д-ра филос. наук: 24.00.01. Саранск, 2004. 311 с.; Кравцов И.В., Янишевская И.В. Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903): антиклерикализм или экуменизм // Вестник РХГА. 2013. № 3. С. 343–350.

место занимает труд Н.М. Зернова «Русское религиозное возрождение XX века»[21], где автор фиксирует значительный подъём религиозного интереса у русской интеллигенции и стремится выявить конкретные исторические причины этого явления.

Особое место в рамках данного уровня занимают тексты современников Бердяева[22], С.Н. Булгакова, А.В. Карташева[23], А.А. Мейера[24], Г.П. Федотова[25] и др., которые важны как интеллектуальные интерпретации событий рассматриваемой эпохи, и также как свидетельства непосредственных участников религиозно-философских процессов начала XX в. Эти работы содержат комплексный анализ процессов, происходивших в религиозной жизни российского общества на рубеже веков, а также ценные размышления о тесной связи духовных исканий с масштабными общественными и культурными изменениями. В настоящем исследовании данные тексты используются прежде всего для понимания смыслового и идейного контекста, в котором складывались предпосылки возникновения религиозных и религиозно-философских объединений, тем более что их авторы нередко являлись не только наблюдателями, но и непосредственными участниками и создателями ряда таких объединений.

Третий уровень научной разработки представлен исследованиями, в которых религиозная жизнь рассматривается в региональном ракурсе. Именно на этом уровне становятся наиболее заметны конфессиональное многообразие городской среды, специфика взаимодействия различных религиозных групп с местными органами власти и особенности религиозной жизни Северо-Запада

[21] Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века: пер. с англ. 2-е изд., испр. Paris: YMCA-Press, 1991. 367 с.
[22] Бердяев Н.А. Русская идея. М.: Русский путь, 1998. 208 с.; Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Эксмо-Пресс; Фолио, 1998. 624 с.; Бердяев Н.А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). М.: Канон+, 2004. 448 с.
[23] Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. Т. 1 / А.В. Карташев. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 571 с.
[24] Мейер А.А. Философские сочинения / А.А. Мейер. Париж: La Presse Libre, 1982. 471 с.
[25] Федотов Г.П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1991–1992; Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7: Статьи из журналов «Новая Россия», «Новый Град», «Современные записки», «Православное дело», из альманаха «Круг», «Владимирского сборника». М.: Мартис: SAM & SAM, 2014. 486 с.

России, и прежде всего Петрограда–Ленинграда. Для настоящего исследования данный круг работ имеет особое значение, поскольку позволяет реконструировать региональную среду, в которой возникали и функционировали религиозные и религиозно-философские объединения.

Отдельное направление исследований посвящено роли Русской Православной Церкви в общественной и политической жизни региона. К нему относятся работы Т.М. Смирновой[26], Н.Г. Заремба[27], С.С. Рягузова[28], В.Г. Трофименко[29]. В них анализируются формы участия православного духовенства в общественно-политических процессах. Существенный вклад в изучение церковно-государственных отношений на Северо-Западе внес М.В. Шкаровский, опубликовав монографию и статью, посвящённые Петербургской епархии[30]. Отдельный интерес представляет работа М.А. Дроздовой, в которой на материалах Северо-Запада России рассматривается взаимодействие власти и православной церкви[31].

Значительную группу работ составляют исследования, посвященные отдельным конфессиям. М.В. Шкаровский в соавторстве с Н.Ю. Черепниной выпустил монографию[32], где основное внимание уделено протестантским общинам Северо-Запада России в послереволюционные годы. Авторству М.В. Шкаровского[33] принадлежит монография и ряд статей, в которых достаточно

---

[26] Смирнова Т.М. Культурная жизнь национальных меньшинств Петрограда–Ленинграда и Петроградской — Ленинградской губернии (области) (1917–1938 гг.): дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. СПб., 1999. 492 с.

[27] Заремба Н.Г. Русская Православная Церковь в общественной жизни Санкт-Петербурга (1907–1914 гг.): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. СПб., 2011. 239 с.

[28] Рягузов С.С. Общественно-политическая деятельность православного приходского духовенства Европейского Севера в конце XIX — начале XX вв.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Архангельск, 2009. 209 с.

[29] Трофименко В.Г. Возникновение и деятельность православных церковных братств на Европейском Севере России в 1864–1918 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Архангельск, 2010. 232 с.

[30] Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995. 207 с.; Шкаровский М.В. Петроградская епархия в 1917–1918 гг.: опыт и уроки противостояния антирелигиозным гонениям // VI Валаамские образовательные чтения: материалы конф. к столетию революции в России. М., 2018. С. 33–47.

[31] Дроздова М.А. Советское государство и церковь в 1917–1927 гг.: по материалам Северо-Запада России: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Псков, 2009. 227 с.

[32] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. 384 с.

[33] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб.: Нестор, 1998. 315 с.; Шкаровский М.В. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Минувшее: Исторический альманах. СПб., 1998. Вып. 24. С. 439–483.

подробно рассмотрено положение католической церкви на Северо-Западе России в тот же период. Ряд статей М.В. Шкаровского посвящены жизни старообрядцев Петрограда–Ленинграда в послереволюционные годы[34]. Проблемам мусульманской общины в советский период посвящена монография Р.И. Беккина[35]. Детальное рассмотрение каждой конфессии даёт возможность увидеть, какие факторы способствовали сохранению или угасанию религиозной активности, проследить причины и последствия более пристального внимания властей к отдельным конфессиям, а также реконструировать общий религиозный фон жизни региона.

В совокупности исследования третьего уровня существенно углубляют представления о конфессиональной структуре региона, особенностях церковно-государственных отношений и религиозной жизни Петрограда–Ленинграда в первые послереволюционные десятилетия. Вместе с тем даже на региональном уровне религиозные и религиозно-философские объединения чаще всего рассматриваются раздельно — в границах отдельных конфессиональных или биографических сюжетов, что сохраняет необходимость их специального сопоставительного анализа.

Четвёртый уровень представлен специальными исследованиями, непосредственно посвящёнными послереволюционным религиозным и религиозно-философским объединениям. Именно этот круг работ наиболее близок к объекту настоящего исследования, поскольку в нём рассматриваются конкретные братства, кружки, союзы и иные формы малой религиозной самоорганизации, их персональный состав, отдельные направления деятельности и обстоятельства прекращения существования.

Указанный пласт историографии не поддаётся чёткому делению на советский и постсоветский периоды. Это объясняется тем, что в советское время специальных исследований, посвященных истории религиозных и

[34] Шкаровский М.В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. № 3/4 (23/24). С. 313–350.
[35] Беккин Р.И. Мусульмане в советском Петрограде — Ленинграде (1917–1991). М.: Садра, 2017. 112 с.

религиозно-философских объединений, практически не проводилось. Рассматриваемые в данном исследовании объединения либо вообще не упоминаются в советской историографии, либо упоминаются вскользь, исключительно с позиции обоснования их контрреволюционной сущности. Практически на протяжении всего периода существования СССР история религиозных общественных объединений находилась под негласным запретом. И хотя в 1970–1980-е годы XX в. начинают появляться работы, затрагивающие жизнь дореволюционных религиозных объединений, существование религиозных и религиозно-философских объединений после Октябрьской революции замалчивалось.

Практически все исследования по интересующей нас тематике начинают выходить в свет в начале 1990-х гг. и продолжают активно появляться в настоящее время. В них рассматриваются православные братства и религиозно-философские объединения, всплеск возникновения которых был характерен для послереволюционной России. Серьёзное внимание уделяется региональным аспектам функционирования православных братств и религиозно-философских объединений, при этом наибольший интерес у исследователей вызывает петроградско-ленинградский материал в силу его репрезентативности и полноты.

Существенный вклад в осмысление сложившейся исследовательской традиции внесла А.В. Буданова, подготовившая историографический обзор религиозной жизни православных братств на Северо-Западе России в 1920–1930-е гг.[36]. На материале Александро-Невского братства и братства епископа Макария (Опоцкого) она показывает, как постепенно расширялась источниковая база исследований, как вводились в научный оборот новые комплексы архивных документов, эго-документов и материалов устной истории, а также очерчивает круг нерешённых вопросов.

[36] Буданова А.В. Религиозная жизнь православных братств на Северо-Западе России в 20–30-х годах XX в.: вопросы историографии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-zhizn-pravoslavnyh-bratstv-na-severo-zapade-rossii-v-20-30-h-godah-hh-v-voprosy-istoriografii (дата обращения: 27.11.2025).

Наибольший вклад в изучение деятельности рассматриваемых объединений внесли петербургские исследователи истории православной церкви. Особо можно выделить М.В. Шкаровского, выпустившего несколько монографий и десятки статей, затрагивающих религиозную жизнь Северной столицы[37]. Эти работы отличаются высокой степенью объективности и опираются на широкую источниковую базу. Автор привлекает значительный массив архивных документов, активно использует материалы следственных дел, воспоминания и иные источники личного происхождения, включая неопубликованные. Основной фокус исследований М.В. Шкаровского связан с религиозными объединениями в среде Русской православной церкви, однако в них присутствуют и сюжеты, относящиеся к старообрядческим, католическим и протестантским общинам.

Особое место занимает монография М.В. Шкаровского, посвящённая истории Санкт-Петербургских духовных школ в XX–XXI вв.[38]. Автор прослеживает эволюцию духовного образования, положение духовенства и церковного руководства, рассматривая в том числе деятельность православных братств, кружков и иных форм мирянской самоорганизации в Петрограде–Ленинграде 1920–1930-х гг. На основе материалов следственных дел и других архивных комплексов исследователь вводит в научный оборот значительный фактический материал об Александро-Невском братстве. Опираясь на собственные и предшествующие исследования, кратко освещает историю «Воскресений», «Воскресников», Братства преподобного Серафима Саровского и связанных с ними объединений. Эти сюжеты используются прежде всего для реконструкции сети полулегальных религиозно

[37] Шкаровский М.В. Феномен Александро-Невского братства // Верующий разум. 2013. № 2. С. 17–31; Шкаровский М.В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 247–252; Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. 352 с.; Шкаровский М.В. Создание Александро-Невского братства в 1918–1919 годах // Православные братства в истории России. К 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М., 2018. Ч. 1. С. 43–66; Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства (по архивным документам 1930-х годов) // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 43–75; Шкаровский М.В. На высотах духа // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 30–31. С. 221–231; Шкаровский М.В. Нелегальная деятельность Александро-Невского братства в 1925–1932 гг. // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 187–207.

[38] Шкаровский М.В. Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. 320 с.

ориентированных организаций интеллигенции и для выявления персональных связей между их участниками. При этом религиозные и религиозно-философские объединения у М. В. Шкаровского не выступают в качестве самостоятельного объекта анализа. Он не стремится к их концептуальному рассмотрению как единого феномена общественной жизни и ограничивается характеристикой их места в окружении духовных школ и православных братств. В результате религиозные объединения в его монографии предстают главным образом как один из сюжетов истории духовных школ и епархии, а не как объект сопоставительного исследования в разноконфессиональной перспективе.

В начале 1990-х гг. В.В. Антонов активно занимался исследованием религиозной и религиозно-философской жизни Северной столицы. В своих исследованиях[39], основанных на активном привлечении материалов следственных дел, исследователь раскрывает различные аспекты существования православных братств и религиозно-философских объединений Северной столицы. Представляется, что именно эти исследования заложили основу научного изучения духовных поисков петроградской–ленинградской интеллигенции 1920-х гг.

На сегодняшний день наиболее полным исследованием истории православных братств является монография Ф. А. Дорофеева, в которой прослежены генезис и эволюция братского движения в России от его возникновения до современного этапа[40]. Автору удалось показать преемственность различных форм братских организаций и выявить основные этапы их развития. Вместе с тем широкие хронологические и географические рамки исследования обусловили сравнительно ограниченное внимание к

[39] Антонов В.В. Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. Вып. 23. С. 103–112; Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 44–49, 93–99; Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. СПб., 1999. Т. 4. С. 290; Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. СПб., 1993. Вып. 15. С. 424–445.

[40] Дорофеев Ф.А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. Н. Новгород, 2006. 240 с.

послереволюционным православным братствам, в том числе к объединениям Петрограда–Ленинграда, что сохраняет необходимость их специального комплексного изучения.

Важным исследованием истории одного из самых крупных православных братств начала XX в. – Александро-Невского братства является монография С.А. Зегжды[41]. Автор исследования тесно связан с объектом исследования. Его мать – В.С. Зегжда и ее сестра – монахиня Сергия (Заспелова) состояли в данном братстве. Недостаток монографии, заключающийся в том, что автор в своем исследовании не привлекал материалы следственных дел, компенсируется широким использованием эго-материалов участников братского движения. Основное внимание автор уделяет основателям и руководителям Александро-Невского братства. Благодаря сохранившимся письмам из мест заключения и ссылок удается рассмотреть специфику внутренней жизни объединения.

Книги и статьи петербургского историка В.С. Брачева[42] затрагивают историю интересующих нас религиозно-философских объединений. Вместе с тем ряд положений этих работ носит дискуссионный характер, прежде всего в части интерпретации некоторых объединений как масонских или полумасонских.

Особое значение для настоящего исследования имеет статья А.Л. Беглова[43]. На общесоюзном материале в ней показано, как активизация церковной жизни после Поместного собора 1917–1918 гг. и принятия Приходского устава привела к появлению различных типов церковно-общественных объединений и расширению активности мирян. Автор предлагает типологию этих объединений, анализирует их организационные формы, социальный состав и основные направления деятельности, а также

[41] Зегжда С.А. Александро-Невское Братство: добрым примером, житием и словом. СПб., 2009. 256 с.
[42] Брачев В.С. Тайные общества в СССР. СПб.: Стомма, 2006. 387 с.; Брачев В.С. Массоны в России от Петра I до наших дней. СПб.: Стомма, 2000. 397 с.
[43] Беглов А.Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 91–104.

прослеживает, как изменение религиозной политики советского государства задавало рамки допустимой активности и приводило к сворачиванию инициатив «снизу».

Сборник научных трудов конференции «Православные братства в истории России», приуроченной к 100-летию воззвания патриарха Тихона, содержит ряд статей, освещающих деятельность послереволюционных православных братств[44]. Для настоящего исследования в этом сборнике в первую очередь важен блок материалов, посвящённый послереволюционным братствам и духовным союзам, где на разном региональном материале реконструируются модели церковно-общественной самоорганизации, прослеживаются попытки создания надприходских структур, анализируются направления деятельности, социальный состав и механизмы адаптации объединений к новым условиям.

Кандидатская диссертация М.В. Литвинко[45] посвящена общественной и церковной деятельности митрополита Гурия (Егорова), одного из непосредственных инициаторов создания Александро-Невского братства. В работе приводится широкий фактический материал, позволяющий уточнить отдельные аспекты биографии и пастырского служения иерарха. Вместе с тем исследовательский акцент смещён преимущественно на поздний период деятельности митрополита, уже после ликвидации Александро-Невского братства. В результате история самого братства и особенности его функционирования рассматриваются лишь фрагментарно.

Определённый интерес представляет вышедшая в 1999 г. книга митрополита Иоанна (Вендланда)[46], духовного сына митрополита Гурия (Егорова), которая носит преимущественно биографический характер и

---

[44] Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 1. 280 с.

[45] Литвинко М.В. Государственная власть и Русская православная церковь в СССР в зеркале персональной истории (на примере общественной и церковной деятельности митрополита Гурия (Егорова)): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Краснодар, 2018. 175 с.

[46] Иоанн (Вендланд К.Н.). Князь Федор (Черный); Митрополит Гурий (Егоров). Ярославль: ДИА-пресс, 1999. 190 с.

подробно освещает его миссионерскую деятельность. За счёт этого в научный оборот вводится ряд сведений о внутренней жизни Александро-Невского братства, недоступных по другим источникам.

В статье З.М. Дашевской и М.И. Феденко разбираются особенности совершения богослужений в практике Александро-Невского братства. Для настоящей диссертации эта работа важна как источник по внутренней организации религиозной жизни одного из ключевых петроградских объединений[47].

В объёмной статье[48] Л.К. Александровой-Чуковой на основе дневниковых записей митрополита Григория (Чукова) и других материалов реконструируются позиции и настроения петроградского духовенства, православной интеллигенции и представителей «серебряного века» в 1920–1930-е гг., а также анализируется деятельность ряда религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда. Это исследование является важным источником для реконструкции внутреннего мира религиозно-ориентированной интеллигенции и анализа её реакции на ужесточение государственной политики, определявшей рамки развития рассматриваемых объединений.

Одним из первых опытов осмысления послереволюционных православных братств стала статья С.С. Бычкова, опубликованная в 1980 г. в «Вестнике РСХД» под псевдонимом Н. Шеметов[49]. Автор, опираясь на личный опыт общения с братчиками, а также на ограниченный круг архивных и мемуарных материалов, реконструирует историю ряда братств 1920–1930-х гг., анализирует духовные мотивы их возникновения, особенности внутренней жизни и представления участников о христианской общине. Фрагментарность источниковой базы сказывается на полноте и точности отдельных деталей,

[47] Дашевская З.М., Феденко М.И. Особенности совершения богослужений в практике Александро-Невского братства // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 76–89.
[48] Александрова-Чукова Л.К. «Единение цвета науки и Церкви…», или До Петроградского процесса 1922 г. и после «Академического дела» 1929–1931 гг. (по материалам дневников митрополита Григория (Чукова)) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 324–396.
[49] Шеметов Н. Православные братства (1917–1945 гг.) // Вестник РСХД. 1980. № 131. С. 147–181.

однако работа С.С. Бычкова, взаимодействовавшего непосредственно с участниками объединений, остаётся важной вехой в постановке проблемы и ценным свидетельством современников о духовном опыте послереволюционных братств.

Значимый вклад в изучение послереволюционного братского движения внесла Ю.В. Балакшина. В её статьях[50] на материале, в том числе петроградско-ленинградских объединений, рассматривается возрождение православных братств в 1920-е гг. и прослеживаются изменения их организационных форм и круга участников по сравнению с дореволюционным периодом, когда братства преимущественно функционировали как религиозно-просветительные общества при приходах и епархиях. Сопоставляя дореволюционные и послереволюционные объединения, исследователь показывает, что послереволюционные братства начинают осмысляться в качестве одной из ключевых форм церковного общения в условиях крушения синодальной системы и секуляризации общества. Для настоящего исследования особенно важны предложенные Ю.В. Балакшиной типологические характеристики братств 1920-х гг., позволяющие точнее определить место религиозных объединений в церковной жизни и учесть специфику трансформации братского движения в контексте религиозной политики советского государства.

Статья о. Алексея Лопатина посвящена деятельности старообрядческого Братства протопопа Аввакума в Ленинграде в 1920-е гг.[51]. На основе архивных материалов автор подробно рассматривает инициативу братчиков по созданию богословско-пастырских курсов, реконструирует их программу, состав слушателей и место этих курсов в жизни общины.

[50] Балакшина Ю. В. Православные братства новой исторической эпохи // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М., 2018. Ч. 1. С. 66; Балакшина Ю. В. Возрождение братского движения в Русской православной церкви как отклик на деяния Поместного собора 1917–1918 годов, задачи защиты православных святынь от поругания // Журнал Московской Патриархии. 2018. № 2. С. 60–65.

[51] Лопатин А. Богословские курсы как одно из направлений деятельности старообрядческого Братства имени протопопа Аввакума в Ленинграде 1920-х гг. // Словесность и история. 2020. № 4. С. 74–88.

Интерес представляет работа А.В. Воронцова, посвященная Братству св. Софии в Петрограде[52]. На основе анализа опубликованных материалов и источников личного происхождения в ней реконструируются история создания братства, его состав, тематика собраний и причины прекращения его деятельности.

Наиболее отчётливо историографические трудности изучения послереволюционных религиозно-философских объединений проявляются на примере «Воскресений» А.А. Мейера. Несмотря на значительный корпус работ[53], посвящённых этому объединению, его история далека от окончательной реконструкции, а ключевые вопросы хронологии, состава участников и степени конспирации трактуются исследователями неодинаково.

К примеру, дискуссионной остаётся трактовка «промасонской сущности» объединения. Хотя некоторые авторы[54] используют эту характеристику, убедительных оснований для такого вывода нет, и, скорее, можно говорить лишь о заимствовании отдельных ритуальных элементов (самодельные молитвы, круг рукопожатий, стремление придать собраниям характер обряда)[55], чем о масонской организации в строгом смысле.

Не сняты противоречия и в вопросе о генезисе и соотношении «Вторников» и «Воскресений». В большинстве исследований «Вторники»

---

[52] Воронцов А.В. Братство св. Софии в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 28–29. С. 206–215.

[53] Савкин И.А. Дело о воскресении // М.М. Бахтин и философская культура XX века (Проблемы бахтинологии). СПб., 1991. Ч. 2. С. 106–121; Медведев Ю.П. «Воскресенье»: к истории религиозно-философского кружка А.А. Мейера // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1999. № 4 (29). С. 82–90; Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге и А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025); Кнорре Е.Ю. (Константинова). Религиозно-философский кружок А. Мейера «Воскресение». Концепция идеальной общины в философии и жизненной практике // Дружеский круг как начало соборности и солидарности в России: материалы международной конференции. М., 2019. С. 175–187; Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») / вступ. ст., подгот. текста, примеч. Т.А. Богдановой // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 192–212; Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») (окончание) / вступ. ст., подгот. текста, примеч. Т.А. Богдановой // Вестник РХГА. 2009. № 1. С. 178–192; Богданова Т.А. «Я боюсь ее за ее гениальность» (из протоколов «Вторников»: «О еврействе») / предисл., публ. и коммент. Т.А. Богдановой // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 1 (17). С. 204–218; Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 79–92.

[54] Брачев В.С. Тайные общества в СССР. СПб.: Стомма, 2006. С. 80, 88.

[55] Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний // Память: Исторический сборник. Париж, 1981. Вып. 4. С. 59.

либо упоминаются лишь мимоходом, либо вовсе игнорируются, хотя именно они, бесспорно, являлись фундаментом «Воскресений». Не до конца прояснённым остаётся и происхождение самого названия объединения. Трактовка названия «Воскресение» как символа «воскресения старого режима», предложенная следователем Строминым и поддержанная рядом исследователей, сосуществует с менее прозаическим, но источниковедчески более надёжным объяснением, связывающим его с практикой именовать объединения по дню собраний («Вторники», «Воскресенья»).

Для большинства исследований, посвящённых «Воскресеньям», характерно некритичное использование мемуарных свидетельств и материалов следственных дел. Так, утверждение о том, что братство «Христос и свобода» возникло как прямой отклик на воззвание патриарха Тихона[56], вступает в противоречие с реальной дистанцированностью А.А. Мейера, Г.П. Федотова и К.А. Половцевой от церковной жизни в первые послереволюционные годы и не подтверждается другими источниками. Опора части авторов на следственные материалы приводит к смешению и упрощению внутренней структуры объединений. «Вторники» и «Воскресенья» нередко отождествляются, воспроизводится следственная схема «кружка Федотова», допускаются неточности в характеристике степени конспирации и состава участников.

С некритичным отношением к источникам связан один из наиболее проблемных сюжетов, касающихся братства «Христос и свобода». Фактически единственным источником сведений о нём остаются воспоминания Е.Н. Федотовой. В этом свидетельстве говорится, что из основного ядра «Вторников» со временем выделилось «братство с обетом "Христос и свобода"»[57]. В историографии эта формула почти повсеместно

[56] Бычков С.С. Георгий Петрович Федотов (биографический очерк) // Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 1: Абеляр. Статьи, 1911–1925 гг. / сост., примеч., вступ. ст. С.С. Бычков. М.: Мартис: SAM and SAM, 1996. С. 21.

[57] Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 88; см.: Федотова Е. Н. Из воспоминаний о Г. П. Федотове // Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 455–456.

превращается в название самостоятельного братства и воспроизводится без уточнения того, что в мемуарном тексте отсутствуют прямые указания на существование отдельной организации с таким названием. Сопоставление воспоминаний с обновлённой программой «Воскресений» 1928 г. и рядом других источников позволяет скорее говорить о внутреннем развитии самого объединения, в рамках которого обет «Христос и свобода» выступал смысловой характеристикой, а не названием. На этом основании представляется вероятным, что употребление Е.Н. Федотовой слова «братство» связано с ретроспективным переносом опыта участия Г.П. Федотова в братстве св. Софии на иное объединение, и что сообщение о «братстве «Христос и свобода»» носит характер источниковой неточности, требующей осторожного использования[58].

В совокупности историографические сюжеты, связанные с «Воскресеньями», наглядно показывают уязвимость реконструкций, опирающихся на единичные мемуарные свидетельства и следственные материалы, и как легко в научный оборот входят и укореняются непроверенные интерпретации. Для настоящего исследования — это объединение важно, как показательный кейс, позволяющий выявить общие историографические проблемы изучения религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда.

Отдельные аспекты жизни ряда религиозных и религиозно-философских объединений отражены в исследованиях, посвящённых биографиям их наиболее заметных участников. Биографические работы о Д.С. Лихачеве[59], митрополите Вениамине (Казанском)[60], епископе Мануиле

[58] Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 88.
[59] Зубок В.М. Дмитрий Лихачёв: жизнь и век / В. М. Зубок. СПб.: Вита Нова, 2016. 608 с.
[60] Галкин А.К., Бовкало А.А. Избранник Божий и народа: жизнеописание священномученика Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского. СПб.: Блокадный храм, 2006. 382 с.

(Лемешевском)[61], И.М. Андреевском[62], Г.П. Федотове[63], Л.В. Пумпянском[64], М.М. Бахтине[65] и других деятелях содержат ценный материал о круге их общения, формах участия в церковно-общественной жизни, мотивации участия в рассматриваемых объединениях и жизненных ориентирах.

Следует отметить, что специальных зарубежных исследований, посвящённых религиозным и религиозно-философским объединениям Петрограда–Ленинграда 1917–1930-х гг., в настоящее время не выявлено. В зарубежной историографии вопросы религиозной политики раннесоветского государства и положения религиозных общин рассматриваются преимущественно в более широком контексте истории СССР и истории религии в XX веке, без детальной реконструкции истории локальных объединений и их внутренней жизни. В результате возможности прямого использования этих работ для реконструкции истории религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда оказываются весьма ограниченными.

Сложившееся историографическое поле характеризуется фрагментарностью и заметной асимметрией. Большинство исследований ориентировано на анализ отдельных кейсов, в которых конкретное объединение рассматривается в отрыве от других форм религиозной активности. Наиболее разработан православный сегмент, тогда как старообрядческие, католические, протестантские и собственно религиозно-философские объединения чаще всего остаются на периферии внимания и не осмысляются как единое явление. Значительная часть объединений, не

---

[61] Иоанн (Снычев И.М.). Митрополит Санкт-Петербургский Иоанн. Митрополит Мануил (Лемешевский): биографический очерк. СПб.: АО «Данза», 1993. 304 с.; Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Роль епископа Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде // Вестник ПСТГУ. 2009. № 33. С. 130.

[62] Ианнуарий (Неудачин). Андреевский, Соловецкий, Андреев и снова Андреевский: жизненный путь и вклад в русское духовное возрождение профессора Ивана Михайловича Андреевского // Воспоминания Соловецких узников. 2016. Т. 3. С. 276–277; Брачев В.С. Жизненный путь профессора И.М. Андреевского (1894–1976) // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 3. С. 19–25.

[63] Галямичева А.А. Научно-педагогическая, публицистическая и общественно-политическая деятельность Г.П. Федотова в годы эмиграции: 1925–1951 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2008. 274 с.

[64] Ларокка Дж. Вопросы биографии и научного творчества Л.В. Пумпянского (из наблюдений о ленинградском периоде 1920–1940-х гг.) // Хронотоп и окрестности: юбилейный сб. в честь Н. Панькова. Уфа, 2011. С. 146.

[65] Коровашко А.В. Михаил Бахтин. М.: Молодая гвардия, 2017. 452 с.

связанных с масштабными репрессиями или яркими фигурами, фактически не исследована, а даже по отношению к наиболее изученным группам нерешёнными остаются вопросы численности, социального состава, внутренней структуры и динамики развития. Дополнительные трудности создаёт источниковая база, в которой доминируют следственные материалы, фиксирующие жизнь объединений «глазами следствия» и склонные преувеличивать уровень их организованности, конспиративности и «антисоветской» направленности. Вследствие этого в существующих исследованиях слабо разработаны вопросы, связанные с факторами возникновения религиозных и религиозно-философских объединений, особенностями их трансформации в условиях изменения государственной религиозной политики, а также с формированием «образа врага» и сужением «границ легального» в отношении данных объединений.

Выводы по параграфу

Традиционное разведение религиозных и религиозно-философских объединений по разным историографическим полям оказалось методологически ограничивающим. В церковно-исторической литературе религиозные объединения обычно описывались в контексте приходской и внутрицерковной жизни, тогда как религиозно-философские объединения относились к истории религиозной и философской мысли. Такой подход до настоящего времени затруднял выявление общих функций и сходных траекторий развития религиозных и религиозно-философских объединений. Между тем обе группы объединений, по своей сути решали близкие задачи, опирались на пересекающийся круг участников и существовали в едином политико-правовом пространстве.

Проведённый обзор показывает, что при значительном объёме проделанной к настоящему времени работы история религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920–1930-е годы как единого, взаимосвязанного феномена до сих пор не стала объектом целостного исследования. Настоящее исследование ориентировано на

восполнение этой лакуны за счёт сопоставительного анализа различных типов объединений, включения в поле зрения неправославных общин и рассмотрении и систематизации факторов возникновения и трансформации объединений в контексте религиозной политики советского государства. Такой подход позволяет связать выводы работ по государственной религиозной политике с наблюдениями исследователей повседневной жизни общин и перенести акцент с описания отдельных репрессивных кампаний на анализ механизмов, связывающих изменение правового режима, формирование «образа врага» и динамику развития религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда.

§ 2. Источниковая база исследования

Источниковая база исследования[66] включает широкий и разнородный комплекс опубликованных и неопубликованных материалов, позволяющих реконструировать возникновение, деятельность и трансформацию религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1917–1932 гг. Привлечённые источники могут быть сгруппированы в несколько основных комплексов: законодательные и нормативно-правовые акты, внутрицерковные документы, материалы следственных дел, архивные материалы, источники личного происхождения, периодическая печать и художественные тексты. Такой состав источниковой базы позволяет сопоставлять официально-нормативный, внутриконфессиональный, следственный, личностный и публично-дискурсивный уровни фиксации религиозной жизни.

1. *Законодательные и нормативно-правовые акты.*

[66] Примечание: заметим, что деятельность религиозных и религиозно-философских объединений в послереволюционный период изучается исследователями с рядом существенных ограничений, связанных прежде всего с фрагментарностью и недоступностью материалов. Протоколы и записи заседаний подобных организаций зачастую уничтожались или прятались из соображений конспирации. Часть документов была утрачена во время стихийных бедствий, пожаров, блокады и т. д. О факте существования многих объединений мы знаем главным образом благодаря следственным материалам ОГПУ, имеющим ряд сопутствующих недостатков.

Ключевую роль в понимании правового положения послереволюционных религиозных и религиозно-философских объединений играют официальные документы советской власти, которые фиксируют эволюцию государственной политики в религиозной сфере[67]. Именно они задают рамки анализа правового статуса объединений и изменения «границ легального» в условиях последовательного ужесточения государственной религиозной политики.

Отдельное место в источниковой базе занимают сборники документов, содержащие антирелигиозные декреты советской власти, а также материалы, связанные с религиозной политикой большевиков[68]. Они включают постановления СНК РСФСР, СНК СССР, ВЦИК, ЦИК СССР, переписку государственных органов с религиозными деятелями, отчёты о проводившихся «мероприятиях» и другие ценные свидетельства эпохи[69].

Также следует выделить комплекс нормативных актов, регламентирующих процедуру регистрации религиозных объединений, определяющих их правовое положение:

• Постановление Петроградского Губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в городе Петрограде и Петроградской губернии» от 27 августа 1921 года[70].

• Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 03.08.1922 «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и порядке надзора за ними»[71];

---

[67] • Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 г.;
• Конституции РСФСР (1918, 1925 гг.) и СССР (1924 г.);
• Апрельское постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 1929 года.

[68] Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: документы и материалы: в 6 т. / отв. ред. А.К. Сорокин. М.: Политическая энциклопедия, 2018; Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: в 2 кн. / сост. Г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. Кн. 1. 861 с.; Кн. 2. 462 с.; Русская православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: документы и фотоматериалы / отв. ред. Я.Н. Щапов, отв. сост. О.Ю. Васильева. М.: Изд-во Библейско-богословского ин-та св. апостола Андрея, 1996. 352 с.

[69] Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: документы и материалы: в 6 т. Т. 1: 1917–1924 гг.: в 4 кн. / отв. сост. М.И. Одинцов. М.: Политическая энциклопедия, 2017; Русская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: документы и фотоматериалы / отв. сост. О.Ю. Васильева. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 1996. 326 с.

[70] Вестник Петросовета (Петроград). 1921. № 35. 27 августа.

[71] Декрет ВЦИК и СНК РСФСР от 3 августа 1922 г. «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними» [Электронный ресурс] // СПС

• Декрет ВЦИК от 10.08.1922 «Инструкция по регистрации обществ, союзов и объединений»[72];

• Постановление Наркомюста РСФСР, НКВД РСФСР от 15.04.1923 «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых»[73];

• Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 08.04.1929 «О религиозных объединениях»[74].

Данный корпус нормативных актов позволяет проследить ужесточение государственного контроля за конфессиональной и общественной жизнью, и постепенное сужение правовых рамок существования объединений. Сопоставление правовых норм с практикой их применения, реконструируемой по архивным материалам, периодике и следственным делам, выявляет разрыв между декларируемыми возможностями и реальными сценариями взаимодействия государства с объединениями и связывает нормативный уровень регулирования с конкретными траекториями их трансформации, анализируемыми в последующих главах.

Следует подчеркнуть, что анализ государственной политики в религиозной сфере принципиально невозможен при опоре только лишь на декларативный уровень законодательства, так как провозглашаемые нормы и реальная административная практика в советской системе нередко расходились. Формально провозглашённые принципы отделения Церкви от государства и гарантируемые гражданам права сосуществовали с практикой фактических запретов, неформальных ограничений и избирательного

«КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=18203 (дата обращения: 07.02.2026).

[72] Декрет ВЦИК от 10 августа 1922 г. «Инструкция по регистрации обществ, союзов и объединений» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=18261 (дата обращения: 07.02.2026).

[73] Постановление НКЮ РСФСР и НКВД РСФСР от 15 апреля 1923 г. «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=4741 (дата обращения: 07.02.2026).

[74] Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1787 (дата обращения: 07.02.2026).

правоприменения. Поэтому в настоящем исследовании нормативная база рассматривается в связке с партийно-административными решениями, локальной практикой регистрации и контроля, а также с материалами следственных дел.

2. Внутрицерковные документы

Одну из важных групп источников составляют документы, в которых отражена реакция Русской Православной Церкви на начало гонений[75]. К ним относятся воззвания Патриарха Тихона, постановления и определения Поместного Собора 1917–1918 гг. и иные акты высшей церковной власти. Эти материалы позволяют исследователю реконструировать реальную картину взаимоотношений государства и Церкви и показать, как внутрицерковные процессы сказывались на настроениях верующих и стимулировали их к более активной самоорганизации.

Сопоставление содержания патриарших воззваний и соборных постановлений с последующей реакцией духовенства и мирян помогает выявить и оценить степень влияния официальной позиции православной Церкви на появление объединений для защиты веры. Данная группа источников даёт возможность реконструировать внутрицерковный дискурс вокруг появления религиозных и религиозно-философских объединений и проследить, как церковное руководство пыталось осмыслить и институционализировать новые формы религиозной активности, задавая рамки допустимых форм и влияя на конфигурацию факторов возникновения этих объединений на начальном этапе их формирования.

3. Материалы следственных дел.

Наиболее сложным и вместе с тем наиболее информативным источниковым комплексом для настоящего исследования являются следственные материалы из Архива УФСБ России по Санкт-Петербургу и

[75] Определения и постановления Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: сб. документов / сост. А.В. Цыпин. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1994. 432 с.; «В годину гнева Божия…»: послания, слова и речи. Св. Патриарх Тихон / сост. Н.А. Кривошеева. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2009. 296 с.

Ленинградской области[76]. Документы, созданные в ходе следствия, составляют основную эмпирическую базу для реконструкции структуры объединений, их повседневной жизни и внутренних конфликтов, а также для анализа того, как в следственной риторике формировался их «образ врага». В этих источниках зафиксированы фрагменты повседневной жизни объединений, тематика собраний, мировоззренческие установки допрашиваемых и динамика отношения властей к их «контрреволюционной» активности.

Значимая информация содержится в материалах дела П-81213. В них освещается история «Братства Серафима Саровского» и «Космической академии наук»[77]. В основном история данных объединений может быть восстановлена именно благодаря следственным материалам. Дело включает богатый массив сведений, в том числе списки членов, темы и конспекты докладов, развёрнутые показания на допросах, что позволяет детально реконструировать внутреннюю жизнь этих объединений и проследить их трансформацию.

Особого внимания заслуживают материалы дел П-88399, П-68567 и П-85338[78]. Работа с ними дает возможность проанализировать деятельность крупнейшего православного братства Петрограда–Ленинграда – Александро-Невского братства и следственные действия, связанные с разгромом братского движения. Эти дела позволяют проследить, как локальный процесс преследования конкретного братства вписывался в более широкий контекст кампаний против православной церкви.

В материалах дел П-75776, П-88761, П-83605, П-85832 содержатся протоколы допросов и обвинительные материалы, в которых обозначены факты существования религиозных орденов, братств и кружков в

[76] Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области (АУФСБ СПб ЛО). Ф. Архивно-следственных дел (АСД). Д. П-68567; П-81782; П-88399; П-81213; П-71897; П-79521; П-111999; П-87890; П-82333.
[77] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 1.
[78] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88399. Т. 1–2; Д. П-68567. Т. 1–2; Д. П-85338.

католической среде Петрограда–Ленинграда, а также краткие, фрагментарные сведения о специфике данных объединений и их внутреннем укладе[79]. Несмотря на фрагментарность, эти сведения позволяют зафиксировать сам факт наличия католических религиозных объединений и реконструировать основные направления их деятельности.

В материалах дела П-87890 содержатся протоколы допросов, в которых достаточно подробно раскрыта история протестантских молодежных и детских объединений и кружков[80]. Подробные показания протестантских пасторов помогают выявить причины создания данных объединений и их связь с религиозной политикой большевиков.

Особую ценность представляют материалы по делу старообрядческого братства протопопа Аввакума П-79521[81]. Здесь содержатся ценные сведения о подпольной деятельности объединения, о нелегальных направлениях работы братства, а также об истинных мотивах создания объединения, которые отличаются от тех, которые декларировались в заявлении, поданном при регистрации братства в 1923 г. Сопоставление этих данных с легальными документами старообрядческого братства позволяет выявить расхождение между официально декларируемыми целями и реальными установками его участников.

Информация о разгроме контрреволюционной организации среди ленинградских мусульман содержится в деле П-74704[82]. Сведения отрывочны, клишированные формулировки позволяют лишь предположить существование религиозного объединения в мусульманской среде.

Использование следственных материалов в настоящем исследовании не сводится к извлечению из них «готовых» фактов. Документы ГПУ–ОГПУ рассматриваются одновременно как источник сведений о составе, структуре, формах деятельности и внутренних конфликтах объединений и как источник

[79] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776.; Д. П-88761.; Д. П-83605; Д. П-85832.
[80] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 1–3.
[81] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521.
[82] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-74704.

по истории самого репрессивного восприятия религиозной самоорганизации. Поэтому содержащиеся в них показания, формулировки обвинений и характеристики объединений интерпретируются только в соотнесении с нормативно-правовой средой, конкретной конфессиональной ситуацией, динамикой государственной религиозной политики, данными периодики, внутрицерковных документов, эго-документов и иных архивных материалов. Такой подход позволяет, с одной стороны, реконструировать реальные формы существования религиозных и религиозно-философских объединений, а с другой — проследить, каким образом государственные органы описывали эти объединения, квалифицировали их деятельность и включали ее в логику обвинительного и идеологического дискурса.

При анализе следственных дел особенно важно учитывать различия между ранними и более поздними протоколами допросов. В ранних документах фигуранты нередко излагают сведения свободно, сообщают места встреч, обсуждаемые вопросы, круг связей, а лексика документов не создаёт впечатления внешнего давления. В последующих протоколах стилистика заметно меняется, ответы постепенно насыщаются унифицированными формулировками вроде «я вёл контрреволюционную работу» или «моя антисоветская деятельность была направлена на…»[83]. Переход от спонтанного повествования к канцелярским штампам указывает на усиление давления со стороны следствия и ставит под сомнение достоверность подобных признаний, нередко подстроенных под заранее сформулированную обвинительную концепцию.

Наблюдаемые сдвиги в риторике следственных материалов становятся важным критерием источниковедческой критики. Чем ближе документы датируются к 1930-м годам, тем выше вероятность того, что «структура

[83] Прим. В качестве примера можно привести материалы следственного дела Ленинградского старообрядческого братства имени протопопа Аввакума: Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 87–126. В ранних показаниях Л. П. Кирпичева деятельность братства описывается с явным акцентом на религиозно-просветительскую, кружковую, издательскую и внутрицерковную работу, тогда как в последующих протоколах та же деятельность уже в изложении самого допрашиваемого получает квалификацию «контрреволюционной», «антисоветской» и направленной на «обработку» верующей молодежи.

организации» в них не отражает реальности, а сконструирована следователем в расчёте на подгон фактов под заданную схему обвинения. Наличие во всех вышеперечисленных делах шаблонных штампов и формулировок, незначительно меняющихся от дела к делу, указывает на использование унифицированных следственных схем и стандартных обвинительных моделей для фальсификации отдельных фактов, и подгона под единые установленные рамки. Это подтверждают и приложенные к ряду дел справки о реабилитации подследственных в 1990-е и начале 2000-х годов, что служит дополнительным свидетельством политически мотивированного характера предъявленных обвинений.

При интерпретации следственных материалов также необходимо учитывать и своеобразную «производственную» логику следствия конца 1920-х — начала 1930-х гг., ориентированного не столько на фиксацию реально существующих фактов, сколько на построение обвинительной схемы, пригодной для создания демонстративного процесса. Показательна формула Н.П. Анциферова, фиксирующая опыт общения со следствием: «Если нет контрреволюционной организации — ее надо выдумать»[84], поскольку наиболее удобными для следствия оказывались крупные групповые дела, позволявшие объединять разнородные кружки и братства в единую обвинительную конструкцию. Подобная установка облегчала включение разнородных кружков и братств в единую «сетевую» конструкцию, где признаки самоорганизации, дисциплины и регулярности собраний автоматически трактовались как доказательства контрреволюционной деятельности.

Несмотря на очевидную идеологическую и политическую ангажированность, а также субъективность, эти источники позволяют воссоздать обширную картину структуры религиозных и религиозно-философских объединений, роли их лидеров и участников и процессов

[84] Анциферов Н.П. Из дум о былом: воспоминания. М.: Феникс: Культурная инициатива, 1992. С. 354.

внутренней жизни, а также проследить, как менялось реальное отношение властей к этим группам. На их основе реконструируется многоуровневая трансформация объединений под давлением репрессивной политики и анализируются механизмы конструирования «образа врага» в официальном дискурсе[85]. Сопоставление следственных материалов с мемуарами, периодикой и внутрицерковными документами помогает отделить навязанные следствием интерпретации от реального положения дел и проследить, как изменение риторики в следственных делах соотносилось с ужесточением антирелигиозной кампании конца 1920-х и начала 1930-х годов.

В связи с существованием ряда ограничений, при проведении исследования нами использовались опубликованные следственные материалы. Так, значительная часть сведений о «Воскресеньях» хранится в следственном деле П-81782, которое в настоящее время не выдается в связи с его ветхим и неудовлетворительным состоянием[86]. Поэтому при исследовании данного объединения пришлось опираться на опубликованное обвинительное заключение и иные опубликованные материалы[87]. При этом в рамках анализа деятельности данного объединения были более пристально рассмотрены воспоминания участников данного объединения, а также протоколы заседаний первоосновы объединения — «Вторников», что позволило выявить новые обстоятельства жизни данного объединения и ошибки, тиражируемые в современной историографии.

В некоторых современных исследованиях в качестве приложения опубликованы наиболее важные и интересные отрывки из следственных дел. В частности, это следственные показания митрополита Мануила (Лемешевского) П-82582, опубликованные Кривошеевой Н.А. и Королевой Е.М.[88], в которых помимо прочего, можно встретить сведения о жизни

[85] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 30–39.
[86] Ответ Службы регистрации и архивных фондов ФСБ России от 03.06.2022 № 10/46-К-2058/438.
[87] Дело А.А. Мейера / публ., подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11. С. 157–207. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 01.09.2025).
[88] Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Роль епископа Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде // Вестник ПСТГУ. 2009. № 33. С. 101–143.

Спасского братства после разгрома в 1922 года. Также можно выделить обширный спектр следственных материалов, опубликованных М.В. Шкаровским в качестве приложений к своим работам по истории Александро-Невского братства[89], католической[90] и протестантской[91] церквей на Северо-Западе России. В отдельных случаях, в данной работе будут цитироваться именно эти опубликованные материалы.

4. Архивные материалы.

Архивные материалы дополняют данные следственных дел и позволяют сопоставить следственную версию событий с внутренней документацией самих объединений. Они служат важным коррективом к показаниям, зафиксированным в протоколах допросов и обвинительных заключениях. Помогают уточнить состав участников, формы работы и эволюцию отдельных объединений, а также выявить те аспекты их жизни, которые почти не отражены в официальной и следственной документации. Архивных материалов, в которых отражена деятельность религиозных и религиозно-философских объединений, сохранилось немного, поскольку их деятельность часто носила нелегальный характер и протоколы или иные документы либо не велись, либо уничтожались самими участниками в целях конспирации.

Особое значение для настоящего исследования имеют протоколы заседаний «Вторников», хранящиеся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в фонде семьи Половцевых[92]. Деятельность этого объединения, существовавшего сначала под названием «Вторники» (1917–1923), а затем трансформировавшегося в «Воскресенья» (1923–1928), отражена в обширном корпусе рукописных материалов. Протоколы велись с прицелом на возможную публикацию, что обусловило их подробность и

[89] Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства (по архивным документам 1930-х годов) // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 43–75; Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. 352 с.

[90] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб.: Нестор, 1998. 315 с.

[91] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. 384 с.

[92] ОР РНБ. Ф. 601. Фонд семьи Половцевых. Ед. хр. 1584–1588.

относительную регулярность. Благодаря материалам из бумаг К.А. Половцевой можно проследить организационную эволюцию общественно-политических «Вторников», преобразовавшихся в религиозно-философское объединение «Воскресенья». Поскольку большинство исследователей сосредотачивались на позднем этапе истории «Воскресений» и опирались преимущественно на следственные материалы, анализ протоколов «Вторников» позволил выявить новые обстоятельства жизни объединения и ввести в научный оборот документы, ранее остававшиеся вне поля зрения. В том числе программные тексты, раскрывающие мотивы, цели и внутреннюю жизнь объединения. Так, например, документ[93] по-видимому, подписанный работниками архива синим карандашом как «программа религиозно-философского общества» и датированный 20 августа 1921 г., по сути, представляет программу «Вторников», поскольку перекликается с основными моментами жизни данного объединения, отраженными в протоколах заседаний. Ни в одном исследовании данный документ не упоминается. Работа с программой «Вторников» позволяет раскрыть мотивы и цели «вторничан», а также аспекты внутренней жизни «Вторников» и «Воскресений».

Помимо протоколов заседаний, в том же фонде[94] находятся дневник и письма Л.А. Мейер, где зафиксированы некоторые аспекты повседневной жизни подпольной монашеской общины при Александро-Невском братстве, ее духовные поиски и сомнения, а также духовные переживания и наблюдения автора за своим отцом А.А. Мейером, одним из создателей «Вторников» и «Воскресений». Эти материалы дополняют протокольную документацию и позволяют увидеть внутреннюю жизнь объединений в более личностном и эмоциональном измерении.

Помимо этого, следует выделить несколько дел, хранящихся в фонде Р-1001 ЦГА СПб. Существенный интерес представляют материалы по истории

[93] ОР РНБ. Ф. 601. Фонд семьи Половцевых. Ед. хр. 1591. Л. 1.
[94] ОР РНБ. Ф. 601. Фонд семьи Половцевых. Ед. хр. 1602.

Ленинградского старообрядческого братства им. протопопа Аввакума[95]. Данные документы сохранились, в том числе благодаря тому, что братство прошло процедуру регистрации. Это позволяет реконструировать легальные аспекты его деятельности (уставные цели и задачи, порядок управления, численность и состав членов и т. д.). Однако братство вело и такую деятельность, которую стремилось скрыть от официальных органов. Поэтому в архивных материалах отражены главным образом те стороны его жизни, которые можно было зафиксировать в уставе и ежегодных отчетах. Нелегальные же формы работы реконструируются преимущественно по следственным материалам.

В этом же фонде имеются дела по ряду иных религиозных обществ и общин, сохранившиеся в материалах регистрационного стола[96]. По своему происхождению и содержанию они представляют главным образом регистрационные комплексы приходских и конфессиональных общин, а также документы надобщинных структур координационного типа. В строгом смысле они не тождественны тем религиозным и религиозно-философским объединениям, которые составляют предмет настоящего исследования, однако важны для реконструкции конфессиональной среды и институциональных рамок её легального существования. Специальный и подробный анализ этих материалов не предпринимается. Они привлекаются

[95] ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 60.

[96] В ходе исследования были просмотрены, в частности: Петроградский христианский студенческий кружок (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 33), группа «свободомыслящих христиан» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 48), Общество православных приходов г. Петрограда (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 59), Захарьевская религиозная трудовая община (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 54), Союз молодежи евангельских христиан (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 10), элементарные религиозные курсы при Введенской церкви (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 16), Общество хасидов «Яков-Беис» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 4), религиозное общество «Медрош-Шмуэль» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 35), Ленинградское общество христиан 3-го Завета (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 51), община «Сочетания религии и жизни» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 65), а также материалы о регистрации Российского теософического общества «Всемирное братство» (устав, выписка из протокола, переписка) (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 9. Д. 2), «Ассирийское христианское общество» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 76), «Всероссийский союз молодежи евангельских христиан» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 17), «Элементарные религиозно-просветительские курсы при Введенской церкви Петроградской стороны» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 56), «Петроградское объединение последователей христианской науки» (христианские сциентисты) (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 50), «Петроградско-русская община им. Иисуса Христа, христиан евангелического лютеранского и реформаторского вероисповеданий» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 52), «Религиозное общество коммунистических христиан "Новый путь"» (ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 70).

постольку, поскольку позволяют уточнить контекст возникновения и трансформации исследуемых объединений.

5. *Источники личного происхождения.*

К материалам личного происхождения можно отнести воспоминания: церковного историка А.Э. Краснова-Левитина[97], петербургского историка и краеведа Н.П. Анциферова[98], Н.А. Мещерского[99], сестер М.Ф. Андреевой и А.Ф. Можанской (урожденной Андреевой)[100], академика Д.С. Лихачева[101], О.И. Ясевич[102], Е.Н. Федотовой[103], писателя Б.А. Филиппова (Филистинского)[104], В.Ф. Марцинковского[105], протоиерея Д. Константинова[106], И.М. Андреевского[107], дочери А.А. Мейера – Л.А. Дмитриевой[108].

К этой группе источников также относятся письма руководителей Александро-Невского братства, отправленные из мест заключения и ссылки, в том числе митрополита Гурия (Егорова)[109], архиепископа Иннокентия (Тихонова)[110], архимандрита Льва (Егорова)[111], а также письма и дневник архимандрита Варлаама (Сацердотского)[112]. Они помогают восстановить внутреннюю жизнь общин и передать атмосферу тех лет.

Эго-документы, несмотря на присущую им субъективность, фактические неточности, ретроспективные искажения и возможную самоцензуру,

---

[97] Краснов-Левитин А.Э. Лихие годы, 1925–1941: воспоминания. Париж: YMCA-Press, 1977. 398 с.
[98] Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1981. Вып. 4. С. 55–152.
[99] Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1992. Вып. 6. С. 34–37.
[100] Андреева М.Ф., Можанская А.Ф. По прочтении «Синодика» // Вестник ПСТГУ. 2010. № 34. С. 59–83.
[101] Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. 519 с.
[102] Ясевич О.И. Из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1978. Вып. 1. С. 93–158.
[103] Федотова Е.Н. Из воспоминаний о Г.П. Федотове // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж, 1982. С. 453–458.
[104] Филиппов Б.А. Всплывшее в памяти: рассказы, очерки, воспоминания. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. 391 с.
[105] Марцинковский В.Ф. Записки верующего: из истории религиозного движения в Советской России, 1917–1923. М.: Книга по требованию, 2016. 324 с.
[106] Константинов Д. Через туннель XX столетия. М., 1997. С. 92–95.
[107] Андреевский И.М. Путешествие в Саров и Дивеево в 1926 г. // Серафимо-Дивеевские предания. М., 2006. С. 542–565.
[108] Об Александре Александровиче Мейере (1875–1939) // Вестник РСХД. 1990. № 159. С. 139–173.
[109] Зегжда С. А. Александро-Невское Братство: добрым примером, житием и словом. С. 50–121.
[110] Там же. С. 122–204.
[111] Там же. С. 216–219.
[112] Там же. С. 244–352.

представляют важный источник для реконструкции мотивации участников, повседневной жизни и внутренней атмосферы религиозных и религиозно-философских объединений. Они позволяют выявить те аспекты их существования, которые слабо отражены в официальных, делопроизводственных и следственных материалах, и точнее восстановить «внутренний» опыт участников. Сопоставление мемуаров и переписки с официальными и следственными документами помогает выявить расхождения между «внутренним» опытом участников и тем образом объединений, который закреплялся в государственных и церковных источниках, а также показать, какие элементы этого опыта сами участники считали наиболее значимыми.

6. Периодическая печать.

Важное место в источниковой базе исследования занимают материалы периодической печати, которые дают возможность сопоставить церковный и светский дискурсы о религиозных и религиозно-философских объединениях. В их составе условно можно выделить две основные группы изданий.

К первой относятся церковные и относительно независимые от советской власти издания. Среди них: «Всероссийский церковно-общественный вестник», «Известия по Петроградской епархии», «Петроградский церковно-епархиальный вестник», «Прибавления к Церковным ведомостям», «Церковные ведомости», «Новая жизнь», «Петроградский голос», «Знамя Христа», «Новое слово», «Богословский вестник»[113]. В данных изданиях наглядно отражена позиция церкви и верующих людей, альтернативная точка зрения на события исследуемого периода. Кроме того, данные материалы дают возможность понять, какими средствами церковь стремилась мобилизовать прихожан для защиты своих интересов и выявить дополнительные факторы возникновения рассматриваемых объединений.

[113] Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917–1918; Известия Петроградской епархии. 1917–1918; Прибавления к Церковным ведомостям. 1918; Церковные ведомости. 1917–1918; Новая жизнь. 1918; Петроградский голос. 1917–1918; Знамя Христа. 1918; Новое слово. 1918; Богословский вестник. 1918.

Вторую группу составляют советские газеты и журналы, выступавшие в качестве рупоров проводимой религиозной политики: «Петроградская правда», «Ленинградская правда», «Известия ВЦИК», «Правда», «Безбожник», «Комсомольская правда» «Красная газета»; «Атеист» и «Красная панорама»[114]. Несмотря на то, что материалы, содержащиеся в советских газетах и журналах, являются крайне предвзятым и субъективным источником в плане освещения религиозных вопросов, они представляют несомненную ценность. В них отражены основные этапы и методы проведения антирелигиозной кампании, а также зафиксированы способы публичного описания религиозной жизни в условиях советского режима. Именно на страницах этих изданий наиболее наглядно раскрываются механизмы формирования «образа врага», приписываемого религиозным и религиозно-философским объединениям, и те смысловые акценты, с помощью которых власть стремилась задать рамки их восприятия в глазах современников[115]. Именно поэтому периодика используется в исследовании ограниченно, не столько как источник по внутренней истории объединений, сколько как материал для анализа нарастания антирелигиозной риторики и формирования публичного образа религиозных и религиозно-философских объединений как социально и политически подозрительных структур.

Отдельно следует выделить периодические издания, выпускаемые религиозными и религиозно-философскими объединениями. В ходе исследования были проанализированы два номера журнала «Свободные голоса»[116], издаваемого руководителями «Вторников» и «Воскресений» А.А. Мейером и Г.П. Федотовым, а также несколько выпусков приходской хроники – главного печатного органа братского движения Петрограда. Эти материалы позволяют восстановить тематику обсуждений внутри объединений, круг их

[114] Петроградская правда. 1922; Красная газета. 1918; Ленинградская правда. 1928–1929; Красная панорама. Л., 1929; Безбожник. 1929, 1931; Комсомольская правда. 1928.
[115] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 31.
[116] Свободные голоса. СПб., 1918. № 1; Свободные голоса. СПб., 1918. № 2.

предполагаемой аудитории, представления участников о задачах и смысле существования своих сообществ, а также увидеть, как они оценивали политическую и церковную ситуацию, и место религиозных и религиозно-философских объединений в общественной жизни.

Некоторые газетные статьи и заметки, представляющие ценность для изучения истории религиозных и религиозно-философских объединений, впервые вводятся в научный оборот, что расширяет источниковую базу исследования и позволяет уточнить ряд сюжетов, ранее реконструировавшихся преимущественно по следственным и мемуарным материалам.

7. Художественная литература.

Произведения художественной литературы, созданные участниками исследуемых объединений, используются как вспомогательный источник, позволяющий уточнить отдельные аспекты их внутренней жизни и способы субъективного восприятия происходящего. Они дополняют картину повседневной жизни и внутренней атмосферы объединений, помогают увидеть эмоциональные и ценностные акценты, которые редко отражаются в документах делопроизводственного характера. Привлечение художественных текстов позволяет проследить, как опыт религиозных и религиозно-философских объединений и связанный с ним круг идей преломлялись в культурной памяти и образах послереволюционного Петрограда–Ленинграда. Роман «Лебединая песнь» И.В. Головкиной (Римской-Корсаковой)[117], являвшейся участницей Александро-Невского братства, содержит фрагментарную информацию о внутренней жизни объединения, и передаёт через художественные образы атмосферу братской среды, конфликты и духовные искания её участников. Рассказы писателя-эмигранта Б.А. Филиппова (Филистинского)[118] позволяют реконструировать некоторые

[117]Головкина (Римская-Корсакова) И. В. Лебединая песнь (Побежденные): роман. СПб.: ИГ «Лениздат», 2018. 992 с.
[118] Филиппов Б.А. Избранное. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1984. 400 с.

аспекты жизни религиозно-философских объединений города, связанных с деятельностью С.А. Аскольдова, а также показать настроения части непролетарской молодёжи.

Итоги анализа источниковой базы

Источниковая база исследования, включающая нормативно-правовые акты, внутрицерковные документы, следственные и иные архивные материалы, эго-документы, периодическую печать и художественные тексты, позволяет реконструировать возникновение, деятельность и трансформацию религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1917–1932 гг. Её разнородный состав обеспечивает возможность рассмотрения данных объединений в правовом, конфессиональном, институциональном, повседневном и публично-дискурсивном измерениях.

При работе с данным корпусом источников учитывались их происхождение, степень официальности, контекст создания, потенциальная заинтересованность авторов, полнота фиксации событий и вероятность искажений. Поскольку значительная часть сведений о рассматриваемых объединениях сохранилась в материалах, созданных в режиме внешнего контроля, наблюдения и репрессивного преследования, ключевое значение в исследовании имеет перекрёстная верификация данных. Сведения, извлечённые из следственных материалов, систематически сопоставляются с нормативными актами, внутрицерковными документами, регистрационными материалами, протоколами заседаний, периодикой, мемуарами, письмами и дневниками, что позволяет отделять реально прослеживаемые факты из жизни объединений от следственных интерпретаций и политически мотивированных конструкций.

Также необходимо отметить, что ограниченность источниковой базы по ряду католических, протестантских, мусульманских и старообрядческих объединений влияет на степень полноты реконструкции отдельных кейсов, однако не исключает возможности их сопоставительного анализа.

В целом привлечённый корпус источников позволяет проследить изменение правового режима существования объединений, выявить факторы их возникновения, особенности внутренней жизни и основные траектории трансформации, а также проанализировать механизмы формирования их образа в официальном и публичном дискурсе. Следовательно, источниковая база создаёт необходимую основу для комплексного исследования религиозных и религиозно-философских объединений как особой формы духовной самоорганизации в условиях ужесточения государственной религиозной политики.

§ 3. Понятийные основания изучения религиозных и религиозно-философских объединений

Перед тем как перейти к рассмотрению конкретных религиозных и религиозно-философских объединений, необходимо обозначить место данной части в структуре исследования и её методологическую функцию как основы понятийного аппарата всей работы. Ввиду отсутствия строго выработанной терминологии и продолжающейся научной дискуссии, отдельные определения ключевых понятий остаются размытыми.

Например, Н.Д. Игнатович в своей статье обращает внимание на то, что в настоящее время многие вопросы остаются дискуссионными, начиная с определения «братства»[119]. Само по себе это понятие кажется достаточно очевидным, однако практика научного использования показывает, что даже такие базовые категории не получают единой и общепринятой дефиниции. Ф.А. Дорофеев справедливо замечает, что «некоторые авторы вообще избегают каких-либо определений, даже рассматривая вполне конкретный, касающийся братств материал»[120]. Т.Ю. Архирейская в своем исследовании подчеркивает, что в науке до сих пор отсутствует единое и строгое определение религиозного объединения или религиозной организации,

[119] Игнатович Н.Д. Проблемы изучения феномена «братства» в современной исторической науке // Альманах СФИ. 2017. Вып. 21. С. 15.
[120] Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. С. 28.

поскольку различные дисциплины (право, социология, религиоведение) вкладывают в эти термины собственные смысловые акценты[121]. В сходной ситуации оказалась Е.Ф. Синельникова, которая, анализируя научные сообщества 1920-х годов, пришла к выводу об отсутствии их устойчивой дефиниции в отечественной историографии[122]. Следовательно, в современном научном пространстве понятия «религиозные объединения», «братства» и близкие им термины остаются во многом дискуссионными и требуют дальнейшего уточнения. Сложившаяся терминологическая ситуация требует специального уточнения на уровне понятийного аппарата исследования.

В связи с этим задачей исследования становится уточнение действующих определений с учётом избранной методологии, источниковой базы и конкретного предмета анализа. Для настоящей работы важно заранее обозначить, какие аспекты и критерии вкладываются в обобщающие термины, чтобы избежать неоправданных обобщений, методологических неточностей и сделать понятийный аппарат более прозрачным.

В настоящем исследовании используются обобщающие понятия *«религиозные объединения»* и *«религиозно-философские объединения»*. Их введение обусловлено как многообразием форм религиозной жизни Петрограда–Ленинграда 1920–1930-х гг., включавших братства, кружки, общества, союзы и иные формы церковной и духовной самоорганизации, так и отсутствием в историографии чётко выработанной терминологической базы и единой классификации подобных явлений. Поскольку в научной литературе эти формы нередко описываются разрозненно и трактуются по-разному, возникает терминологическая неопределённость, затрудняющая использование строго формализованных дефиниций. В этих условиях обращение к обобщающим понятиям позволяет не только обозначить

[121] Архирейская Т.Ю. Правовые основы деятельности религиозных объединений в России: история и современность: дис. … канд. юрид. наук: 12.00.02. М., 2001. С. 87.
[122] Синельникова Е.Ф. Указ. соч. С. 20.

широкий круг рассматриваемых явлений, но и выявить их общие структурные и функциональные черты.

Обобщающий термин *«религиозные объединения»* целесообразно использовать для обозначения союзов верующих, возникавших как по инициативе «снизу», когда группа мирян сплачивалась вокруг общих духовных или благотворительных целей, так и при поддержке «сверху», когда ведущую роль играл представитель церковной иерархии. Обязательным признаком таких объединений выступало духовное руководство со стороны пастыря и так или иначе связь с религиозной общиной. В это определение включаются различные формы религиозных братств, кружков, собраний и орденов. Они могли существовать в непосредственной связи с институционально оформленными религиозными структурами (например, при храме или приходе) или функционировать в более гибких формах религиозной активности, не всегда жёстко привязанных к определённой конфессиональной юрисдикции и формальным уставам. Опыт XX века, особенно в условиях гонений, показывает, что религиозные объединения нередко выходили за пределы приходов, поскольку их участники могли сохранять относительную независимость от формального управления и объединяться самостоятельно, в том числе и нелегально. В рамках настоящего исследования под религиозными объединениями понимаются не любые формы коллективного существования верующих, а именно такие структуры, в которых совместная религиозная активность приобретала относительно устойчивый, внутренне организованный и выходящий за пределы обычной приходской жизни характер.

Важно очертить границы исследования. Приходские и конфессиональные общины (в том числе «двадцатки»), а также надобщинные координационные структуры (советы, объединения приходов) не тождественны тем религиозным объединениям, которые составляют предмет настоящего исследования. В отличие от них, данные объединения были ориентированы прежде всего на углублённую духовную жизнь,

взаимопомощь, просвещение и миссионерство, а не на административно-хозяйственное обеспечение прихода. Соответственно, приходские общины и координационные структуры остаются за рамками анализа и привлекаются лишь постольку, поскольку позволяют охарактеризовать религиозную среду и контекст возникновения интересующих нас объединений.

Выбор обобщающего термина «религиозные объединения» обусловлен тем, что именно он закреплялся в официальной нормативной и делопроизводственной практике рассматриваемого периода. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» относило к ним религиозные общества и группы верующих, которым разрешалось собираться для отправления культа лишь в пределах строго установленных законом процедур и ограничений, при отсутствии статуса юридического лица и при административном контроле[123]. В результате термин обозначал не столько «общность верующих», сколько особый правовой режим допустимой религиозной самоорганизации, и потому применим к большинству рассматриваемых объединений. Однако в настоящем исследовании термин «религиозные объединения» употребляется не как узкоюридическая категория в смысле советского законодательства 1920-х годов, а как более широкий аналитический конструкт. Такое разведение необходимо, поскольку государственное признание либо непризнание объединения далеко не всегда соответствовало характеру его фактической деятельности. Именно поэтому в исследовательское поле включаются в том числе нелегальные, с точки зрения советского законодательства, формы религиозной самоорганизации.

В исследовании также используется обобщающий термин *«религиозно-философские объединения»*, под которым подразумеваются кружки, общества, собрания и клубы, на заседаниях которых обсуждались преимущественно вопросы религиозно-философского характера. В отличие от «религиозных объединений», тесно связанных с институциональными церковными

[123] Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях».

структурами, религиозно-философские объединения чаще основывались философствующими представителями интеллигенции, студентами и светскими мыслителями. Для таких сообществ не всегда было важно наличие формального духовного руководства или жёсткой конфессиональной принадлежности. В некоторых случаях они действовали в контакте с представителями духовенства, при этом сохраняя полную самостоятельность. Встречались как небольшие неформальные кружки, насчитывающие несколько постоянных членов, так и крупные объединения, имевшие уставы, определённые правила, ритуалы и программы действий. Именно в этих пространствах зачастую формировались новые интерпретации религиозной традиции, соединявшие богословскую, философскую и культурно-просветительскую проблематику, и отражавшие попытки интеллигенции осмыслить религиозный опыт в условиях радикальной трансформации общественной жизни. Решающим критерием включения объединения в данную категорию выступает наличие системообразующего религиозного компонента. Он мог выражаться в устойчивом обращении к догматической и богословской проблематике, в постановке вопроса о связи человека с Богом как центрального предмета обсуждения, в участии духовенства, в наличии элементов совместной молитвы либо в самоидентификации объединения как религиозного сообщества.

В историографии для обозначения подобных сообществ, как правило, используется термин «кружки». Он уместен прежде всего по отношению к малоформатным, камерным объединениям, ориентированным на домашние собрания и личное общение. В настоящей работе он используется ограниченно, поскольку слово «кружок» не всегда адекватно передаёт институциональную сложность и идейную насыщенность целого ряда сообществ, включавших лекционную, миссионерскую, издательскую и организационную деятельность. Поэтому базовой обобщающей категорией выступает термин «религиозно-философские объединения», охватывающий спектр явлений от неформальных домашних собраний до устойчивых

сообществ со сложной внутренней структурой. Далее по тексту термин «кружок» употребляется преимущественно как самоназвание или же как устойчивое обозначение в источниках и историографии, в составе прямых цитат, а также при описании ранней, неоформленной стадии развития конкретных объединений. Во всех остальных случаях используется обобщающий термин «религиозно-философское объединение».

В настоящем исследовании в объект анализа сознательно не включаются широкие общественно-философские организации, такие как Вольфила (Вольная философская ассоциация). Основным критерием отбора выступает наличие в деятельности объединения религиозного компонента как системообразующего — литургической жизни, экклезиологической самоидентификации или постановки вопроса о связи человека с Богом в качестве первичной цели[124]. Вольфила, несмотря на устойчивый интерес её участников к религиозно-философской проблематике, оставалась преимущественно светским проектом, что выводит её за рамки настоящего исследования.

Различие между «религиозными» и «религиозно-философскими» объединениями в настоящем исследовании носит скорее аналитический характер, поскольку речь идёт о преобладающих типах религиозной самоорганизации, которые в конкретной исторической реальности могли пересекаться. Наиболее отчётливо это различие проявлялось не только в характере их деятельности, но и в способе оформления коллективной идентичности, а также в отношении к догматическому содержанию веры. Для религиозных объединений была более характерна укоренённость в церковной традиции, и догмат выступал здесь не столько предметом обсуждения, сколько основанием духовной жизни. В ряде случаев внутренняя сплочённость таких

[124] Прим. В дневниковой записи протоиерея Н. К. Чукова проект религиозно-философского общества при Петроградском богословском институте осмыслялся в качестве противовеса Вольной философской ассоциации, «строящейся на материалистической основе». См.: Александрова-Чукова Л. К. «Единение цвета науки и Церкви…», или до Петроградского процесса 1922 г. и после «Академического дела» 1929–1931 гг. (по материалам дневников митрополита Григория (Чукова)) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 385.

объединений находила выражение в знаках групповой идентичности — конкретных наименованиях, особенностях поведения, а иногда и внешних атрибутах принадлежности, позволявших распознавать участников внутри религиозной среды. Для религиозно-философских объединений, напротив, в большей степени была характерна установка на обсуждение, интерпретацию и более глубокое, и порою даже критическое осмысление догматов, церковной традиции, культуры и истории.

Таким образом, религиозные и религиозно-философские объединения не являются тождественными понятиями, но обозначают тесно связанные типы структур, различающиеся по преобладающим функциям, способу осмысления религиозного опыта и характеру деятельности. Вместе с тем в условиях Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. они существовали в общем политико-правовом пространстве, опирались на сходные механизмы самоорганизации, проходили близкие этапы трансформации и воспринимались репрессивными органами и властями как взаимосвязанные формы религиозной самоорганизации, подлежащие сходным практикам контроля и давления. Именно поэтому они должны рассматриваться как проявления единого феномена духовной самоорганизации.

Помимо рабочих определений двух основных типов объединений, для настоящего исследования существенное значение имеют и аналитические категории, используемые в последующих главах.

Под *«факторами возникновения»* религиозных и религиозно-философских объединений в настоящем исследовании понимается совокупность политико-правовых, социально-экономических, культурных и внутриконфессиональных условий, создававших для горожан ситуацию выбора и побуждавших их к участию в подобных инициативах. Такое понимание соотносит понятийный анализ с четырьмя блоками предпосылок, выделенными во второй главе, и позволяет показать, каким образом внешние политические, социальные и культурные процессы преломлялись в установках и моделях поведения участников объединений.

Категория *«границы легального»* используется для описания подвижной линии между дозволенным, терпимым и запрещённым, которую проводили органы власти в отношении религиозной активности[125]. Она опирается на нормы декретов и постановлений 1920-х годов, но учитывает также практику их применения, определявшую, какие формы самоорганизации верующих могли существовать легально, полулегально или в подполье. Включение этой категории в понятийный аппарат диссертации даёт возможность описать юридический статус религиозных и религиозно-философских объединений, а также их собственные представления о допустимых формах поведения, фиксируемые в источниках.

Важным элементом понятийного аппарата исследования выступает также категория «образ врага». Под *«образом врага»* понимается устойчивый набор представлений и пропагандистских клише, приписывающих рассматриваемым объединениям скрытую политическую враждебность, связи с зарубежными центрами, социальную и духовную «опасность» и таким образом создающих основу для их преследования как «контрреволюционных организаций». Указанная категория в дальнейшем применяется для анализа дискурсивных механизмов, посредством которых антирелигиозная политика властей легитимировалась в общественном сознании. При этом «образ врага» рассматривается в качестве фактора, влиявшего на поведение самих верующих, поскольку усиливавшаяся подозрительность со стороны властей подталкивала объединения к скрытности, замкнутости и конспирации, что, в свою очередь, облегчало отнесение таких объединений к числу политически неблагонадёжных.

Понятие *«трансформация»* обозначает многоуровневые изменения организационной структуры, направлений деятельности и идейно-мотивационных установок религиозных и религиозно-философских объединений под воздействием религиозной политики советского

[125] Подробно об этом см.: Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. 2-е изд., испр. и доп. М.: РОССПЭН, 2018. 352 с.

государства. В отличие от более нейтрального термина «эволюция», фиксирующего последовательное изменение во времени, «трансформация» подчёркивает обусловленность этих изменений внешним давлением, прежде всего антирелигиозным курсом властей и изменением условий жизни. Речь идёт о сложных процессах приспособления и внутренней перестройки, которые сопровождаются перераспределением функций внутри объединений, изменением баланса между открытыми и закрытыми формами работы и поиском новых форм участия верующих в их жизни.

Выводы по параграфу

Таким образом, религиозные и религиозно-философские объединения не являются тождественными понятиями, однако обозначают тесно связанные типы структур, различающиеся по преобладающим функциям, способу осмысления религиозного опыта и характеру деятельности. В условиях Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. они существовали в общем политико-правовом пространстве, опирались на сходные механизмы самоорганизации, проходили близкие этапы трансформации и нередко воспринимались властями и репрессивными органами как взаимосвязанные формы религиозной самоорганизации, становившиеся объектом сходных практик контроля и давления. Поэтому их разграничение необходимо для аналитической точности, тогда как их сопоставление позволяет рассматривать данные структуры в рамках единой исследовательской оптики как различные формы внутренне неоднородного феномена духовной самоорганизации.

Выводы по Главе 1

1) Анализ историографии показал, что исследования религиозной политики советского государства и государственно-конфессиональных отношений, а также работы о социокультурном контексте 1917–1930-х гг. создают необходимую основу для изучения религиозной жизни Петрограда–Ленинграда. Вместе с тем религиозные и религиозно-философские объединения в большинстве работ остаются вспомогательным сюжетом и

лишь в редких случаях рассматриваются как самостоятельный объект исследования.

2) Историография, посвящённая непосредственно послереволюционным религиозным и религиозно-философским объединениям, отличается фрагментарностью и асимметрией. Наиболее детально разработан православный сегмент, тогда как старообрядческие, католические и протестантские религиозные объединения, а также религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда изучены значительно слабее. История отдельных объединений обычно реконструируется изолированно и редко включается в более широкую сравнительную перспективу.

3) В существующих исследованиях практически отсутствуют попытки рассмотреть религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда как единый, внутренне неоднородный феномен, и проследить их развитие в связи с изменением государственной религиозной политики. Это, в свою очередь, обусловило недостаточную разработанность вопросов, связанных с факторами их возникновения, особенностями трансформации в условиях меняющейся государственной религиозной политики, а также с процессом формирования «образа врага» в отношении данных объединений. Историографический обзор подтверждает необходимость их сопоставительного рассмотрения в рамках единой исследовательской оптики.

4) Сложившаяся источниковая база позволяет исследовать как официальное, так и неофициальное измерение религиозной жизни. Нормативно-правовые акты и внутрицерковные документы дают возможность проследить эволюцию правового режима и внутрицерковного дискурса. Материалы следственных дел и оперативных разработок фиксируют восприятие объединений органами государственной безопасности и формы их криминализации. Архивные комплексы, эго-документы, периодическая печать и художественная литература раскрывают повседневную жизнь объединений, мотивацию участников и формы религиозной самоорганизации.

5) Введение обобщающих терминов «религиозные объединения» и «религиозно-философские объединения», а также аналитических категорий «факторы возникновения», «границы легального», «образ врага» и «трансформация» обеспечивает понятийную целостность исследования. Это делает возможным сопоставление разных типов объединений в общем политико-правовом пространстве Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг.

6) Критический анализ следственных дел, сопоставленных с мемуарами, перепиской, протокольной документацией и периодикой, позволяет отделить навязанные следствием интерпретации от реально прослеживаемых практик, и выявить дискурсивные механизмы конструирования «образа врага» в официальной риторике. Это создаёт основу для реконструкции многоуровневой трансформации объединений и анализа динамики сужения «границ легального» применительно к религиозной активности.

7) В совокупности результаты, полученные в первой главе, подтверждают актуальность обращения к религиозным и религиозно-философским объединениям Петрограда–Ленинграда как к единому, но внутренне неоднородному феномену духовной самоорганизации в условиях ужесточения государственной религиозной политики. Обозначенные историографические лакуны, охарактеризованные возможности источниковой базы и уточнённый понятийный аппарат задают рамки и определяют инструменты для дальнейшего анализа возникновения, функционирования и трансформации этих объединений.

Глава 2. Исторический контекст, предпосылки и факторы возникновения религиозных и религиозно-философских объединений

§ 1. Предпосылки появления послереволюционных религиозных и религиозно-философских объединений: «религиозная революция» и её истоки.

Великая российская революция стала рубежом, повлёкшим глубокую перестройку политической, социальной и культурной жизни бывшей Российской империи. Крушение самодержавия сопровождалось распадом ряда ключевых государственных и общественных институтов, а формирование новой государственности и системы общественных отношений развернулось в условиях резкой активизации публичной сферы. Эти процессы затронули и религиозную жизнь, вызвав её заметное оживление. М.В. Шкаровский характеризует Февральскую революцию как «религиозную революцию»[126], подчёркивая, что особенно отчётливо её последствия проявились в Русской православной церкви. Роспуск подконтрольного светской власти Синода усилил динамику внутрицерковных преобразований[127].

Временное правительство предприняло шаги к формированию внеконфессионального государства. Были отменены сословные, национальные и вероисповедные ограничения, амнистированы осуждённые по политическим и религиозным делам, принят закон «О свободе совести», уравнявший конфессии в правах и закрепивший свободу вероисповедания[128]. Это прервало вековое доминирование православной церкви и расширило пространство для иных религиозных традиций, получивших возможность собственные общины, учебные заведения, просветительские и общественные объединения. На этом фоне в различных конфессиях начали складываться

[126] Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 160.
[127] Кашин В.М. Религиозные объединения Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: православные, старообрядцы, протестанты, католики, мусульмане // Восток и Запад в духовной культуре России: диалог и противостояние (от Александра Невского до наших дней): сб. статей. Н. Новгород, 2021. С. 309.
[128] Постановление Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 г. // Церковные ведомости. 1917. № 31. 29 июля. С. 247–248.

религиозные и религиозно-философские объединения, различавшиеся по целям, функциям и организационным формам. Однако предпосылки этого подъёма вызревали ещё до революции и были связаны с более глубокими процессами в религиозной жизни страны.

В начале XX века Российская империя переживала системный кризис, затронувший экономическую, политическую, социальную и духовную сферы. Его важной составляющей стал кризис взаимоотношений самодержавного государства и Русской православной церкви. Церковные проблемы были многообразны, однако для настоящего исследования принципиальное значение имеет подчинённое положение церкви по отношению к государству. Высший орган церковного управления — Святейший синод — фактически находился под контролем императора. Вследствие этого православное духовенство воспринималось обществом прежде всего как опора традиционного государственного порядка. Каноническое право закрепляло особый статус церкви как идеологического инструмента самодержавия, призванного воспитывать подданных в духе верности престолу.

Протоиерей С.Н. Булгаков подчёркивал, что такое подчинённое, хотя и привилегированное положение сдерживало свободное развитие церкви и стало одной из причин «трагедии православия»[129]. По наблюдению исследователей, в том числе А.Н. Кашеварова, православная церковь воспринималась значительной частью общества не как самостоятельный духовный институт, а как элемент государственной бюрократической системы[130]. Это усиливало отчуждение мирян от церковной жизни и подготовило почву для последующего кризиса её авторитета. По наблюдению Г.П. Федотова, в начале XX века для значительной части интеллигенции был характерен индифферентизм к официальной религии и отчуждение от Церкви. Многие представители интеллектуальной элиты, внешне сохраняя

[129] Булгаков С.Н., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 340–341.
[130] Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 86.

православные традиции, фактически отошли от церковной жизни и заняли критические или откровенно антирелигиозные позиции[131].

Бюрократическая система Святейшего синода, лишённая обратной связи и какой-либо самостоятельности нижних звеньев церковной организации, прежде всего приходов, сковывала развитие Церкви и не позволяла мирянам в полной мере участвовать в церковной жизни. Жёсткая централизованная синодальная модель управления, при которой низовые структуры были лишены реальной автономии, отрицательно сказывалась на внутреннем состоянии Русской православной церкви накануне революции и сдерживала более широкое вовлечение мирян в церковные дела[132].

Кризисное состояние церкви хорошо осознавалось современниками. Ф.Д. Самарин[133], размышляя о задачах Братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, созданного в 1909 году, писал о падении веры и расстройстве церковной жизни и отмечал, что для большинства верующих практически исчезли другие формы церковного общения, кроме богослужения: «Что вера у нас падает, что церковная жизнь приходит в расстройство — все это представляется, по-видимому, совершенно бесспорным, и утверждать это — значит говорить чуть ли не общие места»[134]. Он связывал это с ослаблением духовно-просветительской деятельности и разрывом между официальным богословием и религиозным сознанием народа[135].

Необходимость реформ поддерживали некоторые видные церковные иерархи и религиозные философы, среди них Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков. В годы революции 1905 года усилилось движение за реформирование церковной жизни, оформились группы, выступавшие за отделение церкви от государства, демократизацию управления, обновление

[131] Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1991. С. 54–55.
[132] Там же. С. 88.
[133] Примечание: Ф.Д. Самарин — один из создателей Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа.
[134] Самарин Ф.Д. О задачах Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа и о способах разрешения этих задач // Московские церковные ведомости. 1910. № 6. С. 114.
[135] Там же. С. 122–123.

богослужения и принцип добровольных пожертвований[136]. Однако, несмотря на отдельные преобразовательные инициативы, полномасштабное реформирование церковной системы так и не было осуществлено вплоть до крушения самодержавия[137].

В результате подчинённое положение церкви стало важным фактором, ослаблявшим позиции Православной церкви в переломный период начала XX века. Включение церковного аппарата в бюрократическую систему государства ограничивало возможности пастырского служения и подрывало авторитет духовенства. Несмотря на впечатляющие количественные показатели, к 1917 году Русская православная церковь вступила в эпоху революционных потрясений во внешне привилегированном, но внутренне ослабленном состоянии[138]. В то же время другие конфессии после 1905 года переживали свое «золотое десятилетие»[139], а усиление католичества, протестантских общин, старообрядцев и сект отражало разочарование части верующих в официальной церкви. Исследователи связывают это с духовным вакуумом и кризисом религиозного сознания, побуждавшими часть общества искать более демократичные и менее формализованные модели религиозной жизни либо отходить от веры. В то же время Православная церковь в условиях усиливавшейся конфессиональной конкуренции продолжала опираться преимущественно на поддержку государства и законодательные преференции, а не на внутреннее обновление церковной жизни[140].

---

[136] Рягузов С.С. Общественно-политическая деятельность православного приходского духовенства Европейского Севера в конце XIX — начале XX вв.: дис. … канд. ист. наук. Архангельск, 2009; Заремба Н.Г. Русская Православная Церковь в общественной жизни Санкт-Петербурга (1907–1914 гг.): дис. … канд. ист. наук. СПб., 2011; Понарин П.В. Русская Православная Церковь, общество и государство: проблема духовного инакомыслия в период поздней империи и революционную эпоху, рубеж XIX–XX вв. — 1920 г.: дис. … канд. ист. наук. Тула, 2006.

[137] Рягузов С.С. Общественно-политическая деятельность православного приходского духовенства Европейского Севера в конце XIX — начале XX вв.: дис. … канд. ист. наук. Архангельск, 2009; Заремба Н.Г. Русская Православная Церковь в общественной жизни Санкт-Петербурга (1907–1914 гг.): дис. … канд. ист. наук. СПб., 2011; Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. СПб., 1996.

[138] Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 86.

[139] Рягузов С.С. Указ. соч. С. 186.

[140] Заремба Н.Г. Указ. соч. С. 210; Далгатов А.Г. Указ. соч. С. 42.

Ещё одной важной проблемой для православной церкви стал процесс массовой секуляризации общественного сознания. На фоне оживления религиозного интереса в начале XX века усиливался запрос на более осознанную веру. Одновременно с этим оформлялся феномен «нового религиозного сознания», что делало всё более востребованными гибкие и действенные формы пастырского служения, выходившие за рамки возможностей синодальной системы. Исследователи отмечают характерное противоречие, заключавшееся в том, что темы религии и духовности занимали центральное место в русской мысли начала века, тогда как официальное богословие и высшая церковная иерархия почти не участвовали в этих духовных поисках[141].

Г.П. Федотов, участник петроградского Братства святой Софии и один из организаторов «Воскресений», характеризовал дореволюционную церковь как внешне прочный, но находящийся в состоянии паралича институт, страдавший от бюрократизации, социального отчуждения духовенства, слабости богословской науки и недостаточного культурного уровня пастырей, что подрывало их личный авторитет[142]. Массовое расцерковление было связано не только с внутренними проблемами церкви, но и с общими социокультурными изменениями эпохи модерна, распространением рационалистических учений, развитием науки и техники и ростом популярности новых религиозно-философских и мистических течений[143]. Общий кризис Русской православной церкви способствовал ослаблению её прежнего общественного авторитета и усилению роли интеллектуальной элиты, всё активнее претендовавшей на статус ведущего духовного и идейного ориентира.

---

[141] Шишилова О.Ю. Ведущие внецерковные православные организации русского зарубежья в 1920-е годы: специфика формирования и деятельности: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2012. С. 22.
[142] Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. М.: Мартис; SAM & SAM, 1998. С. 374.
[143] Аксёнов В.Б. Вера и массовое сознание: расцерковление россиян в 1907–1917 гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2015. Вып. 6 (39) [Электронный ресурс]. URL: http://history.jes.su/s207987840000545-8-1 (дата обращения: 04.02.2026).

На рубеже XIX–XX веков в России распространялись религиозные и религиозно-философские кружки, общества и объединения, что было связано с усиливавшимся интересом общества к религиозным вопросам. Особое место в этом процессе заняла православная религиозная мысль. Одними из наиболее заметных проявлений религиозного движения российской интеллигенции начала XX века стали Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге (1901–1903 гг.), «Христианское братство борьбы» (1905 г.), Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва (1906 г.) и Петербургское религиозно-философское общество (1907 г.)[144].

Поиск новых ориентиров был связан с ценностным кризисом и ощущением коренного слома привычного уклада жизни. В условиях политической, социальной и духовной неопределённости люди стремились к общению с единомышленниками. Исследователи отмечают, что религиозно-философские искания интеллигенции представляли собой попытку осмыслить и преодолеть глубокий социокультурный кризис, а Религиозно-философские собрания стали выражением «нового религиозного сознания» интеллигенции, сохранявшей веру, но находившейся вне институциональных рамок официальной церкви[145].

Ощущая неудовлетворённость моральным состоянием общества, многие искали духовную опору в православии. Религиозная жизнь становилась более личной и внутренней. В.В. Розанов отмечал: «"Нет религиозной жизни" жалуются… Да вглядитесь: религиозная-то жизнь в обществе есть, и даже горячая, но она стала личной, внутренней, комнатной, а не храмовой, потому что в храме, как и всяком не моем месте, я чувствую себя

[144] Востриков И.В. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: дис. … канд. филос. наук. М., 2007; Нашедшие Град: история Христианского братства борьбы в письмах и документах. М., 2017; Морозова Я.В. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва: вопросы возникновения // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. № 2. С. 181–191; Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: история в материалах и документах: в 3 т. М., 2009.

[145] Мартынова Е.А. Указ. соч. С. 27; Востриков И.В. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: дис. … канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2007. С. 32; Пархоменко Т.А. Указ. соч. С. 144.

чуждым и ненужным»[146]. В поисках духовной опоры интеллигенция всё чаще обращалась к изучению и осмыслению православия, видя в нем возможность для преобразования мира. Это явление получило название «русский духовный ренессанс», отразив стремление к восстановлению взгляда на общечеловеческие ценности через призму православия[147].

Недовольство состоянием Русской православной церкви подталкивало часть образованных слоёв к поиску путей её обновления. Религиозно-философские собрания в Петербурге стали попыткой организованного диалога между духовенством и интеллигенцией, стремившимися преодолеть взаимное непонимание и найти общую платформу. Однако результаты этого опыта оцениваются исследователями по-разному. Ю.В. Прокопчук считает, что попытка сблизить интеллигенцию и церковь в 1901–1903 годах не привела к устойчивому сотрудничеству[148], тогда как И.Г. Востриков подчёркивает, что собрания расширили поле духовных поисков и способствовали сближению секулярной и религиозной мысли[149].

После Первой русской революции, в 1907 г., начало работу Петербургское религиозно-философское общество, которое продолжало линию Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и было связано с попыткой сближения религиозной проблематики с интеллектуальными поисками образованной среды. Его деятельность способствовала преодолению религиозного индифферентизма части интеллигенции и намечала возможность диалога между христианством и свободной творческой мыслью[150]. Однако дистанция между православным духовенством и образованной частью общества в значительной мере сохранялась. Обсуждения

---

[146] Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М.: Республика, 2005. С. 41.
[147] Мартынова Е.А. Интеллигенция в контексте социокультурных традиций «Вех»: дис. … д-ра филос. наук. Саранск, 2004. С. 29.
[148] Прокопчук Ю.В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество: дис. … канд. ист. наук: 07.00.00, 07.00.02. М., 2003. С. 231.
[149] Востриков И.В. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: дис. … канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2007. С. 27.
[150] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: история в материалах и документах: в 3 т. М.: Русский путь, 2009.

выявляли серьёзные идейные разногласия и взаимное непонимание, что затрудняло совместный поиск ответов на насущные общественные вопросы[151].

Особое значение для раскрытия предпосылок появления послереволюционных религиозных и религиозно-философских объединений имеет дореволюционная религиозно-интеллектуальная и церковно-общественная среда Петербурга. В позднеимперский период Санкт-Петербург являлся одним из важнейших центров религиозно-философской и церковно-общественной жизни России[152]. Именно здесь с особой интенсивностью разворачивались процессы религиозного поиска, интеллектуального переосмысления христианской традиции, обсуждения отношений церкви, культуры и общества, а также складывались разнообразные формы кружкового, братского и общественного взаимодействия. С петербургской средой были тесно связаны многие ключевые фигуры религиозно-философской и церковно-общественной жизни первых десятилетий XX в., включая Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, А. А. Мейера, Г. П. Федотова, В. В. Розанова и других участников религиозно-интеллектуальных дискуссий столицы[153]. Значение этой дореволюционной предыстории определялось также тем, что именно в её рамках были выработаны модели религиозной коммуникации, дискуссии, а также формы неформальной самоорганизации, позднее частично унаследованные послереволюционными объединениями[154]. Речь шла не о прямой институциональной преемственности, а о наследовании культурных практик, способов общения, горизонтальных связей и представлений о возможности религиозной инициативы вне рамок жёстко институционализированной церковной структуры.

[151] Заремба Н.Г. Указ. соч. С. 54.
[152] Религиозно-философские собрания в Петербурге. 1901–1903 гг.: протоколы. М., 2005; Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917… М., 2009.
[153] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: история в материалах и документах: в 3 т. М.: Русский путь, 2009.
[154] Религиозно-философские собрания в Петербурге. 1901–1903 гг.: протоколы. М., 2005; Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: история в материалах и документах: в 3 т. М., 2009.

Вместе с тем революция 1917 г. не просто продолжила указанные процессы, а радикально изменила условия их существования[155]. Если в дореволюционном Петербурге религиозно-философская активность развивалась в пространстве относительно устойчивой культурной среды, то в Петрограде послереволюционных лет она оказалась включена в ситуацию институционального распада, социальной дезорганизации и последующего давления со стороны советской власти. Поэтому религиозные и религиозно-философские объединения 1917–1920-х гг. следует рассматривать одновременно как результат предшествующего религиозного возрождения и как качественно новый феномен, возникший в ответ на слом прежнего порядка, кризис привычных церковных и общественных форм жизни и потребность в новых механизмах духовной, просветительской и общинной самоорганизации.

Полномасштабное реформирование церковной жизни так и не состоялось вплоть до 1917 г., хотя осознание его необходимости присутствовало и в среде духовенства, и в религиозно-философских кругах. Только после Февральской революции церковь получила возможность для проведения внутренних преобразований. Возрождённый Священный собор в августе 1917 г. утвердил новый, более демократический Устав православного прихода, ставший одним из важнейших шагов к оживлению внутренней церковной жизни[156].

«Духовная весна» для Русской православной церкви наступила несколько позже, чем общее религиозное оживление, охватившее российское общество в начале XX века. После крушения самодержавия в православной церкви начались процессы демократизации системы управления. Наметился переход к коллегиальности и расширению участия мирян в церковной жизни. Высшее церковное руководство поддержало движение «снизу» по

[155] Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года. СПб., 2008; Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Христианос. 2017. Вып. XXVI. С. 24–51.
[156] Рягузов С.С. Указ. соч. С. 87.

преобразованию приходов и епархий, предоставив более широкие возможности для участия низшего духовенства и мирян в церковных делах, и утвердив соборное начало. Знаменательным событием для православной церкви стало восстановление Поместным Собором патриаршества, положившее конец многовековому государственному контролю над церковью[157].

Современные исследователи также говорят не просто о реформах, а о «церковной революции»[158]. Её революционный характер проявлялся в коренном изменении структуры управления, острых конфликтах между духовенством и епископатом, противоречиях между белым и чёрным духовенством и в «приходской революции», когда прихожане начали брать управление приходами на себя. Процесс религиозного возрождения начался ещё до 1917 года, однако именно революционные события придали ему особую остроту и превратили его в заметное явление общественной жизни. Резкое расширение церковной инициативы, вовлечение мирян, оживление приходской жизни, возрождение проповеди и усиление евхаристической практики создали условия для подъёма братств, приходских союзов и иных православных объединений[159].

Исследователи называют события 1917 года по-разному: «Церковной революцией»[160], «духовным ренессансом»[161], «религиозным ренессансом»[162],

---

[157] Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» — к «канонической реставрации» // Христианос: альманах. Рига, 2017. Вып. XXVI. С. 24–51; Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 12–13.

[158] Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб.: Лики России, 2008. 224 с.; Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» — к «канонической реставрации» // Христианос: альманах. Рига, 2017. Вып. XXVI. С. 34; Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходский вопрос в Российской православной церкви в 1917–1918 годы // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 13.

[159] Зернов Н.М. Указ. соч. С. 73.

[160] Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года: высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции. СПб.: Лики России, 2008; Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» — к «канонической реставрации» // Христианос. Рига, 2017. Вып. XXVI. С. 24–51.

[161] Мартынова Е.А. Интеллигенция в контексте социокультурных традиций «Вех»: дис. … д-ра филос. наук. Саранск, 2004. С. 26–27.

[162] Востриков И.В. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: дис. … канд. филос. наук. М., 2007. С. 27–32.

годом «религиозного возрождения»[163] или же «духовной весной»[164]. При различии терминологии речь идет о близком по содержанию явлении — резком оживлении религиозной жизни, расширении церковной инициативы и перестройке отношений между клиром, мирянами и церковными институтами. Историк Церкви А.Л. Беглов отмечает, что с весны 1917 по лето 1918 года в церковной жизни страны произошли кардинальные перемены[165]. Усиление инициативы снизу, со стороны приходов, привело к перестройке внутриприходских отношений. Этот процесс стал основой оживления приходской жизни и создал условия для подъёма братств, приходских союзов и других православных объединений. Грегори Фриз подчёркивает, что революция 1917 года и последующие события заметно изменили структуру и повседневную жизнь приходов[166]. Из-за экономических трудностей духовенство отказывалось от содержания части традиционных церковных служащих, что способствовало более активному вовлечению мирян, а лишение приходов прежних источников дохода усилило материальную зависимость священников от общины. В совокупности это изменило характер церковно-приходских отношений и стало одним из факторов появления послереволюционных религиозных объединений[167].

В результате этих процессов активизировалась общественная деятельность Церкви, возросла религиозная активность интеллигенции и начали складываться многочисленные религиозные объединения. Революционные события стали катализатором нового витка религиозного подъёма в России, что остро ощущалось современниками. Неслучайно рубеж 1917–1918 гг. нередко осмысляется в историографии как важный переломный момент в оживлении религиозной жизни. Н.М. Зернов образно сравнивал

---

[163] Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. 2-е изд., испр. Paris: YMCA-Press, 1991. С. 72–73.
[164] Кострюков А.А. Начало «духовной весны» или восхождение на Голгофу? Проблемы 1917 года на страницах периодической печати военно-духовного ведомства // Свет Христов просвещает всех. 2018. Вып. 25. С. 28–42.
[165] Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходский вопрос в Российской православной церкви в 1917–1918 годы // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 12.
[166] Фриз Г. «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 90–91.
[167] Там же.

прежнее состояние Русской православной церкви с замёрзшей рекой, а религиозное возрождение начала XX века — с бурной весенней водой, ломающей лёд прежней неподвижности[168].

Особую ценность для настоящего исследования представляет церковно-общественная и петроградская периодика 1917 г., позволяющая зафиксировать то, как процессы церковного обновления воспринимались и интерпретировались современниками. Анализ газетных публикаций показывает, что уже весной 1917 г. успех церковного обновления прямо связывался с преобразованием прихода, расширением роли мирян и переходом от административного понимания церковности к общинному. В церковно-общественной публицистике этого времени последовательно проводилась мысль о том, что опора церковной жизни должна находиться не во внешней государственной силе, а в приходе и в организованном церковном народе[169].

Важным показателем перемен стало и расширение участия мирян в церковном управлении. Назначение епископов на вакантные кафедры стало происходить посредством голосования на епархиальных съездах, в которых участвовали представители клира и мирян[170]. Это демократическое начало способствовало выдвижению более активных церковных деятелей, благосклонно относившихся к живому участию мирян в церковной жизни[171]. На этом фоне обновлялись и сами православные объединения. На смену пореформенным братствам приходили объединения нового типа, создававшиеся представителями активного духовенства и мирян.

Характерно, что в церковной публицистике 1917 года уже достаточно отчетливо осмыслялась ограниченность прежнего религиозно-философского дискурса как формы воздействия на интеллигентскую среду. В статье «Еще об

[168] Зернов Н.М. Указ. соч. С. 72.
[169] Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. 8 апреля. № 2. С. 1,3.; 11 мая. № 24. С. 1; 19 мая. № 29. С. 2.
[170] Кашеваров А. Н. Советское государство и Русская православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 73.
[171] Там же.

интеллигенции» В. Лашнюков, признавая религиозную природу русской интеллигенции, одновременно констатировал, что деятельность представителей русского религиозно-философского направления начала XX века и религиозно-философских обществ не вывела религиозный поиск за пределы сравнительно узкого круга, поскольку «религиозная философия сама по себе, а жизнь сама по себе»[172]. Более того, с его точки зрения, интеллигентская среда нуждалась не столько в очередной системе идей, сколько в религии «как целостной, как новой жизни во Христе», то есть в таких формах, которые соединяли бы мысль, духовный опыт и практику христианского делания[173]. Это показывает, что запрос на более тесные, углублённые и внутренне дисциплинированные формы религиозного общения возникал не только в качестве реакции на последующие гонения, но и как ответ на уже осознанную к 1917 г. недостаточность текущих усилий для удержания интеллигенции в церковной орбите.

Вместе с тем в послереволюционные годы по всей стране возникали многочисленные религиозные объединения. Характерным примером является «Нижегородское Спасо-Преображенское православное братство возрождения церковно-общественной жизни», созданное весной 1917 года[174]. Его участники — представители церковной и светской интеллигенции — стремились соединить церковное возрождение с просветительской и социальной деятельностью[175]. Показательно, что религиозное пробуждение весны 1917 года сопровождалось также глубокой внутренней переоценкой отношения Церкви к происходящим политическим событиям. В Нижнем Новгороде это выразилось, в частности, в отказе духовенства от традиционного поминовения царской власти в богослужениях и в поддержке

[172] Лашнюков В. Еще об интеллигенции // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 101. 24 авг. С. 2–3.
[173] Там же.
[174] Кашин В.М. Возникновение и начальный этап деятельности нижегородского Спасо-Преображенского братства // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2022. № 1. С. 7–13.
[175] Кашин В.М. Возникновение и начальный этап деятельности нижегородского Спасо-Преображенского братства // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2022. № 1. С. 7–9.

Временного правительства[176]. Нижегородский пример важен не как изолированный локальный сюжет, а как проявление более широкой тенденции, поскольку послереволюционные братства во многих регионах объединяли активных церковных деятелей и мирян, стремившихся придать религиозному возрождению, в том числе и общественный характер.

Особая ситуация складывалась в послереволюционном Петрограде. Здесь одновременно сосуществовали православные и старообрядческие братства, протестантские собрания, католические братства и ордена. Разнообразие форм религиозных объединений свидетельствовало о возросшем интересе, прежде всего со стороны интеллигенции. Позднее А.А. Мейер, один из создателей «Вторников» и «Воскресений», вспоминал, что к двадцатым годам в широких кругах интеллигенции утвердилось иное, более «культурное» отношение к религии и к христианству[177].

Изменение статуса Русской православной церкви после Октябрьской революции также способствовало росту интереса к церковной жизни. Как подчёркивает М.В. Шкаровский, парадоксальным образом именно к гонимой, а не к господствующей Церкви пришли тысячи новообращённых, включая представителей интеллигенции[178]. Гонения на религию и политика по насаждению атеизма не привели к ожидаемому властями ослаблению религиозности. Напротив, преследования религии привлекали внимание и вызывали значительный общественный интерес[179]. Многочисленные сообщения из прессы показывают, что антирелигиозные мероприятия советской власти способствовали восстановлению подорванного морального авторитета православной церкви.

---

[176] Там же. С. 9.

[177] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: история в материалах и документах: в 3 т. Т. III: 1914–1917. М.: Русский путь, 2009. С. 505.

[178] Шкаровский М.В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 247.

[179] Кашин В.М. Религиозные объединения Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: православные, старообрядцы, протестанты, католики, мусульмане // Восток и Запад в духовной культуре России: диалог и противостояние (от Александра Невского до наших дней): сб. ст. 2021. С. 309.

«Религиозная революция» 1917 года была подлинно межконфессиональным явлением. Глубокую трансформацию пережили также католические, протестантские и старообрядческие общины. Освобождение от прежних юридических и институциональных ограничений (действовавших с дореформенной эпохи) сыграло роль спускового механизма. Временное правительство отменило законодательные запреты на исповедание «иных вер», разрешило открытие культовых зданий, регистрацию союзов, создание школ и проведение съездов[180]. Эти шаги осуществлялись в условиях, когда свобода совести воспринималась как одно из важнейших демократических завоеваний революции. Эти меры существенно расширяли пространство конфессиональной самоорганизации и создавали условия для активизации религиозной жизни за пределами православной среды. В 1917 г. организационная, съездовая, просветительская и общественная деятельность оживилась в различных религиозных общинах. Эти меры расширяли пространство конфессиональной самоорганизации и способствовали активизации религиозной жизни за пределами православной среды. В 1917 г. оживилась съездовая и организационная работа католических, протестантских и старообрядческих общин, перед которыми открывались новые задачи в сфере церковного управления, религиозного образования, печати, миссии и объединения верующих. В результате, оживление религиозной жизни в 1917 году не было локальным и исключительно православным феноменом, а являлось проявлением более широкого духовно-институционального подъёма, затронувшего различные конфессии[181].

[180] Постановление Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 г. // Гарант. URL: https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5413/ (дата обращения: 26.05.2026); Постановление Временного правительства «О собраниях и союзах». 12 апреля 1917 г. // Вестник Временного правительства. Пг., 1917. № 35. 20 апреля. С. 1.; Постановление Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 г. // Гарант. URL: https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5412/ (дата обращения: 26.05.2026).

[181] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб.: Нестор, 1998; Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб.: Дмитрий Буланин, 2004; Далгатов А.Г. Политика Советского государства по отношению к неправославным вероисповеданиям: Октябрь 1917-го — конец 1930-х годов: автореф. дис. … д-ра ист. наук. СПб., 2004.

По наблюдению П.В. Понарина поворот части интеллигенции к возрождаемой, но уже преследуемой Церкви после 1917 года был связан с эволюцией духовного инакомыслия. Если до и сразу после Февральской революции инакомыслящее духовенство говорило прежде всего о необходимости обновления Русской православной церкви, то после Октября 1917 г. на первый план вышел поиск средств защиты её интересов и православных святынь[182]. На этом фоне у интеллигенции, еще недавно относившейся к церкви преимущественно критически, формировался более устойчивый интерес к церковным делам[183].

Анализ петроградской церковной периодики 1917 года показывает, что предпосылки широкой церковно-общественной самоорганизации складывались задолго до начала массовых репрессий. Уже весной 1917 г. публикации, связанные с подготовкой выборов петроградского епископа и деятельностью епархиального собора духовенства и мирян, фиксировали расширение участия мирян в церковной жизни и отражали сдвиг от преимущественно административного понимания церковного устройства к более соборно-общинному[184]. В петроградской епархиальной печати подчеркивалось, что «дело духовенства не политика, а религиозное строение жизни»[185]. Наряду с общей апелляцией к «церковной общественности» в петроградской церковной прессе 1917 г. прямо ставилась задача развития регулярных и организационно оформленных форм религиозного просвещения. Характерно, что речь шла не только об организации «религиозно-просветительных кружков, бесед, чтений, лекций», но и о необходимости вести эту работу «не местами, а повсюду», в течение всей недели, а также учредить в каждой епархии должности постоянных местных и

[182] Понарин П.В. Указ. соч. С. 4.
[183] Там же.
[184] Лахостский П., прот. Подготовительная работа для организации выборов епископа Петроградской епархии // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 6. 14 апр. С. 2–3.; Порядок избрания Петроградского епархиального епископа // Известия по Петроградской епархии. 1917. № 16. С. 1–3.; Воззвание к народу Петроградского епархиального собора духовенства и мирян. 26 мая 1917 г. // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 36. С. 3.
[185] Посещение архиепископом Вениамином города Кронштадта // Известия по Петроградской епархии. 1917. № 24–25. С. 8.

разъездных лекторов и привлекать к ней студентов духовных академий[186]. В сочетании с характерными для той же петроградской прессы призывами к «церковной общественности» и «единодушному и единосердечному деланию» это дает основание говорить о формировании в 1917 году достаточно ясного понимания необходимости в новых, внебогослужебных и вместе с тем церковно-ориентированных формах религиозной самоорганизации[187]. Все это позволяет рассматривать последующее распространение православных религиозных объединений как последовавшее развитие тенденций, зафиксированных еще до начала открытых гонений.

Импульс «духовной весны» не был кратковременным и выходил за рамки 1917 года. В одном из циркуляров ЦК РКП(б) за 1922 год констатировалось, что, вопреки ожиданиям властей, численность верующих не уменьшалась, религиозные организации продолжали расширяться, а интерес к религиозной проблематике среди широких слоев населения оставался по-прежнему заметно высоким[188]. В среде интеллигенции, прежде в целом сохранявшей дистанцию от религиозной проблематики, в этот период фиксируется заметное оживление интереса к религии. Показательно, что в заметке, опубликованной в «Петроградской правде» в 1922 г., современник отмечал, что в буржуазной среде «былое религиозное безразличие сменяется самым живым интересом к делам веры.»[189].

Выводы по параграфу

Подводя итог, следует отметить, что к 1917 году Русская православная церковь подошла в состоянии глубокого внутреннего кризиса при сохранении внешних признаков институционального благополучия. Подчинённость самодержавному государству, бюрократический характер синодальной системы, слабость приходской инициативы и отчуждение значительной части

[186] К вопросу о преподавании Закона Божия в светской средней школе // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 101. 24 авг. С. 2.
[187] Народная вера // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 101. 24 авг. С. 1.; Воззвание к народу Петроградского епархиального собора духовенства и мирян. 26 мая 1917 г. // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 36. С. 3.
[188] Цит. по: Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 474.
[189] Петроградская правда. 1922. 28 июня. № 134. С. 1.

мирян и интеллигенции от церковной жизни подрывали церковный авторитет и тормозили назревшие преобразования. Одновременно в обществе усиливался интерес к религиозной проблематике, находивший выражение в религиозно-философских собраниях, кружках и обществах, где образованные слои стремились осмыслить переживаемый ценностный кризис и найти новые формы духовной жизни.

Революционные события 1917 года придали этим процессам качественно новый характер. Отмена вероисповедных ограничений, декларация свободы совести, демократизация церковного управления, восстановление патриаршества и оживление приходской жизни привели к резкому росту активности мирян и духовенства и создали условия для появления многочисленных братств, союзов и кружков, в том числе за пределами православной среды. В свою очередь, политика гонений и насаждения атеизма не уничтожила религиозную жизнь, а способствовала её переходу в новые формы, усилила общественный интерес к религии и стимулировала приток к церкви представителей интеллигенции, воспринимавших её уже не как подчинённое государству «ведомство», а как гонимое духовное сообщество.

В совокупности кризис синодальной модели, дореволюционный религиозно-философский поиск, петербургская традиция кружковой и братской самоорганизации, церковные преобразования 1917 года и межконфессиональное оживление религиозной жизни создали политические, институциональные и духовные предпосылки, обусловившие возникновение и развитие послереволюционных религиозных и религиозно-философских объединений.

§ 2. **Подъём религиозных и религиозно-философских объединений в Петрограде**

Санкт-Петербург (с 1914 г. Петроград, с 1924 г. Ленинград) с самого начала своего существования развивался как многонациональный и многоконфессиональный город. В начале XX века в нём действовал широкий

спектр религиозных общин различных конфессий[190]. Хотя отдельные исследователи уже подробно описали историю ряда наиболее заметных братств и религиозно-философских объединений, в настоящем параграфе они рассматриваются прежде всего как элементы более широкого поля религиозной самоорганизации. Задача параграфа состоит не в исчерпывающем описании каждого объединения, а в реконструкции общей картины подъёма религиозной самоорганизации в Петрограде. Степень обеспеченности источниками по объединениям различается. Одни из них могут быть реконструированы достаточно подробно, другие известны лишь по фрагментарным упоминаниям.

В исследовании рассматриваются религиозные объединения разных конфессиональных традиций[191], по которым сохранившиеся источники позволяют установить сам факт существования и основные направления деятельности. Отдельное место занимают религиозно-философские объединения[192]. Материалы по обычным общинам, приходским, административно-хозяйственным и координационным структурам[193] привлекаются лишь в качестве исторического контекста.

---

[190] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб.: Нестор, 1998. 315 с.; Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. 384 с.; Далгатов А.Г. Политика Советского государства по отношению к неправославным вероисповеданиям… СПб., 2004; Беккин Р.И. Мусульмане в советском Петрограде — Ленинграде (1917–1991). М.: Садра, 2017. 112 с.; Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995. 208 с.

[191] **Религиозные объединения.** *К православным* относятся: Александро-Невское братство, Александро-Невское трудовое братство при свечном заводе, «Андреевский детский союз» при Андреевском братстве, Андреевское братство при церкви свт. Андрея Критского, Андреевское братство при Экспедиции заготовления государственных бумаг, Борисоглебское, Введенское, Вознесенское, Екатерининское, Захарьевское, Знаменское, Матфиевское, Мефодиевское, Никольское («Ивановское»), Пантелеимоновское, Предтеченское («Свет Христов»), Преображенское, Сергиевское, Симеоновское, Спасское, Троице-Измайловское братства, Братство по защите святынь Александро-Невской лавры.
К старообрядческим: Братство им. протопопа Аввакума.
К католическим: «Конференции св. Викентия», Братство Розария, Братство Святого Сердца Иисуса, кружок «Христианский демократ», Русско-католическое братство св. Иоанна Златоуста.
К протестантским: «Jugendbund», детские кружки «Пчёлки» при Петрикирхе.

[192] **Религиозно-философские объединения:** «Вторники», «Воскресенья», «Среды», Братство преп. Серафима Саровского, «Космическая академия наук», кружок барона М. Ф. Таубе, Братство св. Софии, кружок «Хельфернак», «Воскресники» Б. М. Назарова.

[193] К материалам исторического контекста относятся сведения о координационных церковно-общественных структурах, обычных конфессиональных общинах, религиозно-просветительских курсах и иных формах, которые не становятся самостоятельным предметом анализа: Братство приходских советов Петрограда и епархии, Братство дьяконов и псаломщиков, Общебратский союз православных братств Петрограда,

В 1920-е гг. в Петрограде сложилась особая ситуация, связанная с заметным подъёмом религиозных и религиозно-философских объединений, различавшихся по целям и формам деятельности. Одни из них были ориентированы на религиозное просвещение и благотворительность, другие существовали как собрания с лекциями, душеполезным чтением, дискуссиями и беседами[194]. Современники отмечали масштабы этого явления. В апреле 1922 г. в газете «Известия» была опубликована заметка со следующим содержанием: «В Петрограде свирепствует какая-то эпидемия братств, духовных кружков, подготовительных религиозно-схоластических школ»[195], а Д.С. Лихачев отмечает, что «город кипел различными философскими кружками, студенческими обществами, журфиксами у тех или иных известных людей»[196]. По имеющимся данным, в послереволюционном Петрограде действовали по меньшей мере несколько десятков религиозных и религиозно-философских объединений, что позволяет говорить о широком и относительно устойчивом поле религиозной самоорганизации.

Этот подъём не был исключительно петроградским явлением. Он опирался на общероссийские изменения в церковно-общественной жизни и на общий послереволюционный запрос на новые формы церковного общения в условиях слома прежнего порядка[197]. Уже к 1917 г. низовая религиозная самоорганизация заметно активизировалась, а после революции и начала первых гонений стала одним из механизмов поддержания религиозной жизни в условиях крушения прежней системы церковно-государственных

Петроградский христианский студенческий кружок, Община сочетания религии и жизни, элементарные религиозно-просветительские курсы при Введенской церкви на Петроградской стороне, петроградская / ленинградская группа Всероссийского союза молодёжи евангельских христиан, Союз молодёжи евангельских христиан, Ленинградская еврейская религиозная община, общество хасидов «Бейс-Яков», религиозное общество «Медраш-Шмуэль», Захарьевская Религиозная Трудовая Община, Союз Христиан Адвентистов 7-го дня и т.п.

[194] Кашин В.М. Религиозные объединения Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: православные, старообрядцы, протестанты, католики, мусульмане // Восток и Запад в духовной культуре России: диалог и противостояние (от Александра Невского до наших дней): сб. ст. 2021. С. 309.

[195] Известия ВЦИК. 1922. 26 апреля. № 91. С. 3.

[196] Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 129–130.

[197] Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: в 2 ч. М., 2018; Кашин В.М. Возникновение и начальный этап деятельности нижегородского Спасо-Преображенского братства // Вестник ННГУ. 2022. № 1. С. 7–13.

отношений. Вместе с тем именно в Петрограде этот процесс приобрёл особенно выраженный и многоуровневый характер.

Важно подчеркнуть, что практически все крупные города страны в 1917–начале 1920-х гг. были охвачены сетью братств, кружков, союзов и иных форм религиозной самоорганизации, которые становились инструментом обновления церковно-общественной жизни и способом компенсации институциональных разрывов в условиях слома прежнего порядка. Десятки объединений, созданных после революции, действовали как в крупнейших городах бывшей Российской империи, так и на ее окраинах. В Петрограде, Москве, Киеве, Нижнем Новгороде, Казани, Архангельске, Ташкенте, Житомире и других городах наблюдалось активное появление братств, кружков, союзов, координационных структур и иных проявлений низовой религиозной самоорганизации[198]. Однако именно Петроград выделялся массовостью, плотностью и многообразием этих форм, что подтверждается как наблюдениями современников, так и последующей фиксацией явления в источниках.

Формат настоящего исследования не позволяет подробно останавливаться на каждом кейсе и сопоставлять каждое отдельное объединение. Однако обзор работ и источников в общероссийском масштабе позволяет достаточно уверенно выделить повторяющиеся механизмы.

Во-первых, в крупных центрах предпринимались попытки создать надприходские координационные структуры. Так, в Москве в 1918–1919 гг. развернулась деятельность Совета объединённых приходов, который стремился выстроить межприходское взаимодействие и рассылал организационные инструкции по приходам. Летом 1918 г. рекомендация Совета созывать верующих для защиты храмов «тревожным звоном» стала одним из поводов для издания декрета «О набатном звоне» от 30 июля 1918

[198] Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. / под ред. Ю. Балакшиной, С. Смирнова. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. — 664 с. (Ч. 1 — 280 с.; Ч. 2 — 384 с.).

г.[199] и последующих репрессивных мер в отношении руководителей Совета[200]. Аналогичные тенденции наблюдались и в провинциальных центрах. В Пензенской епархии в условиях отрицания властями канонических органов управления епископ Иоанн (Поммер) инициировал создание «Братства (Союза) православных христиан» как альтернативного канала церковной коммуникации и администрирования[201].

Петроград на этом фоне выделялся не только массовостью, но и особой плотностью религиозной и интеллектуальной жизни, что способствовало формированию сложных многоуровневых структур. В Петрограде аналогичная надприходская координационная структура оказалась более устойчивой и смогла просуществовать дольше. Здесь удалось официально зарегистрировать «Братство православных приходов Петрограда», что позволило ему действовать вплоть до разгрома петроградской епархии в 1922 г. Более того, массовость братского движения и общая благоприятная ситуация позволили создать «Союз православных братств Петрограда», включивший в свои ряды более десяти православных религиозных объединений[202]. В итоге в Петрограде удалось выстроить систему координации как на межприходском, так и на межбратском уровне, что делает местный материал особенно показательным.

Во-вторых, послереволюционные религиозные и религиозно-философские объединения в массе своей отличались от дореволюционных аналогов не только набором задач, но и самой «глубиной» церковной жизни,

---

[199] О набатном звоне: декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР от 30 июля 1918 г. // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства РСФСР. 1918. № 57. Ст. 628. URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=17281 (дата обращения: 22.05.2026).

[200] Яшина С.А. Возникновение и деятельность Совета объединённых приходов г. Москвы (1918–1920 гг.) // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 1. С. 243.

[201] Аристова К.Г. Братство православных христиан против «путятинской смуты»: опыт сохранения церковной организации в Пензенской епархии в 1920-е годы // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 2. С. 55.

[202] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. СПб., 1993. Вып. 15. С. 424–445.

которую они пытались удержать и воспроизвести[203]. Они чаще имели межприходской или внеприходской характер и стремились не просто компенсировать ослабление церковных институций, но сохранить и возродить церковную жизнь в условиях гонений[204].

В-третьих, импульс 1917 г. был общим и носил всероссийский характер, однако в ряде регионов и конкретных кейсов деятельность братств пресекалась уже на самом начальном этапе. В ряде крупных центров локальные инициативы по созданию объединений часто подавлялись в ходе первых же кампаний по борьбе с «церковной контрреволюцией» в 1918–1919 гг. Так, в ряде городов уже в 1918–1919 гг. аресты церковных лидеров и активных мирян, а также административное давление фактически парализовали работу отдельных братств и приходских инициатив. Например, в Нижнем Новгороде арест и расстрел в 1918 г. покровителя и создателя Спасо-Преображенского братства (священномученика Лаврентия (Князева)) способствовали сворачиванию деятельности братства[205]. В Пензе деятельность «Братства (Союза) православных христиан» была официально запрещена к концу 1919 г., а его лидеры были осуждены как участники «контрреволюционной организации»[206]. Показателен и московский пример. Летом 1919 г. были арестованы руководители Совета объединённых приходов, и после этого Совет фактически прекратил работу[207].

Наконец, в-четвёртых, объединения проходили во многом сходные стадии давления и постепенного сужения «границ легального», хотя темп, интенсивность и локальные сценарии репрессий заметно различались по регионам[208]. Поворотным моментом стала «кампания по изъятию церковных ценностей» 1922 г. Далее давление усиливалось на фоне нормативного

---

[203] Балакшина Ю.В. Православные братства новой исторической эпохи // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М., 2018. Ч. 1. С. 66.
[204] Там же.
[205] Кашин В.М. Возникновение и начальный этап деятельности нижегородского Спасо-Преображенского братства // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2022. № 1. С. 7–13.
[206] Аристова К.Г. Указ. соч. С. 61.
[207] Яшина С.А. Указ. соч. С. 243.
[208] См. Православные братства в истории России… М., 2018.

стеснения религиозной активности в конце 1920-х гг., в том числе после постановления 1929 г. «О религиозных объединениях»[209]. Начало 1930-х ознаменовалось переходом к более жёстким репрессиям.

Именно в этом контексте становится понятной специфика Петрограда. Для города были характерны высокая концентрация религиозных объединений и особая насыщенность религиозно-интеллектуальной среды. Здесь подъём самоорганизации опирался одновременно на многоконфессиональный состав населения, на высокую плотность церковной и культурной жизни, на присутствие значительного числа образованных мирян и духовенства, а также на особое положение бывшей столицы в первые послереволюционные годы.

Ещё до 1917 г. Петербург был одним из важных центров религиозно-философской и церковно-общественной жизни России. Послереволюционные объединения Петрограда возникали не на пустом месте, а в среде, где уже существовали практики религиозного общения, интеллектуального поиска и кружковой самоорганизации. Однако эта связь не сводилась к простой преемственности. После 1917 г. прежние формы общения оказались в иных политико-правовых условиях и всё чаще выполняли компенсаторную функцию, восполняя разрушенные каналы церковной, просветительской и интеллектуальной жизни. Поэтому послереволюционные объединения Петрограда следует рассматривать одновременно как продолжение ряда дореволюционных тенденций и как качественно новый феномен, сформировавшийся в условиях революционного слома и кардинального пересмотра государственной религиозной политики.

Одним из факторов большей свободы религиозных и религиозно-философских объединений в Петрограде стал перенос столицы в 1918 г. Переезд центральных ведомств вызвал административную дезорганизацию и

[209] Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1787 (дата обращения: 07.02.2026).

привёл к запоздалой реализации декрета «Об отделении церкви от государства» в городе[210]. Долгое время местные власти не проявляли активности в сфере религиозной политики, и исполнение декрета фактически затягивалось. Показательно, что в 1920 г. в Петроград была направлена инспекционная комиссия из Москвы под руководством М. Галкина, и в отчётной телеграмме констатировалось, что реализация декрета находится в состоянии «развала», а в городе продолжают действовать домовые церкви и проводятся крупные крестные ходы[211].

Конфессиональная картина религиозной самоорганизации в Петрограде–Ленинграде также была шире, чем в ряде других центров. Наряду с православными объединениями в Петрограде действовали католические братства и кружки, монашеские структуры, старообрядческие и протестантские молодёжные объединения[212]. В ряде случаев они воспринимались властями как менее приоритетные объекты контроля и потому дольше сохраняли полулегальные формы деятельности. При этом цели и задачи религиозных объединений разных конфессий во многом совпадали, поскольку формировались в рамках религиозного мировоззрения и определялись общей спецификой жизни Петрограда 1910–1920-х гг. Именно функциональная общность (защита святынь, взаимопомощь, просвещение, поддержка и т.д.) позволяет рассматривать совокупность разноконфессиональных инициатив в качестве проявления единого феномена религиозной самоорганизации в условиях слома прежней церковно-государственной системы.

Православные религиозные объединения

При анализе истории религиозных и религиозно-философских объединений особенно важно выделить православные братства. Во-первых,

---

[210] Фабинский М.В. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, его реализация в Петрограде (по материалам Государственного Архива Российской Федерации) // Вестник РХГА. 2014. № 2. С. 201-206.

[211] Там же. С. 206.

[212] Кашин В.М. Религиозные объединения Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: православные, старообрядцы, протестанты, католики, мусульмане // Восток и Запад в духовной культуре России: диалог и противостояние (от Александра Невского до наших дней): сборник статей. — 2021. С. 309–310.

именно они представляли собой наиболее масштабное общественно-религиозное движение Петрограда–Ленинграда как по размаху деятельности, так и по числу участников[213]. Во-вторых, благодаря большому объему сохранившихся источников и устойчивому интересу исследователей православные братства являются наиболее подробно изученным типом религиозных объединений. В-третьих, братское движение являлось одной из наиболее заметных форм религиозной самоорганизации в новых условиях и, по-видимому, могло служить ориентиром для возникновения иных религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда. В-четвертых, православные братства привлекали к себе наибольшее внимание властей, и репрессивные меры, примененные в отношении них, впоследствии затрагивали и другие объединения.

До Октябрьской революции в Российской империи существовало множество пореформенных православных братств: благотворительных, миссионерских, просветительских, церковно-устроительных, епархиальных. Но лишь немногие из них продолжили деятельность после 1917 года. В большинстве случаев работа братств прерывалась в 1917–1918 годах, а к 1920 году значительная часть дореволюционных братств фактически прекратила свое существование[214]. Основными причинами сворачивания их деятельности стали потеря государственной поддержки и национализация имущества, лишившая организации привычных источников финансирования. При этом сведения о формальном роспуске или ликвидации братств часто отсутствуют. Нельзя исключать, что некоторые объединения адаптировались к новым условиям и сохраняли активность, хотя документальные свидетельства об этом до нас не дошли.

[213] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1922–1927) // Минувшее. 1993. Вып. 15. С. 424–445; Балакшина Ю.В. Православные братства новой исторической эпохи // Православные братства в истории России… М., 2018. Ч. 1. С. 66–71.

[214] Балакшина Ю.В. Православные братства новой исторической эпохи // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр. М., 2018. Ч. 1. С. 66.

Ряд исследователей отмечают, что послереволюционные православные братства стали новым явлением в общественной и церковной жизни, отличным от пореформенных церковных братств (ПЦБ)[215]. Что в значительной мере было связано с кризисом прежних форм приходской самоорганизации. Показательно, что уже весной 1917 г. в церковно-общественной публицистике звучала критика дореволюционных форм приходской самоорганизации как недостаточно жизнеспособных. В статье «Старый строй в церкви» отмечалось, что ни церковно-приходские попечительства, ни «так модные в последнее время братства» не дали ожидаемого оживления церковной жизни. При этом слабая результативность братств объяснялась не недостатками братств как формы церковной самоорганизации, а условиями синодально-бюрократического строя, отталкивавшего мирян от активного участия в церковной жизни[216]. Поэтому к 1917 г. обновлённые братства, свободные от бюрократического контроля, начали осмысляться как одно из возможных средств преодоления кризиса прежней религиозной самоорганизации и оживления церковной жизни в новых исторических условиях.

Отличие послереволюционных братств заключалось в изменении внешних условий их деятельности, а также в иной модели церковной общности. Если для дореволюционных форм была характерна привязанность к конкретному приходу, ориентация на внешнюю обрядность и систему запретов, то послереволюционные братства складывались на основе личного выбора, осознанной церковной позиции и готовности сохранять общность даже при смене храмов и репрессиях. Разрыв с привычным местом не вёл к утрате веры и распаду общинных связей, а, напротив, усиливал внутреннее единение[217].

---

[215] См.: Дорофеев Ф. А. Указ. соч.; Балакшина Ю.В. Православные братства новой исторической эпохи // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр. М., 2018. Ч. 1. С. 66-82.

[216] Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. 8 апреля. № 2. С. 2.

[217] Балакшина Ю.В. Православные братства новой исторической эпохи // Православные братства в истории России… М., 2018. Ч. 1. С. 71.

В отличие от многих дореволюционных братств, близких по своей природе к общественным организациям, послереволюционные братства концентрировались на внутренней религиозной жизни[218]. В центре их деятельности стояли: общая молитва, совместное участие в таинствах и экклезиологическое общение. В условиях гонений и социокультурного кризиса они воспринимались в качестве одного из ключевых способов организации христианской жизни.

Важной особенностью братств, возникших после 1917 года, стало более активное включение в приходскую жизнь[219]. Исчезновение синодального контроля и принятие на Поместном соборе 1917–1918 годов Приходского устава, предусматривавшего участие мирян в органах управления, создали условия для того, чтобы братства частично взяли на себя функции церковных структур, которые уже не могли полноценно действовать в новых условиях. Особенно заметно, что их социальный состав, в отличие от дореволюционных братств был более пёстрым, без жёсткого сословного расслоения[220]. Несмотря на внешнюю схожесть с дореволюционными братствами, православные братства, созданные в послереволюционные годы, можно охарактеризовать как качественно новое историческое явление. В их деятельности и внутреннем укладе меняются не только организационные формы и модели взаимодействия, но и само понимание братства, которое всё более связывается с углублённой духовной жизнью, опытом общинного единения и защитой веры в условиях преследований[221].

Время наибольшего подъёма братского движения в Петрограде пришлось на начало 1922 года. По данным следственных показаний митрополита Мануила (Лемешевского), в городе тогда насчитывалось около двадцати православных братств[222]. Однако реальное число объединений,

[218] Там же. С. 68–71.
[219] Там же.
[220] Там же. С. 68.
[221] Там же. С. 66–79.
[222] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 432.

вероятно, было значительно выше. Помимо собственно братств действовал широкий спектр различных форм самоорганизации верующих, включая приходские религиозно-просветительские и благотворительные общества, молодёжные и женские кружки и т.п. Подследственный, разумеется, не мог знать обо всех группах. Часть объединений существовала вне публичной сферы, имела локальный или межприходской характер, а многие формально легальные инициативы маскировались под религиозно-просветительные общества, приходские комиссии и благотворительные комитеты. Нельзя исключать и существования объединений с коротким жизненным циклом, которые вскоре после возникновения прекращали деятельность или под административным давлением переходили в подпольный формат, не оставив документальных свидетельств. Показательно и то, что в источниках того времени термин «братство» нередко употреблялся шире его строгого канонического смысла и служил обозначением широкого спектра городских религиозных инициатив, объединённых общим кругом практик, среди которых были совместная молитва и участие в богослужении, катехизация, просветительские чтения, благотворительная помощь, поддержка заключённых и миссионерская деятельность. Именно эта функциональная общность позволяет говорить не просто о наборе разрозненных инициатив, а о целостном феномене петроградской религиозной самоорганизации, в котором классические братства тесно пересекались с иными религиозными объединениями. С этой точки зрения приведённый в показаниях перечень следует считать скорее минимальной оценкой масштабов православных инициатив.

Многие сведения о братствах удаётся восстановить лишь на основе оценочных суждений современников и свидетелей, поскольку источниковая база по большинству объединений остаётся крайне фрагментарной[223]. По значительной части братств не сохранились (или пока не выявлены)

[223] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства. СПб., 2018; Антонов В.В. Приходские православные братства… С. 424–445.

протоколы, внутренние отчёты, переписка, списки членов и материалы о повседневной работе. В результате исследователь нередко вынужден реконструировать картину по косвенным свидетельствам — отдельным упоминаниям в прессе, единичным архивным документам, следственным материалам, воспоминаниям и разрозненным сведениям. Поэтому по ряду вопросов, прежде всего о конкретных механизмах внутренней организации, социальном составе и особенностях деятельности отдельных братств, можно говорить лишь в форме осторожных предположений и вероятностных реконструкций.

По оценке В.В. Антонова, общее число петроградцев, состоявших в православных братствах, достигало около 1,5 тыс. человек. Наиболее многочисленным было Александро-Невское братство, насчитывавшее, по его данным, примерно 150–200 участников. Существенные группы формировались также в Симеоновском и Благовещенском братствах[224], каждое из которых объединяло приблизительно по сто участников[225].

Следует отметить, что при всей значимости петроградских православных братств исследователь не может ограничиться исключительно комплиментарной оценкой, характерной, например, для церковной историографии. Хотя братства нередко описываются как важный феномен духовной самоорганизации, масштабы их влияния в пределах города оставались ограниченными. Об этом, в частности, свидетельствуют показания митрополита Мануила (Лемешевского) по делу Спасского братства. Он отмечал, что братства в общем «в жизни церковной в общем масштабе не привились», что со стороны епархиальных властей не предпринималось усилий по их поддержке, а отношение значительной части духовенства к ним было скорее настороженным или враждебным[226]. По его словам, братства получили развитие главным образом у пастырей с прогрессивным

[224] Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. 6 июля. № 18. С. 3.
[225] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства. СПб., 2018; Антонов В.В. Приходские православные братства… С. 433.
[226] Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Указ. соч. С. 130.

направлением и не воспринимались как структуры, на которые могли бы опереться антисоветские силы. В Петрограде, по его подсчётам, существовало не более двух десятков братств, что в масштабе города действительно подчёркивает скорее символический, чем массовый характер движения[227].

Однако столь сдержанную оценку нельзя принимать без оговорок. Во-первых, многие инициативы были подавлены в самом начале, не успев обрести устойчивую форму. Во-вторых, послереволюционные братства изначально не ориентировались на массовость. Они стремились создать живые и сплочённые общины, противопоставляя себя приходским структурам или дореволюционным братствам, которые, несмотря на численность, часто сохраняли формально-бюрократический характер. В этом контексте значение братств определялось не столько статистическим охватом, сколько интенсивностью внутренней религиозной жизни и способностью создавать устойчивые общинные связи. В условиях нарастающего давления массовость могла бы даже навредить, поставив под угрозу само существование объединений. Более того, широкое вовлечение случайных участников способно было лишить такие сообщества их внутренней живости, чувства единения и подлинно братского характера общения, к которому стремились братчики. В иных политических и правовых условиях масштабы этого движения, вероятно, могли быть существенно большими.

Социальный состав братского движения Петрограда в 1917–начале 1930-х годов отличался выраженной неоднородностью. В объединениях встречались представители разных слоёв городского общества. При этом по имеющимся данным преобладали женщины среднего и пожилого возраста, а также молодёжь. Роль последних была особенно заметна в Александро-Невском и Спасском братствах. Активное ядро составляли люди со средним и высшим образованием[228], что задавало высокий уровень инициатив и

[227] Там же.
[228] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. М.; СПб., 1994. Т. 15. С. 433.

поддерживало интеллектуальную планку значительной части братских проектов, включая миссионерскую деятельность, катехизацию, религиозно-философские и богословские кружки при братствах.

Одним из первых послереволюционных православных братств Петрограда можно считать Благовещенское братство, созданное в декабре 1917 г. протоиереем Михаилом Поспеловым[229]. При этом примечательно, что современные исследователи, как правило, не упоминают это братство. Самым известным и наиболее исследованным на сегодняшний день является Александро-Невское братство. Оно вело активную благотворительную, богослужебную и просветительскую работу и воспринималось современниками как ведущий ориентир братского движения города.

Различия социальной базы порождали и различия моделей самоорганизации, что фиксировалось даже в церковной среде через ироничные ярлыки вроде «братства кухарок» в противопоставление «братству белой кости»[230]. Эти обозначения отражали не только социальные контрасты, но и различие в направленности объединений. Так, Захарьевское братство тяготело к интеллигентскому профилю и включало значительную долю представителей высших сословий, тогда как Спасское воспринималось современниками как «трудовое», с заметным участием рабочих[231]. Для Спасского братства были характерны практические формы приходского служения и благотворительности, включая организацию столовой и повседневную помощь нуждающимся. О деятельности Захарьевского братства сведений сохранилось меньше, однако фигура его руководителя А.И. Введенского, будущего лидера обновленческого движения, а также предполагаемая проблематика общения с учётом социального состава позволяют осторожно предположить преобладание интеллектуально-дискуссионных форм и внимания к духовным и мировоззренческим вопросам.

[229] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 6 июля. №18. С. 3.
[230] Показания митрополита Мануила // Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Указ. соч. С. 129.
[231] Там же.

В целом социальная база и лидерство во многом определяли профиль деятельности братств, набор практик и степень их устойчивости. Одни объединения делали акцент на приходском служении и благотворительности, другие тяготели к просветительским, лекционным и миссионерским форматам. По мере сужения «границ легального» это влияло и на то, как именно братства перестраивались. Показательно в этом отношении Александро-Невское братство под руководством братьев Егоровых, Гурия и Иннокентия. Оно не просто выдержало две волны репрессий, но и на отдельных этапах, несмотря на внешнее давление, расширяло деятельность. Братство соединяло охрану святынь и богослужения, катехизацию, благотворительность, элементы подпольной монашеской самоорганизации, а также включало религиозно-философские и полумонашеские кружки.

Даже при дефиците прямых свидетельств можно видеть, что сочетание социальной базы и лидерского ресурса выступало одним из ключевых факторов жизнеспособности православных братств и во многом определяло, во что превращалось конкретное объединение под государственным давлением. В петроградском контексте братское движение было заметно не столько масштабом, сколько качеством внутренних связей и интенсивностью религиозной жизни. Послереволюционные православные братства представляли собой прежде всего форму духовной самоорганизации, в рамках которой происходила не мобилизация «массы» верующих, а консолидация наиболее активной и идейно мотивированной части церковного сообщества. Установка на переосмысление религиозной жизни, восстановление этического идеала и стремление определить своё место в изменившихся условиях придавали этим объединениям новаторский характер и делали их во многом движением активного меньшинства. Именно эта ориентация на внутреннюю сплочённость помогает понять, почему в условиях давления послереволюционные братства сохраняли устойчивость и концентрировались на внутренней духовной жизни.

Протестантские, католические, старообрядческие объединения

Особую значимость в общей картине религиозной жизни 1920-х годов приобретает активизация конфессиональных меньшинств. Несмотря на меньшую численность и более скромные масштабы по сравнению с православной средой, католики, протестанты, старообрядцы и мусульмане также переживали период оживления. После революции в Петрограде активно создавались старообрядческие братства, католические ордена, кружки, братства, а также протестантские объединения. Меньшее количество религиозных объединений в этих конфессиональных средах объяснялось, по-видимому, не только численным соотношением конфессий в городе, но и тем, что православная церковь с самого начала оказалась в более жёстких условиях, чем остальные религиозные организации. Соответственно, именно в православной среде потребность в объединениях, компенсировавших выпадение отдельных сфер религиозной жизни, была выше. Советская власть рассматривала православную церковь как своего главного и наиболее непримиримого идеологического противника, поэтому антирелигиозные кампании затронули её в полной мере. В то же время по отношению к национальным и конфессиональным меньшинствам в первые послереволюционные годы религиозная политика советской власти была сравнительно мягче. Однако последующие события показали, что такая терпимость носила лишь временный характер.

Сохранились свидетельства о существовании ряда религиозных объединений в среде петроградских католиков. При костёлах действовали координационные «конференции», в том числе конференция св. Викентия, ориентированная на благотворительность и поддержку духовенства, приходские братства Св. Сердца Иисуса, Розария и др., имевшие собственные уставы и знаки принадлежности[232]. Наряду с этим упоминаются религиозно-богословские кружки (молодёжный кружок «Вызволение», богословский

[232] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 34 об.

кружок русских католиков «Боголюбцы»)[233], молодёжные объединения при хорах (регулярные встречи, спевки, периодические «молодежные вечера» на средства «двадцатки») и культурно-досуговые форматы (беседы, чаепития, танцы, театральные постановки), которые в следственных интерпретациях нередко приобретали статус «подпольных вечеров»[234]. Особое место занимали монашеско-аскетические объединения, в частности «Третий орден Св. Франциска» (терциарии), сочетавший элементы строгой монашеской дисциплины с мирской жизнью и ориентацией на активное участие в приходской жизни и благотворительности[235], а также «подпольное монашеское братство» при костёле св. Казимира[236].

Аналогичные явления наблюдались и в протестантской среде. Примером служит движение «Югендбунд», объединившее молодежь вокруг Петрикирхе, а также регулярные «бибельштунден» — собрания для чтения и обсуждения Библии. Протестантские объединения активно занимались благотворительной и просветительской деятельностью, организовывали детские и молодёжные кружки и стремились формировать религиозно ориентированное трудовое воспитание.

Так, «Югендбунд» представлял собой молодёжный круг, сосредоточенный на регулярных библейских беседах и чтении Писания. Характерной чертой объединения были символические формы сплочения, в частности памятные значки, появившиеся после общего причастия, с формулой верности Христу: «Верный до смерти, Иисус, я Твой»[237]. При этом религиозное общение сочеталось с практиками помощи нуждающимся[238].

«Пчёлки» были подростково-детским объединением при приходе К.А. Мусса, где религиозное воспитание соединялось с трудовыми и ремесленными

[233] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 24–27.
[234] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 35, 41.
[235] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 194–195.
[236] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 41.
[237] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 283–284.
[238] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 1. Л. 107; Т. 2. Л. 620.

занятиями. Само название отсылало к образу «пчелы» как символу трудолюбия и прилежности, а в группе поддерживались символические формы сплочения, включавшие общий гимн[239]. Содержательно занятия были ориентированы на усвоение основ вероучения и формирование нравственных установок, прежде всего «любви к ближнему», а также на сохранение веры у детей в условиях активной антирелигиозной пропаганды[240].

Старообрядческое юношеское братство имени протопопа Аввакума, учреждённое в 1922 г., можно рассматривать как одно из наиболее ярких молодежных религиозных объединений в Петрограде–Ленинграде. Первоначально число записавшихся в ряды братства достигало 80 человек, однако устойчивое ядро оформилось в пределах 25–30 участников. Регулярные встречи проходили как в церковных пространствах, так и на частных квартирах. Внутренняя работа братства включала кружки религиозно-философского и историко-бытового профиля, богословские занятия и издательские инициативы. Члены братства и его попечители стремились создать среду религиозного просвещения и поддержания чувства принадлежности к старообрядческой церковной традиции, ориентированную на удержание старообрядческой молодёжи в условиях нарастающей атеистической пропаганды[241].

В мусульманской среде Петрограда–Ленинграда нам не удалось зафиксировать столь же ясно институционализированные формы объединений. Вместе с тем материалы следственных дел 1931 г. позволяют осторожно говорить о возможном существовании низовой самоорганизации и наличии практик, по своему назначению сходных с деятельностью рассматриваемых религиозных объединений. В обвинительных материалах утверждалось, что среди татарской колонии существовала «националистическая контрреволюционная группировка», организационно

[239] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 617.
[240] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 617.
[241] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 20–22.

связанная с Ленинградской мечетью, а руководящая роль приписывалась М. Бигиеву, муллам Я. Халикову и К. Басырову, которые, по версии следствия, группировали вокруг себя активных прихожан и, «маскируясь отправлением религиозных обрядов», вели антисоветскую агитацию[242]. В показаниях одного из свидетелей также упоминалось, что мулла Халиков посещал татарские семьи, где собирались группы по 10–15 человек[243]. Показательно, что в формуле обвинения по делу № 111999 воспроизводились типичные обвинительные конструкции, известные по делам православных, католических и протестантских религиозных объединений: мусульманское духовенство обвинялось в создании контрреволюционной националистической группировки, связанной с татарской эмиграцией за границей и действовавшей под прикрытием религиозных обрядов[244].

Разумеется, подобные сведения сами по себе ещё не доказывают существования оформленного религиозного объединения, выходившего за рамки общины при мечети, поскольку такие собрания могли быть связаны и с домашним совершением обрядов в условиях, когда часть верующих избегала открытого посещения мечети из опасения за своё положение на службе. Однако даже с учётом очевидной предвзятости следствия эти материалы позволяют говорить скорее о вероятности сходных механизмов низовой самоорганизации, выражавшихся в малых регулярных собраниях актива вокруг культового центра, чем о сформировавшихся мусульманских объединениях в строгом смысле слова.

Религиозно-философские объединения

В послереволюционное десятилетие Петроград становится пространством активизации литературных, научных и философских кружков и обществ, число которых заметно возрастает. Д.С. Лихачев в своих воспоминаниях отмечает, что в 1920-е гг. в Ленинграде существовало

[242] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-74704. Т. 2. Л. 368.
[243] Беккин Р. И. Мусульмане в советском Петрограде – Ленинграде (1917-1991). М., 2017. С. 42.
[244] Беккин Р. И. Мусульмане в советском Петрограде – Ленинграде (1917-1991). М., 2017. С. 44.

множество таких организаций: «… город кипел различными философскими кружками, студенческими обществами, журфиксами у тех или иных известных людей»[245]. В статье А.М. Дубровского говорится о существовании множества научных кружков в Петрограде-Ленинграде 1920-х гг., в которых принимали участие преподаватели и студенты[246]. Зубок В.М. отмечает активное появление в послереволюционном Петрограде философских и исторических кружков, дискуссионных клубов и групп[247]. Все эти данные указывают на наличие оживлённой неформальной деятельности интеллигенции, в рамках которой религиозно-философские объединения занимали заметное место.

По имеющимся данным в 1920-е годы в Петрограде–Ленинграде существовало более двадцати религиозно-философских объединений[248]. Однако условия их полулегального и подпольного существования не позволяют восстановить историю каждого из них в полном объёме. Детальная реконструкция возможна лишь для части объединений. В первую очередь это крупные объединения, попавшие в поле зрения ОГПУ и впоследствии подвергшиеся репрессиям, а также сообщества, связанные с известными церковными и общественными деятелями и потому оставившие заметный след в мемуарных источниках. Именно по этим объединениям сохранился наиболее широкий корпус источников, что делает возможным более обстоятельное исследование их внутренней жизни.

В определенной степени религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда 1920-х гг. можно рассматривать как единую духовно-интеллектуальную среду. Одной из её характерных черт было пересечение личных составов объединений. Одни и те же участники нередко состояли

[245] Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 129–130.
[246] Дубровский А.М. Неформальные организации профессоров в 1917–1923 гг. // Вестник БГУ. 2018. № 4. С. 24.
[247] Зубок В.М. Дмитрий Лихачёв: жизнь и век. СПб.: Вита Нова, 2016. С. 60.
[248] Шкаровский М.В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 247–252; Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 129–130.

сразу в нескольких организациях[249]. Особенностью этих объединений была светско-религиозная, и в некоторых случаях межконфессиональная природа[250]. В них участвовали православные миряне и священнослужители, представители иных христианских традиций и интеллигенция. Такие смешанные по составу объединения становились своеобразными площадками духовного поиска, где предпринимались попытки найти «союз веры и разума» вне узких конфессиональных рамок.

Тематика обсуждений в религиозно-философских объединениях включала вопросы христианской философии, соотношения религии и науки, духовного возрождения общества, культурной миссии Церкви, богословские диспуты, изучение святоотеческого наследия и трудов представителей религиозного ренессанса начала века. Объединения различались по идейным установкам. Одни тяготели к экуменическому либерализму и поиску синтеза Церкви и общества («Вторники», «Воскресенья»), другие занимали более традиционно православные или славянофильские позиции (например, «воскресники» Назарова и на позднем этапе Братство преподобного Серафима Саровского).

Главными формами деятельности религиозно-философских объединений были богословско-философские чтения, лекции, дискуссии, совместные молитвы, а также издание самиздата и подпольной церковной литературы[251]. Отдельные объединения пытались создавать собственные печатные органы. Так, одной из таких попыток стал выпуск участниками «Вторников» нескольких номеров журнала «Свободные голоса» в 1918 году[252].

---

[249] См.: Шкаровский М. В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 249–250.

[250] Александрова-Чукова Л.К. «Единение цвета науки и Церкви…» // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 384–391; Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 311–315; Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1992. Вып. 6. С. 34–37.

[251] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584–1588; Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 574, 577–580.

[252] Свободные голоса. СПб., 1918. № 1; Свободные голоса. СПб., 1918. № 2.

При всём внешнем сходстве с традицией религиозно-философских обществ начала XX века, в условиях советской антирелигиозной политики активность этих объединений приобретала всё более замкнутый, внутренне сосредоточенный и нередко конспиративный характер. Многие из них существовали тайно, собирались на частных квартирах и избегали публичной огласки. Однако это не мешало им оказывать существенное влияние на формирование нового типа религиозности — интеллектуальной, рефлексивной и основанной на личном духовном выборе.

Особого внимания заслуживает Братство святой Софии (Премудрости Божией)[253], действовавшее в Петрограде в начале 1920-х годов. Хотя формально оно сохраняло черты церковного братства (возникнув по инициативе профессуры Петроградского богословского института и имея благословение митрополита Вениамина), по духу и структуре оно явно тяготело к религиозно-философским объединениям. В отличие от традиционных православных братств, оно объединяло не столько прихожан, сколько интеллигентных мирян, мыслителей, интересующихся вопросами христианской философии, литургического обновления, внутреннего духовного опыта[254]. Его ядро составляли такие фигуры, как Н.К. Чуков, И.П. Щербов, Л.П. Карсавин, С.С. Безобразов, О.А. Добиаш-Рождественская — люди, для которых вера была не только духовной потребностью, но и пространством интеллектуального поиска.

Собрания братства начинались и завершались кратким молебном. На братчиков налагался минимум обязанностей: ежедневная молитва, чтение Евангелия, прохождение мимо храма с крестным знамением[255]. При этом деятельность братства включала также философские беседы, духовно-

[253] Подробная реконструкция истории братства на основе дневниковых записей представлена в: Александрова-Чукова Л.К. «Единение цвета науки и Церкви...», или До Петроградского процесса 1922 г. и после «Академического дела» 1929–1931 гг. (по материалам дневников митрополита Григория (Чукова)) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 345–349.

[254] О составе братства и его отличии от традиционных приходских объединений см.: Там же. С. 346–347; Воронцов А.В. Братство св. Софии в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 28–29. С. 206–215.

[255] Александрова-Чукова Л.К. Указ. соч. С. 387.

нравственные чтения, а также попытки выработки нового типа церковного мышления. Всё это указывает на то, что собрания братства были пространством богословской и религиозно-философской дискуссии, а не догматического единомыслия, что позволяет рассматривать его как один из наиболее ярких примеров религиозно-философского объединения, сохранявшего церковную форму.

Схожее явление представляло собой возникшее в 1927 г. Братство прп. Серафима Саровского, сформировавшееся на основе кружка «Хельфернак» под руководством И.М. Андреевского[256]. Первоначально это был литературно-философский кружок старшеклассников и студентов, который постепенно приобрёл характер религиозного объединения. Лишь позднее, под влиянием усиливавшихся гонений на Церковь, объединение приобрело ярко выраженную религиозную направленность. К 1927 г. кружок окончательно трансформировался в братство, однако его собрания сохранили форму докладов и дискуссий на богословские темы при полном отсутствии формальной связи с приходскими структурами[257]. Хотя на собрания приглашались представители духовенства, они не играли в объединении руководящей роли. Духовное окормление осуществлялось преимущественно в форме личного общения со священниками, в частности с о. Сергием Тихомировым, и не было связано с какой-либо институциональной зависимостью от прихода[258].

Таким образом, перед нами два различных типа религиозно-философских объединений. Братство св. Софии, при сохранении внешних церковных форм, по существу, функционировало как религиозно-интеллектуальное сообщество, связанное с Богословским институтом[259]. Братство прп. Серафима Саровского, напротив, возникло из светской

[256] Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 44–49; Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 132–136.
[257] Брачев В.С. Жизненный путь профессора И.М. Андреевского (1894–1976) // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 3. С. 19–20.
[258] Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 47, 95.
[259] Александрова-Чукова Л.К. Указ. соч. С. 344–345, 384–391.

интеллектуальной среды и под воздействием внешних обстоятельств постепенно переориентировалось на религиозные поиски, в результате чего сообщество стало определять себя как братство. Однако оба примера объединяет одна принципиальная черта. В соответствии с предложенной в главе 1 дефиницией, данные объединения отличались интеллектуально-дискуссионным характером и были ориентированы на совместное осмысление веры и религиозно-философскую дискуссию, а не только на богослужебную деятельность и сохранение церковной традиции. В этом смысле оба братства можно рассматривать как своего рода лаборатории религиозной мысли, в рамках которых священники, философы, студенты и учёные формировали пространство интеллектуального общения, где конфессиональные границы не отменяли, но и не исчерпывали собой пространство совместного поиска[260].

Важно подчеркнуть, что при всех различиях в генезисе и формах оба братства в полной мере разделили судьбу иных форм религиозной самоорганизации[261]. Репрессии 1922 г. и последовавшие расстрелы участников привели к сворачиванию деятельности Братства св. Софии, а члены Братства прп. Серафима Саровского подверглись арестам в 1928 г. История обоих братств подтверждает правомерность выделения религиозно-философских объединений в самостоятельную категорию, и служит дополнительным аргументом в пользу их совместного рассмотрения как части единого феномена, объединённого общей логикой возникновения, развития и трагического финала под давлением государственной религиозной политики.

Выводы по параграфу

В 1920-е годы Петроград–Ленинград выступал одним из ключевых центров религиозной самоорганизации в советской России. Специфика ситуации определялась статусом Петрограда как крупного центра интеллектуальной и духовной культуры, а также последствиями переноса

[260] Александрова-Чукова Л.К. Указ. соч. С. 346.
[261] Александрова-Чукова Л.К. Указ. соч. С. 388–391; Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 577–580.

столицы в Москву, что в 1918–1920 гг. сопровождалось управленческим разрывом и сравнительно меньшей интенсивностью административного контроля. Это позволяло дольше сохранять публичные и полупубличные форматы деятельности религиозных объединений. В результате в городе сложился широкий спектр религиозных и религиозно-философских объединений, связанных общими практиками и пересекающимися кругами участников.

Послереволюционные православные братства сохраняли внешнюю преемственность с дореволюционной традицией, но по существу представляли собой качественно новое явление, опиравшееся на личный выбор участников, углублённую общинную духовную жизнь и стремление компенсировать распад прежних церковных структур. Католические, протестантские и старообрядческие объединения, а также религиозно-философские кружки и братства расширяли конфессиональное и интеллектуальное многообразие религиозной жизни города. При этом церковно-ориентированные религиозные и религиозно-философские объединения различались по степени связи с церковной практикой, характеру деятельности и внутренней структуре, но вместе с тем обнаруживали типологически сходные черты.

В совокупности выявленные особенности предпосылок возникновения, условий существования, состава, практик, функций и внутренних связей между объединениями дают основание рассматривать религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда как единый, хотя и внутренне неоднородный феномен религиозной жизни. Именно в этом качестве они выступали одним из наиболее выразительных проявлений религиозной самоорганизации в советской России 1920-х годов.

§ 3. Факторы возникновения религиозных и религиозно-философских объединений

Возникновение религиозных и религиозно-философских объединений в послереволюционный период определялось совокупностью факторов, по-разному проявлявшихся в зависимости от конфессиональной среды, культурной специфики региона и характера правоприменительной практики местных властей. В настоящем параграфе рассматриваются факторы, обусловившие появление таких объединений в Петрограде–Ленинграде в 1917 — конце 1920-х гг.

В историографии, сосредоточенной преимущественно на православных братствах, их возникновение обычно объясняется несколькими причинами, среди которых на первый план, как правило, выдвигаются гонения со стороны власти[262]. Католические, протестантские и старообрядческие объединения чаще рассматриваются обособленно, без специального анализа причин их появления. Ещё слабее в историографии разработан вопрос о предпосылках возникновения религиозно-философских объединений, поскольку исследовательское внимание в основном сосредоточено на их составе, деятельности и идейной проблематике. В результате сохраняется историографический пробел, поскольку отсутствует сравнительный анализ факторов возникновения религиозных и религиозно-философских объединений в различных конфессиональных средах, а сама проблематика этих факторов лишь в редких случаях становилась предметом специального самостоятельного исследования.

В наибольшей степени в историографии разработан вопрос о причинах возникновения послереволюционных православных братств. Исследователи обоснованно выделяют антирелигиозную политику властей в качестве

[262] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 424–445; Беглов А.Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 91–104; Наконечная А.А. Союз православных братств Петрограда // Православные братства в истории России: К 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 1. С. 158–173; Шкаровский М.В. Создание Александро-Невского братства в 1918–1919 годах // Там же. С. 43–66.

главного фактора возникновения послереволюционных православных братств и близких к ним приходских объединений. Как указывает В.В. Антонов, именно гонения стали непосредственным импульсом к формированию православных братств и приходских обществ, призванных охранять святыни и поддерживать Церковь[263]. М.В. Шкаровский также связывает появление православных братств прежде всего с гонениями со стороны властей[264]. Ф.А. Дорофеев отмечает, что возникновение послереволюционных православных братств являлось попыткой ответа на вызовы времени, связанные с гонениями на православную церковь[265]. Ю.В. Балакшина разделяет эту точку зрения, подчеркивая, что православная церковь стремилась противостоять усиливающейся классовой вражде и ужесточавшейся религиозной политике советской власти, противопоставляя им «духовное собрание своих чад» посредством создания приходских и межприходских объединений верующих[266]. А.Н. Кашеваров трактует создание православных объединений для защиты веры как одну из форм протеста православной церкви против действий советской власти[267]. Н. Шеметов (С. С. Бычков), один из первых исследователей послереволюционных братств в СССР выделяет три основные причины их возникновения: гонения, стремление к глубокому общению с единомышленниками и восприятие братств как одной из немногих возможностей остановить разрушение многовековых традиций и культуры[268].

Наиболее развёрнутую интерпретацию причин возникновения послереволюционных религиозных объединений предлагает А. Л. Беглов. По мнению исследователя, появление большого количества православных

---

[263] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 425.
[264] Шкаровский М.В. Петроградская епархия в 1917–1918 гг.: опыт и уроки противостояния антирелигиозным гонениям // VI Валаамские образовательные чтения: материалы конференции к столетию революции в России. М., 2018. С. 33–47; Шкаровский М.В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 247.
[265] Дорофеев Ф.А. Указ. соч. С. 152.
[266] Балакшина Ю.В. Возрождение братского движения в Русской православной церкви как отклик на деяния Поместного собора 1917–1918 годов, задачи защиты православных святынь от поругания // Журнал Московской Патриархии. 2018. № 2. С. 62.
[267] Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 163.
[268] Шеметов Н. Православные братства (1917–1945 гг.) // Вестник РСХД. 1980. № 131. С. 155.

общественно-религиозных объединений было обусловлено сочетанием трёх факторов: утратой бюрократического контроля над церковной жизнью, началом гонений на церковь и поддержкой со стороны священноначалия, в том числе лично патриарха Тихона[269]. Данная позиция представляется особенно продуктивной, поскольку позволяет рассматривать возникновение объединений не как следствие одного обстоятельства, а как результат действия нескольких взаимосвязанных процессов.

Вместе с тем сравнительный материал по Петрограду–Ленинграду позволяет расширить данную объяснительную схему. Поскольку религиозные и религиозно-философские объединения рассматриваются в настоящем исследовании как единое, хотя и внутренне неоднородное, явление общественной жизни, представляется необходимым учитывать в совокупности факторы возникновения не только православных, но и католических, протестантских, старообрядческих, а также религиозно-философских объединений.

В рамках исследования выделяются четыре группы факторов: политико-правовые, социально-экономические, внутриконфессиональные и интеллектуально-просветительские. Такое деление носит условный характер, поскольку указанные группы факторов действовали не изолированно, а в тесной взаимосвязи. Правовые ограничения подталкивали верующих к самоорганизации, социальные кризисы усиливали потребность в поддержке и взаимопомощи, поддержка церковных властей придавала мирянским инициативам дополнительный импульс, а религиозно-интеллектуальные поиски способствовали формированию кружков, союзов и иных форм коллективной жизни.

[269] Беглов А.Л. Жизнь во Христе: уроки отечественной церковной истории XX столетия (К осмыслению феномена новомучеников и исповедников Российских) [доклад на VI-й Международной научно-богословской конференции Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи». Москва, 15–18 ноября 2010 г.] // Научный богословский портал «Богослов.Ру». 23 ноября 2010 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1249558.html (дата обращения: 04.02.2026).

3.1. Политико-правовые предпосылки и государственная религиозная политика

На первое место при исследовании причин возникновения религиозных и религиозно-философских объединений выходят политические и правовые факторы. Поскольку появление рассматриваемых объединений было во многом предопределено государственной политикой в области религии, следует подробно проанализировать основные действия властей, которые способствовали разрыву прежней религиозной традиции и сужению пространства легальной религиозной активности. Нормативные акты 1917–1920-х гг., затрагивающие общественную религиозную жизнь, фактически переформатировали пространство дозволенного и способствовали поиску средств обхода вводимых ограничений. Политические и правовые факторы включали влияние государственной политики, правовые ограничения и идеологическое давление, побуждавшие верующих искать новые формы организации и взаимодействия в условиях нарастающего внешнего давления.

Рост активности среди верующих был вызван не только «религиозной революцией», но и сменой вектора религиозной политики. После Октябрьской революции началась подготовка законодательства для отделения Церкви от государства. Это вызывало тревогу и опасения среди духовенства, поскольку подразумевало разрыв вековых тесных связей православной церкви и государства[270]. Одним из наиболее значительных последствий наступления на Церковь стало то, что множество основополагающих элементов церковной жизни были либо открыто, либо завуалированно вытеснены из правового поля. Это вело к преследованию церковных структур и усилению недоверия к власти в среде верующих. Законодательные ограничения касались не только обрядов и богослужений, но и более широких аспектов церковной жизни, таких как воспроизводство церковных кадров, благотворительность, а также распространение религиозной литературы и печати. Только в период с 1918 по

[270] Цыпин В. (прот.). История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., 2007. С. 360.

1924 гг. было принято более 120 законодательных актов, касающихся деятельности церкви[271].

В числе первых мер советской власти, затрагивающих религиозные организации, можно выделить изданный в ноябре 1917 г. Декрет о земле, который лишал православную церковь, другие религиозные институты и их служителей права собственности на землю. Затем Декретом о земельных комитетах все сельскохозяйственные угодья, включая церковные и монастырские, переходили в государственную собственность. Этими мерами власти последовательно подрывали ресурсную базу религиозных организаций, лишая их материальных, кадровых и организационных возможностей для устойчивого функционирования. 11 декабря 1917 года в ведение Наркомпроса были переданы церковные учебные заведения, что разорвало религиозную образовательную традицию и исключило религиозное просвещение и воспитание из школ[272]. Затем введение гражданского брака исключило церковное бракосочетание из системы государственной регистрации. Ключевым рубежом в переустройстве государственно-церковных отношений стало издание декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в январе 1918 г.[273]. Декрет отделил религиозные организации от государства, закрепил утрату правосубъектности, лишив их статуса юридического лица, и объявил их имущество всенародным достоянием.

В декабре 1917 года на местах активно начали реализовываться первые антицерковные декреты. Зачастую применялись грубые административные и насильственные меры, что вызывало недовольство среди духовенства и верующих. Преследованию со стороны властей подвергались миссионерская,

[271] Архирейская Т.Ю. Указ. соч. С. 28.
[272] Постановление Комиссариата по народному просвещению от 11 декабря 1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению» // Собрание узаконений. 1917. № 9. Ст. 126.
[273] Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1777 (дата обращения: 07.02.2026).

просветительская и благотворительная деятельность[274]. Это выражалось в отказах в регистрации низовых религиозных объединений, ограничениях пользования культовыми сооружениями и введении ряда запретов в сфере общественной религиозной жизни, что подталкивало к переходу на малые, малозаметные формы работы.

Антирелигиозные декреты, попытки внедрять безбожие на бытовом уровне воспринимались верующими как попытки осквернения и низложения традиций. Эти процессы вызывали острое недовольство в среде верующих. Кашеваров А.Н. справедливо замечает, что гонения, обрушившиеся на церковь, отразились на всей общественно-политической жизни и духовной культуре страны. Осквернение православных святынь, насильственное искоренение религиозных традиций, действия, воспринимавшиеся верующими как кощунственные, негативно сказались на русском национальном самосознании[275].

Событием, явившимся одной из главных причин активного появления православных религиозных объединений Петрограда, стала попытка захвата Александро-Невской лавры красноармейцами 19 января 1918 года[276]. Распространение информации о попытке захвата Лавры и о смертельном ранении священника всколыхнуло петроградскую общественность. Послание патриарха Тихона от 19 января 1918 г.[277], явившееся откликом на попытку захвата Лавры, придало этому импульсу организационно оформленный характер. Призыв Патриарха «устроять духовные союзы» и встать «на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне Святой Матери нашей»[278] воодушевил православных петроградцев на создание братств. Примерно в это же время со страниц церковных газет стали раздаваться призывы к объединению: «Объединяйтесь, для устроения всей жизни по учению Господа нашего Иисуса

[274] Архирейская Т.Ю. Указ. соч. С. 28.
[275] Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 473.
[276] Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. 7 февраля. № 5. С. 199–200.
[277] Богословский вестник. 1918. Т. 1. № 1–2. С. 74–76.
[278] Там же.

Христа. <…> Подайте друг другу братскую руку, простите друг другу обиды во имя своей веры, соединитесь в одно братство, во имя Христа Спасителя…»[279]. Попытка захвата Александро-Невской лавры стала конкретным триггером перехода от эмоционального возмущения к организованной самообороне Церкви. В ответ на попытки захвата Лавры, в Москве, Петрограде и других городах начали формироваться союзы и братства для защиты церкви. Показательно, что уже в январе 1918 г., на волне событий у Александро-Невской лавры, в Петрограде возникло «Братство по защите святынь Александро-Невской Лавры»[280]. Вскоре по приходам города оформились другие братства и союзы прихожан, ориентированные на охрану святынь и поддержку духовенства.

Насильственные антицерковные меры властей вызывали сильное недовольство и тревогу среди населения, тесно связанного с православной верой, церковным укладом и традициями. Такая политика большевиков не могла не вызвать волнений и протестных настроений[281]. В органы власти стали массово направляться различные отклики верующих, в которых отражалось народное возмущение по поводу антирелигиозных декретов. Возмущение верующих можно проследить и на страницах церковной печати. В заметках, публикуемых мирянами, отражено резкое неприятие религиозной политики власти: «Но мы, православные, верующие люди, не хотим духовной смерти. Мы не хотим оставить наших детей некрещёными псами, не хотим собачьих браков в участках, не хотим умирать без церковного напутствия и не хотим быть погребенными как падаль, зарытая в яму без благословения церкви. Мы ничего этого не хотим, и потому протестуем против разрушения церковного и насилия над духовенством, совершаемым все нужные нашему духу и сердцам требы»[282]. Неудивительно, что в связи с подобными настроениями значительное число людей искало возможные пути для защиты веры и

[279] Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. 13 апреля. № 6. С. 2.
[280] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 27–29.
[281] Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская Православная Церковь в 1917–1922 гг. С. 155.
[282] Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. № 2. С. 93.

участвовало в создании новых объединений. Подобная реакция не ограничивалась эмоциональным протестом, а всё чаще принимала форму практической самоорганизации верующих.

Убийства представителей духовенства, аресты и ссылки священнослужителей, массовое закрытие храмов, антирелигиозная пропаганда, запреты на преподавание Закона Божия, миссионерскую деятельность и благотворительность, а также обыски в культовых зданиях и иные действия, воспринимавшиеся верующими как кощунственные, побуждали их искать новые средства защиты веры и компенсировать утрату привычных форм церковной жизни. В православной среде подобные меры включали, в частности, обыски в храмах с поиском оружия и «контрреволюционной» литературы под святыми престолами алтарей, что воспринималось как поругание святынь[283]. Сходным образом в католической среде декрет о конфискации церковных ценностей и сама практика их изъятия также осмыслялись как посягательство на сакральность храма и религиозные чувства верующих[284]. Ответом на нарастающее давление становились практики религиозной самоорганизации, складывавшиеся в разных конфессиональных средах. В петроградской епархиальной печати размещались прямые призывы к учреждению приходских и межприходских братств как инструмента защиты святынь и солидарного действия мирян. В католической среде после кампании по изъятию церковных ценностей, волны арестов и показательных судебных процессов оформилась «Конференция св. Викентия», ориентированная на благотворительную деятельность и поддержку осуждённого духовенства[285]. В старообрядческой среде после закрытия в 1918 г. Богословско-учительского института складывались богословско-пастырские курсы при Громовском кладбищенском храме[286], а

[283] Галкин А.К., Бовкало А.А. Избранник Божий и народа: жизнеописание священномученика Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского. СПб.: Блокадный храм, 2006. С. 227.
[284] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 18.
[285] Там же. С. 24.
[286] Лопатин А. Богословские курсы как одно из направлений деятельности старообрядческого Братства имени протопопа Аввакума в Ленинграде 1920-х гг. // Словесность и история. 2020. № 4. С. 74–76.

также братство протопопа Аввакума, одной из ключевых задач которого стало воспитание и просвещение старообрядческой молодёжи[287]. В протестантской среде в 1920-е гг. действовали молодёжные и детские кружки под руководством пастора Курта Мусса[288]. Даже в среде религиозно-философских объединений наблюдалась обеспокоенность религиозной политикой советской власти, выражавшаяся в создании инициатив по религиозному просвещению и кружков по обучению Закону Божию.

По мнению А.Л. Беглова: «В условиях начавшихся преследований миряне оказались единственной силой, способной встать на защиту церковного достояния»[289]. Данное наблюдение позволяет рассматривать процесс формирования православных религиозных объединений как проявление внутреннего церковного самосознания мирян, осознавших ответственность за сохранение веры и церковного достояния в условиях давления на официальную церковную иерархию. Сами братчики, согласно свидетельствам, воспринимали создание братств как ответ на антирелигиозную политику власти. В условиях отказа государства от поддержки Церкви верующие исходили из того, что ответственность за защиту святынь и сохранение церковной жизни должен взять на себя сам церковный народ[290]. Эти свидетельства позволяют уточнить, что послереволюционные братства воспринимались не как альтернатива церковным структурам, а как механизм защиты веры и сохранения соборности. В этих условиях братства стали формой приходской самоорганизации мирян, призванной временно компенсировать утрату институциональных механизмов Церкви. Они брали на себя охрану святынь, сбор средств и благотворительность, помощь арестованным и их семьям, катехизацию детей и молодёжи, а также представление интересов приходов в органах местной власти. В результате

[287] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 87–93.
[288] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 1. Л. 118, 283–284.
[289] Беглов А.Л. Русская Православная Церковь в годы «Великого перелома»: приходской аспект // 1929: «Великий перелом» и его последствия: материалы XII Международной научной конференции «История сталинизма». Екатеринбург, 26–28 сент. 2019 г. М., 2020 (История сталинизма. Дебаты). С. 372.
[290] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 28.

мирянская инициатива превратилась в ключевой инструмент сохранения соборности и непрерывности церковной жизни. Значимую роль сыграло и использование доступных правовых механизмов, прежде всего регистрация «двадцаток». При невозможности открытой деятельности, которая могла бы поставить двадцатки под удар, часть функций переносилась в малые формы, такие как братства, союзы, кружки.

Так, в первые послереволюционные годы епархиальные советы Русской православной церкви могли функционировать лишь как частные учреждения, не обладавшие статусом юридического лица[291]. Однако вскоре даже такая форма существования стала рассматриваться как нарушение Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Советская власть рассматривала ликвидацию церковной административной системы как приоритетное направление своей религиозной политики, полагая, что её сохранение препятствует реализации планов по окончательному подчинению религиозной жизни государственному контролю[292].

Одновременно та же правовая база, которая была призвана разрушить систему церковного управления, парадоксальным образом создавала возможность для оживления низовых форм церковной жизни. Одно из положений Декрета об отделении Церкви от государства допускало существование «церковных и религиозных организаций», которые подчинялись общим правилам, предусмотренным для общественных объединений[293]. В условиях фактического нелегального положения церковной иерархии это создавало шанс для возрождения приходской жизни. Поскольку приходские общины обрели легальный статус в то время, когда иерархия была его лишена, началось «мощное приходское возрождение», одним из проявлений которого стало появление братств, союзов приходов и

[291] Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. 2-е изд., испр. и доп. М.: РОССПЭН, 2018. С. 32-35.
[292] Там же.
[293] Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви») от 20 января (2 февраля) 1918 г., п. 10: «Все церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах…».

религиозных объединений как новой формы религиозной самоорганизации в послереволюционную эпоху[294]. Следовательно, согласно действующему законодательству, единственным формальным правовым статусом могли обладать только низовые объединения верующих, которые регистрировались в местных органах власти[295]. В сложившихся условиях руководство православной церкви стало рассматривать православные религиозные объединения в качестве одного из главных средств сохранения церковной жизни. Эти объединения использовались как законодательно допустимые формы деятельности. Получив регистрацию и признание со стороны властей, они позволяли обслуживать отдельные церковные нужды. Одним из первых успешно действовавших объединений стало Братство приходских советов Петроградской епархии, в дальнейшем преобразованное в Общество православных приходов Петрограда и зарегистрированное 12 ноября 1920 года[296]. При этом в первые послереволюционные годы даже незарегистрированные объединения могли действовать относительно свободно, поскольку не сразу оказались в фокусе внимания властей. Следовательно, импульсом к появлению религиозных объединений стали не только гонения, но и новые правовые нормы, создавшие юридическую базу для самоорганизации верующих.

Следует отметить, что аналогичные процессы наблюдались и в других конфессиональных сообществах. Похожие правовые условия и ограничения побуждали к созданию религиозных объединений в католической, протестантской и старообрядческой среде. Одной из причин появления религиозных объединений у католиков и протестантов стала частичная либерализация в вопросе создания и функционирования различных союзов и обществ. Если до 1917 г. в Российской империи действовала целая система

[294] Беглов А.Л. Русская Православная Церковь в годы «Великого перелома»: приходской аспект // 1929: «Великий перелом» и его последствия: материалы XII Международной научной конференции «История сталинизма». Екатеринбург, 26–28 сент. 2019 г. М., 2020 (История сталинизма. Дебаты). С. 372.
[295] Беглов А.Л. Церковное подполье в СССР в 1920–1940-е гг. в контексте государственно-церковных отношений: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2004. С. 26.
[296] Гольцов Н.В. Общество православных приходов Петрограда и его губернии (1920–1922 годы): опыт соборности в условиях гонений // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 4 (52). С. 18.

ограничений для верующих «инославных» конфессий, то в первые послереволюционные месяцы новое законодательство позволило им создавать общественные объединения различной направленности[297]. Позднее, в 1920-е гг. причиной создания религиозных объединений среди католиков и протестантов стал обратный процесс, связанный с постепенным закрытием большинства национальных обществ, существовавших до и после революции. Деятельность этих национальных обществ, не имевших четкой классовой принадлежности, расценивалась советскими властями как буржуазная. Это приводило к введению административных ограничений. Кроме того, в результате огосударствления многих сфер жизни государство монополизировало социальную помощь и культурно-просветительную работу, которые были основными направлениями деятельности национальных обществ[298].

Также следует заметить, что гонения на религию способствовали возрастанию интереса к ней со стороны общественности. Репрессии и политика насаждения атеизма в ряде случаев вызывали обратный психологический эффект. В своей книге «Побежденные» И.В. Головкина (Римская-Корсакова) так описывала данные события: «В первые же годы советской власти, несмотря на притеснения и прямые гонения, устраиваемые на Православную Церковь, и даже, может быть, именно вследствие этих гонений, религиозная жизнь в Петербурге очень оживилась. Почти при каждой церкви образовалась своя небольшая ячейка глубоко верующих людей, которые ушли очень далеко от мертвой обрядовой церковности, готовы были преобразовать всю свою жизнь согласно требованиям религии и дойти, если нужно, до мученичества. И доходили. Гонения очистили церковную среду»[299].

---

[297] Постановление Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 г. // Гарант. URL: https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5413/ (дата обращения: 26.05.2026); Постановление Временного правительства «О собраниях и союзах». 12 апреля 1917 г. // Вестник Временного правительства. Пг., 1917. № 35. 20 апреля. С. 1.; Постановление Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 г. // Гарант. URL: https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5412/ (дата обращения: 26.05.2026).

[298] Смирнова Т.М. Указ. соч. С. 205.

[299] Головкина И.В. Указ. соч. С. 359–360.

Продолжая эту мысль, отметим, что обратный эффект проявлялся в изменении характера религиозной вовлечённости. Во-первых, заметно усиливался запрос на содержательную, неформально-обрядовую религиозность, что подтверждается появлением новых форм приходской жизни и её реальным оживлением. Во-вторых, повышалась тяга к объединению со стороны мирян. Люди были готовы вставать на защиту своей веры и предпринимали попытки создать объединения, частично заменявшие ослабленные приходские институты. В-третьих, возрастало значение «исповедничества» и эсхатологических настроений, что усиливало качественную вовлеченность в жизнь религиозных общин и защиту их интересов.

Схожие процессы фиксировались в католических и протестантских общинах, а также у старообрядцев. Распространялись квартирные собрания, благотворительные объединения, молодёжные и детские кружки, активизировались приходские братства. Интенсивность этого оживления была неравномерной и зависела от локальных традиций, наличия инициативных священнослужителей и мирян, а также от практик правоприменения. При более жёстком режиме активность переходила в малые формы и частные пространства, тогда как при более мягком могли использоваться и легальные возможности, включая официальную регистрацию низовых объединений.

Постепенное сворачивание дозволенных форм общественной активности и ужесточение контроля над национальными и религиозными объединениями привели к тому, что пространство для их легального существования стремительно сокращалось. Поскольку большевики старались искоренить религиозную культуру национальных меньшинств, религиозные поиски и общение переместились в семейно-бытовую сферу и частично ушли в подполье, продолжая оставаться важными элементами национально-культурной идентичности и консолидирующей силой[300]. Для того чтобы удовлетворять потребности в религиозном воспитании, просвещении и

[300] Смирнова Т. М. Указ. соч. С. 249.

благотворительности создавались религиозные братства, кружки, ордена, приходские группы взаимопомощи. Их малый масштаб, общинный характер, незаметная форма позволяли минимизировать административные риски и частично воспроизводить функции закрытых национальных обществ. Этим во многом объясняется распространение подпольных кружков по преподаванию Закона Божия и молодежных объединений в протестантской, католической и старообрядческой среде Петрограда–Ленинграда, где характер и интенсивность репрессивного давления могли различаться, но просветительная и воспитательная деятельность среди детей и молодёжи также существенно ограничивалась декретами и постановлениями.

Постепенно советская власть всё настойчивее стремилась установить монополию на любые формы коллективной активности, не встроенные в партийно-государственную вертикаль. Одним из инструментов такого воздействия становились ограничения на просветительскую, воспитательную и благотворительную деятельность, осуществляемую вне государственного контроля[301]. Под лозунгами «защиты молодёжи» и «борьбы с религиозными предрассудками» вводились запреты на религиозное обучение несовершеннолетних, а школьная и внешкольная работа всё больше включалась в систему идеологического и антирелигиозного воспитания[302]. В результате складывалась ситуация, при которой потребности в религиозном воспитании, просвещении и благотворительности сохранялись, тогда как легальные возможности их удовлетворения исчезали[303]. Именно в этих условиях складывались предпосылки для создания религиозных и религиозно-философских объединений, способных частично закрывать потребности, удовлетворение которых в прежних формах либо прямо запрещалось законом, либо вытеснялось за границы легального.

[301] Табунщикова Л. В. Советское законодательство по вопросам религии и церкви в контексте церковно-государственных отношений (1917–1943 гг.) // Манускрипт. 2020. Т. 13. Вып. 11. С. 69.
[302] Рожков А. Ю. Молодой человек в Советской России 1920-х годов: повседневная жизнь в группах сверстников. С. 145–147.
[303] Конкретные кейсы рассмотрены в § 3.4 настоящего параграфа.

В совокупности перечисленные меры: отказ в регистрации и правосубъектности, монополизация просветительских и благотворительных инициатив, цензура, монополизация молодёжной сферы и ликвидация «непролетарских» обществ формировали единые условия и предпосылки для появления религиозных и религиозно-философских объединений в среде рассматриваемых конфессий. При сходстве их базовых функций, связанных с религиозным просвещением, благотворительностью, взаимопомощью и общением, конфессиональные различия и дифференцированная государственная политика определяли разные приоритеты. У православных религиозных объединений на раннем этапе преобладала защитная функция, тогда как у католических, протестантских и старообрядческих объединений первостепенное значение чаще приобретали попытки сохранить просветительную, воспитательную и благотворительную деятельность в условиях закрытия национальных обществ и государственной монополизации соответствующих практик.

Сочетание изменившейся нормативно-правовой базы и открытого наступления на религию сузило легальное поле религиозной жизни, но в то же время стимулировало поиск низовых форм самоорганизации. В ответ на внешнее давление возник целый спектр инициатив, в рамках которых миряне брали на себя ведущую роль. Следовательно, политико-правовые условия не только обусловили сам факт появления религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда, но и во многом определили их основные характеристики и направления деятельности.

3.2. Социально-экономические и культурные условия появления объединений

Социально-экономические факторы задавали внешний фон и условия, побуждавшие верующих к объединению ради взаимопомощи, поддержки и сохранения устойчивой среды общения. Тяжёлые бытовые условия послереволюционной жизни в Петрограде способствовали как возникновению

религиозных и религиозно-философских объединений, так и стремлению людей к участию в их деятельности. Чем острее становились дефицит, голод, разрыв привычных связей и повседневная неустроенность, тем выше была потребность в устойчивых каналах поддержки, регулярного общения и коллективной самоорганизации.

Вместе с тем воздействие послереволюционных потрясений проявлялось не только в материальных лишениях, но и в разрушении привычных способов ориентации в действительности. Внешний событийный фон первых послереволюционных лет был одним из ключевых раздражителей, однако его роль в мотивации к объединению обычно остаётся на периферии исследовательского внимания. В этом отношении уместно привлечь концепцию «культурной травмы» П. Штомпки, рассматривающую резкие социальные переломы как опыт утраты устойчивых норм повседневности и привычных символических опор[304]. Принципиально важно, что в логике П. Штомпки «культурная травма» складывается не автоматически из самого события, а через его осмысление участниками, через доступные им языки объяснения происходящего и способы переживания разрыва[305]. Поэтому для нас важно в том числе и то, как современники фиксировали нарушение привычной нормальности, и какие формы реакции выбирали, чтобы справиться с этим состоянием. В этом ракурсе религиозные и религиозно-философские объединения могут рассматриваться как одна из форм преодоления культурного разрыва и коллективного «совладания» с ним.

Революционные события меняли не только институты и правила управления, но и саму ткань жизненного мира. Сдвигались привычные схемы поведения и ожидания, переопределялись представления о допустимом и должном, исчезало ощущение предсказуемости и защищённости. В подобных условиях тяга к объединению нередко приобретала характер поиска утешения,

[304] Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.
[305] Там же. С. 8–9.

внутренней опоры и устойчивой среды общения. Религиозные и религиозно-философские объединения предлагали в том числе и язык интерпретации происходящего, позволяя удерживать внутреннюю цельность в ситуации внешней нестабильности. Поэтому свидетельства о тревоге, слухах и непредсказуемости следует рассматривать как признаки разрыва повседневности, ответом на который становились практики взаимной поддержки, сплочения и коллективного осмысления сложившейся ситуации.

Жители города, находясь под постоянным давлением, сталкивались с многочисленными трудностями. Продолжающаяся Первая мировая война, голодная зима 1917–1918 гг., Гражданская война, «красный террор», военный коммунизм, угроза германской оккупации Петрограда в начале 1918 года, Брест-Литовский мирный договор, кратное снижение численности населения в городе, катастрофически тяжёлое экономическое положение и слухи о бесконечных заговорах создавали атмосферу постоянной нестабильности и тревоги. Петроград, наполненный солдатами-дезертирами, бывшими офицерами, беженцами и недавно вернувшимися эмигрантами, по характеристике Т.В. Ковалевой «оказался идеальным питомником для разного рода бесчинств»[306]. Постоянное циркулирование слухов, ожидание новых катастроф и ощущение тотальной непредсказуемости усиливали чувство тревоги и одиночества.

Страницы периодики хранят множество свидетельств тяжелой обстановки и гнетущего информационного фона: «Все темно и мрачно вокруг нас. Как ни страшны угрозы, отовсюду, действительность оказывается страшнее угроз, и всей измученной, униженной, обобранной, проданной, преданной стране нужны сверхъестественные силы, чтобы вытерпеть то, что она терпит»[307]. В первом номере газеты «Знамя Христа» также передаётся гнетущее влияние тяжелой внешней обстановки: «Мы встречаем Новый Год

[306] Ковалёва Т.В. Из «разжалованной столицы…» (по материалам оппозиционной прессы 1918 г.) // Новейшая история России. 2011. № 2. С. 37.
[307] Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. 12 мая. № 10. С. 3.

не при ласкающем свете иллюминационных огней, а под знаком той кровавой вакханалии, которую сейчас переживаем, и которая косит свои жертвы направо и налево, в одинаковой мере попирая суд, право и справедливость, религию, революцию и свободу. Мы встречаем Новый Год с такими горькими думами, как никогда»[308]. Подобные формулировки фиксируют не только мрачный эмоциональный фон, но и переживание распада предсказуемости и устойчивых ориентиров. Именно в таком контексте потребность в духовной поддержке и в поиске единомышленников получает более точное историческое объяснение.

В статье, посвященной осмыслению положения и настроений петроградского духовенства, православной профессуры, а также интеллигенции «серебряного века» в период 1920–1930-х гг. приведено свидетельство голодного и холодного существования города в годы военного коммунизма, включая дороговизну, карточную систему, нехватку продовольствия и высокую смертность среди прихожан. Наблюдались большие трудности с отоплением и освещением храмов[309]. Показателен эпизод из биографии основателя Благовещенского братства иерея Михаила Поспелова. В 1920 году, на фоне разрухи и острой нехватки топлива, он участвовал в разборке деревянной постройки на дрова и получил тяжёлую травму, которая привела к параличу ног[310]. Подобные примеры показывают, что материальные лишения затрагивали не только рядовых горожан, но и церковную среду, непосредственно влияя на формы религиозной самоорганизации.

В не менее тяжёлом положении находились и другие религиозные общины города. Так, в августе 1918 г. католический священник Л. Федоров сообщил в письме о смерти дьякона от истощения и о том, что большинство его прихожан (три четверти) уехали из города, чтобы избежать голодной

[308] Знамя Христа. 1918. 6 января. № 1. С. 1.
[309] Александрова-Чукова Л.К. Указ. соч. С. 329.
[310] Медем Б.А., Цветкова Н.А. Крест протоиерея Михаила Поспелова // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2003. Вып. 30–31. С. 233–234.

смерти[311]. В таких условиях поиск поддержки среди единомышленников и ориентация на практическую взаимопомощь становились важным стимулом к самоорганизации верующих и возникновению религиозных объединений. Например, «Русско-католическое братство им. святителя Иоанна Златоуста» создавалось, в том числе, как механизм поддержки католиков восточного обряда в условиях нехватки духовенства и бедственного положения католических общин после голодной зимы 1917–1918 гг.[312]. Таким образом, социально-экономический кризис не просто сопровождал религиозную жизнь, но непосредственно формировал предпосылки для объединения.

Тяжёлые социально-экономические условия выступали фактором, способствовавшим превращению религиозной общности в устойчивые практики взаимопомощи и самоорганизации. В этих условиях взаимопомощь переставала быть стихийной поддержкой «по случаю» и всё чаще приобретала признаки организованной деятельности, требовавшей координации и распределения ограниченных ресурсов. Дефицит продовольствия, высокая смертность и разрыв привычных социальных связей превращали частные бедствия в коллективный опыт, ответом на который становились сбор средств, поддержка пожилых, помощь духовенству и нуждающимся единоверцам. Поэтому взаимопомощь всё чаще требовала организационного оформления и подталкивала к созданию устойчивых форм взаимодействия.

Показательно признание пастора Г. Ганзена, что он «сознательно не хотел нарушать законов», однако действовал «по грани их нарушения», и одним из таких направлений называл «помощь старикам»[313]. Этот акцент позволяет увидеть, что благотворительность и поддержка уязвимых групп воспринимались верующими как естественная часть религиозной жизни и как форма практического церковного служения. Вместе с тем в условиях сужения

[311] Шкаровский М.В. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Минувшее: исторический альманах. 1998. Вып. 24. С. 444.
[312] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 45.
[313] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 1. Л. 107.

«границ легального» подобная активность трактовалась властью как противоправная.

Сопоставление примеров по разным конфессиям показывает, что в социальной плоскости функции объединений часто совпадали, даже если различались их организационные формы. В православной среде взаимопомощь легко соединялась с охраной святынь от поругания и поддержкой духовенства и арестованных. В католической среде акцент смещался к благотворительности и поддержанию приходской жизни в условиях кадрового дефицита и давления на клир. В протестантских общинах помощь нуждающимся и забота о стариках сочетались с деятельностью малых групп, через которые поддерживалась жизнь общины. Следовательно, создание религиозных объединений являлось рабочим механизмом взаимопомощи внутри общин верующих.

Наряду с практиками помощи важным ресурсом становились духовное общение и совместная религиозная жизнь. Участница братского движения Петрограда Н.С. Чистоткина вспоминала: «В 20-м и 21-м годах, несмотря на тяжелые условия голодного и холодного существования … верующие люди находили великую поддержку в церкви, в церковных службах, крестных ходах, ночных молениях и беседах»[314]. Д.С. Лихачев, вспоминая трудные условия жизни своей семьи во второй половине 1920-х годов, описывал сложные бытовые условия и трудности с поиском работы. Как утверждает академик, «единственной отдушиной» в этих тяжелых условиях были заседания «Космической академии наук»[315]. Эти свидетельства показывают, что устойчивые формы духовного общения выполняли функцию поддержки и одновременно становились средой формирования горизонтальных связей. Именно потребность в стабильных каналах взаимопомощи и общения стимулировала создание братств, союзов и религиозно-философских кружков.

[314] Цит. по: Зегжда С.А. Указ. соч. С. 18.
[315] Лихачев Д.С. Я вспоминаю / предисл. Н.Г. Самвеляна. М.: Прогресс, 1991. С. 90.

Важно подчеркнуть, что потребность в духовной поддержке в условиях кризиса не сводилась к личным переживаниям. Ей нужна была устойчивая среда общения, регулярные встречи и определённая дисциплина. Поэтому утешение в религиозном опыте часто переходило в потребность в постоянном братском окружении, совместной молитве, беседах и наставничестве. Именно этот переход от эмоциональной потребности к регулярной практике помогает понять, почему религиозное единение все чаще принимало оформленные организационные формы. Такой смысл братской самоорганизации подтверждает и личная переписка участницы Александро-Невского братства Л.А. Мейер. В ее письмах братство осмыслялось прежде всего как источник духовной поддержки и церковного единения, а не как внешняя форма активности: «Цель нашего братства дать каждому его члену ту духовную пищу, которую все мы ищем, а так как сосуд, хранящий сию пищу есть святая церковь, то и мы все соединяемся через церковь»[316]. Подобное понимание братства показывает, что потребность в устойчивом общении и взаимной помощи воспринималась как внутренне церковная по своему содержанию и потому требовала организационного оформления.

Дополнительное свидетельство даёт дневник Л.А. Мейер. Описывая период тяжёлых душевных метаний и внутреннего кризиса, она подчёркивала, что именно участие в Александро-Невском братстве и духовное наставничество о. Гурия (руководителя братства) становились для неё главным источником поддержки. В ситуации, когда даже близкие люди оказывались «внутренне далеки», братская среда воспринималась ею как подлинная духовная семья, где можно было обрести понимание, сочувствие и ощущение церковного единения[317]. В итоге кризисные социально-экономические условия выступали не только внешним фоном, но и фактором, переводившим духовное единение в устойчивые формы самоорганизации,

[316] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1624. Л. 5.
[317] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1602. Л. 71 об.

способные поддерживать жизнеспособность религиозных общин и небольших групп единомышленников.

Наряду с материальными лишениями важным стимулом к объединению становилось переживание национальной утраты и стремление сохранить культурную преемственность. Патриотические и политические взгляды участников религиозных и религиозно-философских объединений, связанные с неприятием произошедших революционных потрясений, целесообразно трактовать в качестве культурного механизма самоорганизации. Переживание обрыва преемственности, стремление удержать память о прежней России и её культурно-религиозном наследии становились общим знаменателем для людей разного возраста, конфессий и мировоззрений. В этих условиях объединение вокруг религии и церковной традиции выступало для многих способом сохранить смысловую опору, закрепить коллективную идентичность и удержать ценностные ориентиры в ситуации распада привычного мира.

Нередко именно церковь, религия и традиция воспринимались в послереволюционные годы как одна из немногих уцелевших опор прежнего мира. Д.С. Лихачев писал, что трагедия разрушения России и Русской церкви на глазах сочувствующих современников была невыносимой, став частью их болезненной травмы: «Но есть у меня, да и у других моих товарищей по школе, университету и кружкам нечто, что вспоминать больно, что жалит мою память и что было самым тяжёлым в молодые годы. Это разрушение России и Русской церкви, происходившее на наших глазах с убийственной жестокостью и не оставлявшее никаких надежд на возрождение»[318]. Здесь речь идет не только об индивидуальной боли, но и о переживании культурного разрыва, при котором разрушение институтов и святынь осмыслялось как утрата самой основы исторической преемственности и привычного образа мира.

[318] Лихачев Д.С. Воспоминания // Воспоминания Соловецких узников. Т. 4. 2016. С. 377.

Подобные темы не раз становились предметом обсуждений в Братстве преп. Серафима Саровского и Космической академии наук, в которых состоял Д.С. Лихачев. Собрания братства сочетали молитвы с чтением Евангелия, беседами о русской культуре и обсуждением церковной истории и текущего бедственного положения православной церкви. По его воспоминаниям, ими двигало чувство жалости и печали. Молодые люди стремились увековечить образ России, как дети хотят сохранить в памяти умирающую мать: «собрать её изображения, показать их друзьям, рассказать о величии её мученической жизни»[319]. Общее чувство скорби и желание сохранить память о прежней России объединяло людей разных конфессий и убеждений. Это побуждало их искать пути к возрождению страны, сохранять ее культурное и духовное наследие. Юлия Данзас, принявшая после революции католичество и участвовавшая в деятельности католических религиозных объединений, в свою очередь, вспоминает, как её трогала боль из-за крушения и гибели России: «… меня очень задели вопросы распада величия России и страшно огорчало ее кромсание на части»[320]. Сходным образом воспринимал происходящее и Д.С. Лихачёв, вспоминая о годах своей молодости: «Чем шире развивались гонения на церковь и чем многочисленнее становились расстрелы <...>, тем острее и острее ощущалась всеми нами жалость к погибающей России… Мы не пели патриотических песен, — мы плакали и молились»[321].

Эти свидетельства позволяют увидеть, что переживание культурного разрыва выражалось не только в чувстве утраты, но и в стремлении совместно осмыслить происходящее через религиозный опыт, историческую память и коллективное общение[322]. Именно из этой внутренней «любви-жалости» вырастала потребность объединяться в кружках и братствах, чтобы вместе переживать и осмыслять общую боль.

---

[319] Зубок В.М. Указ. соч. С. 78.

[320] Шкаровский М.В. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Минувшее: исторический альманах. 1998. Вып. 24. С. 481.

[321] Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. 519 с.

[322] Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.

Профессор Г.П. Федотов в журнале «Свободные голоса», издававшемся руководителями «Вторников», выражал горечь по поводу крушения России: «Мы не хотели поклониться России - царице, венчанной царской короной. <...> Теперь мы стоим над ней, полные мучительной боли. Умерла ли она? Все ли жива еще? Или может воскреснуть? Приблизилась смерть, и затененные ее крылом, мучительно близкими, навеки родными стали черты ее лица. Отвернувшиеся от царицы, мы возвращаемся к страдалице, к мученице, к распятой. Мы даем обет жить для ее воскресения, слить с ее образом все самые священные для нас идеалы»[323]. Философ также говорит о двойном кресте русских социалистов, которые видели свою истекающую кровью Родину и осквернённые идеалы социализма. Вместе с тем Г. П. Федотов сохранял веру в то, что социализм, оказавшийся на грани крушения, сможет найти силы для возрождения и исполнения своей мировой миссии[324]. Н.П. Анциферов приписывает Г.П. Федотову следующие слова: «Социализм, который вёл к царству Божию на Земле, а привёл к бездне, должен найти в себе силы для возрождения»[325]. Не случайно вопросы, связанные с социальным движением, разочарованием в социализме и попыткой сочетать социализм и христианство станут основными темами для обсуждений на заседаниях «Вторников»[326]. В той же статье Г. П. Федотова отразился и один из исходных мотивов объединения — совместный поиск истины: «Мы ищущие, но еще не обретшие. У нас разные мысли, разные веры. Но мы не спорим, а ищем вместе»[327].

Мотив статей, которые публиковались в нескольких выпусках «Свободных голосов», издаваемых руководителями «Вторников» передаёт очень мрачное и тревожное настроение. Описания глубоко пессимистичны и наполнены ощущением безысходности и переживания из-за крушения отечества: «Дни безнадежности, дни, когда слышно, как забивается в крышку

[323] Федотов Г.П. Лицо России // Свободные голоса. СПб., 1918. № 1 (апрель). Стб. 11–20.
[324] Там же.
[325] Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1981. Вып. 4. С. 113.
[326] См.: ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584–1588.
[327] Федотов Г.П. Лицо России // Свободные голоса. СПб., 1918. № 1 (апрель). Стб. 11–20.

гроба последний гвоздь. Существует ли еще Россия? <...> В когтях у черного орла предсмертным трепетом бьется отечество»[328]. Подчеркивается физическое и моральное опустошение людей: «Больные от голода тела людей бродят, во всем изверившись»[329]. Как итог, констатируется текущее положение дел: «Сегодняшний день не наш. Сегодня царство рока»[330]. Но в то же время, в тексте высказана надежда на возможность изменить эту ситуацию: «Однако «завтра» принадлежит нам. То есть, может принадлежать нам, если мы захотим этого.» Автор статьи призывает присоединиться к ним, вместе заняться «исканием правды новой»[331]. Здесь фактически формулируется один из мотивов создания «Вторников»: «Если среди нас и есть люди, которым уже забрезжила эта правда, то все же не во имя учительства, а во имя ученичества и странствий объединились мы, и с собой призываем всех, кто не утратил способности к возрождению и к свободе — неведомых, но близких друзей и даже нынешних, по недоразумению, врагов»[332]. Поиск возможных путей преодоления кризиса, поиск единомышленников и тех, кто является врагами только по недоразумению, можно рассматривать как одну из центральных задач, стоявших перед объединением[333]. Таким образом, для многих представителей религиозных и религиозно-философских объединений сожаление о гибели Отечества, и поиск путей его возрождения стали мощным объединяющим фактором.

Факт необходимости адаптации к послереволюционным событиям зафиксирован в воспоминаниях современников. Г.В. Пигулевский на одном из заседаний «Вторников» подчеркнул, что всё, чем жила русская интеллигенция, рухнуло, и призвал искать «новые фундаментальные идеалы»[334]. В том же ключе само возникновение объединения участники объясняли как реакцию на кризис современности и попытку найти смысловые ориентиры: «кружок

[328] Там же.
[329] Там же.
[330] Там же.
[331] Там же.
[332] Там же.
[333] Там же.
[334] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584. Л. 64.

возник из необходимости осмыслить происходящее с Россией, искании выхода»[335]. Приведённое объяснение важно тем, что позволяет увидеть исходную функцию «Вторников» как пространства коллективного осмысления происходящего, позднее естественным образом приводившего к углублению религиозной проблематики.

Также показательны отрывки из воспоминаний историка-краеведа Н.П. Анциферова. Будучи одним из участников «Вторников», Н. П. Анциферов следующим образом объяснял тягу интеллигенции к сплочению в рамках таких объединений. Описывая послереволюционную сумятицу, он делает следующее заключение: «Когда рушится дом, грохот падения оглушает. Пыль, поднявшаяся из обломков, слепит. Кто понял тогда смысл происшедшего? Мы, рядовые интеллигенты, чувствовали себя растерянными, одинокими и тянулись друг к другу»[336]. Этот образ «рушащегося дома» фиксирует политическую и социальную ломку, а также переживание утраты привычных жизненных оснований. Речь шла о ситуации, когда прежние правила и ориентиры переставали работать, а новая реальность не имела ясных и признанных оснований. Поэтому стремление «тянуться друг к другу» приобретало характер поиска устойчивой среды, где происходящее можно было совместно осмыслить и пережить. Именно в этом смысле объединение выступало способом преодоления культурного разрыва через коллективное осмысление происходящего и сплочение с единомышленниками.

А.Л. Беглов указывает, что социальные потрясения 1910–1940-х гг. и последовавшие радикальные меры советской власти вызвали у части верующих «травматический шок», активизировав дремлющие эсхатологические настроения и придав им нередко антисоветскую окраску[337]. В этой логике важно учитывать, что переживание кризиса нередко «переводилось» на религиозный язык как на наиболее понятный способ

[335] Там же. Л. 68.
[336] Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний // Память: Исторический сборник. Париж, 1981. Вып. 4. С. 57.
[337] Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2018. С. 99.

объяснить масштаб и смысл катастрофы. Поэтому эсхатологические мотивы, фиксируемые в воспоминаниях и следственных материалах, следует рассматривать не только как элементы религиозного мировосприятия, но и как форму интерпретации травматического опыта, позволяющую осмыслить происходящее и придать ему нравственный смысл. Такой язык позволял верующим не просто описывать бедствия, но включать их в картину борьбы добра и зла, тем самым поддерживая чувство цели и оправданности религиозного единения. Этот тезис подтверждается показаниями католички Чеховской, которая во время допроса заявила следователю: «Мы, верующие, теперь в подземелье, как в катакомбах, что и возбуждает возвышенное религиозное настроение»[338]. В подобном ключе во время допроса высказывался руководитель «Воскресников» Б.М. Назаров: «Русскою Церковью управляет Тучков, который является представителем власти Антихриста, а митр. Сергий подчиняется ему»[339]. Во время допросов прихожанка Г. Тиссен заявила, что пастор Г. Ганзен сравнивал гонения советской власти с гонениями на апостольскую общину и констатировал, что и «в настоящее время происходит борьба с безбожниками» и выразил уверенность в том, что «победа будет на стороне Христа»[340].

В этих условиях социальные катаклизмы, бытовая неустроенность и репрессивная политика советской власти одновременно усиливали отчуждение части общества и стимулировали религиозное оживление. Именно эту амбивалентность отмечает М.Ю. Крапивин, подчеркивая, что бедствия эпохи гражданской войны, голод, неуверенность в будущем, репрессии и красный террор вызывали апатию и отчуждение народа от власти, но наряду с этим способствовали возрастанию интереса к религии[341]. Искусственное создание «бесцерковного пространства» подталкивало людей

[338] Цит. по: Шкаровский М.В. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Минувшее: исторический альманах. 1998. Вып. 24. С. 455.
[339] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 315.
[340] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-Лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 2004. С. 52.
[341] Крапивин М. Ю. Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества, октябрь 1917-го — конец 1920-х годов. С. 614.

к развитию новых, а также к возрождению и адаптации традиционных форм религиозной жизни. Поэтому на примере религиозных и религиозно-философских объединений особенно отчетливо видно, что вытеснение религии из общественной жизни не устраняло религиозную потребность, а побуждало к поиску новых форм ее коллективного выражения.

Таким образом, социально-экономические лишения 1917–1920-х гг. и сформировавшийся на их фоне гнетущий морально-информационный климат действовали взаимосвязанно. Дефицит, дороговизна, голод и бытовая неустроенность подталкивали к практикам взаимопомощи и заботе о нуждающихся, тогда как переживание распада привычной действительности усиливало потребность в устойчивом общении, совместном осмыслении происходящего и духовном наставничестве. Важным культурным мотивом становилось переживание национальной утраты и стремление сохранить память о «прежней России», что объединяло людей разных конфессий и мировоззрений и направляло их к поиску единомышленников и совместному «исканию правды». В этих условиях религиозные и религиозно-философские объединения выступали одновременно как практический механизм взаимной поддержки в быту, как среда сохранения общинной жизни и как одна из форм преодоления культурного разрыва. Именно это сочетание социальных и культурных факторов во многом обусловило их возникновение и заметную активизацию в Петрограде в 1917–1920-е гг.

3.3. Внутрицерковные и конфессиональные факторы

Появление религиозных объединений в 1917 — начале 1920-х гг., особенно в православной среде, было связано с либерализацией и оживлением внутрицерковной жизни, способствовавшими расширению пространства низовой активности. При сопоставлении внутрицерковных и конфессиональных факторов важно учитывать структуру религиозного поля Петрограда–Ленинграда. Православие как доминирующая конфессия было представлено значительно шире, чем иные религиозные группы, поэтому именно здесь наиболее отчётливо фиксируются внутрицерковные процессы и

механизмы мобилизации мирян. Дополнительным обстоятельством стало то, что православная церковь оказалась в условиях наиболее жёсткого институционального противостояния с новой властью, что формировало ощущение экзистенциальной угрозы и стимулировало поиск массовых форм самоорганизации.

В этом контексте внутрицерковные факторы следует понимать как совокупность трёх взаимосвязанных механизмов. Первый механизм был связан с перестройкой приходской жизни после Февральской революции, когда расширялась роль мирян и легитимировалась низовая инициатива. Второй — с нормативными установками и воззваниями церковного руководства, которые задавали формы допустимой самоорганизации. Третий — с переносом части функций церковного управления и организации церковной жизни в низовые структуры, поскольку в новых условиях именно они оказывались наиболее жизнеспособными. Поэтому эмпирическая база данного подраздела опирается прежде всего на соборные определения и послания Патриарха Тихона, выполнявшие мобилизующую функцию и задававшие импульс развитию духовных союзов, братств и межприходских форм. Вместе с тем у католиков, протестантов и старообрядцев сходные процессы самоорганизации также имели место, но их ранняя мотивация в большей степени связывалась с задачами удержания общины, воспитания молодёжи и благотворительности и не всегда принимала столь же массовый и программно артикулированный характер, как в православной среде.

1917 год стал переломным для страны и Православной церкви. Завершение синодального периода, работа Поместного Собора 1917–1918 гг. и избрание патриарха открывали новые возможности для церковной самоорганизации. Современники воспринимали эти изменения как начало церковного подъёма. Так, протоиерей С. Щукин, вспоминая события 1918 г., связывал это оживление с мудрым руководством святейшего патриарха Тихона и писал, что церковная жизнь в Москве «чрезвычайно оживилась», а

сам город «покрылся сетью братств, кружков и союзов»[342]. Это свидетельство важно тем, что фиксирует восприятие церковного подъёма современниками, в качестве условия, способствовавшего развитию братств, кружков и иных низовых форм религиозной самоорганизации. Активизация церковной жизни привела к появлению различных низовых объединений. Упразднение Святейшего правительствующего синода прервало многовековой бюрократический контроль, создавая благоприятные условия для развития приходской жизни. Определение Поместного собора 1917–1918 гг. «О православном приходе» (Приходской устав) также способствовало более активному вовлечению прихожан в управление церковными делами[343].

Вскоре после Октябрьской революции в послании патриарха Тихона от 18 (31) декабря 1917 года (ещё до попытки захвата Александро-Невской лавры) прозвучал первый призыв к образованию духовных союзов и братств[344]. По мере возрастания гонений этот призыв неоднократно повторялся в других посланиях Патриарха, в решениях Поместного Собора и Священного Синода. Первые антицерковные действия советской власти и нараставшее давление на Церковь стали непосредственным контекстом публикации послания Патриарха Тихона от 19 января 1918 г.[345] и постановления Поместного Собора от 25 января 1918 г.[346], послуживших катализатором для создания объединений для защиты интересов православия. В данных публикациях содержались призывы к мирянам и епископату о необходимости предпринять меры для защиты церкви и церковного имущества от посягательств. Постановление от 15/28 февраля 1918 года

---

[342] Цветочки Оптиной пустыни. Воспоминания о последних оптинских старцах о. Анатолии (Потапове) и о. Нектарии (Тихонове). М., 1995. С. 146.

[343] Беглов А.Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: Причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 92–93.

[344] Послание Патриарха Тихона о вступлении на Патриарший Престол Православной Российской Церкви. 18 (31) декабря 1917 г. // Церковные ведомости. 1918. № 1. С. 1–2.

[345] Послание Святейшего Патриарха Тихона об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной. 19.01(01.02).1918 г. // Электронная библиотека исторических документов. URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/493433-poslanie-svyateyshego-patriarha-tihona-ob-anafematstvovanii-tvoryaschih-bezzakoniya-i-goniteley-very-i-tserkvi-pravoslavnoy-19-01-01-02-1918-g (дата обращения: 13.06.2026).

[346] Постановление Священного Собора Православной Российской Церкви по поводу декрета об отделении Церкви от государства. 25 января (7 февраля) 1918 г. // Церковные ведомости. 1918. № 3/4. С. 19–20.

констатировало изменившиеся условия церковной жизни и обязывало священнослужителей выступать инициаторами объединения верующих либо идти навстречу мирянской инициативе по созданию объединений для защиты церкви[347]. Пастырям предписывалось создание при храмах «духовных союзов» для противостояния внешним угрозам. Эти союзы, состоящие из прихожан и богомольцев, должны были иметь просветительские и благотворительные задачи. Им предписывалось воздержаться от указания в своем названии терминов «церковные» или «религиозные» для того, чтобы избежать проблем с регистрацией и иметь возможность получения статуса юридического лица[348].

На рубеже 1917–1918 гг., в условиях нарастающего конфликта между церковью и новой властью, церковная печать заметно усилила оборонительные мотивы. В воззвании Священного Собора, опубликованном в «Церковных ведомостях», православных прямо призывали «объединяться… около своих храмов и пастырей» и «составлять союзы для защиты заветных святынь», подчеркивая, что церковные святыни и имущество являются достоянием самого православного народа[349]. Таким образом, братства и союзы начали восприниматься не только как форма внутреннего церковного обновления, но и как средство коллективной защиты церковной жизни.

Оживление приходской жизни и ослабление прежних бюрократических ограничений создали условия для развития низовой религиозной самоорганизации. Следующим шагом стало закрепление этой тенденции в посланиях патриарха и определениях Поместного собора, где содержались прямые призывы к созданию духовных союзов и братств, призванных защищать церковное имущество, а также вести просветительную и благотворительную деятельность. Так, определение Поместного собора «О

[347] Постановление Патриарха Тихона и Священного Синода о деятельности церковного управления в условиях новой государственной власти. 15/28 февраля 1918 г. // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России. М., 1994. С. 96–99.
[348] Там же.
[349] Воззвание Священного Собора Православной Российской Церкви к православному народу по поводу декрета о свободе совести, 27 января (9 февраля) 1918 г. // Церковные ведомости. 1918. № 3/4. С. 19–20.

мерах против захватов насильниками церквей, церковных и монастырских имуществ» предписывало учреждать православные братства при приходских храмах и монастырях из числа верных Церкви прихожан для защиты церковного имущества от захвата и посягательств[350]. Эту же линию продолжало определение «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на православную церковь» от 5 апреля 1918 г., призывавшее православных к активным действиям по защите церковных интересов, в том числе через организацию братств[351]. Поместный собор и патриарх призывали епископат и духовенство поддерживать инициативы мирян, направленные на защиту церкви. Опираясь на повсеместную поддержку со стороны мирян в этот непростой момент, церковь старалась заявить власти о своем авторитете от имени народа.

На фоне массового распространения братств, духовных союзов и приходских советов православное духовенство, опиравшееся на поддержку верующих, всё настойчивее выступало против нараставших религиозных гонений и антицерковных действий. Об этом свидетельствует, в частности, выступление протоиерея Михаила Чельцова перед петроградским духовенством: «Церковь перестраивается на широко общественных, соборных началах – участие интеллигенции, которая в России всегда была верующей, хотя по-своему (богоискательство), здесь особенно желательно. Патриарх, иерархи могут теперь говорить с властью с авторитетом, поскольку за ними общество, народ»[352]. На практике это выражалось в регистрации «двадцаток», развертывании сети приходских советов, межприходских союзов и охранительных братств, а также в создании молодёжных кружков, через которые решались задачи богослужебной жизни, катехизации и благотворительности, осуществлялось взаимодействие с местными властями.

---

[350] Кашеваров А. Н. Разработка на Поместном Соборе 1917–1918 гг. официальной позиции Православной Церкви в отношении советской власти и ее религиозной политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2007. Сер. 2. Вып. 2. С. 53.

[351] Определение Поместного собора Российской православной церкви «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную церковь». 18 апреля 1918 г. // Электронная библиотека исторических документов. URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/83289 (дата обращения: 13.06.2026).

[352] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 13 апреля. № 6. С. 3.

После обращений патриарха и Поместного собора в церковной печати также начали появляться призывы к активному созданию братств и союзов. В качестве примера приведём ряд заметок, публиковавшихся в «Петроградском церковно-епархиальном вестнике». Важно отметить, что мобилизационные призывы церковной прессы не ограничивались общими декларациями, а переводили соборные установки в конкретные организационные задачи. Так, например, в заметке: «В защиту веры церкви» от 14 февраля 1918 года содержится призыв создавать объединения для защиты веры и церкви: «Если священник один только будет отстаивать церковное достояние и церковное достоинство – его не будут слушать. А если «миром» скажет свое слово церковный народ – к этому прислушаются. И православные миряне каждой церкви, в каждом селе, в каждой деревне должны стоять на защите прав свободной церкви»[353]. Из этого выводилась конкретная организационная программа. Предлагалось учреждать приходские советы и связывать их между собой, формируя уездные братства приходских советов. В качестве уже работающего примера приводилось Братство приходских советов Петроградской епархии, которое в заметке описывалось как массовое объединение, призванное стать коллективным инструментом защиты веры и церкви, а читателям прямо предлагалось присоединяться к его деятельности[354].

В другой заметке: «Что делать в приходе православному мирянину» опубликован призыв к объединению в условиях гонений со стороны безбожников: «Поэтому все те, кому тяжела современная безбожная жизнь должны отделяться от них и устроить сами свою жизнь, не пуская в нее врагов веры и Церкви Божией. Для этого нужно православным мирянам просить свое духовенство устраивать собрания, где бы люди верующие могли вместе встретиться и сговориться во всех своих делах. Нужно научиться всем церковным людям видеть братьев друг в друге «…» Только соединением всех

[353] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 27 февраля. № 1. С. 2–3.
[354] Там же.

мы можем укрепиться и восстать от того великого падения и всеобщего разрушения, в котором мы находимся. «…» Подайте друг другу братскую руку, простите друг друга обиды во имя своей веры, соединитесь в одно братство, во имя Христа Спасителя…»[355]. Из этого следует, что церковная пресса выступала связующим звеном между иерархией и верующими, предлагая ясный порядок действий (советы, братства, координация приходской деятельности) и тиражируя успешные практики, что ускоряло оформление низовых инициатив.

Это далеко не единственные воззвания, которые можно встретить на страницах данной газеты. Для наглядности приведем еще несколько статей, в которых содержится призыв создавать братства: «Было бы крайне желательно при каждом приходе организовать братство и каждому братчику найти хотя бы самое маленькое дело в пользу приходского храма»[356]. Данный призыв подкрепляется сравнением окружающей действительности с «житейским бушующим морем», по которому, лучше и безопаснее передвигаться не на «одиночном челночке», а на корабле, управляемом опытным и авторитетным командиром: «Пусть же каждый приход, каждое братство и представляют из себя такой корабль…»[357]. Эта же мобилизационная линия последовательно продолжена в следующей публикации. В заметке: «Со скрижалей пастырского сердца» помещено очередное обращение к верующим с призывом создавать братства для защиты веры: «Избранники Божии, "семя святое", возвысьте свой голос за попираемую, поносимую истину Христову. «…» Ох если бы широкою сетью развились приходские общины, теснее бы сомкнулись около стен церковных. Какую-бы тогда из себя представляла силу великую вся православная церковь. С нею считались бы, с нею не стали бы производить чуждые люди различных экспериментов. Вся сила в нас самих»[358].

[355] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 13 апреля. № 6. С. 2.
[356] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 27 июля. № 20. С. 2.
[357] Там же.
[358] Там же. С. 1.

Помимо подобных заметок в епархиальном вестнике публиковались короткие сообщения о создании тех или иных объединений, с призывом вступать в них, или же с призывом перенимать «доброе начинание» в других приходах. В 1918 г. в церковной печати Петрограда отмечается активная работа трех иеромонахов – братьев о. Льва и о Гурия (Егоровых) и о. Иннокентия (Тихонова) – создателей молодежного кружка, который в дальнейшем будет преобразован в Александро-Невское братство. Здесь подчеркивается их работа с подрастающим поколением и дается эмоциональная рекомендация распространять их начинание в других храмах и приходах[359].

Сходные внутриконфессиональные импульсы прослеживались и вне православной среды, хотя там они реже принимали столь же массовый и программно артикулированный характер. Если в православной среде мобилизация была задана сверху наиболее отчётливо, то в иных конфессиях внутриконфессиональные факторы чаще проявлялись через практические задачи сохранения общины. У католиков оформление религиозных объединений во многом было связано с дефицитом клира и волной арестов, из-за чего именно низовые инициативы становились инструментом удержания приходской благотворительной и просветительской работы. В протестантской среде ключевым импульсом выступала необходимость выстраивать воспитательную и просветительскую работу с молодёжью и поддерживать повседневную общинную жизнь. Конкретные кейсы и источниковые примеры по католической и протестантской среде рассмотрены далее в § 3.4.

Особенно отчётливо внутриконфессиональные мотивы самоорганизации видны в старообрядческой среде, где они фиксируются непосредственно в источниках. В показаниях одного из руководителей возникновение братства осмыслялось как ответ на ощущение возобновляющегося гонения на веру: «…для нас стало ясным: снова…

[359] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 13 апреля. № 6. С. 3.

наступает гонение. Перед нами встал вопрос: как быть и что делать?»[360]. При этом подчёркивалось, что форма самоорганизации в виде братства заимствовалась из старообрядческой традиции и легитимировалась исторической памятью о прежних братских объединениях: «Ответ мы могли найти лишь в истории… и в церковном учении. История дала нам форму, учение – содержание»[361]. Таким образом, формат самоорганизации в виде «братства» был не случайным выбором, а укоренённым в конфессиональной традиции способом сохранить устойчивость общины и оградить молодёжь от нарастающего атеистического давления.

Как мы видим, внутрицерковные решения Поместного Собора 1917–1918 гг. и пастырские послания Патриарха создали нормативную и мотивационную основу низовой самоорганизации верующих. Оживление приходской жизни и расширение участия мирян обеспечили кадровый и организационный ресурс для братств, межприходских союзов, приходских советов и молодёжных кружков. Церковная пресса переводила эти установки в практические задачи и тиражировала успешные примеры, что ускоряло оформление инициатив. В условиях ужесточения правоприменения закрепилась комбинированная модель деятельности с использованием регистрации там, где это было возможно, и переносом активности в малые полупубличные форматы там, где легализация блокировалась. Сходные механизмы фиксируются и в католической, протестантской, старообрядческой среде, однако различия в масштабах конфессионального присутствия в городе и неравномерность источникового корпуса обусловили меньшее количество примеров по этим группам. Наиболее отчётливые мобилизационные воззвания к созданию религиозных объединений исходили от православной церковной иерархии, поскольку именно здесь наиболее остро стояли задачи защиты святынь и сохранения церковного уклада в новых политико-правовых условиях. В иных конфессиональных средах сходные процессы чаще были

[360] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 88–90.
[361] Там же.

связаны не с программными воззваниями, а с практической необходимостью сохранить общину, поддержать приходскую, просветительскую и воспитательную работу. Поэтому, несмотря на различие конкретных поводов и форм организации, общая направленность этих инициатив оставалась сходной.

3.4. Интеллектуальные и просветительские инициативы как катализатор религиозной самоорганизации

В условиях нарастающих ограничений религиозной жизни вопрос религиозного воспитания подрастающего поколения становился одним из ключевых для общин разных вероисповеданий. Большевики последовательно вытесняли религиозное обучение из школы, замещая его системой атеистического воспитания и идеологического воздействия на молодёжь. Несмотря на положения Декрета от 23 января 1918 г. и Конституции РСФСР о разделении школы и церкви, в первые послереволюционные годы вероучение ещё сохранялось в образовательной практике. Однако уже с марта 1919 г. советская власть приступила к его ограничению и фактическому пресечению, а к началу 1920-х гг. этот курс получил завершённое оформление[362]. Циркуляр НКП и НКВД от 30 августа 1921 г. строго запрещал преподавание религии лицам до 18 лет[363]. Но проблема крылась не только в запрете преподавания религиозных дисциплин, но и в целенаправленном разрушении механизмов религиозной преемственности, поскольку власть стремилась заполнить возникавший вакуум в образовательной среде, усиливая идеологизацию школьной и внешкольной жизни молодёжи и внедряя антирелигиозное воспитание[364].

Осознание угрозы разрыва религиозной преемственности побуждало верующих искать организованные формы работы с молодёжью и детьми. Это видно уже по упомянутой нами заметке, где отмечалась деятельность трёх

[362] Шкаровский М.В. Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. С. 318.
[363] Циркуляр Наркомпроса РСФСР № 332 «О преподавании Закона Божьего». 30 августа 1921 г. // Электронная библиотека исторических документов. URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/74266 (дата обращения: 13.06.2026).
[364] Рожков А.Ю. Указ. соч. С. 145.

молодых иеромонахов (организаторов Александро-Невского братства), ориентированная на работу с детьми[365]. Характерно, что в самой заметке важность этой деятельности осмыслялась как ответ на ощущение распада прежнего церковного и общественного уклада: «Когда в доме вспыхивает пожар, прежде всего стараются спасти детей, как беспомощность, так и потому, что в них есть будущее. Без них жизнь – проклятая бесплодная смоковница. Так и теперь, в эти дни развала и разгул тёмных сил, хочется крикнуть громко спасайте детей!»[366]. Именно поэтому среди православных, старообрядцев, католиков и протестантов стали появляться братства, детские и молодежные объединения, кружки, призванные восполнить утраченные формы религиозного воспитания и оградить молодое поколение от атеистического воздействия.

Пастор Курт Мусс, создавший множество молодежных и детских кружков в протестантской среде, считал, что в условиях гонений и атеистической пропаганды именно религиозное воспитание подрастающего поколения позволит Церкви выжить[367]. Материалы следственного дела П-87890 позволяют уточнить, что толчком к разворачиванию сети детских религиозных кружков становились не только инициативы духовенства, но и запрос снизу. Протестантка Е.А. Голубовская в своих показаниях отмечала: «сеть разного рода кружков вокруг нашего прихода создана в силу того, что запросы родителей не удовлетворялись в советских школах»[368]. Члены протестантской общины прямо связывали создание кружков для детей с реакцией на антирелигиозную кампанию и отмечали, что таким образом они решали «задачу ограждения детей от атеизма»[369]. При этом речь шла о формировании альтернативных нравственных ориентиров, поскольку целью

[365] Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 13 апреля. № 6. С. 3.
[366] Там же.
[367] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-Лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 2004. С. 128.
[368] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 617.
[369] Там же.

занятий провозглашалось стремление «привить любовь к ближнему» в противовес «политике насилия и классовой борьбы»[370].

Сходные формы просветительской и воспитательной работы фиксируются и в католической среде. Следственные материалы по делу ксендза И.К. Дземьяна отмечают существование при костёле св. Казимира молодёжного хора, участники которого собирались на «спевки» примерно раз в неделю. Для поддержания таких встреч приходской «двадцаткой» выделялись небольшие суммы на устройство общих вечеров[371]. Подобные практики выполняли не только культурную, но и конфессионально-консолидирующую функцию, удерживая молодёжь в церковной среде и создавая «своё» пространство общения в условиях вытеснения религиозного воспитания из публичной образовательной сферы.

В старообрядческой среде данный мотив фиксируется особенно отчётливо. В деле о братстве имени протопопа Аввакума прямо указывалось, что одним из непосредственных стимулов к его созданию стало развёртывание комсомольской и пионерской организаций: «На наших глазах организовывался коммунистический союз молодёжи, пионерская организация. Именно это дало нам последний толчок…»[372]. Следовательно, сама активизация советских молодёжных структур воспринималась верующими как вызов, требовавший организационного ответа. Просветительская и кружковая деятельность при этом осмыслялась как механизм удержания молодёжи и воспроизводства конфессиональной идентичности, в логике прямого противопоставления атеистической идеологии: «…противопоставить… старообрядческую верующую молодёжь неверующей советской молодёжи»[373].

Показательно, что ещё до институционального оформления Братства протопопа Аввакума инициаторы обсуждали и разрабатывали способы

[370] Там же.
[371] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 35.
[372] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 89.
[373] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 3. Л. 93.

объединения старообрядческой молодежи, связывая эту работу с укреплением веры и борьбой с атеистической пропагандой. В следственных материалах один из руководителей братства прямо указывал на стремление «ограждать» церковь от нападок и выработать альтернативу комсомольскому влиянию на молодежь[374]. Острота проблемы защиты молодого поколения от насаждаемого атеизма и коммунистического учения подтверждается и показаниями епископа Геронтия, сообщившего, что именно с этой целью были организованы богословские курсы[375]. Таким образом, религиозное просвещение и работа с молодёжью воспринимались участниками не как второстепенное направление приходской жизни, а как необходимое условие сохранения общины, поддержания конфессиональной идентичности и воспроизводства традиции.

При этом антирелигиозный нажим не только сокращал внешние возможности церковной активности, но и в ряде случаев побуждал верующих к более осознанному выбору церковной позиции. По воспоминаниям Д. Константинова, принимавшего участие в деятельности религиозных кружков Петрограда, на фоне усиливавшегося давления советской и комсомольской среды активное участие в церковной жизни стало восприниматься им как необходимая форма защиты веры и Церкви[376]. Речь шла уже не просто о сохранении частной религиозности, а о переходе к активному включению в приходскую среду. Это позволяет точнее понять, каким образом идеологическое давление на молодежь становилось одной из причин ее активного вовлечения в деятельность рассматриваемых объединений.

Таким образом, проблема сохранения религиозной ориентации молодёжи была непосредственно связана с усиливавшимся политико-идеологическим контролем над молодёжной средой. Молодёжь и молодёжные объединения рассматривались властями как социальный материал, при

[374] Зарин П.К. Указ. соч. С. 102.
[375] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 213–214.
[376] Константинов Д. *Через туннель XX столетия*. М., 1997. С. 93.

помощи которого можно было «залатать все общественные пустоты»[377]. В 1920–1930-е гг. политический контроль постепенно охватывал все стороны жизни молодого поколения. Существенную роль в этом играли система образования, органы ВЧК–ОГПУ и комсомол. В результате фактически допустимой оставалась лишь одна модель молодёжной организации, тогда как любые формы неподконтрольного общения и инакомыслия вытеснялись на периферию или в полулегальное пространство[378]. Именно поэтому жёсткий контроль над молодёжной и студенческой средой становился одной из причин создания религиозных и, в ещё большей степени, религиозно-философских объединений.

На фоне кардинальных революционных перемен и культурного разрыва студенческая среда раскалывалась на «пролетарскую» и «непролетарскую». Последняя испытывала социальные ограничения и вытеснение из системы высшего образования, что усиливало чувство депривации и «чуждости» в новой реальности. Значительная часть непролетарской молодёжи, имея гимназическое образование, языковую подготовку и широкий кругозор, сталкивалась с расколом идентичности по оси «русское – советское»[379]. Одним из проявлений этой неудовлетворённости новым общественным порядком становилось стремление к вступлению в религиозные братства, монашеские и философские кружки, либо к созданию собственных неформальных объединений, в том числе религиозно-философских. Не находя себя в новой социальной среде, молодые люди искали утешения и поддержки в религиозных и философских размышлениях, стремясь восстановить утраченную связь с традиционными ценностями и мировоззрением дореволюционной России.

В воспоминаниях Д. Константинова студенческая среда середины 1920-х гг. предстаёт пространством усиливавшегося антирелигиозного давления,

[377] Катков А.П. Указ. соч. С. 212.
[378] Катков А. П. Указ. соч. С. 223, 229.
[379] Рожков А.Ю. Указ. соч. С. 208–214.

где комсомольский актив наблюдал за «ненадёжными» студентами. Множились антирелигиозные собрания и проводились различные пропагандистские мероприятия. В этой атмосфере, по его словам, он ощущал себя «несколько одиноко» и всё острее воспринимал враждебность со стороны комсомольского актива, раздражённого его «несознательностью»[380]. Это позволяет видеть в обращении к более тесным формам церковного общения не случайное увлечение, а реакцию на идеологический нажим, чувство одиночества и потребность в устойчивой среде религиозного общения, внутренней опоре и самоопределении. Именно поэтому религиозные и религиозно-философские объединения становились для части молодёжи пространством, где можно было обсуждать вопросы веры, философии и культуры вне непосредственного давления идеологизированного коллектива. Не случайно в подобных объединениях состояло множество молодых людей, а советская периодика с тревогой фиксировала их активное участие в религиозных и религиозно-философских кружках. Для многих переживание собственной чуждости в новом обществе, неприятие навязываемых ценностей и норм становились важным стимулом к поиску альтернативной среды общения, духовного развития и сохранения культурной идентичности.

Один из наиболее выразительных примеров данного явления можно наблюдать в истории «Космической академии наук». Д. С. Лихачев вспоминал, что в условиях, когда религия и немарксистская философия становились фактически запретными, члены КАН создавали внутри объединения «другую жизнь», своеобразный «маскарад», в рамках которого позволяли себе обходить ряд существующих ограничений[381]. Не принимая отдельные аспекты советской действительности и стремясь обсуждать темы, вытесненные за пределы легального поля, молодые люди пытались сохранить фрагменты и артефакты «другого общества». Наглядным выражением этой альтернативной реальности являлся весь внутренний уклад жизни

[380] Константинов Д. *Через туннель XX столетия*. М., 1997. С. 92-93.
[381] Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 138.

объединения. Особенно показателен эпизод, в котором «академики» запечатлевали друг друга и знакомых людей на портретах в различных ситуациях начала XIX в., в том числе в форме русской армии начала XIX века[382].

Сходные мотивы отражены и в воспоминаниях Бориса Филистинского, в молодости участвовавшего в деятельности подпольных кружков. Он признавал, что в послереволюционные годы молодежь испытывала серьезные трудности адаптации и с трудом ориентировалась «во всей неразберихе социальных сдвигов, политических шатаний и сложном переплете путанных платформ и идеологий»[383]. Кто-то в итоге вступал в комсомол или партию, однако этот путь удовлетворял далеко не всех: «…догматический, всегда один и тот же, ответ коммунистических “начетчиков”, тупых и ограниченных, не удовлетворял нас. Брошенные в мятущийся и стремительный поток событий, в щепки разнесший все устои старого мира и старой идеологии, мы уже не смогли принять “на веру” и новую идеологию»[384]. Здесь отчетливо прослеживается неприятие насаждаемой культуры и системы ценностей в условиях общей «неразберихи». Неудивительно, что при таком отношении к жесткому политическому контролю часть молодых людей стремилась выйти из-под его влияния и обратиться к альтернативным, в том числе запрещённым, вопросам и идеям[385]. Так, Э. К. Розенберг на одном из заседаний КАН выразил недовольство безжалостным подавлением свободы слова и инакомыслия в Советском Союзе. В его восприятии КАН была отдушиной того «стеклянного колпака», который накрыл Россию после 1917 года: «Всё это может служить достаточным поводом для того, чтобы искать сообщество людей, близких по мысли и духу, дабы иметь возможность дышать в отдушину этого стеклянного колпака, питаясь духом взаимного общения»[386]. Таким образом,

[382] Там же.
[383] Новое Слово. 1944. 27 февраля. № 17 (607). С. 3–4.
[384] Там же.
[385] Брачев В. С. Жизненный путь профессора И. М. Андреевского (1894–1976) // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 3. С. 20–21.
[386] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 577.

отчуждённость молодёжи в послереволюционные годы становилась одним из факторов формирования объединений, дававших возможность найти близкий круг общения, мировоззренческую опору и дистанцироваться от официальной атеистической идеологии.

Закрытие духовных учебных учреждений и вытеснение религиозного образования из школьной системы стали тяжёлым ударом по общинам верующих. В 1918 г. этот процесс затронул Петроградскую духовную академию, церковно-приходские школы Петрограда и окрестностей, Исидоровское епархиальное училище, а также старообрядческий Богословско-учительский институт в Москве. Одновременно запрет преподавания Закона Божьего и иных предметов, связанных с религией, разрушал прежние формы религиозного воспитания. В результате православные, старообрядческие, католические и протестантские общины столкнулись с проблемой подготовки кадров и воспроизводства религиозной традиции[387].

В 1920-е годы были запрещены разнообразные религиозно-просветительские, религиозно-педагогические и воспитательные общества и организации[388]. Репрессивные органы ликвидировали религиозные молодежные объединения, несмотря на отсутствие у последних явных антисоветских или политических целей. Сам факт их существования воспринимался как опасный, поскольку они не были идейно связаны с партией и комсомолом[389]. В результате этих мер резко сузилась прежняя инфраструктура духовного просвещения. Одним из элементов формировавшейся в новых условиях системы религиозного просвещения становились сами религиозные объединения, в рамках которых осуществлялась деятельность по религиозно-нравственному воспитанию, обучению и передаче традиции детям и подросткам.

---

[387] Шкаровский М.В. Петроградское (Ленинградское) Богословско-пастырское училище в 1918–1928 гг. // Вестник церковной истории. 2015. № 1/2 (37/38). С. 273–276; Лопатин А. Богословские курсы как одно из направлений деятельности старообрядческого Братства имени протопопа Аввакума в Ленинграде 1920-х гг. // Словесность и история. 2020. № 4. С. 74–88; см. также: Алексеев В.А. Указ. соч. С. 114.

[388] Алексеев В. А. Указ. соч. С. 114.

[389] Алексеев В. А. Указ. соч. С. 114.

Информационный голод, вызванный государственной монополией на печать, закрытием церковных издательств и сворачиванием религиозной периодики, стал одним из факторов возникновения религиозных и религиозно-философских объединений. Лишившись официальных каналов распространения литературы, воззваний и посланий церковных структур, верующие были вынуждены вырабатывать собственные формы коммуникации и обмена информацией. В этих условиях объединения становились не только религиозно-просветительскими, но и информационно-координационными центрами. Через них распространялись религиозные тексты, передавались сведения об арестах священнослужителей и церковных активистов, поддерживалась связь между разрозненными группами верующих.

Особую роль в условиях ограничения официальной церковной печати приобрёл вопрос распространения религиозной литературы. Переписывание текстов, их размножение и распространение нередко осуществлялись в среде религиозных объединений. В православной братской среде таким неофициальным печатным органом выступала «Миссионерская хроника»[390]. Примерный братский устав, принятый на первой общебратской конференции, предписывал братствам вести собственные хроники и участвовать в издании хроники общебратского союза, что укрепляло связи между ними[391]. Руководители «Вторников» выпускали журнал «Свободные голоса»[392], а Петроградское старообрядческое братство имени протопопа Аввакума нелегально издавало журнал «Юный старообрядец» и «Религиозно-философские записки»[393]. Таким способом низовые объединения стремились восполнить коммуникационный вакуум собственными изданиями,

[390] Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 428–429.
[391] Наконечная А. А. Союз православных братств Петрограда // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 1. С. 166–167.
[392] Свободные голоса. СПб., 1918. № 1; Свободные голоса. СПб., 1918. № 2.
[393] Шкаровский М. В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. № 3/4 (23/24). С. 235.

выполнявшими информационные, координационные, а в ряде случаев и мобилизующие функции.

Обращение части интеллигенции к религиозной жизни стало одним из заметных процессов послереволюционного периода. Как отмечал Г.П. Федотов, голод, казни, болезни, личные утраты и политические разочарования способствовали пробуждению религиозного чувства у части общества, однако движение в Церковь объяснялось не только переживанием катастрофы, но и продолжением наметившегося ещё до революции процесса христианизации философской мысли[394]. В этих условиях менялся и социальный состав церковной среды, поскольку представители интеллигенции всё активнее включались в приходскую жизнь. А.Э. Краснов-Левитин вспоминал, что после закрытия духовных академий, семинарий, церковных журналов, издательств, богословских и философских обществ «все профессора, магистры, кандидаты богословия, церковные писатели — все хлынули на приходы»[395]. Подобный приток представителей интеллектуальной среды фиксировался и в католической общине Петрограда, пополнившейся в 1923 г. целой группой интеллектуалов[396].

Важным фактором формирования религиозных и религиозно-философских объединений стало давление на представителей творческой и научной интеллигенции. В 1920-е гг. общественная мысль развивалась в условиях нарастающей государственной идеологической монополии. Разгром политической оппозиции, высылка философов и учёных, не принявших новый режим, цензура и ограничение публикационной деятельности прерывали интеллектуальную преемственность и резко сужали пространство для немарксистской мысли[397]. Даже там, где публикация ещё оставалась возможной, внешнее давление требовало крайней осторожности и нередко

[394] Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. М.: Мартис; SAM & SAM, 1998. С. 400.
[395] Краснов-Левитин А.Э. Лихие годы, 1925–1941: воспоминания. Paris: YMCA-Press, 1977. С. 73.
[396] Шкаровский М.В. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Минувшее: исторический альманах. 1998. Вып. 24. С. 452.
[397] Изюмова Ю.А. Общественная мысль Советской России: футурологические проекты научной интеллигенции 1920-х годов: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Самара, 2006. С. 66.

ставило автора перед выбором между компромиссом и внутренней эмиграцией. Показателен опыт Г.П. Федотова, до эмиграции в 1925 г. сумевшего опубликовать лишь немногие работы, часть которых запрещалась, тогда как религиозная лексика подвергалась жёсткой цензуре[398].

Схожие ограничения испытывали другие организаторы и участники религиозно-философских объединений. В результате немарксистская мысль либо прямо вытеснялась из публичного пространства, либо уходила «в стол». Невозможность открыто выражать свои взгляды побуждала интеллектуалов искать альтернативные формы общения, самореализации и сохранения религиозно-философской традиции. В этих условиях религиозные и религиозно-философские объединения становились для части интеллигенции пространством сравнительно свободного духовного и интеллектуального общения и восполняли утрату открытых площадок для обсуждения мировоззренческих вопросов.

Анализ причин возникновения религиозно-философских объединений требует учитывать сужение возможностей прямого общения с аудиторией для тех, кто занимался преподаванием или стремился к нему. 1922 г. стал рубежом в политике вытеснения философского и религиозного инакомыслия из публичного пространства Советской России. Удар по идеалистической философии и развёртывание антирелигиозной кампании практически исключали возможность открытого противостояния официальной материалистической идеологии. Показателен случай С.А. Алексеева-Аскольдова и И.М. Андреевского, уволенных в том же году с профессорских кафедр по идеологическим причинам как философы-идеалисты[399]. Лишённые возможности продолжать работу в университете, они были вынуждены устроится в техникумы и школы.

---

[398] Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. / сост., вступ. ст., примеч. С.С. Бычкова; примеч. М. Г. Галахтина. М.: Мартис, 1996. С. 24.

[399] Ианнуарий (Неудачин). Андреевский, Соловецкий, Андреев и снова Андреевский: жизненный путь и вклад в русское духовное возрождение профессора Ивана Михайловича Андреевского // Воспоминания Соловецких узников. Т. 3. 2016. С. 276.

В этих условиях особое значение приобретали малые формы общения, позволявшие сохранить интеллектуальную преемственность и воспитать собственную аудиторию. По свидетельствам участников КАН и Братства преподобного Серафима Саровского, И.М. Андреевский обладал исключительным педагогическим даром и личным обаянием. Он собирал у себя дома наиболее способных учеников, делился книгами из личной библиотеки, инициировал встречи и обсуждения в узком кругу, где учащиеся выступали с докладами и вели дискуссии наравне с учёными, литераторами и философами[400]. Именно сочетание репрессивного давления и стремления сохранить ученическую среду и передать интеллектуальный опыт способствовало оформлению «Хельфернака», «Космической академии наук» и Братства преподобного Серафима Саровского.

Близкая логика прослеживается и в истории религиозно-философского кружка барона М.Ф. Таубе. Разрабатывая собственные концепции и опасаясь, что они не будут продолжены, он искал восприимчивую аудиторию, а в условиях невозможности публикации и открытого обсуждения религиозно-философских вопросов такой формат оказался наиболее адекватной формой сохранения, передачи и развития задуманного[401].

Следовательно, создание ряда религиозно-философских объединений было связано с потребностью в устойчивой аудитории, способной воспринять и продолжить определённую интеллектуальную традицию. Работа с заинтересованной молодёжью становилась одним из важнейших направлений деятельности таких объединений. Лишённые доступа к прежней аудитории, вытесненные из университетской среды за «идеалистическую философию», создатели таких объединений сосредоточивались на формировании смены в новом поколении и на выстраивании альтернативного пространства духовного и интеллектуального воспитания вне рамок советской школы и вуза.

[400] Там же.
[401] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 332.

Объяснение этого механизма дополняет подход К.Г. Исупова, трактующего подпольное философское творчество как ситуацию, в которой при невозможности открытого высказывания функцию высказывания берут на себя поступок, повседневная практика, символическое действие[402]. В подобных условиях малые ритуалы, особые формы общения и новые культурные модели становились одной из форм сопротивления[403]. Поэтому «ритуал» «Воскресений» и карнавальная атмосфера «Космической академии наук» могут рассматриваться как проявления этой «сценографии потаённой жизни», то есть как способы выражения несогласия и одновременно сохранения пространства свободной мысли[404]. Сам склад личности и привычные формы интеллектуальной коммуникации подталкивали философов и творческую интеллигенцию к созданию и участию в послереволюционных религиозных и религиозно-философских объединениях. Как отмечает К.Г. Исупов, М.М. Бахтин был ориентирован на кружковое общение и живую дискуссию, а А.А. Мейер, изначально проявлявший себя как публицист и человек публичного слова, в новых условиях был вынужден сместить акцент на менее публичные формы работы, включая письмо «в стол»[405]. Поэтому в ситуации, когда свободная публикация, открытое собрание единомышленников и публичное религиозно-философское общение становились невозможными, подпольные объединения превращались в одну из немногих доступных форм интеллектуальной и духовной коммуникации.

Выводы по параграфу

В целом интеллектуальные и просветительские инициативы выступали одним из важнейших катализаторов религиозной самоорганизации в послереволюционном Петрограде–Ленинграде. Борьба за молодёжь, стремление сохранить конфессиональную преемственность, закрытие духовных учебных заведений, разрушение прежних центров религиозного

[402] Исупов К.Г. Указ. соч. С. 153.
[403] Там же.
[404] Там же.
[405] Там же. С. 159.

просвещения, монополизация печати и вытеснение немарксистской мысли из публичного пространства создавали устойчивый запрос на новые формы объединения. В одних случаях они принимали вид детских и молодёжных кружков, братств и курсов, в других — религиозно-философских сообществ, в которых сохранялись возможности свободного общения и передачи религиозно-философской традиции. При различии конкретных задач общая логика оставалась сходной. В условиях сужения легального поля религиозные объединения брали на себя функции передачи знаний, воспитания, внутренней консолидации и сохранения религиозной и культурной традиции. При этом интеллектуально-просветительские факторы действовали не изолированно, а в тесной связи с уже рассмотренными политико-правовыми, социально-экономическими и внутрицерковными условиями. Именно их совокупное действие обусловило появление в Петрограде–Ленинграде широкого спектра религиозных и религиозно-философских объединений, различавшихся по составу, задачам и степени легальности, но сходных по своей компенсаторной роли в условиях сужения публичного пространства религиозной и интеллектуальной жизни.

Выводы по Главе 2

1) Подъём религиозных и религиозно-философских объединений после 1917 г. разворачивался в русле процессов, обозначаемых в историографии как «религиозная революция» и «духовная весна». Революционный перелом сопровождался кризисом прежней церковно-государственной модели, демократизацией церковной жизни и временным расширением пространства мирянских инициатив, что создало предпосылки для появления новых форм религиозной самоорганизации.
2) В 1920-е гг. Петроград–Ленинград стал одним из ключевых центров религиозной самоорганизации в советской России. Этому способствовали концентрация интеллектуальной и духовной среды, многоконфессиональный состав города, а также последствия переноса столицы, сопровождавшиеся в 1918–1920 гг. управленческим разрывом и ослабленным контролем со

стороны местных властей, что позволяло дольше сохранять публичные и полупубличные форматы деятельности. В городе сложился широкий спектр религиозных и религиозно-философских объединений, сопоставление которых позволяет говорить о повторяющихся функциях, сходных формах самоорганизации и близких траекториях развития в условиях усиливавшегося давления государственной религиозной политики.

3) Возникновение религиозных и религиозно-философских объединений в Петрограде–Ленинграде в конце 1910-х — 1920-е гг. было обусловлено действием комплекса взаимосвязанных факторов, среди которых системообразующую роль играли политико-правовые условия. Изменение нормативной базы и ужесточение религиозной политики сужали «границы легального» и оставляли лишь ограниченные возможности для законной низовой активности, включая двадцатки, братства, союзы приходов и кружки.
4) Существенное значение имели социально-экономические потрясения послереволюционной эпохи. Военный коммунизм, голод, бытовая неустроенность и разрыв привычных социальных связей усиливали запрос на взаимопомощь, духовную опору и поиск единомышленников. Переживание национальной и культурной утраты придавало деятельности объединений дополнительное смысловое измерение, усиливая их коммунитарный потенциал. В этих условиях религиозные и религиозно-философские объединения становились пространством утешения, взаимной поддержки и коллективного переосмысления переживаемых потрясений.
5) Принципиальное значение имели внутрицерковные и конфессиональные факторы. Либерализация приходской жизни, решения Поместного Собора 1917–1918 гг. и призывы церковного руководства к активному участию мирян создали нормативную и мотивационную базу для усиления низовой активности. В то же время различия в положении православных, католических, протестантских и старообрядческих общин определяли разные акценты в деятельности объединений. В православной среде более заметной была охранительная повестка, связанная с защитой святынь и сохранением

церковного уклада. В иных конфессиональных средах большую роль играли просветительно-воспитательная и благотворительная работа, а также усилия по удержанию молодёжи в конфессиональной среде в условиях атеистического давления.

6) Важным катализатором религиозной самоорганизации выступали интеллектуальные и просветительские инициативы. Запрет религиозного обучения несовершеннолетних, закрытие духовных учебных заведений, монополизация образовательного и молодёжного пространства государством, информационный вакуум и цензурные ограничения стимулировали поиск альтернативных каналов передачи знаний и ценностей. Религиозные и религиозно-философские объединения брали на себя эту функцию, становясь площадками просвещения, социализации, сохранения культурной преемственности и поддержания пространства внутренней интеллектуальной свободы.
7) Таким образом, религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда являлись закономерным ответом на радикальную перестройку общественного, культурного и церковного порядка после 1917 г. Возникая на стыке правовых ограничений, социальных запросов, внутрицерковной мобилизации и интеллектуальных поисков, они выполняли защитные, просветительские, воспитательные и благотворительные функции и становились одной из важнейших форм сохранения, адаптации и переосмысления религиозной традиции в условиях антирелигиозной политики.

Глава 3. Трансформация религиозных и религиозно-философских объединений в контексте государственной религиозной политики (1920–1932 гг.)

§ 1. Религиозная политика и «границы легального»

В настоящем параграфе рассматривается эволюция государственной религиозной политики и правового регулирования религиозной жизни, в результате которой формировались и последовательно сужались «границы легального». Анализ нормативных актов 1920-х гг. и практики их применения позволяет показать, каким образом изменялись условия легального существования религиозных структур и как это воздействовало на религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда. Такой подход позволяет конкретизировать механизмы воздействия государственной религиозной политики на формы организации религиозной жизни и раскрыть один из ключевых механизмов трансформации религиозных объединений в условиях ужесточения идеологического и административного контроля.

Религиозная политика советской власти определялась сочетанием внешнеполитических, идеологических и внутриполитических факторов. Большевики были вынуждены учитывать угрозу дипломатических и военных конфликтов, необходимость укрепления международных позиций и задачи внутренней консолидации режима, что требовало от них известной гибкости и в религиозной сфере. Однако подобные колебания не означали признания действительной свободы вероисповедания и не исключали систематического вмешательства государства в дела религиозных общин. В целом именно идеологическая установка на вытеснение религии из общественной жизни определяла общий вектор государственной политики, тогда как конкретные формы её осуществления зависели от политической конъюнктуры и соотношения сил внутри партийного руководства[406].

[406] Крапивин М. Ю. Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества, октябрь 1917-го — конец 1920-х годов. С. 650.

Одним из наиболее значительных последствий наступления на религию, начавшегося после 1917 г., стало вытеснение из правового поля целого ряда основополагающих элементов религиозной жизни. Для достижения этой цели наряду с силовыми методами и практикой внутренних расколов активно использовались юридические рычаги давления. Законодательные ограничения касались более широких аспектов церковной жизни, таких как воспроизводство церковных кадров, благотворительность, распространение религиозной литературы и печати.

Именно юридические инструменты позволяли власти определять пределы допустимой религиозной активности, то есть фактически устанавливать «границы легального». Так, до 1929 г. православная церковь не имела возможности зарегистрировать органы церковного и епархиального управления, тогда как для других религиозных организаций в ряде случаев сохранялись более широкие возможности легализации. В результате сложившейся практики юридическое положение православной церкви существенно отличалось от положения других религиозных организаций вплоть до конца 1920-х годов[407]. В.А. Алексеев отмечает, что в то время, когда на православную церковь обрушивались гонения и наблюдались серьезные проблемы с легализацией как управляющих органов церкви, так и низовых объединений, по отношению к другим конфессиям присутствовали и «конструктивизм позиций, и взаимные компромиссы»[408].

В настоящем исследовании под «границами легального» понимается совокупность юридически закреплённых условий, при соблюдении которых религиозное объединение могло открыто действовать, сохранять минимальный набор прав и пользоваться статусом общественной или религиозной организации. Постепенное усложнение процедур регистрации, расширение перечня оснований для отказа, усиление контроля за составом учредителей и направлениями деятельности религиозных объединений

[407] Шершнева-Цитульская И.А. Указ. соч. С. 204.
[408] Алексеев В.А. Указ. соч. С. 177.

приводили к последовательному сужению этих «границ». В результате значительная часть религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда, лишённая возможности действовать в устойчивом легальном поле, вытеснялась на периферию общественной жизни и была вынуждена искать полулегальные или подпольные формы существования.

Одним из ключевых механизмов практической реализации этих «границ легального» становился регистрационный режим. Именно через него государство контролировало не только само возникновение объединений, но и возможности их дальнейшего существования. Отсутствие регистрации, по сути, фиксировало нелегальный или полулегальный статус объединения. Если смотреть на религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда с точки зрения советского законодательства, то большинство этих объединений существовало вне правового поля, поскольку практически все они, за исключением братства протопопа Аввакума, по ряду причин не проходили процедуру регистрации согласно установленным нормам.

После окончания гражданской войны началась активная разработка и внедрение нормативных актов, регулирующих деятельность религиозных обществ, не обладающих статусом юридического лица[409]. По мере укрепления советской власти каждый последующий нормативно-правовой акт, регламентирующий процедуру регистрации объединений, всё больше усложнял порядок её прохождения, расширял перечень формальных требований и последовательно сужал возможности для легального существования. В этих условиях регистрация религиозного объединения представляла собой сложную процедуру, по итогам которой государство давало согласие на создание или продолжение существования объединения.

[409] Постановление Петроградского Губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в городе Петрограде и Петроградской губернии» от 27 августа 1921 года // Вестник Петросовета. 1921. № 35. 27 августа; Постановление НКЮ РСФСР и НКВД РСФСР от 15 апреля 1923 г. «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых»; Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях».

Формально религиозные общества могли добиваться регистрации в компетентных органах, однако на практике она всё чаще оказывалась либо крайне затруднительной, либо фактически недостижимой.

О.В. Чепурная справедливо отмечает, что при анализе религиозной политики советской власти нельзя опираться исключительно на законодательство, поскольку многие провозглашённые в конституции и других нормативно-правовых актах принципы на практике соблюдались далеко не всегда[410]. Поэтому при рассмотрении норм регистрации отдельных религиозных объединений необходимо учитывать расхождение между декларируемыми положениями и конкретными механизмами их применения.

Одним из первых нормативных актов, связанных с регистрацией религиозных объединений, можно считать Декрет ВЦИК и СНК РСФСР от 3 августа 1922 года «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними»[411]. В данном документе подробно регламентировались порядок регистрации объединения, перечень необходимых документов, причины для отказа, обязанность регистрирующих органов мотивировать отказ, а также возможность обжалования принятого решения. Статья 6 декрета устанавливала противоречие целей и методов регистрируемого объединения Конституции РСФСР и ее законам в качестве причины для отказа в регистрации общества. Необходимое число учредителей, согласно документу, составляло 10 человек[412]. Формально декрет предполагал сравнительно упорядоченную и внешне не чрезмерно усложнённую процедуру регистрации. Однако «Инструкция по регистрации обществ, союзов и объединений» от 10

[410] Чепурная О.В. Независимые религиозные объединения в Ленинграде в 1960–80-е годы: социокультурный анализ: дис. … канд. культурологии: 24.00.01. М., 2004. С. 34.
[411] Декрет ВЦИК и СНК РСФСР от 3 августа 1922 г. «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=18203 (дата обращения: 07.02.2026).
[412] Там же.

августа 1922 г.[413], выпущенная спустя неделю, существенно ужесточала эту процедуру. Новые требования, по сути, предусматривали дополнительную фильтрацию на основе общественного, социального, имущественного положения каждого из учредителей объединения, поскольку указание данных сведений, и в том числе информации о партийной принадлежности учредителей становилось обязательным[414]. Все существующие союзы и общества, не преследующие цели извлечения прибыли, обязывались пройти процедуру регистрации в течение двух недель после опубликования Инструкции[415].

Следующим шагом в усложнении регистрационного режима стало постановление НКЮ и НКВД РСФСР «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» от 15 апреля 1923 года[416]. Инструкция предписывала указывать в заявлении ещё более подробные сведения об учредителях: их принадлежность к тому или иному сословию до революции, время присоединения к данному религиозному культу, а также общественное и служебное положение начиная с 1914 года[417]. Кроме того, она обязывала представить список членов регистрируемого общества, список духовных лиц, участвующих в его деятельности, а также выборных ответственных лиц. Наиболее существенным новшеством, чрезвычайно затруднявшим регистрацию, стало предусмотренное ст. 5 требование о минимальном числе участников: для регистрации религиозного общества необходимо было представить «пятьдесят человек местных жителей, не ограниченных по суду в правах» [418]. В приложении к инструкции был опубликован типовой устав религиозного

[413] Декрет ВЦИК от 10 августа 1922 г. «Инструкция по регистрации обществ, союзов и объединений» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=18261 (дата обращения: 07.02.2026).
[414] Там же.
[415] Там же.
[416] Постановление НКЮ РСФСР и НКВД РСФСР от 15 апреля 1923 г. «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=4741 (дата обращения: 07.02.2026).
[417] Там же.
[418] Там же.

общества, принятие которого без изменений существенно повышало шансы на регистрацию. Этот устав очерчивал жёсткие рамки допустимой деятельности и предусматривал, в частности, возможность закрытия общества в случае ареста его членов, что ещё более сужало реальные «границы легального» для религиозных объединений[419].

В Петрограде эти общие нормы приобретали особенно выраженный характер. Город, переживший революцию, гражданскую войну и «церковную кампанию» начала 1920-х гг., находился под постоянным вниманием центральных и местных органов власти. Существенная часть активного духовенства и мирян уже попадала в поле зрения правоохранительных структур, что объективно затрудняло привлечение их в качестве учредителей новых религиозных и религиозно-философских объединений. Требование представить список «надёжных» инициаторов, не замеченных в оппозиционной деятельности и не имеющих ограничений в правах, в петроградских условиях становилось почти непреодолимым барьером. В этих условиях регистрация превращались не столько в процедуру оформления статуса, сколько в механизм фильтрации, отсекавший именно те группы, которые стремились к более активным, лежащим за пределами приходской жизни, формам религиозной самоорганизации.

Показательно, что уже в 1921 г., то есть раньше принятия общесоюзных актов 1922–1923 гг., в Петрограде был сделан шаг к жёсткому учёту и «очистке» конфессиональной сферы[420]. Обязательное постановление Петроградского губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в гор. Петрограде и Петроградской губ.»[421] (опубликовано в «Вестнике Петросовета» 27 августа 1921 г., № 35) обязывало все действующие общества и союзы, а также церковные и

[419] Там же.
[420] Постановление Петроградского Губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в гор. Петрограде и Петроградской губернии» // Вестник Петросовета. 1921. № 35. 27 августа.
[421] Постановление Петроградского Губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в гор. Петрограде и Петроградской губернии» // Вестник Петросовета. 1921. № 35. 27 августа.

религиозные объединения и приходские советы в семидневный срок перерегистрироваться в Отделе управления губисполкома. При перерегистрации требовалось указать: наименование объединения, состав и адреса ответственных руководителей, дату и основание разрешения, цели и реальные формы деятельности. Служители религиозных культов должны были сообщить персональные данные, наименование культа и место служения. Объединения, не прошедшие перерегистрацию в установленный срок, объявлялись «несуществующими». Выданные им ранее разрешения аннулировались, а ответственные лица и служители культов подлежали привлечению к административной ответственности[422]. Такое опережающее ужесточение может быть связано не только с особым политическим статусом города и повышенным вниманием к нему со стороны центральных органов власти, но и с заметной активностью религиозных и религиозно-философских объединений, стремившихся использовать ещё сохранявшиеся возможности для самоорганизации.

Опыт Петрограда в этом отношении предвосхищал общесоюзное ужесточение регистрационного режима. На уровне всей страны сходные тенденции проявились в актах 1922–1923 гг., которые закрепили более жёсткий порядок регистрации религиозных объединений и усилили контроль за их составом и деятельностью. Если объединению и удавалось пройти регистрацию в 1922 г. по правилам Инструкции от 10 августа 1922 г., то вероятность успешной перерегистрации по требованиям Инструкции от 15 апреля 1923 г. существенно снижалась. Усиливая контроль за личностью и социальным статусом инициаторов, расширяя перечень формальных поводов для отказа и последующего роспуска, власть делала правовое поле всё более непрозрачным и зависимым от усмотрения административных органов. В результате юридический механизм, внешне направленный на упорядочение общественной активности, фактически превращался в инструмент

[422] Там же.

административного сдерживания и отсечения значительной части религиозных и религиозно-философских объединений от возможности легального существования.

На этом фоне особенно показательно, что среди рассматриваемых в данном исследовании объединений, только старообрядческое братство имени протопопа Аввакума сумело добиться официальной регистрации в 1923 году. Причём лишь со второй попытки[423]. Эта регистрация стала важным шагом для братства, поскольку она обеспечила ему легальный статус и создала возможности для более широкой кружковой, издательской и представительской деятельности.

Однако даже в случае объединений, ориентированных на формально допустимое существование, регистрация не была нейтральной процедурой[424]. Она требовала не только прохождения бюрократических процедур, но и организационной трансформации. Так, в материалах о старообрядческой молодежной самоорганизации прямо фиксируется, что первоначальная попытка зарегистрировать «Союз старообрядческой молодёжи имени протопопа Аввакума… окончилась неудачей», и лишь после того, как инициаторы «решили из юношеского братства превратиться в простое братство и привлекли к участию… взрослых», им удалось зарегистрировать «Петроградское старообрядческое братство имени протопопа Аввакума»[425]. Следовательно, регистрация выступала не столько гарантией легального существования, сколько механизмом фильтрации состава и принуждения к более приемлемой для государства организационной конфигурации.

С высокой долей вероятности можно предположить, что прочие рассматриваемые объединения не проходили процедуру регистрации по двум основным причинам: либо они сознательно не стремились к получению официального статуса, либо объективно не могли его получить. Устанавливая

[423] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 20.; Шкаровский М.В. Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. С. 347.
[424] Архирейская Т. Ю. Указ. соч. С. 37-38.
[425] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 92.

контроль за учреждением и регистрацией религиозных обществ, государство таким образом брало под контроль и их дальнейшую деятельность, что делало легализацию труднодостижимой и потенциально опасной.

В ходе исследования не обнаружено свидетельств попыток регистрации со стороны религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда, что позволяет говорить об их очевидной осторожности в данном вопросе. По имеющимся сведениям, в 1921 г. по просьбе митрополита Вениамина Совет Общебратского союза и отдельные православные братства не обращались к городским властям за официальной регистрацией[426]. Можно предположить, что Вениамин исходил из понимания того, что ни Совет, ни братства зарегистрированы не будут, и потому искал обходные пути для легитимации братского движения. С этой целью он предложил связать деятельность Совета с Обществом петроградских приходов, которое удалось официально зарегистрировать. По мнению В.В. Антонова, таким образом, архипастырь стремился снизить подозрительность властей к братствам и представить их инициативу как часть легальной приходской активности[427]. Аналогичный подход прослеживается и в отношении Александро-Невского братства. М.В. Шкаровский отмечает, что митрополит Вениамин (Казанский) не благословил подачу заявления в регистрирующие органы, поскольку понимал, что братство не сможет пройти эту процедуру[428]. В дальнейшем руководители петроградских братств, взаимодействуя с государственными структурами, позиционировали себя как отдельные группы внутри приходских общин, что позволяло им продолжать деятельность, оставаясь формально в рамках уже признанных церковных структур[429].

[426] Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 438.
[427] Там же.
[428] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 67.
[429] Беглов А.Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: Причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 98–99.

На первый взгляд нежелание узаконить свою деятельность может показаться противоречащим интересам самих объединений. Однако такая стратегия была во многом вынужденной и рациональной. С точки зрения советского законодательства религиозные и религиозно-философские объединения в большинстве своём занимались деятельностью, выходившей за пределы разрешённого, поскольку значительная часть направлений их работы (например, преподавание Закона Божия несовершеннолетним) была законодательно запрещена[430]. Регистрация могла привлечь к объединению нежелательное внимание, так как зарегистрировавшись, объединение обязалось предоставить подробные сведения об учредителях и участниках, ежегодные отчеты о деятельности и т. п. К тому же после разгрома православных братств в 1922 году у оставшихся объединений не было иллюзий относительно отношения советской власти к их целям и задачам. В этих условиях предпочтение малозаметных, полулегальных или подпольных форм существования выглядело наиболее безопасной стратегией, позволявшей продолжать работу, не провоцируя немедленного вмешательства со стороны государства.

Следственные материалы по делу пасторов Г. Ганзена и К.А. Мусса позволяют увидеть, как ограничения на религиозное воспитание порождали формы религиозной активности, находившиеся на грани легального. Показательно признание пастора, что он «сознательно не хотел нарушать законов Сов. Власти», однако действовал «по грани их нарушения», прежде всего «в вопросе борьбы за влияние на детей и молодежь, и помощи старикам»[431]. Сами участники апеллировали к свободе вероисповедания и

[430] См. прежде всего: Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»; Постановление Петроградского Губисполкома от 27 августа 1921 г. «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в гор. Петрограде и Петроградской губернии»; Декрет ВЦИК и СНК РСФСР от 3 августа 1922 г. «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними»; Декрет ВЦИК от 10 августа 1922 г. «Инструкция по регистрации обществ, союзов и объединений»; Постановление НКЮ РСФСР и НКВД РСФСР от 15 апреля 1923 г. «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых»; Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях».

[431] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 1. Л. 107.

считали допустимыми занятия с детьми в малых группах по 3-5 человек: «Организованные мною кружки нелегальными не считаю … никакой конспирации не было», при этом признавая отсутствие специальных разрешений и указывая на неочевидность правовых границ подобных инициатив, пасторы утверждали, что, с их точки зрения, они действовали в рамках допустимого и не нарушали законодательство[432]. Вместе с тем сама формула о действиях «по грани нарушения» позволяет предположить, что «границы легального» ими в целом осознавались, а последующие заявления о правомерности имели во многом оправдательный характер. Эти показания фиксируют важный момент. Чем более жестко государство монополизировало отдельные сферы общественной жизни, тем чаще соответствующие практики уходили в скрытые формы, сохранявшие содержание прежней религиозной деятельности.

Показательно, что подобная стратегия проявлялась не только в выборе правового статуса, но и в способах сохранения повседневной религиозной жизни, что хорошо видно по материалам других следственных дел. В показаниях В. П. Шавденис формально утверждал, что в католической среде «никакие братства и общества» в настоящее время не существуют, однако далее признавал сохранение уставов отдельных братств, в частности братства Святого Розария и братства Скапулярия, практику «посвящения» через духовное лицо, выдачу знаков принадлежности — розария, скапулярия и др., а также исполнение предписанного молитвенного правила[433]. При этом подчёркивается отсутствие списков и какого-либо формального учёта. Допрашиваемый указывает, что принимал людей «огульно» и не помнит, кого именно[434]. Также в показаниях подтверждается, что официальной регистрации таких братств не имелось[435]. Следовательно, объединения продолжали существовать, однако в юридическом смысле переставали быть

[432] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 3. Л. 11 об.–12.
[433] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88761. Т. 1. Л. 75–77.
[434] Там же.
[435] Там же. Л. 79–79 об.

оформленными организациями. Их религиозная жизнь сохранялась в форме малозаметных практик, менее уязвимых для правового и административного давления. Похожий кейс наблюдался и в ситуации со Спасским братством. Как будет показано далее в § 3 настоящей главы, оно также сохраняло проявления внутренней жизни и ключевые формы братского общения, одновременно избегая внешних атрибутов «братства».

Таким образом, религиозные и религиозно-философские объединения в рассматриваемый период либо сознательно не стремились к легализации своей деятельности, либо понимали, что не смогут пройти процедуру регистрации из-за установленных государством ограничений. Эта тактика позволяла объединениям продолжать работу, прикрываясь уже зарегистрированными структурами, либо уходить в подполье. Однако она же становилась причиной вынужденной трансформации. Для религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда это означало отказ от сравнительно открытых форм деятельности, рассчитанных на широкий круг участников и допускавших публичные благотворительные, просветительные или миссионерские акции. На первый план выходили малочисленные группы, скрытые формы коммуникации и маскировка инициатив под деятельность уже признанных властями приходских или церковных структур. В результате сужение «границ легального» становилось одним из важнейших факторов, определявших изменение организационного облика и репертуара практик религиозных и религиозно-философских объединений.

В первой половине 1920-х гг. уход в полулегальное и подпольное поле во многом объяснялся неоднородностью государственного давления и наличием локальных возможностей для манёвра. К концу десятилетия ситуация меняется, поскольку антирелигиозная политика становится жёстче и унифицируется по отношению ко всем конфессиям. Атеизм перестаёт быть просветительным проектом и превращается в инструмент классовой борьбы, а

религия объявляется враждебным явлением[436]. Сворачивание нэпа и старт индустриализации ускоряют эту динамику. С 1928 г. борьба с религиозными организациями приобретает открыто политический характер и включается в кампанию против «кулаков» и «нэпманов». Тезис об их связях с «классовыми врагами» используется как оправдание репрессий. В апреле 1928 г. Сталин на собрании активистов московской ячейки ВКП(б) прямо предложил увязать антирелигиозную кампанию с борьбой против кулачества[437].

Маркером масштабности произошедшего сдвига стала перемена отношения к неправославным конфессиям. Если в начале 1920-х годов массовым преследованиям, в основном, подвергалась русская православная церковь, то с конца 1920-х годов антирелигиозные мероприятия советского правительства стали направлены на все религиозные организации СССР. Эти меры были нацелены на полное искоренение религиозного мировоззрения, что свидетельствовало о более систематическом и жёстком подходе государства[438].

Апрельское постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 года[439] стало тяжёлым ударом для всех без исключения конфессий. Постановление вытесняло за «границы легального» значительную часть общественно-религиозной жизни. С введением этого акта жизнь религиозных объединений в Советской России оказалась полностью под контролем государства. Новое законодательство фактически изолировало эти сообщества, ограничив их деятельность исключительно религиозной практикой. Религиозные объединения лишались возможности заниматься какой-либо социальной или культурной деятельностью. Им запрещалось

[436] Гимпельсон Е.Г. Указ. соч. С. 277.
[437] Там же.
[438] Шершнева-Цитульская И.А. Правовой статус Русской православной церкви в Советском государстве (1917–1943 гг.): дис. … канд. юрид. наук: 12.00.01. М., 2005. С. 204.
[439] Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1787 (дата обращения: 07.02.2026).

создавать детские, молодёжные, трудовые, библейские и литературные кружки и собрания, устраивать экскурсии и открывать библиотеки[440].

Принципиально важно, что речь шла не об эпизодической мере, а о нормативной основе, закрепившейся надолго. Постановление было принято 8 апреля 1929 г. и с последующими поправками и уточнениями сохраняло значение базовой рамки регулирования религиозной жизни вплоть до отмены в 1990 г. В этом смысле именно оно институционализировало режим, при котором любая активность, выходящая за пределы богослужебной практики, трактовалась как недопустимая. Показательно также, что регистрационная логика дополнительно разводила церковное руководство и объединения мирян, поскольку прошения о регистрации должны были подаваться представителями религиозного объединения, а не священнослужителями, что усиливало управляемость и контролируемость общин[441].

Под контроль была взята финансовая деятельность. Разрешались только добровольные пожертвования для нужд культа внутри сообщества. Любые обязательные взносы или сборы для поддержки конфессиональных структур или нуждающихся были запрещены[442]. Имущество, имеющееся в распоряжении у религиозных общин, можно было использовать только в целях удовлетворения религиозных потребностей. Все религиозные объединения были обязаны пройти процедуру государственной регистрации[443]. Постановление ужесточало требования к регистрации и предусматривало возможность отказа в ней без указания мотивов. Закон не фиксировал конкретные основания для отказа, сроки рассмотрения заявлений и механизм обжалования решений. Однако даже полученная регистрация не давала религиозным объединениям возможности существовать без существенных ограничений, поскольку закон строго определял их функции,

---

[440] Там же.

[441] Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1787 (дата обращения: 07.02.2026).

[442] Там же.

[443] Крапивин М. Ю. Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества, октябрь 1917-го — конец 1920-х годов. С. 410.

запрещая любые социальные, образовательные или благотворительные инициативы[444]. Таким образом, сузившиеся «границы легального» допускали существование религиозных объединений лишь в пределах удовлетворения религиозных нужд граждан, исключая практически всякую деятельность за рамками этой цели[445]. Под предлогом отделения церкви от государства и школы была фактически ликвидирована возможность каких-либо форм религиозного объединения, выходящих за рамки культовой практики. Возможности религиозных организаций в области благотворительности, просвещения, издания литературы, работы с молодёжью и иных направлений, которыми традиционно занимались религиозные объединения, были либо резко ограничены, либо прямо запрещены. Регистрация, формально сохраняясь, окончательно превращалась в механизм контроля и постепенного свёртывания религиозной жизни, а существование религиозных и религиозно-философских объединений за рамками прихода утрачивало сколько-нибудь устойчивое юридическое основание.

Ужесточение требований к регистрации религиозных объединений не было изолированным явлением, а разворачивалось параллельно с усилением государственной политики «чистки» всего спектра общественных объединений. Массовая перерегистрация общественных объединений в 1928–1929 гг. приняла форму тотальной проверки и отсева[446]. По завершении этой кампании по оставшимся общественным и религиозным объединениям наносились уже точечные удары. В результате перечисленных мер резко сократилось количество общественных организаций по всей стране[447].

Важным шагом в оформлении «поворота» стало изменение конституционных основ религиозной политики. В мае 1929 года Четырнадцатый съезд Советов РСФСР внес изменения в Конституцию. Если

[444] Там же.
[445] Архирейская Т.Ю. Указ. соч. С. 42.
[446] Саран А.Ю. Правовое положение общественных организаций в СССР в 1920–1930-х гг. // Власть. 2017. № 6. С. 119.
[447] Там же.

до принятия данного изменения признавалась свобода как религиозной, так и антирелигиозной пропаганды, то в новой редакции гарантировались только свобода религиозных убеждений и антирелигиозной пропаганды[448]. Изменение формулировки 4-й статьи Конституции окончательно закрепило усиление контроля за религиозной деятельностью и задало нормативную рамку для уже реализуемых ограничительных мер. В результате к концу 1920-х гг. правовая среда, в которой существовали религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда, была предельно сужена.

Выводы по параграфу

Последовательная эволюция нормативных актов 1920-х гг. привела к неуклонному сужению «границ легального», в рамках которых могли существовать религиозные и религиозно-философские объединения. Если в начале рассматриваемого периода ещё сохранялась возможность легализации отдельных объединений и использования регистрационных процедур как формы частичной защиты, то после принятия постановления «О религиозных объединениях» в 1929 году регистрация окончательно превратилась в инструмент контроля и вытеснения религиозной активности за пределы допустимого правового поля. Большинство изучаемых в диссертации объединений оказалось вне устойчивых рамок легального существования и было вынуждено адаптироваться к новым условиям, переходя к менее заметным для власти способам существования. Следовательно, сужение «границ легального» являлось одним из ключевых механизмов воздействия советской власти на религиозную жизнь и одним из важнейших факторов трансформации религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда.

§ 2. Трансформация религиозных и религиозно-философских объединений под влиянием религиозной политики

[448] Гимпельсон Е.Г. Указ. соч. С. 279.

Трансформация религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда под воздействием государственной религиозной политики не сводилась к единому сценарию. Характер и глубина этих изменений зависели как от конфессиональной специфики и внутренних особенностей самих объединений, так и от изменчивости советской религиозной политики, носившей избирательный и волнообразный характер. Вместе с тем сопоставление различных кейсов позволяет выявить общую закономерность, состоявшую в том, что по мере сужения «границ легального» и усиления административно-репрессивного давления объединения были вынуждены перестраивать организационные формы, менять направления деятельности и искать новые способы продолжения своего существования.

Постепенное вытеснение отдельных сфер церковно-общественной жизни за «границы легального» затрагивало прежде всего благотворительную, миссионерскую, просветительную и воспитательную деятельность. Поэтому часть функций, ранее осуществлявшихся открыто, переносилась в полулегальную сферу или полностью уходила в подполье. В течение 1920-х гг. сокращение публичной активности сопровождалось внутренним перераспределением акцентов. Возрастала роль неформальных связей, частных собраний, малых групп и иных форм скрытой самоорганизации. Особую роль в этих условиях приобретали религиозное просвещение, работа с детьми и молодёжью, благотворительная взаимопомощь и поддержание устойчивых связей между единомышленниками.

При анализе трансформации религиозных и религиозно-философских объединений следственные материалы рассматриваются не изолированно, а в связи с изменением правового режима, административных практик и конфессиональной ситуации в Петрограде–Ленинграде. Поэтому в центре внимания настоящего параграфа находятся не только фабулы отдельных дел, но и более широкий процесс вытеснения церковно-общественных инициатив из публичного пространства и перехода к полулегальным и закрытым формам существования.

2.1. Трансформация религиозных объединений под влиянием религиозной политики

В случае с православными и другими религиозными объединениями Петрограда–Ленинграда процесс трансформации носил многоуровневый характер. С одной стороны, он был связан с постепенным сужением возможностей для традиционных форм приходской, миссионерской и благотворительной активности, а с другой, с внутренним переосмыслением задач самих объединений, которые всё более воспринимали себя как опору церковной жизни в условиях усиливавшегося внешнего давления. Уже на рубеже 1910–1920-х гг. в развитии этих объединений просматриваются несколько этапов: период относительно открытой и массовой активности; последующее приспособление к новым правовым ограничениям, а затем переход к полулегальным и подпольным формам работы. Данная схема носит аналитический характер и не предполагает строгой хронологической синхронности. В разных конфессиональных средах и в истории конкретных объединений переход от открытых форм к полулегальным и подпольным происходил в разном темпе и с временными смещениями.

Наиболее отчётливо первый этап (период открытой и массовой активности) проявился в деятельности православных братств Петрограда–Ленинграда. До репрессий 1922–1924 гг. их работа носила открытый характер, о чём свидетельствуют масштабы крестных ходов, паломнических поездок и экскурсий, свободно устраиваемых до 1922 г.[449]. Несмотря на отсутствие официальной регистрации, братства не скрывали своей деятельности от органов власти. Судя по воспоминаниям современников, до 1922 г. большинство руководителей и членов православных братств не ожидали мощного давления со стороны властей. И.В. Головкина так описывает данный этап в жизни Александро-Невского братства: «Одушевление было очень

[449] Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 430–431, 438.

большое, но осторожности, как и следовало ожидать, слишком недостаточно. И Крестовая церковь очень скоро привлекла внимание ГПУ»[450].

Репрессии 1922–1924 гг. стали рубежом, после которого братства, сумевшие пережить первую волну гонений, были вынуждены перестраиваться. В условиях нарастающего давления они всё чаще воспринимали себя как оплот сохранения церковной традиции[451]. Первоначально созданные для защиты «матери Церкви», братства развивались, трансформировались и превращались в тесные сплочённые «семьи»[452]. Они стремились не только оградить церковные ценности от внешних посягательств, как это было на первом этапе их деятельности, но и сохранить и передать православную веру и традицию своим детям, ближним, а также грядущим поколениям. Со временем, по мере интенсификации репрессий, лидеры отдельных братств ставили перед ними новые задачи. В 1923 году, находясь в ссылке, епископ Иннокентий (Тихонов) в письме к своим духовным детям подчёркивал необходимость строгого послушания Церкви: «и лишь это послушание в соединении с самопожертвованием и молитвенным подвигом может спасти, воистину возродить Русскую Церковь»[453]. Таким образом, в сложившихся условиях миссия братств все больше воспринималась как средство сохранения и внутреннего возрождения Церкви.

Показательно, что уже во второй половине 1920-х гг. эта переориентация особенно ясно проявилась в истории Александро-Невского братства. Несмотря на репрессии 1922 г. и аресты руководителей братство не прекратило деятельности. В 1926–1928 гг., сравнительно спокойных для братчиков, оно, оставаясь в нелегальном положении, усилило внутреннюю общинную жизнь. К этому времени были созданы две подпольные

[450] Головкина И.В. Лебединая песнь (Побежденные). М., 2018. С. 360-361.
[451] Бычков С.С. Община. Братство. Приход // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр. М., 2018. Ч. 2. С. 74.
[452] Там же.
[453] Письма епископа Иннокентия из Архангельска (1922–1923 годы) // Зегжда С.А. Александро-Невское братство: добрым примером, житием и словом. [Наб. Челны]: Новости мира, 2009. С. 54.

монашеские общины, философский кружок, мужской монашеский «кружок Иоанна Лествичника» и три хора[454]. Продолжали действовать молодёжные и богословские кружки, совершались паломничества, поддерживались связи с монастырями, оказывалась помощь больным и репрессированным священнослужителям. В частном порядке велось религиозное воспитание детей[455]. Основная деятельность всё больше концентрировалась вокруг богослужения, воспитания молодёжи и развития церковной жизни в узком кругу единомышленников. Следовательно, сужение «границ легального» не привело к свёртыванию активности Александро-Невского братства, а обусловило перенос акцента с внешних общецерковных задач на внутренние формы церковной жизни, требовавшие более гибких и менее заметных для властей организационных форм.

Похожие процессы адаптации к меняющимся условиям наблюдались и в Спасском братстве. Оно также вынужденно подстраивалось под неблагоприятную внешнюю среду. Руководитель братства, отец Мануил (Лемешевский), предвидя надвигающиеся репрессии, предостерегая братчиков, предлагал ввести конспирацию, и призывал к повышенной осторожности[456]. Его предостережения, однако, не сразу были восприняты всерьёз. Некоторые члены братства считали подобные меры излишними и даже насмехались над его тревогами: «А неции из братства иногда думали, что я брежу преследованием, мнимыми арестами и высылкой, да, настаиваю я, думали иногда, что я стал словно ненормальный, от всего этого трусливый. Но воистину они не ведали, что думали и о чем между собой судили»[457]. С усилением гонений на Церковь Мануил (Лемешевский) продолжал настаивать на переходе братства к тайным формам работы. Он подчёркивал, что Церковь

[454] Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1992. Вып. 6. С. 34–37.
[455] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 176–180.
[456] Иоанн (Снычев И. М.). Митрополит Мануил (Лемешевский): биографический очерк. СПб., 1993. С. 46.
[457] Пастырские послания митрополита Мануила (Лемешевского) к Спасскому братству // Митрополит Санкт-Петербургский Иоанн (Снычев И.М.). Митрополит Мануил (Лемешевский): биографический очерк. СПб.: Joint-Stock Company «Danza», 1993. С. 64.

вынуждена уходить в подполье, и призывал членов братства следовать её примеру: «И мы, возлюбленные братья и сестры, последуем стопам ее земных водителей и удалимся из общественного служения на тайное священнодейство, на тайное общение с верными славословить Господа, на тайную жертву и на тайное общение с небом через Св. Чашу»[458]. В результате братство отошло от ряда открытых направлений деятельности и всё более сосредотачивалось на тайных братских собраниях и богослужениях. Переход к конспиративным формам работы в данном случае был не отказом от прежних задач, а попыткой сохранить их реализацию в условиях резкого сужения «границ легального».

Давление извне нередко приводило не к распаду, а к переорганизации и усилению внутренней дисциплины. Именно в этой перспективе показателен опыт Александро-Невского и Спасского братств, который закономерно привлёк внимание исследователей. Ряд историков подчёркивают, что репрессии по отношению к религиозным объединениям нередко способствовали более тесному сплочению их участников. Так, М.В. Шкаровский отмечал, что, несмотря на репрессии, на протяжении всей своей истории Александро-Невское братство «проявляло удивительную активность и разнообразие видов деятельности»[459]. Именно благодаря этой стойкости и умению адаптироваться к всё более сложным внешним условиям братство смогло не только выстоять в условиях жёстких репрессий, но и расширяться и развиваться. М.В. Литвинко, в свою очередь, подчеркивал, что Александро-Невское братство представляло собой уникальную для первого послереволюционного десятилетия форму взаимопомощи и духовного сопротивления в жизни Церкви[460]. На данный парадокс обращал внимание один из руководителей братства, который, находясь в заключении, писал о том, что давление властей вместо того, чтобы разбить и разделить паству,

[458] Там же.
[459] Шкаровский М.В. Александро-Невское братство 1918–1932 годы. СПб.: б. и., 2003. С. 4.
[460] Литвинко М.В. Указ. соч. С. 94.

напротив, привело к ещё более широкому сплочению верующих[461]. Следовательно, усиление внешнего давления нередко сопровождалось ростом внутренней консолидации и дисциплины.

Если на уровне внутренней жизни братств репрессивная политика нередко вела к консолидации, то на уровне организационных форм и направлений деятельности причины трансформации лежали прежде всего в необходимости компенсировать те сферы церковно-общественной жизни, которые вытеснялись из публичного пространства[462]. Так, декрет 1918 года «Об отделении церкви от государства» стал причиной поиска новых методов религиозного воспитания детей. И если первоначально религиозные объединения осуществляли просветительскую деятельность среди детей на легальных началах, то после выхода Декрета ВЦИК РСФСР от 13 июня 1921 г., запрещавшего преподавание вероучения несовершеннолетним лицам, эти направления становились незаконными[463].

Именно поэтому в большинстве выявленных религиозных объединений значительное внимание уделялось работе с детьми и молодёжью. Проводились специальные беседы, организовывались паломнические поездки, преподавались религиозные дисциплины и создавались кружки. Формирование детских и молодёжных объединений, организация досуга и различных мероприятий, а также привлечение к участию в богослужениях были направлены на ограждение детей и молодёжи от атеистической среды и воспитание подрастающего поколения в духе религиозных ценностей.

Примером такой компенсации может служить работа с детьми в среде старообрядцев. В показаниях по делу старообрядческого братства протопопа Аввакума прямо формулируется исходная установка: «Мы понимали, что

[461] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 113.
[462] Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1992. Вып. 6. С. 34–37; Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 213–214; Д. П-87890. Т. 1. Л. 118, 283–284.
[463] Декрет ВЦИК о запрещении преподавания Закона Божия лицам, не достигшим 18-летнего возраста, и о свободе проповеди. 13 июня 1921 г. // Гидулянов П. В. Церковь и государство по законодательству РСФСР: сборник узаконений и распоряжений с разъяснениями V Отд. НКЮ / под ред. П. А. Красикова. М.: Юрид. изд-во Наркомюста, 1923. С. 365–366.

будущее старообрядчества будет находиться в связи с религиозным воспитанием детей», поэтому считалось необходимым дать детям «минимум сведений из евангельского учения, библейской христианской истории»[464]. В 1923 году либо летом 1924 года на Громовском кладбище удалось собрать около 10–12 детей, которым преподавали Закон Божий, славянское чтение и церковное пение. В дальнейшем обучение Закону Божию было организовано на постоянной основе через согласование с родителями, а пополнение братских рядов в перспективе мыслилось за счёт таких обучающихся[465].

Сходная компенсаторная логика проявлялась и в более широких формах работы с подростками и молодёжью, поскольку в разных конфессиональных средах остро стояла проблема влияния атеистической пропаганды и безрелигиозной среды. Именно поэтому при объединениях создавались молодёжные кружки и формы досуга, призванные оградить молодых людей от влияния комсомольской среды. В 1928–1929 гг. при Александро-Невском братстве по благословению руководителей братства О.Н. Пушешникова организовывала молодежные вечеринки с общением, песнями и танцами[466]. Похожие чайные вечера с играми, пением и религиозными постановками проводились в протестантском «Югенбунде»[467]. Для католической молодежи создавались кружки с хоровыми спевками и совместным досугом. На организованные встречи молодежи систематически приходили представители духовенства[468]. Подобного рода мероприятия проводились для того, чтобы объединить верующую молодежь, отвлечь ее от влияния атеистической пропаганды и комсомольских организаций. Создавая альтернативное пространство для общения, члены религиозных объединений стремились сохранить преемственность веры и традиции среди молодого поколения.

[464] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 3. Л. 95.
[465] Там же.
[466] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 144.
[467] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 532 об.
[468] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 35, 41.

Однако компенсаторные функции религиозных объединений не ограничивались работой с детьми и молодёжью. Существенные изменения затрагивали и другие ключевые сферы церковной жизни — прежде всего подготовку будущего духовенства и сохранение богословской традиции[469]. Закрытие духовных образовательных учреждений делало проблему воспроизводства кадров особенно острой для всех конфессий. Именно поэтому широкое распространение получили богословские кружки и курсы при православных, католических, протестантских и старообрядческих объединениях, выступавшие важным каналом передачи философских и богословских знаний в условиях разрушения прежней системы религиозного образования.

Не менее серьёзное влияние на трансформацию религиозных объединений оказывало изъятие храмов. После фактического разгрома Петроградской епархии действующие православные храмы передавались лояльным власти обновленцам, что непосредственно затрагивало братства. Так, после передачи храма святой Екатерины обновленцам Екатерининское братство прекратило существование. В то же время Спасское и Александро-Невское братства сумели приспособиться к изменившимся условиям. Лишившись в 1922 г. Крестовой церкви, Александро-Невское братство временно действовало при Никольской церкви вместе со Спасским братством, затем оба братства перешли к единоверческой Благовещенской церкви на Волковском кладбище[470]. Совместные испытания способствовали их сближению и консолидации, что отражено в письмах епископа Иннокентия Тихонова из ссылки, обращённых сразу к обоим братствам[471]. В 1930 году Александро-Невское братство было вынуждено покинуть подворье

[469]Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 144, 319; Шкаровский М.В. Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. С. 349; Лопатин А. Богословские курсы как одно из направлений деятельности старообрядческого Братства имени протопопа Аввакума в Ленинграде 1920-х гг. // Словесность и история. 2020. № 4. С. 74–88; Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-68567. Т. 2. Л. 436–437; Д. П-79521. Т. 1. Л. 213–214.

[470] Шкаровский М. В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская лавра, 2018. С. 108.

[471] Зегжда С.А. Указ. соч. С. 63.

Творожковского монастыря и перейти в Феодоровский собор, что стало новым тяжелым ударом[472]. Постоянные перемещения, утрата храмов и угроза закрытия приходов влияли на формы их внутренней жизни.

В результате такого опосредованного давления некоторые направления братской жизни, прежде всего противозаконные с точки зрения советской власти, были вынужденно вынесены за пределы храма, чтобы вывести из-под возможного удара приход и не допустить его закрытия. Согласно показаниям Мануила (Лемешевского), решение о сворачивании части открытых форм братской работы было связано не с прямым административным требованием закрыть братство, а с осознанием высокого риска новых репрессий и стремлением заранее обезопасить приход и активных прихожан[473]. Так, под давлением внешних обстоятельств значительная часть религиозной жизни Александро-Невского братства, включая беседы, братские мероприятия, просветительские кружки и кружки по преподаванию Закона Божия, стала проводиться на частных квартирах[474].

Одним из наиболее значимых последствий антирелигиозной политики стало возникновение полулегальных монашеских общин в миру и практика тайных постригов. Национализация церковного имущества и массовое закрытие монастырей поставили под угрозу саму монашескую традицию, поэтому при православных и католических религиозных объединениях стали возникать подпольные общины для людей, тяготевших к иноческой жизни. Особенно отчётливо это видно на материале Александро-Невского братства. Летом 1921 года были созданы мужской и женский кружки, готовившие молодых людей к постригу. Их целью было выяснение вопросов монашеской жизни и распространение идей монашества среди учащихся[475]. Летом 1922 года при братстве появилось две женские общины в Петрограде и Петергофе,

[472] Шкаровский М.В. Феномен Александро-Невского братства // Верующий разум. 2013. № 2. С. 24.
[473] Дополнения к показаниям епископа Мануила // Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Роль епископа Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде. С. 128–130.
[474] Шкаровский М. В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская лавра, 2018. С. 145, 153, 177, 180.
[475] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 319.

ориентированные на иноческую жизнь в миру, с внутренним распорядком, максимально приближенным к монастырскому[476]. По свидетельству А. Борисовой, для многих сестер монашество оставалось высшим христианским идеалом, но в условиях советской политики его возможно было осуществлять лишь внутри себя[477]. Не принимая открытого пострига и не уходя полностью из мира, тяготевшие к иноческой жизни продолжали оставаться частью братства и сохраняли эти формы подпольно вплоть до репрессий 1932 г.

Сформировавшиеся в начале 1920-х гг. подпольные монашеские кружки и общины стали одной из важнейших форм сохранения и воспроизводства монашеской традиции в условиях её институционального разрушения. Со временем тайное монашество всё более осмыслялось руководством братства как особый ресурс для сохранения церковной традиции. В последние годы существования Александро-Невского братства архимандрит Лев (Егоров) воспринимал его и как средство сохранения монашеской традиции, и как способ воспитания стойких защитников веры. Его активная работа с молодёжью в конце 1920-х — начале 1930-х гг. способствовала пополнению братства образованными и идейно мотивированными молодыми людьми, часть которых впоследствии приняла монашеский постриг[478]. Однако практика тайного монашества не носила массового характера. В личной переписке братчиков встречаются и свидетельства того, что некоторых желающих, напротив, отговаривали от этого шага и советовали выбрать иной путь[479].

Показательно, что сходные формы тайного монашества складывались не только в православной, но и в католической среде города. В начале 1920-х годов в католической общинной жизни Петрограда–Ленинграда также практиковались тайные постриги и создавались монашеские общины на

[476] Там же. С. 98.
[477] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 99.
[478] Шкаровский М.В. Феномен Александро-Невского братства // Верующий разум. 2013. № 2. С. 25.
[479] Письмо схимонахини Марии (Леляновой) братчице Лидии Никитиной // Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 334.

частных квартирах[480]. В сентябре 1921 г. была образована монашеская община Святого Духа, в которую вошла активная участница католических религиозных объединений Ю.Н. Данзас, принявшая монашеский постриг в 1922 г.[481]. Православные и католические примеры в совокупности показывают, что закрытие монастырей вынуждало верующих искать полулегальные и подпольные формы сохранения монашества. Тайные монашеские кружки и общины становились одним из важнейших средств сохранения этой традиции в условиях ликвидации обителей.

Подобные процессы затрагивали и сферу благотворительности. Несмотря на запрет церковной благотворительности 1918 г., при храмах ещё в течение нескольких лет продолжали действовать богадельни и столовые, собирались пожертвования, оказывалась помощь больным и заключённым. В православной среде эта деятельность принимала несколько направлений. Одни братства брали на себя попечение о больницах: Никольское братство было связано с Обуховской больницей, Василеостровское — с больницей св. Марии Магдалины. Другие сосредоточивались на приходской помощи: Вознесенское братство выдавало нуждающимся денежные средства, Спасское братство организовывало бесплатные обеды и содержало столовую[482]. Александро-Невское организовывало питательные пункты для приезжих из голодающих регионов[483]. Попытка создать особую тюремную миссию завершилась запретом, после чего братчики продолжили помогать заключённым уже как частные лица[484]. По мере нарастания давления благотворительная активность утрачивала публичный и институциональный характер и превращалась в сеть частных, но устойчивых инициатив.

---

[480] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб.: Нестор, 1998. С. 48; Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 34 об., 40–41; Д. П-88761. Л. 75, 79.

[481] Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 48.

[482] Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 429.

[483] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 334.

[484] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. 1993. Вып.15. С. 430.

Миссионерская деятельность также оказывалась за пределами «границ легального». Хотя свобода религиозной пропаганды была закреплена в ст. 13 Конституции РСФСР 1918 г.[485] и ст. 4 Конституции РСФСР 1925 г.[486], реальные возможности для распространения вероучения, проповеди и издания религиозной литературы с каждым годом сокращались, особенно тяжелым было положение православной миссии. На фоне притеснения православной церкви католические, протестантские и сектантские общины заметно укрепляли свои позиции, и православным братствам приходилось перестраивать формы миссионерской активности, чтобы реагировать на рост влияния иных конфессий и сект. После обновленческого раскола 1922 г. в ограниченном виде сохранить легальную миссионерскую деятельность смогли только обновленческие структуры, тогда как миссионерские функции ослабленных епархиальных органов патриаршей Церкви во многом брали на себя православные братства. В этом отношении показателен опыт миссионерской секции при Совете петроградских братств, боровшейся с влиянием сектантов, католической пропаганды, баптистов и чуриковцев и организовывавшей общедоступные курсы для защиты православной веры[487].

Особенно отчетливо особенности воздействия государственной религиозной политики на внутренние процессы в религиозных объединениях проявились в истории старообрядческого братства имени протопопа Аввакума. Несмотря на регистрацию братство не отказалось от нелегальных форм работы, фактически сочетая два уровня деятельности. С одной стороны, оно было официально признано и встраивалось в установленные государством рамки. С другой — те направления, которые обеспечивали сохранение традиционных форм религиозного воспитания и поддержание

[485] Конституция (Основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики, принятая V Всероссийским съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г. // Электронная библиотека исторических документов. URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/343064 (дата обращения: 13.06.2026).
[486] Конституция (Основной закон) РСФСР. 1925 г. // Электронная библиотека исторических документов. URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/126034-konstitutsiya-osnovnoy-zakon-rsfsr-1925-g (дата обращения: 13.06.2026).
[487] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 431.

просветительской активности в условиях нарастающего атеистического давления, вынужденно уходили в полулегальное пространство. Особенно показательно признание Кирпичёва Л.П., который прямо фиксировал, что после регистрации «работа мало изменилась», и описывал приобретения от легальности сугубо в терминах внешней публичности и организационного удобства: «Что мы приобрели, добившись легальности? Мы могли теперь всюду открыто заявлять о себе. Теперь мы могли писать о себе открыто, могли официально собираться»[488]. Одновременно он подчёркивал сохранявшееся принципиальное ограничение: «Кружковые же работы, печатание различных материалов, журналы по-прежнему не могли быть легализованы» [489]. Иначе говоря, регистрация расширяла рамки публичного присутствия братства, но не снимала запретов с тех практик, которые обеспечивали его внутреннее воспроизводство. В подобных условиях правовой статус не завершал легализацию, а лишь очерчивал внешне допустимую оболочку существования объединения. Официальные формы деятельности могли сохраняться и развиваться, тогда как значимая внутренняя работа, связанная с воспитанием, подготовкой активистов и просвещением, продолжала осуществляться в полулегальном режиме. Такая двухуровневость становилась устойчивым признаком трансформации объединения в условиях сужения «границ легального».

Показательно, что внутренняя трансформация братства проявлялась не только в уходе части работы в полулегальное пространство, но и в устойчивом закреплении деления деятельности по направлениям. По показаниям Г.Я. Лакомкина, в 1925 г. в братстве действовали историко-бытовой, апологетический (религиозно-философский) и певческий кружки[490]. Представляется важным, что в источнике Г.Я. Лакомкин прямо обозначает целевую установку всей этой системы: «Вся эта система воспитания молодёжи

[488] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 93.
[489] Там же.
[490] Там же.

ставила задачей своей противопоставить в дальнейшем старообрядческую верующую молодёжь неверующей советской молодёжи»[491]. Следовательно, такая специализация выступала формой адаптации, позволявшей одновременно сохранять традицию и удерживать молодёжь в условиях усиливавшейся атеистической пропаганды.

К концу 1920-х гг. смена курса государственной религиозной политики затронула и старообрядцев. В Ленинграде были закрыты два храма, реквизированы помещения, прекращены богословско-пастырские курсы, по всей стране усилились гонения[492]. Для братства это означало утрату легальных площадок для богослужебной, миссионерской и просветительской работы и резкое осложнение условий деятельности. В этих условиях переход к полулегальным и подпольным формам существования воспринимался не как свободный выбор, а как вынужденная необходимость. Суженные «границы легального» уже не позволяли в полной мере удовлетворять привычные потребности религиозной жизни, поэтому для наиболее активных мирян и представителей духовенства братская структура становилась тем механизмом, который позволял продолжать религиозную жизнь и искать иные формы активности уже фактически за пределами допустимого с точки зрения действующего законодательства.

Итогом этой эволюции стало то, что именно в конце 1920-х годов братство окончательно сделало выбор в пользу подпольного существования. В 1929 году, после принятия апрельского постановления ВЦИК «О религиозных объединениях» и общего ужесточения религиозной политики, братство оказалось вынуждено окончательно свернуть легальные формы деятельности и перейти на подпольное положение[493]. Столкнувшись с невозможностью зарегистрироваться по новым правилам и с нарастающим давлением властей, его руководители перестроили деятельность. В показаниях

[491] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 3. Л. 93.
[492] Шкаровский М.В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. № 3/4 (23/24). С. 324–327.
[493] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 97.

по делу прямо фиксируется, что требование перерегистрации оказалось невыполнимым: «набрать необходимых 50 человек для новой регистрации невозможно», а сами легальные собрания «сильно стеснять» братчиков, отнимая силы, которые руководство хотело направить «на другие области работы»[494]. В этих условиях было принято решение сократить число малоактивных участников и сосредоточить основное внимание на печати и распространении литературы, работе апологетического и молодёжного кружков, привлечении новых членов, противодействии «Союзу воинствующих безбожников», хранении общего фонда нелегальной литературы и поддержании связей со старообрядцами в других городах[495]. Одновременно братство усилило конспиративную деятельность и расширило выпуск нелегальных материалов, ориентированных на полемику с коммунистической идеологией и защиту веры[496]. К такого рода текстам относились, в частности, брошюры «Религия и пролетариат» и «Критика решений XVI съезда ВКП(б)», в которых критиковались коллективизация, ограничения личных свобод и антирелигиозная политика власти[497], а также подчёркивалось, что попытки уничтожения религии не достигают цели, поскольку вера в сердцах людей неистребима[498].

Подпольная издательская активность сочеталась с конспиративными формами организации повседневной жизни братства. Встречи его членов чаще всего проходили на частных квартирах или в сооружениях на территории Громовского кладбища, а в летнее время за пределами города[499]. В показаниях отмечается, что переписку вели «зашифрованным образом», используя «условные выражения» и «специальную терминологию», скрывавшие как организационную лексику, так и смысл сообщений. В качестве примеров приводятся устойчивые замены, при которых «партия» или «жакт» обозначали

[494] Там же.
[495] Там же. Л. 103–105.
[496] Там же. Л. 105.
[497] Там же.
[498] Шкаровский М. В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. № 3/4 (23/24). С. 330.
[499] Там же. С. 327.

организацию, «революционная работа» понималась как контрреволюционная деятельность, а «борьба за пятилетку» как противодействие антирелигиозным мероприятиям власти[500]. Сообщения «особо секретного порядка» передавались между строк лимонной кислотой[501]. В совокупности эти практики показывают, что конспирация выступала не эпизодической мерой, а устойчивой формой трансформации деятельности объединений в условиях ужесточения контроля. Ядро братства, состоявшее преимущественно из молодых людей, сознательно шло на нарушение действующего законодательства и было готово нести связанные с этим риски. По идейным и религиозным мотивам, в силу убеждённости в том, что нельзя бездействовать перед лицом наступления атеизма и разрушения церквей, они вступали в борьбу с тем, что воспринимали как проявление власти антихриста[502].

Рассмотренный материал показывает, что эволюция братства протопопа Аввакума отражает общую тенденцию конца 1920-х гг., когда усиление государственного контроля и репрессий вынуждало религиозные объединения либо приспосабливаться к новым правилам, либо уходить в подполье. Несмотря на опыт получения регистрации и продолжительного ведения открытой деятельности, братство выбрало именно второй путь, усилив сопротивление и адаптировавшись к новым условиям. Его история особенно показательна тем, что в ней чётко прослеживается путь от легального религиозного объединения к полностью подпольной структуре. Наличие юридически оформленного статуса не предотвратило ни усиления контроля, ни нарастания репрессий, а со временем стало восприниматься братством как препятствие для продолжения внутренней работы. В этом отношении история старообрядческого братства позволяет конкретизировать более общий процесс сужения легального пространства религиозной самоорганизации в конце 1920-х — начале 1930-х гг.

[500] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 124.
[501] Там же. Л. 125.
[502] Там же. Л. 107–108.

Сопоставление рассмотренных примеров из православной, старообрядческой, католической и протестантской среды позволяет говорить об общей логике трансформации религиозных объединений в 1920-е гг. В разных конфессиональных средах и в истории конкретных объединений этот процесс развивался в неодинаковом темпе и при неравномерной сохранности источников, однако в целом прослеживается сходный механизм адаптации к сужению «границ легального». Сначала предпринимались попытки максимально использовать сохранявшиеся правовые возможности для легальной работы, затем наиболее уязвимые и рискованные направления постепенно выводились за пределы «границ легального» и переводились в полулегальные и подпольные форматы.

Подводя итоги рассмотрения трансформации религиозных объединений Петрограда–Ленинграда, следует отметить, что изменения затрагивали сразу несколько уровней их существования. На организационном уровне происходил постепенный отход от массовых открытых форм деятельности к частным, полулегальным и подпольным формам. На функциональном уровне религиозные объединения всё чаще брали на себя те направления церковной жизни, которые вытеснялись из публичного пространства, включая богословское образование, подготовку к монашеству, миссионерство, благотворительность и работу с молодёжью. На идейно-мотивационном уровне их участники всё более ясно осмысляли себя как опору Церкви и стремились создать среду, обеспечивавшую сохранение церковной традиции в условиях внешнего давления и разрушения привычных институтов. Эти процессы были ответной реакцией на изменение политико-правовых и социокультурных условий. Последовательное сужение «границ легального», национализация церковного имущества, закрытие монастырей, ликвидация духовного образования, ограничения в сфере религиозного воспитания детей и молодёжи, а также запреты на благотворительность и миссионерскую деятельность стимулировали формирование компенсаторных механизмов, в рамках которых возникали альтернативные каналы передачи богословских

знаний, подпольные монашеские общины и параллельные формы благотворительной и воспитательной работы.

В результате в ряде случаев именно религиозные объединения, наряду с приходами, становились структурами сохранения богослужебной, миссионерской, благотворительной и монашеской традиции в условиях радикального сужения легального пространства. При этом их трансформация не сводилась к простому сокращению масштабов деятельности и вытеснению из публичной сферы. По мере усиления давления они всё чаще приобретали черты малых закрытых сообществ, основанных на личных связях, собраниях в узком кругу, сочетании легальных и нелегальных практик, конспирации и внутренней дисциплине. В результате такой трансформации религиозные объединения, первоначально сохранявшие более выраженную организационную и церковно-общественную оформленность, постепенно сближались с религиозно-философскими объединениями по своей внутренней структуре. Наиболее отчётливо это сближение прослеживается в следующем параграфе.

2.2. Трансформация религиозно-философских объединений под влиянием религиозной политики

В случае с религиозно-философскими объединениями Петрограда–Ленинграда процесс трансформации имел иной, хотя во многом и сходный с религиозными объединениями характер. Для многих из них исходной средой были интеллектуальные, культурные и общественно-политические дискуссии, в рамках которых религиозная проблематика первоначально занимала лишь одно из направлений. Однако по мере усиления антирелигиозной политики и нарастания репрессий в середине 1920-х гг. в этих объединениях происходило смещение акцентов от преимущественно мировоззренческого и дискуссионного общения к церковной проблематике, углублению религиозных поисков и более выраженной общинной самоорганизации.

Эта общая траектория особенно отчётливо прослеживается в истории религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда, возникших

после 1917 г. В условиях роста интереса к религии и публичной поддержки гонимой Церкви часть инициативных групп меняла формат и самоидентификацию, превращаясь в кружки, общества, собрания и братства. По наблюдениям Д.С. Лихачёва, в начале и середине 1920-х гг. представители интеллигенции всё чаще посещали богослужения, выражая солидарность с Церковью, а некоторые принимали крещение, стремясь стать частью «Церкви мучеников»[503]. В этом контексте к Церкви пришли участница «Воскресений» М. В. Юдина и член КАН Эдуард Розенберг[504]. В среде «Воскресений» сходные процессы проявились в постепенном возвращении к церковной жизни А. А. Мейера и Г. П. Федотова[505], а в случае И. М. Андреевского — в последовательном воцерковлении[506].

Индивидуальные истории воцерковления, зафиксированные в воспоминаниях современников, отражали более широкий процесс переориентации части интеллигенции от общественно-политических поисков к религиозной проблематике. На этом фоне менялось и положение самих религиозно-философских объединений. В то время как значительная часть православных братств уже была разгромлена, они ещё сохраняли возможности для развития, хотя и испытывали на себе усиливавшееся воздействие государственной религиозной политики, выражавшееся в ограничении легального интеллектуального и религиозного общения, закрытии религиозных и образовательных учреждений, усилении контроля за частными собраниями и использовании административного давления как инструмента воздействия на религиозную среду. При этом сама переориентация во многом противостояла настроениям начала века. Если до 1917 г. интеллигенция нередко выступала с критикой синодальной Церкви, связывая с ней необходимость реформ и обновления, то в 1920-е гг. лишённая

[503] Лихачев Д.С. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет. Т. 1. С. 123–124.
[504] Там же.
[505] Федотова Е. Н. Из воспоминаний о Г. П. Федотове // Мейер А. А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 457.
[506] Ианнуарий (Неудачин). Указ. соч. С. 276–277.

государственной поддержки, гонимая и унижаемая Церковь стала восприниматься бывшими критиками как одна из немногих сил, сохранявших религиозную и культурную преемственность[507]. В этом проявлялась одна из важных линий трансформации религиозно-философских объединений. В 1920-е гг. они всё чаще становились пространством в рамках которого происходило сближение интеллигенции с церковной традицией в условиях усиливавшегося давления на Церковь.

Вместе с тем в середине 1920-х гг. для религиозно-философских объединений города ещё сохранялась сравнительно благоприятная ситуация. Сёстры Андреевы, причастные к братскому движению и лично знакомые с рядом участников этих объединений, так характеризовали атмосферу Ленинграда середины 1920-х гг. «В эти годы люди, связанные взглядами, интересами, личными знакомствами, еще не боялись собираться для общения, музицирования, чтения, стихов, обмена мнениями»[508].

Именно в этих условиях формируется круг религиозно-философских объединений, чья трансформация может быть реконструирована по сохранившимся воспоминаниям, документам и следственным материалам. В силу состояния источников подробно могут быть рассмотрены лишь некоторые из них, прежде всего «Братство Серафима Саровского», «Космическая академия наук» (КАН), «Вторники», «Воскресения» и «Воскресники». Вместе с тем обращение к этим кейсам позволяет частично восстановить и круг прямо или косвенно связанных с ними объединений. Это возможно благодаря тому, что между отдельными группами поддерживалась коммуникация и обсуждались формы сближения, а также вследствие того, что ОГПУ стремилось представить религиозно-философские объединения как элементы единой контрреволюционной сети и в ходе следствия выявляло

[507] Шкаровский М.В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 247.
[508] Андреева М.Ф., Можанская А.Ф. По прочтении «Синодика» // Вестник ПСТГУ. 2010. № 34. С. 68.

максимально широкий круг подобных структур, включая уже прекратившие существование.

Братство Серафима Саровского

Религиозно-философское объединение «Братство Серафима Саровского» формировалось постепенно, последовательно меняя организационные формы и направление своей деятельности. Братство возникло из простого школьного кружка «Хельфернак», организованного И.М. Андреевским – молодым учителем литературы в школе № 5 г. Петрограда. Изначально «Хельфернак» представлял собой литературное объединение молодых интеллектуалов Петрограда. Участники собирались для обсуждения литературных произведений, делились собственным творчеством и занимались культурным просвещением[509]. Однако по мере изменения взглядов самого Андреевского и под влиянием переживаемых страной событий кружок всё заметнее отходил от литературной повестки в сторону религиозно-философских интересов.

Эта трансформация была непосредственно связана с личной эволюцией И.М. Андреевского. Наблюдая усиливавшиеся гонения на Церковь, он всё глубже погружался в религиозно-философский дискурс, проявлял растущий интерес к православию и постепенно воцерковлялся[510]. К середине 1920-х гг. на базе «Хельфернака» сложился новый религиозно-философский кружок, в который вошли уже окончившие школу ученики Андреевского[511]. Значительное влияние на его руководителя оказал религиозный философ С.А. Алексеев-Аскольдов, которого Андреевский считал своим учителем. Под воздействием этого общения религиозные поиски руководителя усилились, а заседания кружка приобретали всё более выраженный религиозный характер[512]. К 1926 г. его цели были пересмотрены, и в качестве основных

[509] Брачев В. С. Жизненный путь профессора И. М. Андреевского (1894–1976) // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 3. С. 19-20.
[510] Ианнуарий (Неудачин). Указ. соч. С. 276–277.
[511] Брачев В. С. Жизненный путь профессора И. М. Андреевского (1894–1976) // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 3. С. 19-20.
[512] Ианнуарий (Неудачин). Указ. соч. С. 273, 275.

обозначались получение элементарного богословского образования и чтение рефератов на богословские темы. Гонения на Церковь вызывали сочувствие участников, поэтому наряду с богословскими докладами всё чаще заслушивались сообщения о текущем положении дел в православной Церкви, тогда как часть атеистически настроенных членов покинула кружок[513].

Следующим этапом трансформации стало паломничество И.М. Андреевского в Дивеевский монастырь в 1926 г. По его собственным словам, поездка в Саровскую пустынь стала переломным моментом и изменила всю его жизнь[514]. После возвращения он предложил преобразовать «Хельфернак» и создать на его основе братство во имя преподобного Серафима Саровского. 15 января 1927 г., в день памяти преподобного, члены кружка вместе с духовником Андреевского, о. Сергием Тихомировым, отслужили молебен. В тот же день было учреждено православное консервативное религиозно-философское объединение «Братство Серафима Саровского»[515].

Само употребление термина «братство» в данном случае требует уточнения. Речь шла не о канонически оформленном приходском или монастырском братстве, а о религиозно-философском объединении мирян, сознательно заимствовавшем язык братской традиции для обозначения внутренней дисциплины и степени церковной самоидентификации. В рамках используемой в настоящем исследовании типологии на этом этапе его корректнее рассматривать как православное объединение мирян с религиозно-философским профилем. Этим оно отличалось от многих религиозно-философских объединений города. Литературный кружок «Хельфернак» сначала приобрёл религиозно-философский и богословский характер и лишь затем оформился как братство. В дальнейшем объединение всё активнее откликалось на события внутренней церковной жизни и антирелигиозную

[513] Зубок В.М. Указ. соч. С. 84.
[514] Андреевский И.М. Путешествие в Саров и Дивеево в 1926 г. // Серафимо-Дивеевские предания. М. 2006. С. 555.
[515] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 1. Л. 113–113 об.

политику советской власти, постепенно сближаясь с иосифлянским движением[516].

Уже на этапе оформления братства проявились идейные ориентиры, определившие его место в церковной жизни. Братство Серафима Саровского, следуя позиции И.М. Андреевского, заняло оппозицию по отношению к митрополиту Сергию и его линии в отношении советской власти. О близости к иосифлянскому движению свидетельствует участие Андреевского и С.А. Алексеева-Аскольдова в декабре 1927 года в делегации ленинградских иосифлян, пытавшихся убедить митрополита Сергия отказаться от курса на компромисс с большевиками[517]. Братчики выступали против обновленчества, считали себя иосифлянами. На собраниях они зачитывали и обсуждали антисергианские послания. По воспоминаниям Д.С. Лихачева, молодые участники объединения также были близки к иосифлянскому движению. Д.С.Лихачев связывал перемену в деятельности братства с усилившимися в это время гонениями на Церковь[518].

Иосифлянская ориентация братства сочеталась с резко негативным восприятием советской власти и её антирелигиозной политики. Особое значение здесь имела позиция И.М. Андреевского, выработавшего категоричное отношение к советской власти и рассматривавшего её как первую в мировой истории открыто антихристианскую власть, не являющуюся «богоустановленной» и потому не подлежащую признанию в качестве истинной власти[519]. Насколько достоверны все конкретные эпизоды, отражённые в следственных материалах, судить затруднительно, однако сам корпус источников позволяет заключить, что уже на начальном этапе существования братства его идейный профиль складывался вокруг жёсткой антикомпромиссной позиции по отношению как к советской власти, так и к

[516] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 1. Л. 113 об.
[517] Священномученик Иосиф, митрополит Петроградский: Жизнеописание и труды. СПб., 2011. С. 203.
[518] Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 132–133.
[519] Ианнуарий (Неудачин). Андреевский, Соловецкий, Андреев и снова Андреевский: жизненный путь и вклад в русское духовное возрождение профессора Ивана Михайловича Андреевского // Воспоминания Соловецких узников. Т. 3. 2016. С. 282.

официальному церковному руководству[520]. Именно это во многом предопределило и характер восприятия братства со стороны ОГПУ.

Подобная непримиримость по отношению к режиму не могла не привлечь внимания органов безопасности и постепенно делала продолжение открытой деятельности братства всё более рискованным. В 1927 году члены братства всё больше задумывались о конспирации. Вновь принимаемые обещали хранить в тайне существование и работу братства. После арестов близких к нему лиц участникам рекомендовали ещё строже соблюдать конспирацию и расходиться после собраний по одному, чтобы избежать слежки[521]. Также в 1927 году члены братства решили закопать книгу с протоколами заседаний «Хельфернака» на Крестовском острове[522].

Ещё более закрытый характер деятельность братства приобрела после появления провокаторов в его среде. По свидетельству Д.С. Лихачёва, в «Братство Серафима Саровского» был подослан агент, подталкивавший участников к более решительным действиям против антирелигиозной политики и к распространению прокламаций[523]. Лихачёв предупредил Андреевского, и на одном из последующих собраний тот с серьёзным видом объявил о роспуске братства и попрощался с присутствующими. Этот номинальный «роспуск» позволил избавиться от провокатора по фамилии Ионкин. Позднее, ознакомившись с материалами следствия и увидев там показания секретного агента ОГПУ Ивановского, Лихачёв узнал в нём того самого Сергея Ионкина[524]. После этого формального роспуска братство продолжило существование ещё около полутора лет, вплоть до разгрома в январе 1928 года. Сам факт внедрения агента и последующего разгона объединения показывает, что органы безопасности воспринимали его как политически опасную структуру.

---

[520] Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 47.
[521] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 583.
[522] Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб.: Logos, 1995. С. 130.
[523] Там же. С. 133-134.
[524] Лихачёв Д.С. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет. Т. 1. С. 135–137.

Именно история «Хельфернака» особенно наглядно демонстрирует, как из литературного кружка выросло религиозно-философское объединение, завершившее свою институционализацию в форме братства. От литературных обсуждений молодые интеллектуалы пришли к религиозно-философским поискам, а затем — к активной церковной позиции. Эта трансформация разворачивалась параллельно с духовной эволюцией И.М. Андреевского, чья личная непримиримость к компромиссам с властью во многом задавала идейный тон всему объединению. На организационном уровне открытый литературный кружок постепенно превратился в братство, ориентированное на более строгую внутреннюю дисциплину и церковную самоидентификацию. На функциональном уровне литературные и культурные обсуждения уступили место богословским беседам, паломничествам, совместной молитве и братской взаимопомощи. На идейно-мотивационном уровне интерес к религиозной проблематике сменился восприятием себя как опоры гонимой Церкви и среды сопротивления антирелигиозной политике советской власти.

Схожие по направлению, хотя и более светские по исходным задачам процессы можно наблюдать и в близкой к братству среде «Космической академии наук».

«Космическая академия наук» (КАН)

Взгляды участников сравнительно светской по исходным установкам «Космической академии наук», близкой к Братству Серафима Саровского, также испытывали на себе воздействие советской религиозной политики и тех изменений, которые происходили в близкой ей религиозно-философской среде. Если первоначально доклады в КАН нередко носили полушутливый и культурно-интеллектуальный характер, то со временем в них всё отчётливее проступала политизация. На заседаниях начинали обсуждаться вопросы репрессий, подавления инакомыслия, антирелигиозной политики и кризиса традиционной культуры[525]. В выступлениях участников всё заметнее

[525] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 577–578.

проявлялся антисоветский настрой, нередко соединённый с религиозно окрашенным восприятием происходящего.

Характер этих настроений прослеживается по материалам следственного дела, где сохранились тезисы ряда докладов, воспринятых ОГПУ как политически опасные. Так, доклад по книге Анри Беро «Что я видел в Москве» привлёк внимание следствия изложением статистики расстрелов, приписываемых репрессивным органам в годы революции[526]. Один из докладов Д.С. Лихачева был посвящён «традициям святой русской орфографии». В нём дореформенная орфография осмыслялась как часть священного церковно-национального наследия, а отказ от неё связывался с утратой благодати[527]. Завершался доклад выводом о том, что «новая орфография явилась делом антихристовой власти»[528]. Показательно, что даже в докладах, посвящённых лингвистике или описанию советской действительности, всё заметнее звучала религиозно окрашенная критика советского режима и его политики.

Опыт КАН показывает, что даже сравнительно светский по исходным задачам кружок под воздействием антирелигиозной политики и общего эмоционального фона 1920-х годов приобретал всё более религиозно-философский и политизированный характер. Усиление критики советской власти, обращение к церковной проблематике и теме гонений делали заседания КАН одной из площадок формирования критического отношения к режиму в среде петроградской интеллигенции и близкой к ней молодёжи. Именно сочетание критики властей и релгиозной политики, наличие церковной проблематики и обсуждения репрессий позволяло следственным органам представить КАН как один из элементов широкой «контрреволюционной» сети религиозно-философских объединений[529].

[526] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 574.
[527] Там же.
[528] Лихачев Д.С. Тезисы доклада о старой орфографии. 1928 [Электронный ресурс]. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/tezisy_dokladov_o_staroy_orfo.pdf (дата обращения: 15.04.2025).
[529] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 314–317.

В истории КАН также прослеживается многоуровневая трансформация. На организационном уровне объединение сохраняло форму небольшого кружка единомышленников, связанного с молодёжной интеллектуальной средой. На функциональном уровне его деятельность смещалась от полушутливых и культурных обсуждений к систематическому разговору о репрессиях, антирелигиозной политике и кризисе традиционной культуры. На идейном уровне формировалось устойчивое восприятие советской власти как силы, враждебной церковной жизни и культурной преемственности.

Иной вариант той же многоуровневой трансформации можно проследить на материале «Вторников» и «Воскресений», где исходной точкой выступали уже не столько социокультурные, сколько общественно-политические поиски.

«Вторники» и «Воскресенья»

Многие исследователи, обращаясь к религиозно-философской среде Петрограда–Ленинграда начала 1920-х гг., фактически начинают рассказ с более «оформленного» и известного этапа — «Воскресений», тогда как предшествующая история «Вторников» либо упоминается мимоходом, либо вовсе выпадает из поля зрения[530]. Между тем материалы протоколов «Вторников» позволяют реконструировать эволюцию объединения не через позднейшие мемуарные обобщения или призму следствия, а по внутренней динамике тем и форм общения. Благодаря сохранившимся в бумагах К.А. Половцевой[531] протоколам заседаний можно реконструировать путь от общественно-политических «Вторников» к религиозно-философскому объединению «Воскресенья».

---

[530] Брачев В. С. Тайные общества в СССР. СПб.: Стомма, 2006. С. 80, 88; Шкаровский М. В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // Вестник РХГА. 2007. № 2. С. 250. О значении протоколов «Вторников» см.: Богданова Т. А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 192–212; Она же. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») (окончание) // Вестник РХГА. 2009. № 1. С. 178–192; Кашин В. М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 79–92.

[531] См.: ОР РНБ Ф. 601. Ед. хр. 1584–1588.

На раннем этапе (осень 1917 г.) «Вторники» выступали как пространство доверительного разговора и «откровенного слова»[532]. В центре обсуждений находились общественно-политические и культурные вопросы: коллизия между интернационализмом и чувством любви к отечеству, судьба национальной культуры, оценки практики международного социалистического движения, а также более общие сюжеты об интеллигенции, государстве и культуре[533]. Этот общественный фокус сочетался с попыткой публичного самовыражения, о чём свидетельствует выпуск в 1918 г. двух номеров журнала «Свободные голоса»[534], указывающий на сравнительно открытый характер объединения в первые послереволюционные годы и стремление его участников артикулировать собственную позицию и привлечь единомышленников.

Уже в 1918–1920 гг. в протоколах фиксируется постепенный сдвиг от политико-культурной повестки к нравственно-мировоззренческой, а затем и к религиозной проблематике. Тема России всё чаще осмыслялась через язык ответственности и покаяния, а переживаемый кризис переводился из плоскости внешних событий в плоскость духовного состояния личности и общества[535]. В круг обсуждения входили христианские образы и смыслы, связанные с крестом, Пасхой, воскресением и Троицей[536]. Однако это ещё не означало немедленного воцерковления участников. Часть из них прямо фиксировала своё положение вне Церкви, а разговор о ней нередко строился как поиск «живого общения» и сомнение в возможности такого общения в рамках существующих церковных форм[537]. По мере развития «Вторников» повестка всё отчётливее смещалась в сторону религиозных вопросов, что видно и по темам заседаний — об аскетизме, спасении души, Христе в Евангелии и Церкви, Троице, технике и религии[538].

[532] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584. Л. 1.
[533] ОР РНБ Ф. 601. Ед. хр. 1584–1588.
[534] Свободные голоса. СПб., 1918. № 1; Свободные голоса. СПб., 1918. № 2.
[535] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584. Л. 23–35.
[536] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584; Ед. хр. 1585.
[537] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584; ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1585.
[538] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584; ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1585.

Одним из ключевых смысловых центров «Вторников» становилась тема общения как духовного опыта[539]. Усиление религиозной проблематики не вело автоматически к конфессиональной определённости. В протоколах прямо проговаривается отсутствие «мира» и согласия по отношению к Церкви[540], а саму разнонаправленность участников А.А. Мейер воспринимал как ценность[541]. Темы воскресения личности и человечества, спасения, аскезы и Церкви показывают, что участники всё больше воспринимали объединение как пространство внутренней работы, однако единый церковный язык и единая форма религиозного самоопределения ещё не становились общими для всех.

Эта внутренняя эволюция сопровождалась поиском новых организационных форм. В 1921 г. во время организационного кризиса Г.П. Федотов предлагал взять за образец масонские организации, а А.А. Мейер — создать орден по типу пифагорейских или орфических союзов[542]. Поиск организационной формы всё теснее связывался с уточнением религиозной позиции участников и их отношением к Православной Церкви как к конкретному институту.

В 1921 году поворот к религии получает более чёткое организационно-программное оформление. Особое значение для реконструкции внутренней логики «Вторников» имеет документ, датированный 6 (20) августа 1921 г. и обозначенный в архивной помете синим карандашом как «программа религиозно-философского общества»[543]. По своему содержанию он, однако, гораздо точнее соотносится именно с «Вторниками», поскольку фиксирует принципы, последовательно проявляющиеся в протоколах заседаний и объясняющие, почему объединение могло одновременно тяготеть к христианской проблематике и при этом оставаться пространством общения и

[539] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584. Л. 79, 134–135; Ед. хр. 1588. Л. 89–89 об.
[540] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584. Л. 66.
[541] Там же.
[542] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1586. Л. 23 об.
[543] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1591. Л. 1. Программный текст, датированный 6 (20) августа 1921 г., с архивной пометкой «программа религиозно-философского общества». См. Приложение 1 к настоящей диссертации.

свободного поиска. По всей видимости, именно неточная архивная атрибуция стала одной из причин того, что документ оказался фактически вне поля зрения исследователей и не был введен в научный оборот как источник по истории «Вторников». Между тем он позволяет существенно уточнить мотивы и цели вторничан и выступает ключом к пониманию того, как трансформировались «Вторники» и «Воскресенья».

Документ фиксирует представление участников о «Вторниках» как об объединении, возникающем из внутреннего запроса и «жажды единения в свободе», то есть как о форме преодоления обособленности при сохранении личной свободы каждого[544]. Речь здесь шла прежде всего об опыте совместного существования и духовной работы, основанном на личном сближении, взаимном доверии, принятии другого независимо от различий и совместной переработке опыта в открытом обсуждении[545]. При этом опыт такого единения прямо связывался с обращением к Богу, а сами участники определялись как стоящие в целом на точке зрения христианства, хотя и без обязательного единомыслия, и без строго заданной церковной самоидентификации[546]. Таким образом, религиозная проблематика «Вторников» проявлялась не только в смене обсуждаемых тем, но и в складывании особого типа сообщества, для которого ключевыми становились духовная работа, единение при сохранении внутренней свободы и поиск форм общения в кругу единомышленников. Именно поэтому в протоколах столь настойчиво возвращается тема общения, тогда как разломы по линии отношения к Церкви проступают всё отчётливее.

Уже в 1922 г. протоколы демонстрируют дальнейшее сближение с церковной традицией. Звучит критика чрезмерно общих тем, принимается решение готовить материалы преимущественно по истории Церкви и творениям Отцов, обсуждаются вопросы о Христе, Церкви, «живой Церкви»,

[544] ОР РНБ. Ф. 601. Фонд семьи Половцевых. Ед. хр. 1591. Л. 1.
[545] Там же.
[546] Там же.

качестве проповеди и границах церковных форм[547]. Одновременно фиксируется и сопротивление религиозному развороту. Часть участников воспринимала богословскую проблематику как «не свою», а в протоколах 1922–1923 гг. заметно усиливаются мотивы практической самоорганизации, разговоры о «достоинстве вторников», личных обязательствах, привлечении новых участников, работе с молодёжью и связях с церковной средой[548]. Именно здесь начинают проявляться признаки внутреннего кризиса.

Важно, что участники сами фиксировали внутренние издержки такого поворота. В одном из протоколов А.А. Мейер признавал, что религиозное углубление ведёт к замыканию, «уходу от жизни», «холодку» и меньшей свободе, подчёркивая, что источник кризиса заключался не в чьей-либо личной вине, а в самом характере складывавшейся религиозности[549]. Это признание позволяет понимать охлаждение как закономерное следствие внутренней эволюции объединения. Углубление в религиозные темы усиливало духовную работу, но одновременно сужало круг общения и обостряло расхождения по вопросу о Церкви.

В конце 1922 — начале 1923 гг. во «Вторниках» наметилось внутреннее размежевание. Последнее заседание было посвящено теме Церкви, и, по-видимому, именно этот вопрос стал решающим. Часть участников, в частности П.Ф. Смотрицкий, настаивал на «живом и активном вхождении в Церковь» как необходимом условии дальнейшего существования объединения[550]. В то же время экуменически настроенный А.А. Мейер стремился сохранить более открытый общехристианский формат, ориентированный и на тех, кто оставался вне церковных стен[551]. После возражения Г.В. Пигулевского против усиливавшегося религиозного направления было решено выделить для подобных обсуждений другие дни[552]. Кризис весны 1923 г. привёл к

[547] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1587–1588.
[548] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1588; ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1586.
[549] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1586. Л. 45.
[550] Богданова Т. А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 206.
[551] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1589. Л. 77–77 об.
[552] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1589. Л. 77–77 об.

фактическому распаду «Вторников», и именно в этот момент можно говорить о формировании «Воскресений», где остались участники, солидарные с позицией Мейера. Следовательно, переход от «Вторников» к «Воскресеньям» был связан не просто со сменой названия, а с внутренней перестройкой объединения на почве переосмысления отношения к Церкви со стороны участников объединения.

Этот кризис обозначил рубеж между двумя этапами в истории объединения. Он подвёл черту под существованием «Вторников» как сравнительно открытого круга духовных поисков и положил начало новому этапу, связанному с большей религиозной определённостью, изменением состава участников и перестройкой самого формата общения. Поэтому в развитии данного объединения целесообразно выделять два этапа — «Вторники» 1917–1923 гг. и «Воскресенья» 1923–1928 гг.[553]. «Вторники» сохраняли преемственность по отношению к Петроградскому религиозно-философскому обществу, но отличались выраженной социалистической ориентацией, вытекавшей из социал-демократического прошлого организаторов. «Воскресенья» представляли собой новую редакцию «Вторников», вставшую на общехристианские позиции[554]. Однако этот поворот не означал ни простого возвращения в существующие церковные структуры, ни безоговорочного принятия традиционной религиозности.

Е.Н. Федотова вспоминала, что из «костяка» «Вторников», примерно одиннадцати человек, постепенно сформировалось братство, давшее обет «Христос и свобода»[555]. В историографии на этом основании практически закрепилось наименование братство «Христос и свобода», однако источник не даёт для этого вполне однозначных оснований. В мемуарном свидетельстве

[553] Богданова Т.А. «Я боюсь ее за ее гениальность» (из протоколов «Вторников»: «О еврействе») / предисл., публ. и коммент. Т.А. Богдановой // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 1 (17). С. 206; Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 192; Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 79–92.

[554] Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 192–193.

[555] См.: Федотова Е.Н. Указ. соч. С. 455–456.

речь идёт не о названии объединения, а лишь о братстве с таким обетом, тогда как сама формула «Христос и свобода» действительно засвидетельствована в рамках деятельности «Воскресений»[556]. Сопоставление воспоминаний Е.Н. Федотовой с протоколами заседаний, следственными материалами и программными документами позволяет с высокой вероятностью соотнести это братство именно с «Воскресеньями», а сообщение Федотовой объяснить не столько указанием на самостоятельную организацию, сколько ретроспективным смешением образа «Воскресений» с опытом участия Г.П. Федотова в братстве св. Софии в Петрограде. В таком случае термин «братство» мог быть использован ею по аналогии применительно к религиозно-философскому объединению, известному нам как «Воскресенья»[557].

Внутренний состав «Воскресений» оставался неоднородным и отражал разные степени близости к церковной традиции. С объединением были связаны представители более церковной среды, в том числе лица, близкие к православным братствам и Богословско-пастырскому училищу. Однако «Воскресенье» нельзя считать собственно православным объединением, поскольку А. А. Мейер последовательно настаивал на более широком, межконфессиональном характере организации[558]. По воспоминаниям Е.Н. Федотовой, сам Мейер, К.А. Половцева и Г.П. Федотов ещё в 1923 г. оставались вне таинств, тогда как среди других участников росло число желавших принять православное крещение. Переход отдельных лиц в православие нередко становился ударом для объединения, поскольку новообращённые попадали под влияние священников и начинали обвинять Мейера в мережковских ересях[559]. Таким образом, внутри «Воскресений»

[556] Там же.
[557] Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 88.
[558] Антонов В. В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 304.
[559] Федотова Е.Н. Указ. соч. С. 456.

сосуществовали различные линии отношения к Церкви — от сохранения дистанции до движения в сторону воцерковления.

Со временем позиция Мейера менялась. Е.Н. Федотова описывала почти одновременное возвращение в православие его и ряда руководителей «Воскресений» как провиденциальную случайность[560], а дочь А.А. Мейера вспоминала, что уже в середине 1920-х годов у него был духовник, священник А.А. Пакляр[561]. Это свидетельствует о его возвращении в церковную жизнь и сближении с православной традицией. В совокупности эти данные показывают, что изменение отношения к Церкви происходило не одномоментно, а было частью более общего процесса внутренней эволюции объединения.

Идейную трансформацию «Воскресений» отражает и изменение их программного манифеста. В.С. Бахтин в следственных показаниях отмечал, что уже в 1923 г. был разработан идеологический манифест, строившийся вокруг трёх принципов — свободы, религиозности и интереса к социальному движению[562]. Однако спустя несколько лет почти всё, кроме религиозного начала, постепенно отходит на второй план. Это свидетельствует о смещении акцентов от попытки соединить христианство с социалистическим проектом к преимущественно религиозному самоопределению.

Эти идейные сдвиги сопровождались изменением внешнего режима существования объединения. Н.П. Анциферов вспоминал, что сначала никакой конспирации не было, и на собрания в домике с незапиравшимися дверями мог попасть любой желающий[563]. Об относительной открытости этого периода свидетельствует и списочный состав — свыше ста человек при постоянном ядре не более двадцати[564]. Перестраховочные меры стали вводиться лишь с 1924 г. Собрания начали проводить не всей группой, а

[560] Там же. С. 457.
[561] Об Александре Александровиче Мейере (1875–1939) // Вестник РСХД. Париж, 1990. № 159. С. 152.
[562] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 302.
[563] Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1981. Вып. 4. С. 59–60.
[564] Антонов В. В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 298.

небольшими коллективами по квартирам, чаще менять места встреч и избегать упоминаний о заседаниях в телефонных разговорах[565]. После ареста членов Братства Серафима Саровского в 1928 г. конспирация в «Воскресеньях» заметно усилилась[566].

Ужесточение режима, вытеснение религии из публичного пространства и рост давления на церковную жизнь стимулировали поиски новых форм существования объединения и осмысления его места в складывающейся конфессиональной и общественной системе. В этих условиях в 1925 г. А.А. Мейер предложил расширить работу «Воскресений» и создать «общий фронт» против атеизма, включив в объединение представителей различных христианских конфессий, в том числе католиков и лютеран[567]. Это решение вызвало новый раскол. Около десяти участников, не согласных молиться вместе с иноверцами, отделились и начали собираться отдельно. Они образовали новый кружок «Среда», где встречались исключительно православные для обсуждения Евангелия и духовной литературы[568].

Стремление к созданию «общего фронта» проявилось и в попытках выйти за пределы сложившегося круга участников и обратиться к молодёжи. В 1925 г. члены «Воскресений» приняли решение о создании сети кружков для школьной молодёжи с целью обучения Закону Божию[569]. В условиях антирелигиозных гонений А.А. Мейер исходил из того, что этим гонениям можно и нужно противостоять. Эта установка отчётливо выражена в его выступлении, зафиксированном в протоколах «Вторников» — «Наша задача — сделать невозможной попытку уничтожить христианскую культуру. Мы должны укреплять и утверждать путь, на котором мы стоим» [570]. Именно этим были обусловлены попытки сохранить преподавание Закона Божия, поиск

[565] Там же. С. 304.
[566] Там же.
[567] Там же.
[568] Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1981. Вып. 4. С. 87,89.
[569] Брачев В.С. Тайные общества в СССР. СПб., 2006. С. 87.
[570] ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1588. Л. 41–42.

новых организационных форм и постепенная перестройка деятельности объединения.

К концу 1920-х гг. эти поиски переходят в стадию попыток реорганизации «Воскресений». В декабре 1928 г., на фоне разгрома Братства Серафима Саровского, «Воскресенья» активизировались, начали составлять список сочувствующих и формулировать установки, подчёркивавшие церковный характер объединения[571]. Корректировка внутренних правил сопровождалась выработкой обновлённого нормативного минимума — положения из 12 пунктов, где сочетались принципы открытости и введение определённых ограничителей[572]. Одновременно конкретизировались задачи — введение церковных молитв, выработка религиозного и общего мировоззрения, повышение культурного уровня церковной среды и противодействие антирелигиозной пропаганде[573]. Эти изменения означали попытку сохранить приватно-доверительный формат общения, но придать ему более определённый церковно-ориентированный профиль. Показательно, что около пяти участников предложенные ориентиры не приняли и покинули собрание[574].

История трансформации социально-политических «Вторников» в религиозно-философские «Воскресенья» отражает сложный путь поиска духовных ориентиров в условиях революционных перемен и развёртывания антирелигиозной политики. Общественно-политические «Вторники» прошли путь от обсуждения социальных и культурных вопросов к углублённому осмыслению религиозно-философской проблематики, что в конечном счёте выразилось в их перерастании в «Воскресенья». Внутренние противоречия, связанные с отношением к Церкви, экуменическими установками и представлениями о границах допустимой церковности, привели к разделению и образованию новых групп внутри объединения.

---

[571] Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. С. 334.
[572] Антонов В. В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 290.
[573] Там же.
[574] Брачев В. С. Тайные общества в СССР. СПб.: Стомма, 2006. С. 89–90.

Трансформация «Вторников» и «Воскресений» затрагивала сразу несколько уровней. На организационном уровне происходил переход от сравнительно открытого общественно-политического кружка к более устойчивому религиозно-философскому объединению с меняющимся составом и нарастающей конспирацией. На функциональном уровне обсуждение общественно-политической повестки постепенно уступало место богословскому просвещению, осмыслению текущей религиозной политики государства и поиску церковного пути для интеллигенции, включая работу с молодёжью. На идейно-мотивационном уровне участники проходили путь от социалистических надежд, экуменизма и веры в возможность обновления Церкви к конкретному религиозному самоопределению, а по мере усиления внешнего давления критика советской власти становилась всё более отчётливой и всё чаще связывалась именно с её религиозной политикой.

«Воскресники»

Схожим с «Воскресеньями» по названию, но иным по характеру объединением были «Воскресники» Б.М. Назарова. Они возникли в среде учащихся и преподавателей Петроградского богословского института и первоначально воспринимались как естественное продолжение семинарских занятий. Тематика собраний носила преимущественно богословско-философский характер. При присутствии священника заседание открывалось совместным молебном, в его отсутствие участники сразу переходили к заслушиванию докладов и последующим прениям[575].

В начале 1920-х гг. И.П. Щербов, заведующий Богословско-пастырским училищем и член Александро-Невского братства, начал устраивать у себя на квартире собрания религиозно-философского кружка. После его смерти весной 1925 г. деятельность кружка временно прекратилась. Новый этап его существования был связан со сменой руководства и изменением формата работы. Фактическое руководство перешло к морскому офицеру, капитану 2-

[575] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 311.

го ранга Б.М. Назарову, окончившему Богословско-пастырское училище. Духовным руководителем «Воскресников» выступал иеромонах Гурий (Егоров), один из основателей Александро-Невского братства[576].

Особенность «Воскресников» состояла в том, что на их собраниях регулярно присутствовали духовные лица, обычно державшиеся в стороне от других объединений петроградской интеллигенции, где они не находили ни благоприятной среды, ни доброжелательных слушателей. На собраниях бывали члены Александро-Невского братства, А.А. Мейер, М.М. Бахтин и участники других религиозно-философских объединений города[577]. Здесь заслушивались доклады на богословские, философские и общерелигиозные темы, обсуждались последние церковные новости. Особое место занимали сообщения об арестах духовенства и дальнейшей судьбе арестованных. Эта информация имела и практическое значение, поскольку «Воскресники» собирали деньги и вещи для помощи репрессированным священнослужителям[578].

Под воздействием советской религиозной политики и нарастания репрессий «Воскресники» также претерпели заметную трансформацию. Изначально объединение имело преимущественно богословско-философскую направленность и оставалось близким к академической традиции. Однако по мере усиления давления на Церковь и верующих его деятельность приобретала всё более выраженный политизированный характер. После смены руководителя и на фоне нарастающих гонений «Воскресники» постепенно превращались в площадку для обсуждения актуальных событий, связанных с религиозной политикой государства. Участники переходили к активному обсуждению арестов священнослужителей, антирелигиозных кампаний и общей ситуации в стране. Так формировалась всё более жёсткая и непримиримая позиция по отношению к существующему строю.

---

[576] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 311–315.
[577] Там же. С. 313.
[578] Там же. С. 314.

Идейная эволюция «Воскресников» особенно отчётливо проявилась в их отношении к церковной политике митрополита Сергия и иосифлянскому движению. Примкнув к иосифлянам, «Воскресники» резко критиковали линию митрополита Сергия, ориентированную на лояльность к советской власти[579]. В их интерпретации такая позиция понималась как отступление от церковной истины. Они утверждали, что лояльное отношение к «власти антихриста» невозможно. Следование за митрополитом Сергием трактовалось ими как отпадение от истинной Церкви. Реальное управление Русской Церковью, по их мнению, осуществлял Тучков, которому Сергий фактически подчинялся[580]. По наблюдению В.В. Антонова, осознание необходимости активного противодействия антирелигиозной кампании и переход от преимущественно богословской проблематики к острой церковно-общественной повестке было характерно и для других православных групп этого периода[581].

Таким образом, «Воскресники» занимали позицию, максимально далекую от какого-либо компромисса между Церковью и советской властью, и фактически сближались с наиболее радикальным крылом оппозиционного церковного движения. Для органов государственной безопасности сочетание иосифлянских установок, критики митрополита Сергия и систематического обсуждения репрессий против духовенства становилось основанием для того чтобы воспринимать «Воскресники» как потенциальный центр оппозиционно настроенной церковной интеллигенции.

История «Воскресников» показывает ещё один вариант трансформации в условиях ужесточения антирелигиозной политики, который, однако, вписывался в общую логику эволюции религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда. На организационном уровне происходил переход от небольшого богословско-академического кружка при Богословском институте

[579] Там же. С. 315.
[580] Там же.
[581] Там же.

к более устойчивому объединению с чётким руководством, духовным окормлением и включённостью в православную среду. На функциональном уровне первоначальная задача богословского просвещения дополнялась благотворительной помощью репрессированному духовенству, обсуждением арестов священнослужителей, церковной политики государства и практических способов поддержки гонимой Церкви. На идейно-мотивационном уровне «Воскресники» проходили путь от преимущественно богословской проблематики к самоопределению в качестве устойчивой оппозиционной группы по отношению как к советской власти, так и к церковному руководству, вставшему на путь сотрудничества с ней.

Подводя итоги рассмотрения трансформации религиозно-философских объединений Петрограда Ленинграда, можно отметить, что происходившие с ними изменения затрагивали сразу несколько уровней их существования и разворачивались в тесной связи с эволюцией государственной религиозной политики. На организационном уровне происходил переход от относительно открытых литературных, академических и общественно-политических кружков к более устойчивым религиозно-философским объединениям с чёткой структурой, духовным окормлением и нарастающей конспирацией. На функциональном уровне первоначальные задачи культурного и интеллектуального общения постепенно уступали место богословскому просвещению, попыткам осмысления религиозной политики государства, работе с молодёжью и благотворительной помощи гонимой Церкви. На идейно-мотивационном уровне участники проходили путь от социалистических и либерально-интеллигентских установок к религиозному самоопределению, всё более критическому восприятию советской власти и, нередко, к сближению с оппозиционными по отношению к митрополиту Сергию течениями в церковной среде.

В этом отношении трансформация религиозно-философских объединений обнаруживает типологическое сходство с трансформацией религиозных объединений, хотя и развивается в иной последовательности.

Если религиозные объединения под давлением внешней среды всё больше приобретали черты малых закрытых сообществ, то религиозно-философские объединения, напротив, нередко двигались от относительно свободного интеллектуального общения к более выраженной церковности, общинности и внутренней дисциплине. Именно это встречное движение создавало условия для их частичного типологического сближения к концу 1920-х гг.

Выводы по параграфу

Рассмотренный материал показывает, что религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда, несмотря на различия в исходных задачах, конфессиональной принадлежности и степени включённости в церковную среду, реагировали на эволюцию государственной религиозной политики по сходной логике. По мере сужения «границ легального» и усиления административного и репрессивного давления они были вынуждены перестраивать формы существования, менять направления деятельности и искать новые способы сохранения религиозной жизни, внутренней коммуникации и связей с церковной средой. Существенным итогом этого процесса стало частичное типологическое сближение двух исходно различных форм духовной самоорганизации. Религиозные объединения всё чаще приобретали черты малых закрытых сообществ, тогда как часть религиозно-философских объединений, напротив, двигалась к более выраженным молитвенным, братским и общинным формам существования. Именно это встречное движение позволяет говорить о единстве рассматриваемого феномена при сохранявшейся вариативности его конфессиональных, мировоззренческих и организационных проявлений.

§ 3. Формирование образа врага и кампании по разгрому религиозных и религиозно-философских объединений

В настоящем параграфе внимание сосредоточено на том, каким образом в официальной риторике, периодике и следственной практике формировался «образ врага» в отношении религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда. Такой ракурс позволяет рассматривать

кампании по их разгрому не как ряд изолированных репрессивных эпизодов, а как часть более широкой политики, в рамках которой религиозная самоорганизация всё чаще описывалась как социально чуждое и политически опасное явление, подлежащее вытеснению из публичного пространства. Существенным фактором трансформации религиозных и религиозно-философских объединений становились и сами кампании по их разгрому. Аресты, ссылки и дискредитация их участников и руководителей оказывали на объединения прямое воздействие, вынуждая их либо прекращать существование, либо перестраиваться, менять формы активности и уходить в подполье. Подобная политика усиливала восприятие советской власти как враждебной силы и стимулировала выработку дополнительных конспиративных практик.

Мобилизационные кампании и формирование «образа врага»

Общественная жизнь 1920–1930-х гг. протекала в условиях систематического внедрения «образа врага» в массовое сознание. Одним из основных механизмов этого процесса выступали мобилизационные и пропагандистские кампании, в ходе которых образ политически и социально чуждого противника целенаправленно конструировался и закреплялся в публичном дискурсе[582]. После окончания Гражданской войны советская власть получила возможность перейти от режима военной мобилизации к более последовательной антирелигиозной политике. Освободившийся административный и силовой ресурс был сосредоточен на давлении прежде всего на Русскую православную церковь, воспринимавшуюся в качестве идеологического противника и потенциальной социальной опоры антисоветских сил. В этом контексте кампания по изъятию церковных ценностей, объявленная 23 февраля 1922 г., позволяла ослабить церковь как реального или потенциального противника. Именно на этом фоне появляются

[582] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 30–31.

первые попытки целенаправленного очернения религиозных объединений Петрограда.

Одной из первых подобных публикаций стала заметка «В мутной воде», появившаяся в «Известиях» в конце апреля 1922 г., одновременно с усилением давления на Петроградскую епархию и митрополита Вениамина[583]. Само её появление в этот момент вряд ли было случайным. По существу, она содержательно подкрепляла наступление на епархиальное руководство и братское движение, активно поддерживаемое митрополитом[584].

Описывая реалии НЭПа, автор статьи проводит параллель между нэпманами, названными «ловцами», и духовенством — «ловцами душ человеческих»[585]. Он пишет, что существуют «ловцы и другого типа», которые прикрываются, «с позволения сказать, идейными целями», и чьи «любопытнейшие образцы» можно видеть «в приходах, в братствах, на амвонах церквей, среди церковников и богословов»[586]. Одним из главных приёмов заметки становится акцентирование социальной и классовой чуждости этих групп. Братчики и духовенство отнесены к числу «бывших людей», «темной обывательщины» и «заскорузлого мещанства», то есть к опоре контрреволюционных сил[587]. Такое обобщающее и уничижительное описание формировало устойчивый образ врага, оправдывало дискриминационную политику в отношении защитников церковных ценностей и создавало впечатление, что сопротивление мерам советской власти может исходить лишь от «тёмных» и «недалёких» людей[588]. В этом смысле заметка являлась элементом более широкой кампании по формированию негативного образа православных братств и легитимации последующих репрессивных действий против них.

---

[583] Известия ВЦИК. 1922. 26 апреля. № 91. С. 3.
[584] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 33.
[585] Известия ВЦИК. 1922. 26 апреля. № 91. С. 3.
[586] Там же.
[587] Там же.
[588] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 33.

Автор статьи П. Сурожский констатирует широкий размах православных братств в городе и делает особый акцент на активном участии молодёжи в этих объединениях. Он пишет, что в Петрограде свирепствует «эпидемия братств, духовных кружков, подготовительных религиозно-схоластических школ», а духовенство «обрабатывает этим путем молодежь, готовя из нее правоверных прихожан»[589]. Сам факт массовой вовлечённости молодых людей в деятельность братств автору приходится признать, однако причины этой вовлечённости он сознательно истолковывает в негативном ключе, объясняя её религиозными предрассудками родителей[590]. Последние изображаются жалкими и запуганными обывателями, а сама молодёжь — пассивной и легко поддающейся манипуляции[591].

Деятельность братств, и мотивы их создания предстают в заметке в крайне неприглядном свете. Зрелые участники братств представлены как «темная обывательская масса», а священники, монахи и проповедники — как люди, которые в корыстных целях собирают вокруг себя молодёжь и манипулируют запутавшимися молодыми людьми: «Богословствующие люди без масла влезают в юные, запутанные души и собирают их вокруг себя. Образуются братства»[592]. Автор не умалчивает о текущей деятельности братств и сообщает читателю общеизвестные факты, однако интерпретирует их в искажённом, обличительном ключе. В конечном счете он находит способ настроить читателя против братств: «Читают слово божие, поют, слушают поучения, в которых под елеем благочестивых слов, сочатся далеко не елейные настроения»[593]. Далее резюмируется все вышесказанное: «Болото живет своей тлетворной жизнью»[594].

Резко отрицательная тональность по отношению к православным объединениям, заданная в заметке, в целом укладывалась в рамки,

[589] Известия ВЦИК. 1922. 26 апреля. № 91. С. 3.
[590] Там же.
[591] Там же.
[592] Там же.
[593] Там же.
[594] Там же.

характерные для языка советской антирелигиозной публицистики 1920-х гг. Однако в данном случае важно не столько содержание публикации, сколько её контекст. Выход материала совпал с началом кампании против руководства Петроградской епархии и православных братств города. Подчёркнуто негативное освещение их деятельности, акцент на «обработке молодёжи» и полное игнорирование возможных позитивных сторон братской работы формировали нужный властям общественный настрой и служили идеологическим обоснованием для последующего разгрома петроградской епархии и братского движения.

Таким образом, заметку: «В мутной воде» можно рассматривать как одну из первых попыток оправдания репрессий против православных объединений Петрограда. Очернение братств и братчиков органично вписывалось в логику кампании по изъятию церковных ценностей. Конструирование «образа врага» в отношении всех, кто препятствовал изъятию ценностей «на нужды голодающих», блокировало возможность сочувствия к духовенству и активным мирянам. В результате православные братства в глазах обывателя превращались из религиозных объединений в социально опасную силу, что фактически легитимировало более жёсткие меры со стороны властей[595].

Разгром братского движения

Публикация в «Петроградской правде» послания против обновленцев митрополита Вениамина, обращённого к петроградской пастве, стала поворотным моментом в обострении конфликта с властями[596]. Вслед за этим начались аресты самого митрополита, членов Правления Общества православных приходов, настоятелей храмов и мирян, препятствовавших изъятию церковных ценностей[597]. Дополнительным поводом для ужесточения

[595] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 34.
[596] Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995. С. 64–65.
[597] Кашин В. М. Изменения в религиозной политике советской власти 1918–1932 гг.: на примере православных братств Петрограда–Ленинграда // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2023. Т. 13. Вып. 11 (104). С. 4484.

давления стал донос на имя А.И. Введенского о возможном саботаже приезда нового обновленческого епископа со стороны лиц, связанных с православными братствами, прежде всего Александро-Невским[598]. Вскоре после этого начались аресты членов братств, причём в числе задержанных оказались лица, фактически не связанные с братским движением.

В заключении по делу № 833 «нелегальность» братств выводилась прежде всего из отсутствия регистрации. Материалы дела прямо соотносились с постановлением Петросовета о перерегистрации от 27 августа 1921 г.[599], а нарушение регистрационных правил превращалось в ключевое основание обвинения и удобный критерий квалификации братств как незаконных объединений[600]. Далее следствие перечисляло ряд братств и их руководителей, подчёркивая, что они, зная о недопустимости «бесконтрольного существования», тем не менее объединились в «Союз» и проводили конференции. Подобными способом создавалась схема, позволявшая трактовать братское движение как политически подозрительную и неправомерную форму самоорганизации[601].

Однако задача следствия сводилась не только к установлению формальной «нелегальности», но и к дискредитации братств. При недостатке прямых доказательств контрреволюционной деятельности обвинительная логика строилась через риторическое противопоставление. Описание братского движения предварялось картиной общего народного бедствия, после чего духовенство и связанные с ним группы представлялись как силы, которые, «не обращая внимания на текущие реки человеческой крови, принялись за создание религиозного фанатизма…»[602]. Такое

[598] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 326–327.
[599] Постановление Петроградского Губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в гор. Петрограде и Петроградской губернии» // Вестник Петросовета. 1921. № 35. 27 августа.
[600] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88499. Т. 1. Л. 451.
[601] Там же. Л. 452.
[602] Там же. Л. 451.

противопоставление усиливало эмоциональный эффект и заранее легитимировало репрессии.

Конструирование «образа врага» здесь подчинено той же логике, что и доказательство «нелегальности» через отсутствие регистрации. Александро-Невское братство описывается как структура, которая под прикрытием религиозных целей осуществляла «абсолютную контрреволюционную деятельность в защиту отечества от большевистской заразы» и оказывало «всемерную помощь международной буржуазии»[603]. В обвинительном заключении подчёркивается, что братство, «под знаменем церковного христианства», действовало «без ведома современного управления» и создало примерный устав[604]. При этом перечисленные в нём задачи: христианское просвещение, воспитание, благотворительность, в трактовке следствия представляются ширмой, позволяющей свободнее вносить смуту и действовать вне контроля властей[605]. Рассмотренные материалы дела № 833 показывают, что разгром братского движения сопровождался выработкой устойчивой обвинительной схемы, в рамках которой братства последовательно переводились в категорию «нелегальных» и политически опасных объединений.

При этом материалы следствия не позволили доказать факт организованного сопротивления изъятию церковных ценностей[606]. После более чем двух с половиной месяцев разбирательства большинство арестованных были освобождены под подписку о невыезде, а основным наказанием стала двухлетняя высылка семи участников, признанных политически неблагонадёжными[607]. Тем не менее относительная мягкость итоговых приговоров не отменяла того, что само следствие становилось важным этапом кампании по разгрому братского движения.

---

[603] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88499. Т. 1. Л. 451.
[604] Там же.
[605] Там же.
[606] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88499. Т. 1. Л. 451–452.
[607] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства. СПб., 2018. С. 326–327.

Параллельно развитию следственного дела кампания по дискредитации братств продолжалась на страницах советской прессы. В заметке: «Борцы за веру»[608], опубликованной в «Петроградской правде» в июле 1922 г., продолжалась линия нападок на православные братства, заданная памфлетом «В мутной воде». Статья была посвящена протестам, связанным с арестом митрополита Вениамина (Казанского) по делу об изъятии церковных ценностей, и целенаправленно формировала негативный образ братского движения. Автор представлял братчиков как социально чуждую советскому порядку и потенциально подозрительную группу: «Эта пестрая масса состоит преимущественно из торговцев сенного рынка, попов, студентов (увы). Здесь же «профессиональные» ханжи: «братушки», как они сами себя называют, и «сеструшки»; отличительная черта последних — белые платочки. Характеристику определить было нетрудно по трудовым книжкам. Немало оказалось «неопределенных» профессий, не смогшие даже указать источников заработка»[609]. Этот пример позволяет увидеть арсенал риторических приёмов, использованных против братств и место, которое им отводилось в публичном дискурсе. Неоднократное упоминание братств на страницах газет, пусть и в негативном ключе, свидетельствует не только о стремлении к их дискредитации, но и о заметности самого движения, которое нельзя было ни проигнорировать, ни замолчать. Попытка вызвать неприязнь по отношению к братчикам, протестовавшим против ареста митрополита Вениамина, становилась одним из средств борьбы с петроградской епархией и православными общественными объединениями города. Любое недовольство со стороны православной общественности при этом представлялось как заведомо неправомерное. А сам протест против несправедливости переводился в плоскость локального и необоснованного возмущения «классовых врагов», «темной массы», «контрреволюционеров» и

[608] Петроградская правда. 1922. 16 июня. № 132. С. 3.
[609] Там же.

«профессиональных ханжей»[610]. Той же цели служила и заметка «Суд над церковниками», где протестующие описывались как сборище мещанской, малосмыслящей и торгашеской публики[611]. В результате у читателя, ориентировавшегося исключительно на официальные источники, формировалось заведомо негативное представление о православных братствах и связанных с ними мирянах.

Особенно трагичной оказалась судьба участников Братства св. Софии. В 1922 г., в разгар кампании по изъятию церковных ценностей, часть участников и ближайших к братству лиц подверглась арестам. Профессор Ю. П. Новицкий проходил по «Петроградскому процессу» и был расстрелян 13 августа 1922 г. вместе с митрополитом Вениамином (Казанским)[612]. Ректор Богословского института протоиерей Н.К. Чуков (будущий митрополит Григорий) приговорен к расстрелу, но наказание заменили на пять лет лишения свободы[613]. Другие члены братства эмигрировали или были высланы: в 1922 г. на «философском пароходе» Россию покинули Л.П. Карсавин и Н.О. Лосский[614], позднее — Г.П. Федотов. После этих событий Братство св. Софии в России фактически прекратило свое существование[615]. Уже через два года, в 1924 г., одноимённое братство было организовано в Париже русскими эмигрантами[616]. В его деятельности также принимали активное участие эмигрировавшие представители петроградского братства.

Пережитые события стали тяжёлым потрясением для братского движения Петрограда. После арестов руководителей деятельность объединений была дезорганизована, многие участники испытывали страх и растерянность. Вместе с тем у части братчиков происходило и иное

---

[610] Там же.
[611] Петроградская правда. 1922. 6 июля. № 148. С. 3.
[612] Александрова-Чукова Л.К. Указ. соч. С. 349.
[613] Там же. С. 349-350.
[614] Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода»: судьбы интеллигенции, репрессированной летом — осенью 1922 г. // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 113–114.
[615] Воронцов А. В. Братство св. Софии в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2002. Вып. 28–29. С. 214.
[616] Братство св. Софии: материалы и документы. 1923–1939 / сост. Н.А. Струве. М.; Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2000.

осмысление случившегося. Переживание гонений всё чаще связывалось с готовностью к страданию за веру. Этому способствовала и публичная атмосфера вокруг процесса над митрополитом Вениамином. И. В. Головкина так описывает данный этап в жизни Александро-Невского братства: «В течение первых нескольких дней опечаленная молодежь еще собиралась в Крестовой церкви, и многие в глубине души уже мечтали о мученичестве, но церковь почти тотчас была закрыта. Очевидно, предполагалось, что члены братства связаны между собой главным образом территориально и с разрушением очага “контрреволюции” братство легко распадется, но связь успела уже упрочиться, идея пустила глубокие корни! Собираться стали на частных квартирах, украдкой осведомляя друг друга, на общие средства носили передачи арестованным “отцам”. Собрания на квартирах бывали многолюдны — иногда до сорока человек, — и часто чей-либо запоздалый звонок заставлял тревожно настораживаться»[617]. Общий настрой и отношение к процессу Вениамина раскрывается также в воспоминаниях Л.А. Дмитриевой: «Весь этот суд являл собой зрелище, воскрешавшее картину судилищ над исповедовавшими веру христианскими мучениками древности»[618].

На подобную интерпретацию происходившего указывают и выводы исследователей. М.В. Шкаровский также обращает внимание на предвзятость данного процесса, указывая на то, что власти стремились любой ценой подавить любое потенциальное сопротивление, не заботясь о законности. Именно с этим, по его мнению, были связаны процессы против митрополита Вениамина и православных братств Петрограда[619]. Аналогичные выводы делает В.В. Антонов, который в своей статье также отмечает, что дело было

[617] Головкина И.В. Указ. соч. С. 361.
[618] Дмитриева Л.А. Из моего прошлого / публ. С.Г. Зверевой // Московская регентско-певческая семинария. 1998–1999. Наука. История. Образование. Практика музыкального оформления богослужения: сб. ст., воспоминаний, архивных документов. М., 2000 [Электронный ресурс]. URL: http://yakov.works/history/20/1930/dmitrieva.htm (дата обращения: 03.05.2025).
[619] Шкаровский М.В. Феномен Александро-Невского братства // Верующий разум. 2013. № 2. С. 22.

сфабриковано[620]. По мнению Ф.А. Дорофеева, преследование православных братств в рамках данного процесса свидетельствуют о том, что государство утратило правовой статус, что сделало практически невозможным легальное существование церкви в обществе[621].

Таким образом, процесс митрополита Вениамина и «дело православных братств» стали важным этапом репрессивной политики, и одним из кульминационных моментов информационной кампании против православной общественной активности в Петрограде. Братское движение воспринималось властями как опора епархиального руководства и своеобразное «детище» митрополита, поэтому его дискредитация и разгром включались в общую стратегию обезглавливания Петроградской епархии. В итоге в 1922 г. складывается устойчивый набор характеристик православных братств как социально чуждой, политически подозрительной и религиозно-фанатичной среды. Публикации, формировавшие образ врага в лице участников братского движения, в сочетании со следствием и процессом Вениамина привели к разгрому братского движения на пике его развития. Под репрессивным и информационным давлением большинство православных объединений вынужденно прекратили свое существование, а наиболее сплочённые из них продолжили работу уже на нелегальных началах.

«Дело Спасского братства»

В начале 1924 года начались следственные действия по «делу Спасского братства». Первоначально был арестован руководитель братства епископ Мануил (Лемешевский), развернувший активную борьбу с обновленцами после своего назначения на петроградскую кафедру[622]. По данному делу были арестованы 42 человека, в том числе члены Спасского братства. Представляется более вероятным, что реальной причиной возбуждения дела

[620] Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: исторический альманах. 1993. Вып. 15. С. 439–441.
[621] Дорофеев Ф.А. Указ. соч. С. 154.
[622] Кривошеева Н. А., Королева Е. М. Роль епископа Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде // Вестник ПСТГУ. 2009. № 33. С. 109–110, 128–130.

была именно борьба митрополита Мануила с обновленческим движением в Петрограде, а не формальное обвинение по ст. 61 УК РСФСР[623], заявленное в обвинительном заключении[624].

Ход следствия позволяет проследить судьбу и траекторию трансформации Спасского братства после репрессий 1922 года. В показаниях митрополит Мануил (Лемешевский) настаивал, что разгром привёл к прекращению существования братства по его инициативе, и подчёркивал, что «официально оно умерло»[625]. Одновременно он пытался представить в ином свете уже известные ОГПУ факты, связанные с продолжением собраний и сохранением братских связей. Хотя следствие располагало данными о продолжении активности, митрополит Мануил упорно именовал объединение «бывшим братством»[626]. Вместе с тем его собственные показания косвенно свидетельствуют, что после 1922 г. братство не исчезло, а лишь изменило формы существования, приспосабливаясь к новым условиям религиозной политики. Характерен фрагмент из допроса митрополита Мануила: «…оно продолжало работать совершенно открыто, как и раньше, не как братство, а как выявление добровольного христианского человеколюбия и практической церковной благотворительности»[627].

По-видимому, братство действительно продолжало существовать в изменённой форме, сложившейся после «дела православных братств» 1922 г. и назначения его руководителя архиереем. Митрополит Мануил, стремясь вывести из-под удара арестованных, продолжал настаивать на том, что братство больше не существует. Оправдывая то, что во внутреннем общении не исчезли обращения «брат», «братчица», «сестра», он пояснял: «А что бывшие члены братства называли себя братчиками или братчицами

[623] Прим.: Ст. 61 УК РСФСР 1922 г.: участие в организации или содействие организации, действующей в направлении помощи международной буржуазии.
[624] Кашин В.М. Изменения в религиозной политике советской власти 1918–1932 гг.: на примере православных братств Петрограда–Ленинграда // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2023. Т. 13. Вып. 11 (104). С. 4486.
[625] Дополнения к показаниям епископа Мануила // Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Роль епископа Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде. С. 128–130.
[626] Там же.
[627] Там же.

(сестрами), это делалось по привычке»[628]. Имеющиеся источники, однако, показывают, что утверждения Мануила (Лемешевского) о ликвидации братства в 1922 г. не вполне соответствовали действительности. В «Проекте обращения представителей верующих Петроградской епархии к Патриарху Тихону», датированном концом января 1924 г., в числе организаций направлявших «проект», указано Спасское братство[629]. Духовный сын митрополита Мануила – митрополит Иоанн (Снычев), в биографическом очерке о своем духовном отце отмечал, что после назначения на епископскую кафедру в 1923 г. Мануил, несмотря на дефицит времени, не оставлял без внимания Спасское братство и продолжал опекать его[630]. Эти свидетельства позволяют говорить не о ликвидации братства, а о продолжении его существования в более скрытых и осторожных формах.

Репрессии по этому делу затронули и другие православные объединения города. Вместе с Мануилом были арестованы руководители как ещё существующих, так и уже прекративших деятельность братств, в том числе иеромонах Варлаам (Сацердотский), связанный с Александро-Невским братством, о. Михаил Яворский, связанный с Екатерининским братством, о. Иоанн Чокой, связанный с Вознесенским братством, и о. Серафим Протопопов, связанный с Введенским братством[631]. В результате «дело Спасского братства» фактически стало делом против православных братств, продолживших своё существование после репрессий 1922 года.

Органы ГПУ стремились придать делу характер контрреволюционного военного заговора и обвинить подсудимых в связях с заграницей. Для этого к делу было привлечено несколько бывших офицеров царской армии. Следствие, в частности, настаивало на том, что бывший полковник Н. П. Поляков являлся личным секретарём епископа Мануила, однако последний

---

[628] Там же. С. 131.

[629] «Проект обращения представителей верующих Петроградской епархии к Патриарху Тихону» (1924 г.) // Шкаровский М. В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 332.

[630] Митрополит Санкт-Петербургский Иоанн (Снычев И.М.). Митрополит Мануил (Лемешевский): биографический очерк. СПб.: Joint-Stock Company «Danza», 1993. С. 78.

[631] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 119.

это настойчиво отрицал[632]. Подобная интерпретация позволяла представить подпольное существование братства как один из элементов более широкого «заговора».

Следствие длилось около полугода и завершилось в конце сентября 1924 года. В результате 35 из 42-х арестованных были осуждены на разные сроки заключения. Руководитель Спасского братства Мануил (Лемешевский) вместе с восьмью братчиками был приговорен к 3 годам заключения. Остальные приговорены к 2 годам в Соловецком лагере[633]. «Дело Спасского братства» стало очередным этапом репрессивного давления на оставшиеся православные братства Ленинграда. Насколько позволяют судить сохранившиеся источники, после завершения процесса из православных братств в городе продолжало действовать только Александро-Невское братство.

Рассматриваемый эпизод позволяет уточнить общую логику трансформации православных братств в 1920-е гг. До 1922 г. они действовали сравнительно открыто, сочетая просветительную и благотворительную деятельность с активным участием в церковной жизни. Однако кампания по изъятию церковных ценностей, разгром Петроградской епархии, дискредитация братского движения в прессе и репрессии против духовенства вынудили братства либо прекратить существование, либо перейти на нелегальное положение. Постоянный контроль со стороны ГПУ, риск новых арестов и возможность трактовать любую активность как нарушение закона способствовали затуханию открытой деятельности и переходу к более законспирированным формам существования. В этой логике «дело Спасского братства» стало следующим ударом по объединениям, уже ушедшим в подполье, и привело к устранению наиболее активных сторонников патриаршей линии, что облегчало продвижение лояльных власти обновленцев.

Сворачивание НЭПа

[632] Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Указ. соч. С. 125–126.
[633] Кривошеева Н.А., Королева Е.М. Указ. соч. С. 110.

После разгрома православных братств Петрограда в 1922–1924 гг. в публичном информационном поле наступило относительное затишье. Религиозные и религиозно-философские объединения, о существовании которых ОГПУ было хорошо осведомлено, почти не становились предметом обсуждения в прессе. Их деятельность фактически замалчивалась. Исключение составляли лишь отдельные заметки, где в ироническом ключе упоминались разоблачённые в Ленинграде «тайные масонские организации»[634].

По мере сворачивания НЭПа перестройка религиозной политики сопровождалась усилением давления на религиозные объединения. Даже при подпольном характере существования некоторые из них находились под постоянным наблюдением, а возможности для легальных форм работы последовательно сокращались. К концу 1920-х гг. это давление всё заметнее выходило за рамки скрытого контроля и приобретало характер открытой идеологической кампании.

Одним из сигналов перехода к новому этапу антирелигиозной политики стала публикация в «Комсомольской правде» от 6 марта 1928 года под заголовком «Тайные общества и союзы в школах 2-й ступени»[635]. Появление заметки в центральном печатном органе в переломный момент сворачивания НЭПа и подготовки к первому пятилетнему плану отражало тревогу власти по поводу ослабления идеологического контроля над молодёжью. Автор представлял ситуацию в ленинградских школах как крайне тревожную. Он подчёркивал, что комсомольцами были лишь 8% учащихся, а антирелигиозная пропаганда «прозябала»[636]. На этом фоне, по его утверждению, в школьной среде усиливалось влияние различных тайных объединений, способных «пустить цепкие корни», склонять подростков к «своей вере» и побуждать их

[634] Кашин В. М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 34; См.: Ленинградская правда. 1928. 5 января. № 4. С. 2.
[635] Тайные общества и союзы в школах 2-й ступени // Комсомольская правда. 1928. 6 марта. № 56. С. 3.
[636] Там же.

к демонстративным акциям, включая массовый невыход на занятия в день старого Рождества[637]. В этой логике проблема тайных объединений связывалась прежде всего с борьбой за влияние на молодёжь. Инициатива, энергия и организаторские способности молодёжи, не подхваченные вовремя комсомолом, переходили, по логике автора, под влияние «социально чуждых элементов», активность которых начинала опережать возможности самих комсомольских ячеек[638].

Особую остроту материалу придало упоминание руководителя Братства Серафима Саровского И.М. Андреевского. Автор заметки приводит показательный эпизод, произошедший на уроке в 192-й школе: обсуждая с учениками роман Гончарова «Обрыв», педагог позволил себе прямую политическую аналогию: «Вот этот "Обрыв", — сказал он, — является прообразом того обрыва, в который свалится коммунистическая власть»[639]. Само по себе это высказывание, будучи единичным и скорее риторическим, вряд ли могло служить основанием для серьезных обвинений. Однако его публикация в контексте конца 1920-х годов приобретала совсем иное значение. Имя И.М. Андреевского к этому моменту уже фигурировало в оперативных сводках ОГПУ как руководителя подпольного религиозно-философского «Братства Серафима Саровского», члены которого были арестованы всего за несколько недель до выхода статьи. В результате в глазах власти и читателя школьный учитель, допускающий антисоветские высказывания, оказывался связан с уже разгромленным подпольным кружком. Это позволяло представить подпольную деятельность не как изолированное явление, а как часть более широкого влияния, затрагивавшего советскую школу и подрастающее поколение.

Для власти подобная ситуация была значима прежде всего потому, что речь шла не только о существовании подпольного религиозно-философского

[637] Там же.
[638] Там же.
[639] Там же.

кружка, но и о его возможном влиянии на школьную и молодёжную среду. В условиях конца 1920-х гг. это придавало делу особую остроту, поскольку религиозная активность молодежи начинала рассматриваться в качестве конкуренции религиозных структур за влияние на подрастающее поколение. Поэтому тревога властей по поводу религиозного влияния на молодёжь не была ситуативной. Она отражала более устойчивую тенденцию, фиксировавшуюся и антирелигиозной печатью. Так, в 1929 г. журнал «Безбожник» прямо утверждал, что религиозные организации ведут «активную борьбу за молодёжь», прибегая к методам партийной и комсомольской работы, а потому «отвоёвывание» молодёжи из-под их влияния мыслилось как необходимое условие социалистического строительства[640]. Само присутствие молодых людей в религиозных и религиозно-философских объединениях всё больше воспринималось как признак недостаточности идеологического контроля за подрастающим поколением.

Публикация в «Комсомольской правде» имела важное идеологическое значение. Она не столько информировала о состоявшихся арестах, сколько формировала у широкой общественности ощущение, что эти меры были вынужденной и справедливой реакцией на давно назревшую проблему. Статья легитимизировала дальнейшие действия ОГПУ, представляя их как необходимый ответ на ситуацию, с которой не справлялся комсомол.

В более широком контексте этот эпизод отражал изменение государственной политики конца 1920-х гг. По мере сворачивания НЭПа религиозные и религиозно-философские объединения всё чаще рассматривались не просто как пережиток прошлого, а как потенциальные центры идеологического воздействия на молодёжь. Публикации в печати фиксировали тревогу власти по поводу слабости комсомольского влияния в школах и одновременно подводили общественное мнение к мысли о

[640] Религия и воспитание молодежи // Безбожник. 1929. № 16. С. 2.

необходимости жёстких мер. Сворачивание НЭПа, курс на форсированную индустриализацию и коллективизацию сопровождались ужесточением государственного контроля над всеми сферами общественной жизни. В этих условиях религия и альтернативная философская мысль, ещё терпимые в 1920-е гг., начинали восприниматься властью уже не как пережиток, а как опасный идеологический конкурент, подлежащий нейтрализации.

Дело «Братства Серафима Саровского» и «Космической академии наук».

К числу наиболее показательных дел конца 1920-х годов, в рамках которых формировался «образ врага» применительно к религиозно-философским объединениям, относится дело «Братства Серафима Саровского» и «Космической академии наук» (КАН). Аресты начались после того, как один из участников объединений Б. Иванов был задержан в погранзоне близ Сестрорецка. Оказавшегося без документов Б. Иванова задержали до выяснения личности. При обыске у него была найдена записная книжка, в которой были записаны инициалы участников «КАН», их адреса, и приписаны их шутливые «звания»: «магистр алхимии», «доктор черной магии». Именно этот список стал отправной точкой для последующих арестов[641].

Поначалу следствие занималось преимущественно «Космической академией наук», однако после установления связи между «КАН» и «Братством Серафима Саровского» в поле зрения органов попало и братство. В материалах дела оно характеризовалось как оформленная и законспирированная монархическая группа, которая под видом церковных инициатив вела широкую агитацию за религиозное воспитание молодёжи, отстаивала «тихоновскую позицию», и распространяла среди верующих обращения, направленные против церковной политики советской власти[642]. Подобные характеристики необходимо рассматривать в контексте

[641] Мещерский Н.А. Указ. соч. С. 36.
[642] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213. Т. 3. Л. 587.

ужесточения религиозной политики конца 1920-х гг., когда устойчивые формы религиозной самоорганизации всё чаще трактовались как потенциально опасные. Поэтому следственные формулировки отражали стремление представить регулярность собраний, дисциплину, просветительскую активность и внутреннюю сплочённость как признаки контрреволюционной организации.

Приговор по делу №195 «Братства прп. Серафима Саровского» и делу №275 «Космической академии наук» был вынесен 8 октября 1928 года. Из 40 подследственных, 30 человек были осуждены по статье 58/11 УК РСФСР на разные сроки лагерей и ссылок[643].

Особый интерес представляет разрыв между реальным обликом участников этих объединений и тем образом опасной подпольной организации, который создавался следствием. Позднее Д.С. Лихачев вспоминал: «Это было возмутительно, потому что нас сделали взрослыми, какими-то сенаторами, генералами, потом антисемитами. На самом деле этого ничего не было…»[644]. Даже если допустить, что воспоминания Д.С. Лихачёва отчасти носят оправдательный характер, их основное содержание подтверждается и свидетельством Н.А. Мещерского, пересекавшегося с членами «КАН». Он отмечал, что среди «академистов» были совсем молодые участники. Так, на именинах Н. Гурьева он встретил «девочку лет 17», представленную ему как «наш доцент патрологии», и с иронией добавлял, что этот «доцент патрологии», находясь в ДПЗ, просил вложить ему в передачу резиновый мячик[645]. Подобные свидетельства особенно наглядно показывают разрыв между реальным обликом участников кружка и тем образом опасной подпольной организации, который создавался следствием.

---

[643] Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 95–96.
[644] Интервью Д.С. Лихачёва // Берг М.Ю. Три процесса // Радио Свобода. 29 мая 2003 г. [Электронный ресурс]. URL: https://www.svoboda.org/a/24200124.html (дата обращения: 04.02.2026).
[645] Мещерский Н.А. Указ. соч. С. 37.

Показательно, что вскоре после начала следствия ему было придано пропагандистское измерение. В июне 1928 г. в «Ленинградской правде» вышла разгромная статья «Пепел дубов»[646], в которой история «Космической академии наук» и «Братства Серафима Саровского» была изложена в заведомо обвинительном и полемически заострённом ключе. На уровне заголовка объединения соотносились с образом «жалкого пепла» старого мира, уничтоженного революцией, но якобы сохранившегося в замаскированной форме для продолжения подрывной деятельности. В результате их участники изначально представлялись в качестве пережитка прежнего порядка и политически опасного «врага»[647].

Патетический и издевательский тон статьи с первых строк формировал у читателя резко негативное восприятие. Перечисляя «докторов богословия», «кантианцев», «гвардейских поручиков», «предводителей дворянства» и «черносотенцев», авторы акцентировали социальную чуждость и классовую неблагонадёжность арестованных, последовательно вписывая их в категорию «бывших людей»: «Завершённый круг бывших, у которых всё в прошлом, очень мало в настоящем и ничего – в будущем.»[648]. Такой способ описания позволял далее представить «Братство Серафима Саровского» и «Космическую академию» как чётко организованные, законспирированные и связанные с заграницей контрреволюционные структуры[649]. Особый акцент делался на контактах с эмиграцией, что в условиях внешнеполитической напряжённости и «военной тревоги» конца 1920-х гг. придавало обвинениям дополнительную политическую значимость. Доклады о жизни зарубежной эмиграции и поездка Т.А. Крюковой в Чехословакию, где она встречалась с высланным епископом и профессорами-эмигрантами, использовались как «доказательства» связей объединений с заграницей[650].

---

[646] Прим.: Псевдоним авторов — «братья Тур».
[647] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 34–35.
[648] Там же.
[649] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 35.
[650] Ленинградская правда. 1928. 14 июня. № 136. С. 3.

Ещё одним важным штрихом в формировании «образа врага» становится намеренное создание вокруг объединений ореола порочности и запретности через недосказанность. Авторы утверждают, что после «философских трактатов» и «исторических исследований» участники собирались в «Обществе удовольствий» и занимались «легкомысленным академическим Эросом», не уточняя, в чём именно это выражалось[651]. Такая тактика искажений и умолчаний была рассчитана на эффект запретного плода и формировала у читателя образ просвещённых, но аморальных людей, которые за фасадом учёности якобы предаются распутству. Образ недосказанного греха в этом контексте становился удобным инструментом для манипуляции общественным мнением.

Примечательно, что даже в обвинительной риторике статьи невольно сохранялась определённая двусмысленность. Утверждая наличие серьёзного монархического заговора, авторы статьи одновременно говорили о его «игрушечном эффекте»[652]. Эта деталь невольно обнаруживает несоразмерность между реальным масштабом объединений и тем образом опасного политического центра, который формировался в печати. При этом оговорка о «игрушечном эффекте» возможного заговора показывает, что даже сами авторы не вполне воспринимали серьёзность этой угрозы, а образ «монархического заговора» служил прежде всего эффектным ярлыком, закреплявшим за объединениями статус политически опасного «врага».

В завершение статьи братья Тур в том же издевательском тоне обращались к высказыванию одного из участников, который, по-видимому, во время допроса охарактеризовал сущность братства как «субстанцию истины и благодати». В ответ авторы называли её «субстанцией бессилия, злости и неудавшихся покушений» и вновь возвращались к образу «жалкого пепла»[653]. Сам тон статьи, насыщенный иронией и уничижительными метафорами,

[651] Там же.
[652] Там же.
[653] Там же.

показывает стремление не только обвинить, но и морально уничтожить объединения, представить их жалкими, обречёнными и подлежащими окончательному забвению. Однако сама настойчивость этой дискредитации косвенно свидетельствует о том, что подобные движения воспринимались как явление, вызывавшее серьёзную тревогу.

Показателен в этом контексте контраст с другим молодёжным объединением, выявленным в тот же период. Кружок «КЕТ», раскрытый в 1928 г. одновременно с «КАН», также привлёк внимание ОГПУ, однако не вызвал столь жёсткой реакции[654]. По сообщениям «Ленинградской правды», на его собраниях обсуждались не литература, философия или религия, а «методы овладения девушками» и «классификация форм любви», тогда как само название кружка, по словам газеты, «звучит как неописуемая похабь»[655]. В итоге дело ограничилось исключением участников из ВКП(б) без уголовного преследования[656]. В отличие от «КАН» и других «опасных кружков», «КЕТ» не имел религиозного, философского или монархического уклона, что особенно наглядно показывает, что решающим фактором для властей была не сама закрытость кружка, а его мировоззренческая направленность.

В условиях усиления репрессий и ужесточения религиозной политики в конце 1920-х годов и с появлением нападок на страницах газет, религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда были вынуждены вводить конспиративные меры. Так, например, в декабре 1928 г. на собрании «Воскресений» было принято решение активизировать работу и ввести более строгую дисциплину и конспирацию[657]. Вероятнее всего, это было связано именно с прошедшими недавно арестами по делу «Братства Серафима Саровского» и «КАН», в ходе которых были задержаны лица,

[654] Ленинградская правда. 1928. 2 июня. № 127. С. 3.
[655] Там же.
[656] Там же.
[657] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 289-290.

имевшие отношение к деятельности «Воскресений». 2 декабря 1928 года на собрании у К.А. Половцевой было объявлено о том, что «Воскресенья» оформляются на новых началах[658]. Именно поэтому руководители объединения сообщили, что им следует избавиться от колеблющихся людей. Согласно новому положению, принятому на собрании, следовало активизировать работу и ввести более строгую дисциплину и конспирацию. Было принято решение о том, что в «Воскресенья» могут входить представители всех исповеданий (предположительно христианских[659]), при условии, что они признают церковь: «кому дорога свобода и Христос»[660]. Были введены церковные молитвы и поставлены следующие задачи: «Выработка религиозного и общего мировоззрения и поднятие культурного уровня церковных людей», а также «противодействие антирелигиозной пропаганде»[661].

Вероятно, по этой же причине в конце 1920-х годов руководитель Александро-Невского братства Лев (Егоров) рекомендовал братчикам избегать употребления слова «братство» в разговорах, чтобы не привлекать лишнего внимания[662]. Аналогичные тенденции усиливающейся конспирации прослеживаются и в среде старообрядцев. После объявления о самороспуске в январе 1930 года члены старообрядческого братства протопопа Аввакума также усилили конспирацию собраний. Они начали пользоваться псевдонимами и вести переписку с помощью лимонной кислоты[663].

Дело «Воскресений»

Следующим крупным эпизодом в кампании против религиозно-философских объединений Ленинграда стало дело «Воскресений». Оно оказалось самым громким и масштабным делом по разгрому объединений христиански настроенной интеллигенции конца 1920-х гг. В следственных

---

[658] Там же.
[659] Прим. автора.
[660] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 290.
[661] Там же.
[662] Шкаровский М. В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская лавра, 2018. С. 162.
[663] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 125.

материалах, в частности в обвинительном заключении, «Воскресенья» характеризовались как «крупнейшее общественное движение против существующей общественной системы»[664]. Вместе с тем анализ этих документов показывает, что значительная часть следственной конструкции была подчинена заранее заданной задаче — доказать существование в Ленинграде единой и разветвлённой сети «контрреволюционных организаций». Это также прослеживается в интерпретации названия «Воскресений». Следователь А.Р. Стромин усматривал в нём намёк на стремление «воскресить» старый режим[665]. Именно поэтому в следственных материалах объединение фигурирует под символическим названием «Воскресение»[666].

В логике следствия широкая, разветвленная сеть подпольных объединений требовала наличия руководящего центра и ряда кружков-сателлитов. Попытка представить «Воскресенья» как разветвленную сеть порой приводила к арестам людей, вообще не имеющих отношения к объединению. Например, О.И. Ясевич в своих воспоминаниях сообщает, что была задержана по этому делу в числе «знакомых знакомых»[667]. В ее воспоминаниях приводится и другой эпизод: «Мне рассказывали много позже, что в ту пору в ДПЗ во время прогулок одной из общих мужских камер по двору метался какой-то диакон и всех просил: "Покажите мне профессора Мейера". — "Его здесь нет, а зачем он вам?" — "Да как же, ведь я, говорят, по его делу; должен же я знать хотя бы, как он выглядит".»[668]. Подобные детали особенно наглядно показывают, насколько широко и механически следствие расширяло круг подозреваемых.

---

[664] Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11 [Электронный ресурс]. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025).
[665] Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2024. № 116. С. 82.
[666] Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11 [Электронный ресурс]. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025).
[667] Ясевич О.И. Из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1978. Вып. 1. С. 100.
[668] Ясевич О.И. Из воспоминаний // Память: исторический сборник. Париж, 1978. Вып. 1. С. 100–101.

Важно подчеркнуть, что дело «Воскресений» не возникло изолированно от предшествующей кампании против религиозно-философских объединений. Дело «Братства Серафима Саровского» стало для следствия отправной точкой для выявления связанных с ним лиц, групп и контактов, а также привело к получению сведений о ещё одной крупной подпольной организации, действовавшей в Ленинграде. Было установлено, что будущий основатель братства Серафима Саровского И.М. Андреевский в 1925 г. приглашался на одно из собраний «Воскресений», где, якобы обсуждалась возможность слияния двух объединений[669]. Именно эти сведения позволили ОГПУ организовать активное наблюдение за «Воскресеньями». Уже в начале ноября 1928 г. начались первые аресты. Дальнейшее расследование разворачивалось по пути максимального расширения круга связанных с «Воскресеньями» организаций и лиц[670].

Во время допросов Е.П. Иванов рассказал о существовании других объединений, так или иначе, связанных с «Воскресеньями». Он выделил: богословский кружок М.М. Бахтина, объединявший 10-12 человек; кружок Л.А. Орбели, где в 1926 г. проходили религиозно-философские дискуссии; кружок Б.М. Назарова, состоявший из слушателей закрытого в 1925 г. Богословского института[671]. На основе этих показаний ОГПУ приступило к арестам лиц, причастных или подозреваемых в причастности к «подпольным организациям». 11 декабря 1928 г. были арестованы А.А. Мейер, К.А. Половцева, Н.В. Пигулевская и другие. Началось следствие по делу №108-1929 г. – сети контрреволюционных организаций, ведущих свою политическую деятельность «в тесном контакте с парижской белой эмиграцией»[672].

[669] Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11 [Электронный ресурс]. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025).
[670] Там же.
[671] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 289.
[672] Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11 [Электронный ресурс]. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025).

Разработка дела «Воскресений» позволила следствию сконструировать сеть из пяти связанных объединений, сведённых к фигуре А.А. Мейера. В этот круг включались «Содружество» Мейера, кружок Г.Г. Тайбалина, «кружок переоценки ценностей» Г.П. Федотова, «кружок медиевистов» И.М. Гревса и О.А. Добиаш-Рождественской, а также «Культурный уголок» П.Ф. Смотрицкого[673]. Однако по материалам дела такая схема выглядит скорее следственной конструкцией, чем отражением реальной практики. Устойчивого центра управления и постоянной координации со стороны Мейера не просматривается. Речь, по-видимому, шла о частичных пересечениях участников и эпизодических контактах между отдельными группами.

При этом ОГПУ последовательно стремилось «привязать» «Воскресенья» к белоэмигрантскому зарубежью и представить любые внешние связи в качестве признака организованной контрреволюционной деятельности. Одним из оснований для такой интерпретации стала эмиграция Г. П. Федотова во Францию. Действительно, члены «Воскресений» поддерживали с ним связь и при возможности встречались[674]. Но в логике следствия эта частная коммуникация превращалась в доказательство якобы существовавшего устойчивого канала связи с эмиграцией.

Применённые к подследственным меры свидетельствуют о дальнейшем ужесточении подхода властей к религиозно-философским объединениям. Фигуранты дела «Воскресений» в 1929 г. получили более строгие приговоры, чем осуждённые годом ранее участники «Братства Серафима Саровского» и «КАН». Вероятно, на это повлияли изменение внутриполитической ситуации, более разветвлённый и длительный характер деятельности объединения, а также инкриминируемые связи с заграницей[675]. Значение данного дела, однако, не исчерпывается судьбой конкретного кружка. Оно показательно как

[673] Брачев В.С. Тайные общества в СССР. СПб., 2006. С. 98–99.
[674] Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 307.
[675] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 36.

эпизод более общего процесса, в рамках которого государство последовательно сужало допустимые формы религиозной активности за пределами прихода, ограничивало возможности публичной самоорганизации и превращало даже неполитические по своим целям инициативы в объект административного контроля и преследования.

В мае 1929 г. следствие было закончено. Наказание было достаточно суровым. 10 лет лагерей получают А.А. Мейер, П.Ф. Смотрицкий, Половцева К.А., Тайбалин Г.Г., Назаров Б.М., Зыкова Э.А. Для К.А. Половцевой срок впоследствии был сокращён до 7 лет. Иеромонах Гурий (Егоров), В.В. Бахтин, Н.П. Анциферов и еще три человека получают 5 лет лагерей. Основная масса подследственных получают 3 года лагерей или ссылок с лишением права на проживание в определенных городах[676].

Завершение дела сопровождалось развёрнутой информационной кампанией. В 1929 г. в «Красной панораме» для массового читателя была представлена версия о разгроме «контрреволюционной организации “Воскресенье”»[677]. Статья настойчиво формировала представление о том, что за событиями в Ленинграде стоит некий могущественный «заграничный центр», а сами «Воскресенья» и связанные с ними объединения являются звеньями разветвлённой антисоветской сети[678].

Автор заметки в вольной форме преподносил читателю сюжет с элементами художественного вымысла. Он изображал Г.П. Федотова, эмигрировавшего в 1925 г., как руководителя союза христианской молодёжи, активного деятеля «Национального комитета» и группы «Борьбы за Россию», который в своём парижском кабинете составляет инструкции для ленинградских филиалов[679]. Такой публицистический приём имел вполне прикладное значение. Он закреплял в массовом восприятии образ

[676] Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. 2006. № 11 [Электронный ресурс]. URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025).
[677] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 35.
[678] Красная панорама. 1929. № 43. С. 4–5.
[679] Там же. С. 4.

«Воскресений» как подпольной контрреволюционной организации, связанной с зарубежным центром.

В заметке сообщается о существовании в Ленинграде контрреволюционных молодежных организаций «Воскресенье» и «Братство Серафима Саровского», при этом их участники характеризуются как «контрреволюционеры со стажем»[680]. Некоторые из них ранее якобы привлекались по делу о Кронштадтском мятеже и участвовали в иных заговорах[681]. Особый акцент делался на социальном происхождении членов объединений. Во главе этих групп, по словам автора, стоят представители «золотой молодежи», дети дворцовых чиновников, бывших баронесс и крупных помещиков, а среди родственников фигурируют лица, находящиеся в концлагерях или связанные с антисоветской эмиграцией[682]. Подобное обобщение формирует у читателя образ участника религиозно-философского объединения как классового врага, будто бы «отягощённого» наследственной контрреволюционностью. Указание на дворянское происхождение при этом подаётся как самоочевидное доказательство его враждебности советскому строю.

Особое место в статье занимала тема связей «Воскресений» с заграницей: «Связь с заграницей крепнет. Из молодежи выковываются кадры контр-революционеров»[683]. Или же: «Организация пользовалась большим почетом за границей. Работу организации отмечают белогвардейские газеты»[684]; «Все члены организации объединены общей ненавистью к советской власти. Создавая организацию, они выполняли лишь призыв эмигрантской организации “Борьба за Россию”, о создании в СССР подпольных групп содействия организации»[685]. Данные утверждения создают впечатление серьезной угрозы и тесных контактов объединения с

[680] Там же.
[681] Там же.
[682] Красная панорама. 1929. № 43. С 4–5.
[683] Там же. С. 5.
[684] Там же.
[685] Там же.

иностранными антисоветскими кругами. Подчёркнутая апелляция к «заграничному центру» усиливает значимость приписываемой «Воскресеньям» контрреволюционной деятельности. Она должна убедить советского читателя, что «Воскресенья» и подобные объединения это не разрозненные микрогруппы, а часть организованной враждебной сети, якобы стремящейся дестабилизировать ситуацию в стране.

В логике конструирования «образа врага» подобные приёмы соответствовали устойчивой пропагандистской риторике, в которой религиозная активность связывалась с политической неблагонадёжностью, социально чуждым происхождением и скрытой контрреволюционной угрозой[686]. В частности, подчёркивается наличие внешнего покровителя или «кукловода», в чьих руках оказываются все участники объединения[687]. Это соответствует механизму «отчуждения» и очернения потенциального противника. Он представляется не самостоятельным актором, а марионеткой могущественных заграничных сил. Отсылки на издания и организации, находящиеся за пределами Советской России, выступают здесь в качестве «доказательной базы» и описывают «Воскресенья» как организацию, участвующую в опасном политическом заговоре, координируемым из-за рубежа. Одновременно в сознании читающей публики укреплялось убеждение, что любая инакомыслящая молодёжь действует под влиянием, а то и под руководством «враждебных империалистических центров».

Особенно показателен эпизод с подтасовкой хронологии. Призыв к борьбе с большевизмом, опубликованный в газете «Свободные голоса» в 1918 г., в «Красной панораме» выдавался за более позднее заявление, появившееся уже после разгрома «Братства Серафима Саровского» в 1928 г.[688]. Подобный перенос старого текста на десятилетие вперёд был призван создать у читателя впечатление, что «Воскресенья» и другие религиозно-философские

[686] Метель А. В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941 гг.) // Вестник Омского университета. 2013. № 1. С. 45.
[687] Красная панорама. 1929. № 43. С 4–5.
[688] Там же.

объединения ориентируются на «свежие» указания эмигрантских контрреволюционных кругов и представляют собой часть непрерывной угрозы, существующей с первых лет революции. Речь здесь шла не о случайной неточности, а о сознательной подгонке фактов под заранее заданный обвинительный нарратив.

По сравнению с «Пеплом дубов» полемическая резкость в материалах 1929 г. заметно ослабевала, однако «образ врага» и нагнетание ощущения угрозы становились более предметными. Если в 1928 г. преобладала обличительная насмешка, то в публикациях конца 1929 г. доминировал тон серьёзного предупреждения и идея непрерывной опасности на идеологическом фронте. Таким образом, пропагандистская стратегия не смягчалась, а меняла форму, переходя от иронической дискредитации к более жёсткому утверждению реальности угрозы.

В сентябре 1929 г. «Ленинградская правда» напечатала короткую заметку о «раскрытии антисоветской контрреволюционной организации “Воскресенье”», где объединение прямо связывалось с Кронштадтским мятежом и Таганцевским заговором[689]. Несмотря на краткость, эта заметка стремилась поместить «Воскресенья» в один ряд с наиболее известными эпизодами антисоветской деятельности и подчеркнуть идейную преемственность новых контрреволюционеров и непрекращающийся характер борьбы против советской власти. За счёт этого создавался эффект длительного и систематического противостояния, тянущегося с первых лет революции до конца 1920-х гг.

Упор на социальное происхождение обвиняемых, обозначенных как «бывшие помещики, статские советники, придворные чиновники, бывшие офицеры, попы, монахи»[690], служит подтверждением привычного тезиса о существовании классового врага. То, что большинство осужденных было слушателями богословского института, закрытого в 1925 году, и

[689] Ленинградская правда. 1929. 15 сентября. № 212. С. 3.
[690] Ленинградская правда. 1929. 15 сентября. № 212. С. 3.

интересовалось религиозно-философскими вопросами, не требует дополнительных пояснений и подается как внешняя оболочка, маскирующая идеологическую подрывную работу и систематическую обработку молодежи в антисоветском духе[691]. Показательно, что итоговое количество осуждённых (70 человек) даёт нужный масштаб представлению об «организованности» заговора, позволяя трактовать «Воскресенья» как ещё одну из крупных «ячеек контрреволюции» с её далеко идущими планами свержения советской власти[692].

Лица, проходившие по делу «Воскресений» в 1929 г., были наказаны строже, чем осуждённые годом ранее участники дел «Братства Серафима Саровского» и «КАН». Это, по-видимому, связано с изменением внутриполитического контекста, более разветвлённым и длительным характером деятельности объединения, а также с акцентом следствия на его предполагаемых связях с заграницей[693]. В этих условиях суровые приговоры демонстрировали стремление властей нанести показательный удар по «врагу» и его «заграничным покровителям», и закрепляли за религиозно-философскими объединениями образ звеньев единой контрреволюционной сети, якобы готовящей насильственное свержение советской власти.

Позднее, громкие дела религиозно-философских объединений, разгромленных в конце 1920-х гг., ОГПУ свяжет с «делом Академии наук», создав легенду о ещё более широкой и разветвленной сети подпольных антисоветских организаций[694]. Во время следствия по «Академическому делу» в 1929–1931 гг., подвергся разгрому религиозно-философский кружок историка М.Д. Приселкова[695]. В него входило около 11 человек, собиравшихся на его квартире. Здесь обсуждались вопросы, касающиеся религии и Церкви. Активное применение пыток к подследственным не позволяет однозначно

[691] Там же.
[692] Там же.
[693] Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. 2024. № 9 (189). С. 36.
[694] Шкаровский М.В. Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. С. 343–345.
[695] Там же.

интерпретировать данные ими показания, поэтому заключение следствия об антисоветском характере объединения нельзя назвать объективным. По итогам следствия участники получили от 5 до 10 лет лагерей или ссылки[696]. Даже небольшое по численности религиозно-философское объединение оказывалось вписанным в сконструированную схему «академического подполья» и представлялось частью широкой сети контрреволюционных организаций.

Рассмотренные материалы по делу «Воскресений» показывают, что к концу 1920-х гг. религиозно-философские объединения окончательно перестают восприниматься властью как локальные объединения христиански ориентированной интеллигенции и целенаправленно включаются в сконструированную схему «единой контрреволюционной сети», действующей под руководством «заграничного центра». Ориентированная на подтверждение этой схемы следственная практика, подкреплённая последовательным ужесточением приговоров и их демонстративным освещением в печати, способствовала закреплению за участниками объединений устойчивого образа «классового врага».

Разгром религиозных объединений Ленинграда

Разгром протестантских религиозных объединений

Репрессии по отношению к протестантским объединениям Петрограда также сопровождались предварительной дискредитацией в периодике. 9 мая 1928 г. в Ленинградской правде вышла статья с критикой деятельности пасторов Г. Ганзена и К. Мусса[697]. Автор заметки критикует содержание проповедей Г. Ганзена и указывает на то, что пастор прививает детям антисемитские и контрреволюционные взгляды[698]. Якобы от имени народа в статье содержится обращение к органам прокуратуры с просьбой разобраться с данной ситуацией: «Позволяем себе обратиться к трезвым проповедникам из

[696] Там же. С. 345.
[697] Ленинградская правда. 1928. 9 мая. № 106. С. 3.
[698] Там же.

прокуратуры дабы они оградили нас от контрреволюционного шипения, которое исторгается из желчного рта пастора Г. Ганзена»[699].

Публикация такого рода в «Ленинградской правде» показывает, что в поле зрения органов правопорядка попадают и протестантские общины, ранее избегавшие пристального внимания властей. Критикуя пастора не только за религиозную деятельность, но за «антисемитизм» и «контрреволюционность», автор статьи создавал оправдательную основу для последующих репрессивных действий, и представляет деятельность протестантских пасторов как опасную комбинацию идеологических и политических преступлений против советского строя. Как и в материалах о религиозно-философских объединениях, отсутствие конкретных доказательств подрывной работы подменялось эмоционально окрашенными обвинениями, эпитетами и ссылками на «обработку» детей. Обращение к прокуратуре «от имени народа» создавало впечатление широкого общественного возмущения и подготавливало оправдательную основу для последующих репрессивных действий.

Нарастание внешнего давления отражается и в эпизодах ситуативной конспиративности, зафиксированных уже в следственных материалах. В обвинительном заключении по делу П-87890 отмечалось, что появившаяся летом 1928 г. газетная заметка «Кофейные вечера пастора Ганзена» «внесла в среду, окружающую Ганзена, панику и ожидание ареста», после чего Ганзен и его жена «поместили компрометирующие их документы на хранение» у участников группы[700]. Спустя некоторое время, видя, что никаких преследований со стороны судебных органов не предпринимается, Ганзен и его окружение возобновили свою деятельность в более конспиративной форме, а также распорядились маскировать некоторые внешние атрибуты объединений, поскольку «Ганзен приказал своей группе не именоваться

[699] Там же.
[700] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 612.

«Югенбунд» и определил по-иному значение значка»[701]. Эти детали показывают, что дискредитация на страницах газет не ограничивалась публичным эффектом. Она отражалась на внутренней жизни объединения, усиливала тревогу и заставляла участников менять формы поведения и вводить меры конспирации. В результате давление со стороны печати становилось одним из факторов, подталкивавших объединение к более закрытым и конспиративным формам существования.

В декабре 1929 г. в Ленинграде начались аресты членов протестантской общины. При обысках изымались конспекты проповедей и другие документы, отражавшие повседневную жизнь общины. Часть предметов, изъятых при обыске, в материалах дела трактовалась как свидетельства контрреволюционной активности и «опасных» связей с заграницей. В этот ряд включались печатные машинки, списки детских кружков, значки «Югенбунда» и материалы переписки[702]. Арестованные обвинялись в укреплении пангерманизма, отрыве молодежи от советской действительности для того «чтобы подготовить и создать антисоветские кадры», в срыве мероприятий советской власти по воспитанию масс немцев, и в противодействии социалистическому строительству в интересах зарубежной буржуазии[703].

В показаниях пастора Г. Ганзена заметна самооправдательная логика. Он подчеркивал, что «никакой особой структуры у молодёжи не было», и настаивал, на том, что речь шла о библейских беседах при кирхе, а не о «подпольной организации»[704]. Вместе с тем в материалах фиксируются формы символического сплочения. Значок, появившийся после общего причастия, в переводе обозначался как «Верный до смерти Христос, я твой», по словам пастора, должен был стать символом и помочь молодёжи «быть стойкими

[701] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 612–613.
[702] Там же. Л. 558, 614.
[703] Там же. Л. 558, 614.
[704] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 1. Л. 118.

христианами»[705]. Однако затем он подчёркивал, что отказался от этой линии, опасаясь, что тем самым создаётся «отдельная каста и общество, которое надо регистрировать», и просил «не называться «Югенбундом»»[706]. В совокупности эти свидетельства позволяют увидеть, что по мере нарастания давления религиозные объединения стремились к конспирации своей деятельности и переводу общения в менее заметные форматы. Сходная логика наблюдалась и в объединениях других конфессий, где в условиях усиления контроля сохранялись содержательные практики общинной жизни, но по возможности минимизировались публичные формы и внешние атрибуты.

В обвинительном заключении по делу П-87890 утверждалось, что контрреволюционная активность нацменьшинств может выражаться не в прямых призывах, а через внедрение в массы национально патриотических идей страны происхождения, которые противопоставляются национальной политике советской власти. В качестве особенно опасной формы такого влияния прямо назывался пангерманизм[707]. Следуя этой логике, лютеранское духовенство описывалось как наиболее удобная ширма для прикрытия подрывной деятельности, направляемой из зарубежа, а работа с молодежью трактовалась как попытка парализовать развитие материалистического уклада мышления в противовес советскому воспитанию[708]. В постановлениях ОГПУ подчеркивается, что Г. Ганзен объединял вокруг себя главным образом молодежь. А созданные структуры трактуются как средство противодействия проникновению советской общественности в немецкую среду[709]. Отдельно акцентируется внимание на зарубежных связях. Г. Ганзен характеризуется как тесно связанный с германским консульством и получающий через него религиозную литературу из-за границы[710].

[705] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 283–284.
[706] Там же.
[707] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890. Т. 2. Л. 603.
[708] Там же. Л. 604.
[709] Там же. Л. 532 об.–533.
[710] Там же. Л. 533.

В результате религиозное воспитание, благотворительность и приходские контакты получали откровенно политическую трактовку. Показательно, что в ходе следствия дело увязывалось с более крупным процессом, поскольку организация Мусса и Ганзена объявлялась «одним из ответвлений общей контрреволюционной организации, возглавляемой академиком Платоновым»[711]. По итогам следствия пасторы К. Мусс и Г. Ганзен были приговорены к десяти годам заключения в лагерях. Остальные подсудимые получили сроки от трех до пяти лет, а несколько несовершеннолетних обвиняемых — три года ссылки условно[712].

Разгром католических религиозных объединений.

Сходные приёмы прослеживаются и в отношении католических общин Ленинграда. Кампания по их разгрому развернулась в мае 1931 г. и сопровождалась обысками и массовыми арестами. В ходе обысков были обнаружены 20 экземпляров устава общества «Св. Сердца Иисуса», а также другие материалы[713].

Показательно, что в католических делах «образ врага» выстраивался по конфессионально-специфической схеме. Любая заметная приходская активность заранее связывалась с зарубежными центрами и подозрением в иностранном влиянии. Так, например, в материалах дела П-75776 ключевое место в допросах занимали вопросы о связях с заграницей, поступлении денежных средств и контактах с польскими дипломатическими представителями. Получение посылок от Папской миссии интерпретировалось как признак устойчивого внешнего канала и нелегальной сети[714]. В результате обычные формы приходской жизни, включая молодёжный хор, сплочённость прихожан и деятельность католических

[711] Там же. Л. 544.
[712] Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю. История Евангелическо-Лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 2004. С. 132–133.
[713] Шкаровский М. В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 32–33.
[714] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776. Т. 1. Л. 15–18.

объединений, переводились в политико-уголовную плоскость и трактовались как элементы подпольной структуры и каналы зарубежного влияния[715].

Важно, что подпольный статус конструируется внешние и организационные маркеры, зафиксированные в протоколах. В том же деле обсуждается существование при костёле «братства Святого Сердца Христа»[716]. Отдельное внимание уделялось внешним признакам коллективной идентичности, прежде всего белым платкам и участию в процессиях. В следственном восприятии такие детали могли превращаться в признаки скрытой противозаконной деятельности. Понимая это, допрашиваемый стремился снять подобный подтекст и объяснял ситуацию как внутреннюю меру порядка. Он отмечал, что «говорил, чтобы эти женщины не одевали этих платков и не принимали участия в процессиях», поскольку считал подобный наряд источником дезорганизации[717]. Однако и отказ от внешних братских атрибутов следствие было склонно понимать как попытку конспирации и косвенное подтверждение существования подпольной контрреволюционной группы. В эту же обвинительную схему включались упоминания о вечерах польско-католической молодёжи, их финансовой поддержке и руководстве подпольным братством[718].

Большинство подсудимых было приговорено к трёхлетней ссылке. Относительная мягкость наказания объяснялась тем, что, по версии следствия, контрреволюционная деятельность этих объединений находилась лишь на начальном этапе[719]. Тем не менее уже на этой стадии обычные католические объединения квалифицировались как потенциальные очаги контрреволюционной активности. Сам факт регулярных встреч, внутренняя дисциплина и любые внешние контакты начинали восприниматься как признаки подпольной антисоветской деятельности. В результате религиозная

[715] Там же. Л. 34 об.–35.
[716] Там же. Л. 34 об.
[717] Там же. Л. 34 об.
[718] Там же. Л. 41, 54.
[719] Шкаровский М. В. и др. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917-1945 гг. – СПб., 1998. С. 32-33.

самоорганизация переводилась в политическую плоскость, а граница между легальным объединением и «контрреволюционной группой» определялась прежде всего трактовкой следствия.

Разгром православных и старообрядческих объединений

К началу 1930-х гг. наступление на религиозные объединения Ленинграда приобрело более закрытый и организованный характер. В 1932 г. основной удар был нанесён по крупным православным и старообрядческим объединениям, деятельность которых в следственных материалах рассматривалась с позиции «контрреволюционности» и связывалась с зарубежными контактами, конспирацией и саботажем коллективизации.

Александро-Невское братство

Арестам братчиков в начале 1932 г. предшествовало несколько месяцев наблюдения со стороны ОГПУ. За это время были установлены адреса и круг наиболее активных участников братства[720]. В ночь с 17 на 18 февраля массовым арестам подверглось более 500 человек, среди которых оказалось около 40 членов братства. Оперативные группы, направленные сразу по множеству адресов, действовали практически синхронно[721].

О масштабе и степени подготовки этой кампании свидетельствуют воспоминания арестованного в ту ночь Н.А. Мещерского. По его словам, арестов было так много, что для доставки задержанных не хватало транспорта, а в Доме предварительного заключения готовили 500 порций завтрака для вновь прибывших[722]. Проходившая первичная регистрация арестованных, которую осуществляли комсомольцы-активисты, лишь подтверждала, что операция носила заранее подготовленный, централизованный характер.

На этот раз кампания уже не получила публичного сопровождения. В открытой печати и иных доступных источниках его обнаружить не удалось. В результате единственной площадкой, где последовательно конструировался

[720] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская лавра, 2018. С. 183.
[721] Там же. С. 183–184.
[722] Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1992. Вып. 6. С. 88.

«образ врага», стали материалы следственных дел, в которых обвинительная трактовка складывалась и закреплялась без вынесения в широкое публичное поле.

В обвинительном заключении деятельность братства рассматривалась прежде всего через призму контрреволюционной активности. В обвинительном заключении по «делу Александро-Невского братства» утверждалось, что братство «…в настоящее время, как и в первые годы своего существования, являлось передовым отрядом церковной контрреволюции, указывая православной церкви пути борьбы против пролетарского государства…»[723]. В дополнение к связям с зарубежными «церковниками-белогвардейцами» обвиняемым приписывалось создание «…“воинствующего ордена истинно-православных людей” по типу “Союза Михаила Архангела” с прямым подражанием наиболее деятельным и реакционным орденам римско-католической церкви»[724]. Подобные сопоставления трудно признать обоснованными, однако именно они особенно показательны для понимания репрессивного дискурса конца 1920-х — начала 1930-х гг. Как отмечал М.В. Шкаровский, подобное заключение представляло собой «откровенный вымысел»[725], а, по мнению В.В. Антонова, упоминание «реакционного католического ордена» было связано и с внешнеполитическим фактором — ухудшением отношений с Ватиканом, критиковавшим гонения на религию в СССР[726]. Само появление таких сравнений показывает механизм следственной политизации религиозной активности. Сопоставление с «Союзом Михаила Архангела» и «реакционными католическими орденами» работало как риторический приём, позволявший перевести деятельность братства в плоскость политической угрозы и легитимировать репрессивные меры. В этой

[723] Из обвинительного заключения по «делу Александро-Невского братства» 19 марта 1932 г. // Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства (по архивным документам 1930-х годов) // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 74.
[724] Там же. С. 54.
[725] Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства (по архивным документам 1930-х годов) // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 54.
[726] Антонов В.В. Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. Вып. 23. С. 109.

логике братство описывалось как законспирированная, дисциплинированная и даже военизированная структура, действующая под прикрытием церковных целей. При таком подходе сама организационная форма братства и его внутренние практики начинали восприниматься как признаки подполья, что снимало необходимость что-либо доказывать по существу.

В обвинительном заключении неоднократно подчёркивается влияние братства на ситуацию в деревне. Указывается, что братство имело разработанные программы деятельности и стремилось воздействовать городскую и на сельскую среду[727]. Не раз говорится о том, что братство имело «выработанные программы деятельности в городе и деревне», и о том, что братчики «имели связь с колхозами и совхозами»[728]. Таким образом, деятельность братства пытались связать с саботажем коллективизации.

В этой логике особенно ясно проявлялась характерная для следственной практики подмена понятий. Контакты братчиков с сельскими приходами, переписка, поездки и благотворительность в деревне истолковывались как вмешательство в ход коллективизации, а формулировка о «программах деятельности в городе и деревне» позволяла представить братство как структуру с политическими целями и таким образом связать «церковную контрреволюцию» с саботажем колхозного строительства. Точно так же способность братства приспосабливаться к сужению легальных возможностей церковной жизни трактовалась как доказательство конспирации и «смены методов борьбы»[729]. В результате в логике следствия речь шла уже не о преследовании отдельных верующих, а о ликвидации устойчивого потенциально опасного объединения, имевшего влияние в городской и сельской среде. Как и в делах католических и протестантских объединений, «Воскресений» и «Братства Серафима Саровского», ОГПУ использовало те же

[727] Из обвинительного заключения по «делу Александро-Невского братства» 19 марта 1932 г. // Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства (по архивным документам 1930-х годов) // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 68.
[728] Там же.
[729] Там же. С. 65.

средства: многомесячную слежку, внезапные массовые аресты, давление на подследственных и конструирование обвинений вокруг якобы разветвлённой контрреволюционной сети с «зарубежным следом». Особенностью данного этапа стало более активное использование мотива саботажа коллективизации, в рамках которого практически любые связи обвиняемых с деревней или колхозами трактовались как стремление подорвать политику государства.

Согласно материалам следствия, «братство» продемонстрировало умение перестраиваться и трансформироваться на разных этапах своего существования[730]. Следствие признавало, что с первых дней своего существования братство демонстрировало способность адаптироваться к меняющимся историческим и политическим условиям в стране «меняя методы контрреволюционной борьбы сообразно этапам революций»[731]. При этом в самом обвинительном заключении фиксировались и конкретные механизмы этой адаптации, выделявшие два уровня деятельности братства в 1930–1931 гг.: «I. По линии использования легальных возможностей общественно-церковной деятельности (организация уставных служб, хоров, собраний прихожан, духовное руководство). II. По линии нелегальной, в условиях строгой конспирации (тайные собрания по квартирам, выработка уставов нелегальных монашеских общежитий, инструктаж филиалов под видом загородных прогулок)»[732]. В результате видно, что даже официальные обвинительные документы косвенно фиксировали двухуровневый характер деятельности братства. По мере сужения границ легального братство перераспределяло различные направления своей работы между официально допустимыми и подпольными формами. Подобная трансформация позволяла ему адаптироваться к изменяющимся условиям государственной религиозной политики.

[730] Там же. С. 61.
[731] Там же. С. 61.
[732] Там же. С. 64-65.

По-видимому, отсутствие публичной кампании в прессе и закрытый характер нового наступления на братство объяснялись тем, что к началу 1930-х гг. система репрессий действовала уже более организованно и последовательно, а открытые показательные процессы всё чаще заменялись негласными операциями. Если раньше советские власти стремились громко афишировать борьбу с «врагом», как было в случае с религиозно-философскими объединениями, то теперь они предпочитали делать это без лишней огласки, в материалах следственных дел.

22 марта 1932 г. выездная сессия Коллегии ОГПУ вынесла приговор по делу. В его логике отчётливо просматривается разделение приговоров по степени «опасности» фигурантов. Максимальные санкции по ст. 58-10 и 58-11 УК РСФСР были применены к духовенству, причастному к руководству братством. Им назначили 10 лет лагерей с конфискацией имущества[733]. В обвинительном заключении отдельно подчёркивалось, что эти лица уже ранее привлекались по «контрреволюционным» обвинениям. Это фактически использовалось как дополнительный аргумент в пользу более жёсткого приговора. Следующую группу составили наиболее активные деятели братства, получившие пять лет лагерей. Основная масса подсудимых была приговорена к трём годам заключения в лагерях или к трёхлетней ссылке в Казахстан[734]. По-видимому, задача приговора состояла не в максимально жёстком наказании всех фигурантов, а в ликвидации братства как устойчивой структуры. Для этого необходимо было изолировать руководство и актив, разорвать внутренние связи и показать остальным участникам неизбежность последствий за участие в запрещённых формах общественной активности.

В результате к весне 1932 г. завершилась история крупнейшего послереволюционного религиозного объединения Ленинграда, действовавшего в нелегальных формах более десяти лет. Многие репрессированные братчики закончили жизнь в лагерях и ссылках. Большая

[733] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 193.
[734] Там же.

часть из них была первично или повторно репрессирована в конце 1930-х гг. Некоторые члены братства сегодня причислены Русской православной церковью к лику святых[735]. Однако разгром 1932 г. не означал полного исчезновения братства. Оставшиеся на свободе братчики уже не рисковали собираться и вести организованную деятельность. В меру своих возможностей они продолжали помогать заключённым и заниматься благотворительностью, но уже в индивидуальном порядке. Члены разгромленного братства старались жить в соответствии с братским уставом и поддерживать друг с другом связь. Архимандрит Гурий (Егоров), после освобождения в 1933 г. поселившийся в Средней Азии, организовал вокруг себя общину из бывших участников братства, просуществовавшую до конца Великой Отечественной войны[736]. Это показывает, что даже после разгрома братская среда сохраняла внутреннюю преемственность и способность к адаптации, хотя уже вне прежних организационных форм.

«Старообрядческое братство протопопа Аввакума»

Волна репрессий 1932 года не обошла стороной и старообрядческое братство имени протопопа Аввакума. В апреле, вскоре после арестов по делу Александро-Невского братства, были задержаны участники старообрядческого братства. ОГПУ утверждало, что братство имело строгую структуру, использовало конспирацию, вело антисоветскую пропаганду, готовило контрреволюционные выступления и поддерживало связи с зарубежными организациями[737].

В обвинительном заключении последовательно подчёркивается классовая «чуждость» братства. Его участников описывают как бывших крупных собственников, кулаков, торговцев и служителей культа. Им вменяются вербовка антисоветски настроенной молодёжи в городе и деревне,

[735] Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства: по архивным документам 1930-х годов // Альманах СФИ. 2018. Вып. 25. С. 56.
[736] Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 208, 226.
[737] Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. С. 349.

создание контрреволюционного центра, активная религиозная и антисоветская пропаганда, связи с белоэмигрантскими старообрядческими организациями, а также развернутая антиколхозная агитация[738]. В этих формулировках легко распознаётся уже сложившийся к началу 1930-х гг. набор следственно-пропагандистских штампов, направленных на полную политическую дискредитацию религиозного объединения. Особенно показательна ссылка на антиколхозную агитацию, поскольку она свидетельствует о том, что любые проявления критики коллективизации в этот период начинали восприниматься как особо опасная форма контрреволюции. Члены братства были приговорены к заключению и ссылкам сроком от трёх до десяти лет по статье 58, пункт 10 УК РСФСР за антисоветскую агитацию и пропаганду[739].

К середине 1930-х гг. такая трактовка религиозной самоорганизации выходила за пределы следственных материалов и закреплялась в антицерковной публицистике. Характерным примером является разбор Братства протопопа Аввакума в книге П. К. Зарина «Политическая маскировка религиозных организаций» 1934 г.[740]. На основе подбора цитат и интерпретации ключевых документов объединения автор приходил к выводу, что братство маскировалось под пролетарскую организацию, для того чтобы сохранить связь с массами и привлечь их на свою сторону[741]. Через такую подачу подчёркивалась принципиальная несовместимость религии и социализма, а всякая сознательная религиозность заранее наделялась контрреволюционным смыслом. Итоговый вывод строился в мобилизационном ключе: «классовый враг» опасен именно тем, что его невозможно сразу распознать, а потому требуется постоянная настороженность[742]. В этом отношении книга Зарина показывает, как

[738] Шкаровский М.В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. № 3/4 (23/24). С. 334.
[739] Там же. С. 334–335.
[740] Зарин П.К. Указ. соч. С. 103–105.
[741] Там же. С. 103–104.
[742] Там же. С. 105.

следственная логика переходила в язык антицерковной публицистики. Религиозное объединение описывалось уже не как форма церковной самоорганизации, а как скрытая политическая сила, требующая разоблачения и подавления.

В итоге, как и при разгроме православных братств, религиозная активность старообрядцев была представлена как часть масштабного подпольного заговора, имеющего внушительный потенциал влияния на общественную жизнь[743]. Это отражает типичную для конца 1920-х — начала 1930-х гг. практику сводить любые неугодные властям формы активности под общее обозначение «контрреволюции», чтобы легитимировать дальнейшие аресты, ссылки и ужесточение контроля за общественной жизнью.

Власти были обеспокоены не столько конкретными действиями религиозных объединений, сколько самим фактом их существования и способностью объединять верующих. Под любым предлогом органы ОГПУ стремились подавить деятельность религиозных общин, видя в них потенциальную угрозу для установления идеологической монополии в обществе. В декабре 1932 года Особое совещание Коллегии ОГПУ вынесло приговор по самостоятельному делу Громовской старообрядческой общины. В результате некоторые уже осужденные по делу «братства» старообрядцы получили новые, значительно большие сроки заключения[744]. Это ещё раз показывает, что репрессии против религиозных и религиозно-философских объединений являлись частью более широкой кампании по ликвидации любых неподконтрольных государству общественных форм самоорганизации.

Таким образом, в ходе «завершающей волны» репрессий 1932 года привычные пропагандистские штампы, такие как «зарубежные связи», «скрытая контрреволюционная деятельность» и «саботаж в сельской местности», применялись по отношению к религиозным объединениям

[743] Там же. С. 103–105.
[744] Шкаровский М.В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга // Вестник церковной истории. 2011. № 3/4 (23/24). С. 335.

Ленинграда прежде всего в рамках следственных дел. Власть всё в меньшей степени нуждалась в широкой публичной дискредитации объединений и всё чаще делала ставку на локальные, стремительные и закрытые кампании арестов.

Материалы следствия показывают, что ОГПУ действительно рассматривало религиозные и религиозно-философские объединения как потенциально опасную контрреволюционную среду, а их участников как политически неблагонадёжных лиц. Данная установка прослеживается и в материалах предшествующих лет, где обвинительная логика заранее выстраивает образ потенциального врага, не привязывая его строго к конкретной организационной деятельности. Особенно ясно это проявляется в материалах дела П-85338 (1930 г.), формально не связанного с братской деятельностью, однако затрагивающего участницу Александро-Невского братства К.И. Оболенскую. Обвинительное заключение сразу помещало дело в широкий политический контекст, связывая его с «объявленной по всему фронту западными державами» политикой, направленной на срыв социалистического строительства и подготовку интервенции[745]. Фигуранты из бывшей знати описываются как «антисоветский элемент» и «идеологическая база» контрреволюции, причём отдельно подчеркивается риск проникновения такого элемента в культурно-учебную среду. В этом контексте приводится и пример К.И. Оболенской, работавшей библиотекарем в 73-й советской школе, где она якобы могла взращивать «вредную идеалистическую философию и контрреволюционные настроения»[746].

С той же логикой связана и риторика допросов, в которой репрессии подавались как профилактическая мера «очистки» города от потенциально опасных людей. Следователь Н.Н. Волков при допросе члена Александро-Невского братства Н.А. Мещерского либо пытался расположить его к себе и представить сотрудничество как полезное для государства, либо и в самом

[745] Архив УФСБ России по СПб и ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-85338. Л. 54–55.
[746] Там же. Л. 54–57.

деле исходил из убеждения, что кругом «враги»: «У нас серьезная проблема, нам надо очистить Ленинград от людей, которые могут нам всадить нож в спину. Мы хотели бы, чтобы Вы нам помогли»[747].

Выводы по параграфу

Проведённый анализ показывает, что трансформация религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда определялась сочетанием сужения «границ легального», репрессивных кампаний и целенаправленного конструирования «образа врага». Следственные дела, судебные процессы и сопровождавшие их пропагандистские кампании последовательно представляли эти объединения как социально чуждые, политически опасные и связанные с зарубежными центрами силы. Публицистика 1920-х – начала 1930-х гг. закрепляла за ними характеристики «контрреволюционных», «реакционных» и «разлагающих молодёжь» групп, что легитимировало репрессии и заранее исключало возможность сочувствия к их участникам. В результате сужение правового поля, следственная и пропагандистская политизация религиозной самоорганизации приводили к разгрому наиболее активных объединений на пике их развития, вытеснению организованных форм религиозной жизни за пределы легальности и, в конечном счёте, к закрытию пространства для их открытого и полулегального существования.

Выводы по Главе 3

1. На протяжении 1920–1932 гг. государственная религиозная политика развивалась в направлении последовательного сужения «границ легального» для любой внеприходской религиозной активности и самоорганизации. Общесоюзные нормативные акты 1922–1923 и 1929 гг., а также решения петроградских и ленинградских органов власти не только усложняли регистрационный режим, но и последовательно ограничивали допустимые

[747] Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1992. Вып. 6. С. 89.

формы религиозной активности, в результате чего правовое поле становилось всё менее доступным для инициатив, выходивших за рамки приходской и культовой жизни.

2. В этих условиях религиозные объединения разных конфессиональных традиций были вынуждены перестраивать организационные формы и направления работы. Сначала они стремились максимально использовать сохранявшиеся легальные возможности, однако по мере усиления давления наиболее уязвимые и рискованные направления деятельности постепенно выводились за пределы «границ легального» и переводились в полулегальные и подпольные форматы.
3. Эта трансформация затрагивала организационный, функциональный и идейно-мотивационный уровни. На организационном уровне происходил переход от сравнительно открытых форм деятельности к малочисленным полулегальным и подпольным. На функциональном уровне объединения всё чаще брали на себя те направления церковной и общинной жизни, которые вытеснялись из публичного пространства, включая религиозное воспитание детей и молодёжи, богословское просвещение, благотворительность, подготовку к монашеству и поддержку репрессированного духовенства. На идейно-мотивационном уровне их участники всё яснее воспринимали свою деятельность как служение сохранению церковной традиции и поддержку гонимой Церкви.
4. Религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда развивались по типологически сходной, хотя и не тождественной логике. Первоначально они складывались как кружки интеллектуального, культурного и мировоззренческого общения, однако по мере усиления антирелигиозной политики в их жизни всё заметнее возрастало собственно религиозное измерение. Они сближались с церковной средой, обращались к молитвенной практике, духовному руководству и более замкнутым формам внутренней организации. В этом смысле их эволюция шла навстречу религиозным

объединениям, которые под давлением, напротив, всё больше приобретали черты малых закрытых сообществ.

5. Важнейшим механизмом давления на религиозные и религиозно-философские объединения становились административные и правовые ограничения, а также целенаправленное конструирование «образа врага» в публицистике и следственной документации. В рамках этой обвинительной схемы объединения последовательно описывались как социально чуждые, политически опасные, связанные с зарубежными центрами и оказывающие разрушительное влияние на молодёжь. Такая трактовка легитимировала репрессии и облегчала перевод религиозной самоорганизации в категорию политически подозрительных явлений.
6. Совмещение нормативного сужения «границ легального», репрессивных кампаний и символической дискредитации посредством конструирования «образа врага» формировало единый механизм давления на религиозную самоорганизацию. Наиболее активные объединения ликвидировались в тот момент, когда они уже успевали выстроить устойчивые внутренние связи, дисциплину и работу с молодёжью. Организованные формы религиозной жизни, выходившие за пределы обычной приходской практики, попадали в зону повышенного подозрения и последовательно вытеснялись в полулегальную или подпольную сферу. В результате к 1932 г. деятельность большинства известных религиозных и религиозно-философских объединений Ленинграда была фактически прекращена.

Заключение

К началу XX в. в религиозной жизни Российской империи накапливались глубокие противоречия, особенно заметные в положении Русской православной церкви. Её подчинённость государственным структурам, бюрократизация управления и ослабление связи с частью общества способствовали тому, что религиозные и духовные поиски всё чаще выходили за пределы устоявшихся форм церковной жизни. Революционные события 1917 г. привели к крушению прежней церковно-государственной модели и одновременно открыли пространство для процессов, которые в историографии обозначаются как «религиозная революция» и «духовная весна». Их проявлениями стали демократизация приходского управления, восстановление патриаршества, временное расширение возможностей ранее притесняемых конфессий, оживление мирянской инициативы и рост интереса к религии как со стороны широкой общественности, так и со стороны интеллигенции. Именно на этом фоне в Петрограде–Ленинграде возникают и развиваются религиозные и религиозно-философские объединения, ставшие в условиях революционного слома, социального кризиса и последующего ужесточения государственной религиозной политики одной из важных форм духовной и общественной самоорганизации.

Исходя из поставленной цели и задач исследования, можно сформулировать следующие основные выводы.

1. Проведённое исследование позволило показать, что религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. правомерно рассматривать как единый, хотя и внутренне неоднородный феномен духовной самоорганизации. Это единство не означает стирания конфессиональных, функциональных и организационных различий. Речь идёт о выявлении более глубокого сходства условий их исторического существования. Данные объединения действовали в общем политико-правовом пространстве, сталкивались со сходными ограничениями,

выполняли частично совпадавшие компенсаторные функции и демонстрировали близкие механизмы возникновения, функционирования, адаптации и прекращения деятельности. По мере усиления государственного контроля и сужения «границ легального» между данными объединениями в ряде случаев обнаруживалось частичное типологическое сближение.

Сопоставительное рассмотрение православных, старообрядческих, католических, протестантских и религиозно-философских объединений позволило выйти за пределы их изолированного изучения как отдельных конфессиональных или интеллектуальных сюжетов. Проведённый анализ показывает, что развитие этих объединений определялось не только конфессиональной спецификой, организационными особенностями и внутренними задачами отдельных объединений, но и общими условиями послереволюционного кризиса, дореволюционными предпосылками духовной самоорганизации и последовательным ужесточением государственной религиозной политики. Обоснованность такого сопоставления обеспечивается понятийным разграничением двух типов объединений, и последовательным соотнесением нормативных актов, внутрицерковных документов, периодики, эго-документов, материалов самих объединений и следственных дел.

Ограничения источниковой базы, прежде всего фрагментарность сведений по ряду объединений и асимметрия сохранности документов, в отдельных случаях не позволяют с одинаковой полнотой реконструировать особенности внутренней организации и деятельности различных объединений. Это особенно заметно при сопоставлении православных, старообрядческих, католических, протестантских и религиозно-философских объединений, различавшихся по степени публичности, характеру деятельности и сохранности внутренних документов. Вместе с тем подобная асимметрия не только затрудняет исследование, но и отражает историческую судьбу самого изучаемого феномена. По мере сужения «границ легального» внутренние документы объединений и свидетельства участников становились

менее доступными, тогда как сведения о деятельности объединений всё чаще фиксировались в следственных материалах ГПУ–ОГПУ. Поэтому работа с источниками требует последовательного сопоставления нормативных актов, внутрицерковных документов, периодики, эго-документов, материалов самих объединений и следственных дел. Такой подход позволил в пределах имеющейся источниковой базы отделить реальные формы внутренней жизни и деятельности объединений от их следственных интерпретаций, нередко строившихся на обвинительных клише. Привлечение ранее не использовавшихся и малоиспользованных материалов, включая неопубликованную программу «Вторников», дневник и переписку Л. А. Мейер, позволило уточнить отдельные стороны внутренней жизни объединений, а также ряд датировок и интерпретаций.

2. Рассматриваемый феномен имел важную дореволюционную предысторию. Послереволюционные объединения во многом опирались на уже существовавшие в Петербурге конца XIX — начала XX в. практики кружкового, просветительского и религиозно-интеллектуального общения. Поэтому их следует рассматривать в качестве продолжения и глубокой перестройки прежних форм духовной самоорганизации и духовных поисков в новых исторических условиях. Особое значение для развития исследуемого феномена имела специфика Петрограда–Ленинграда как крупного многоконфессионального, интеллектуального и церковного центра. Концентрация духовной и культурной среды, наличие разветвлённой сети неформальных объединений, а также особенности положения города после переноса столицы позволяли дольше сохранять публичные и полупубличные формы религиозной самоорганизации.

3. Подъём религиозных и религиозно-философских объединений в Петрограде в 1917 — начале 1920-х гг. проявился в распространении разнообразных форм самоорганизации — братств, союзов, обществ, кружков и регулярных собраний, сочетавших молитвенную, просветительскую, благотворительную, катехизическую, религиозно-интеллектуальную и иные

виды деятельности. Общей чертой этого подъёма стало стремление создать устойчивые пространства религиозного общения, взаимопомощи, просвещения и совместного осмысления происходивших перемен. При этом конфессиональная принадлежность, состав участников и исходные цели определяли различия в приоритетах. Для одних объединений первостепенными были поддержание церковной жизни, религиозное воспитание и помощь верующим, для других — религиозно-философское осмысление революционного кризиса и сохранение традиций русской религиозной мысли. Относительная открытость первых послереволюционных лет способствовала распространению и развитию этих инициатив, однако уже в 1920-е гг. их дальнейшее развитие всё в большей степени зависело от способности приспосабливаться к изменяющимся условиям государственной религиозной политики.

4. В ходе исследования был реконструирован комплекс факторов возникновения религиозных и религиозно-философских объединений. Их появление определялось взаимодействием политико-правовых, социально-экономических, внутриконфессиональных и культурно-просветительских факторов при определяющем значении динамики политико-правового режима и государственной религиозной политики. Существенное значение имели либерализация общественной и церковной жизни после Февраля 1917 г., временное расширение пространства религиозной инициативы и ослабление прежних ограничений. Не менее важными были последствия Первой мировой войны, Гражданской войны, революции, разрухи и голода, усиливавшие потребность в духовной поддержке, взаимопомощи и поиске смысловых опор. Внутрицерковные изменения, связанные с оживлением приходской жизни, усилением роли мирян и призывами к самоорганизации, создавали нормативно-мотивационную основу низовой мобилизации. Наконец, культурно-просветительские инициативы интеллигенции, её включённость в кружковое движение и стремление сохранить традиции русской религиозной мысли способствовали формированию тех религиозно-философских

объединений, в которых духовный поиск соединялся с просветительской, мировоззренческой работой и устойчивыми формами внутреннего общения. Таким образом, проведённый анализ позволил дать типологически выстроенное объяснение возникновения рассматриваемых объединений, показать взаимосвязь разных групп факторов и определить их роль в формировании единого феномена.

5. Ключевую роль в трансформации исследуемого феномена играла государственная религиозная политика. Показано, что воздействие государства на религиозные и религиозно-философские объединения осуществлялось не только в форме прямых репрессий, но и через последовательное изменение самой социальной и правовой среды их существования. Постепенное сужение «границ легального», усложнение процедур регистрации, ограничения на благотворительность, катехизацию, религиозное воспитание детей и молодёжи, а также на различные формы внеприходской активности лишали объединения значительной части их обычных функций и вынуждали переносить их в полулегальное или подпольное пространство. В этих условиях легализация всё чаще превращалась в механизм надзора, фильтрации и сдерживания. Особенно заметным рубежом стал 1929 г., когда новый режим ограничений получил более оформленный институциональный характер и существенно сузил возможности для легального существования рассматриваемых объединений. Проведённый анализ позволяет утверждать, что государственная религиозная политика была направлена не только против институциональной Церкви как таковой, но и против низовых форм религиозной самоорганизации. Именно поэтому многие направления деятельности объединений либо вытеснялись за пределы «легального», либо сохранялись в виде скрытых, локальных и непубличных практик.

Построенная в работе многоуровневая модель трансформации религиозных и религиозно-философских объединений позволила показать, что изменения затрагивали организационный, функциональный и идейно-

мотивационный уровни жизни объединений. В этом отношении трансформация объединений не сводилась к внешнему «затуханию», а означала внутреннюю перестройку форм религиозной жизни и их постепенное перемещение из публичной сферы в пространство непубличных практик и устойчивых связей между единомышленниками. На организационном уровне происходили сокращение публичности, переход к более закрытым формам общения, перестройка внутренних связей и усиление конспиративных мер. На функциональном уровне сохранялись и адаптировались именно те направления церковной и общинной жизни, которые последовательно вытеснялись из публичного пространства: катехизация, работа с молодёжью, взаимопомощь, просветительская деятельность, отдельные формы богословского обучения, а в ряде случаев и поддержка репрессированного духовенства. На идейно-мотивационном уровне усиливалась установка на сохранение церковной жизни и духовной преемственности, углублялось религиозное самоопределение участников и возрастала их готовность сохранять до конца верность религиозной традиции в условиях нарастающего давления.

Важным результатом исследования стало осмысление механизма формирования «образа врага» в отношении религиозных и религиозно-философских объединений. Анализ следственных дел и советской прессы позволил проследить, как на разных этапах антирелигиозной кампании складывался устойчивый набор обвинительных схем, в рамках которых объединения изображались контрреволюционными структурами, связанными с «зарубежными центрами», «монархическим подпольем», «антисоветской агитацией» и «тлетворным влиянием на молодёжь». Показано, что подобная репрезентация объединений являлась неотъемлемой частью политики давления на религиозную самоорганизацию. Административные ограничения, публичная дискредитация и репрессивные меры действовали как взаимосвязанные элементы единого механизма, ставившего организованные формы внеприходской религиозной активности за «границы легального» и

облегчавшего их последующую криминализацию. В этом отношении «образ врага» являлся одним из инструментов, позволявшим подводить деятельность религиозных и религиозно-философских объединений под единые схемы классовой борьбы и антисоветской угрозы.

Проведённый анализ показал, что траектории развития религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1917–1932 гг. имели общий вектор. Период послереволюционного подъёма и относительной открытости, начавшийся после 1917 г. и особенно заметный в начале 1920-х гг., сменился этапом адаптации к усиливающемуся административному нажиму, а затем — фазой последовательного вытеснения объединений из публичной сферы, усиления полулегальных и нелегальных форм деятельности и их разгрома в конце 1920-х — начале 1930-х гг. Важным переломным рубежом стал 1929 г., связанный с институционализацией нового режима ограничений, тогда как 1932 г. фиксирует завершение процесса свёртывания основной массы исследуемых объединений.

Полученные результаты позволяют определить перспективные направления дальнейшего исследования. Особый интерес представляет сопоставление петроградско-ленинградского материала с другими крупными городскими центрами, а также углублённое изучение католических, протестантских и старообрядческих объединений. Дальнейшего анализа требуют социальная структура, аспекты внутренней жизни, коммуникация и координация, возрастной и профессиональный состав участников. В перспективе отдельного внимания требует проблема преемственности между религиозной жизнью 1930-х гг. и более поздними формами церковной и внецерковной религиозной активности второй половины XX в., поскольку именно 1930-е гг. остаются одним из наименее изученных звеньев в этой исследовательской перспективе.

В более широком плане полученные результаты позволяют определить место изучаемого феномена в истории советского общества. Проведённый на материале Петрограда–Ленинграда анализ уточняет представление о

разнообразии и динамике религиозной жизни послереволюционной России. Религиозные и религиозно-философские объединения становились важным компенсаторным механизмом, позволявшим сохранять каналы религиозной коммуникации, просвещения, взаимопомощи, пастырской поддержки и передачи традиции в условиях крушения привычной жизни и вытеснения религии из публичного пространства. В этом смысле исследуемые объединения следует рассматривать как одно из тех явлений, в которых особенно отчётливо проявлялось взаимодействие процессов секуляризации, государственного давления, оживления мирянской активности, формирования культурной травмы и активного духовного поиска. Их история позволяет увидеть раннесоветское общество в качестве среды, в которой продолжали действовать механизмы сохранения и передачи религиозных, культурных и нравственных ценностей.

Человеческое измерение этого процесса особенно отчётливо раскрывается в свидетельствах И. М. Андреевского и Б. А. Филиппова. На допросе осенью 1930 г. по делу «кружка историков в Академии наук» И. М. Андреевский, не отрицая социально-экономических преобразований большевиков, связывал своё неприятие советской власти прежде всего с её воинствующим атеизмом: «Я никак не могу понять, — говорил он на допросе осенью 1930 года, — почему для установления на земле свободы, братства и равенства непременно нужно не верить в Бога?»[748]. Не менее важно и свидетельство Б. А. Филиппова, который, несмотря на разгром кружков, аресты, тюрьмы и лагеря, сохранял благодарную память о годах кружковой юности: «Да, за всю эту кружковую сумятицу пришлось, казалось бы, слишком дорого заплатить; арестами, тюрьмой, заключением в лагерях. Но все-таки чувство горячей любви испытываешь, вспоминая голодные, но страстно-ищущие годы нашей «кружковой» юности»[749]. Подобные

[748] Цит. по: Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 98.
[749] Новое Слово. 1944. 27 февраля. № 17. С. 4.

свидетельства позволяют увидеть в изучаемом феномене пространство духовного поиска, внутреннего роста и созидательного усилия, направленного на сохранение веры, культуры и человеческого достоинства.

Таким образом, поставленная в диссертации цель достигнута, а задачи исследования решены. Религиозные и религиозно-философские объединения Петрограда–Ленинграда 1917–1932 гг. рассмотрены как единый, хотя и внутренне неоднородный феномен духовной самоорганизации. Его развитие определялось взаимодействием дореволюционных предпосылок, послереволюционного подъёма, социальных, конфессиональных и культурно-просветительских факторов, а также последовательным сужением «границ легального». Исследование показало, что эти объединения были значимым явлением общественной и духовной жизни раннесоветского периода. Их история позволяет глубже понять механизмы государственной религиозной политики, а также способы сохранения веры, религиозной традиции и духовной культуры в условиях революционного слома и нарастающего идеологического давления. В совокупности предложенная в работе исследовательская модель, объединяющая анализ предпосылок и факторов возникновения, многоуровневой трансформации, изменения «границ легального» и конструирования «образа врага», уточняет представление о роли религиозной самоорганизации и малых форм духовной общности в жизни раннесоветского общества.

Список использованных источников и литературы

I. Источники

Нормативно-правовые акты и официальные документы

1. Декрет ВЦИК и СНК РСФСР от 3 августа 1922 г. «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=18203 (дата обращения: 07.02.2026).

2. Декрет ВЦИК от 10 августа 1922 г. «Инструкция по регистрации обществ, союзов и объединений» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=18261 (дата обращения: 07.02.2026).

3. Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1777 (дата обращения: 07.02.2026).

4. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=1787 (дата обращения: 07.02.2026).

5. Постановление НКЮ РСФСР и НКВД РСФСР от 15 апреля 1923 г. «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс». URL:

https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=4741 (дата обращения: 07.02.2026).

6. Постановление Петроградского Губисполкома «О регистрации обществ, союзов, церковных и религиозных объединений, действующих в городе Петрограде и Петроградской губернии» от 27 августа 1921 года // Вестник Петросовета (Петроград). — 1921. — № 35. — 27 августа.

7. Декрет СНК РСФСР от 30 июля 1918 г. «О набатном звоне» // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства РСФСР. — 1918. — № 57. — Ст. 628. — URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=17281 (дата обращения: 22.05.2026).

8. Конституция (Основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики, принятая V Всероссийским съездом Советов 10 июля 1918 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/343064 (дата обращения: 13.06.2026).

9. Конституция (Основной закон) РСФСР. 1925 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/126034-konstitutsiya-osnovnoy-zakon-rsfsr-1925-g (дата обращения: 13.06.2026).

10. Постановление Временного правительства «О собраниях и союзах». 12 апреля 1917 г. // Вестник Временного правительства. — Пг., 1917. — № 35. — 20 апреля. — С. 1; Собрание узаконений и распоряжений Правительства. — Пг., 1917. — № 98. — 3 мая. — Отд. 1. — Ст. 540. — С. 848–849.

11. Постановление Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 г. // Гарант. — URL: https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5413/ (дата обращения: 26.05.2026).

12. Постановление Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 г. // Церковные ведомости. — 1917. — № 31. — 29 июля. — С. 247–248.

13. Постановление Комиссариата по народному просвещению от 11 декабря 1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению» // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства РСФСР. — 1917. — № 9. — Ст. 126.

14. Декрет ВЦИК от 13 июня 1921 г. «О запрещении преподавания Закона Божия лицам, не достигшим 18-летнего возраста, и о свободе проповеди» // Гидулянов П.В. Церковь и государство по законодательству РСФСР: сборник узаконений и распоряжений с разъяснениями V отдела НКЮ / под ред. П.А. Красикова. — М.: Юрид. изд-во Наркомюста, 1923. — С. 365–366.

15. Воззвание Священного Собора Православной Российской Церкви к православному народу по поводу декрета о свободе совести. 27 января (9 февраля) 1918 г. // Церковные ведомости. — 1918. — № 3/4. — С. 19–20.

16. Определение Поместного Собора Российской православной церкви «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь». 18 апреля 1918 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/83289 (дата обращения: 13.06.2026).

17. Послание Патриарха Тихона о вступлении на Патриарший Престол Православной Российской Церкви. 18 (31) декабря 1917 г. // Церковные ведомости. — 1918. — № 1. — С. 1–2.

18. Послание Святейшего Патриарха Тихона об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной. 19 января (1 февраля) 1918 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/493433-poslanie-svyateyshego-patriarha-tihona-ob-anafematstvovanii-tvoryaschih-bezzakoniya-i-goniteley-very-i-tserkvi-pravoslavnoy-19-01-01-02-1918-g (дата обращения: 13.06.2026).

19. Постановление Патриарха Тихона и Священного Синода о деятельности церковного управления в условиях новой государственной власти. 15/28 февраля 1918 г. // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917–1943). — М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. — С. 96–99.

20. Постановление Священного Собора Православной Российской Церкви по поводу декрета об отделении Церкви от государства. 25 января (7 февраля) 1918 г. // Церковные ведомости. — 1918. — № 3/4. — С. 19–20.

21. Циркуляр Наркомпроса РСФСР № 332 «О преподавании Закона Божьего». 30 августа 1921 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/74266 (дата обращения: 13.06.2026).

Архивные материалы

22. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-68567.

23. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-71897.

24. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-74704.

25. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-75776.

26. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521.

27. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81213.

28. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-81782.

29. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-82333.

30. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-83605.
31. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-85338.
32. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-85832.
33. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-87890.
34. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88399.
35. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88499.
36. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-88761.
37. Архив УФСБ России по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. П-111999.
38. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1584.
39. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1585.
40. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1586.
41. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1587.
42. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1588.
43. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1589.
44. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1591.
45. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1602.
46. ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1624.
47. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 10.
48. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 16.
49. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 17.
50. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 33.
51. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 48.

52. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 54.
53. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 56.
54. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 59.
55. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 4.
56. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 35.
57. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 50.
58. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 51.
59. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 52.
60. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 60.
61. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 65.
62. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 70.
63. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 8. Д. 76.
64. ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 9. Д. 2.

Опубликованные документы и документальные сборники

65. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917–1943) / сост. М.Е. Губонин. — М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1994. — 1064 с.
66. «В годину гнева Божия…»: послания, слова и речи св. Патриарха Тихона / сост. Н.А. Кривошеева. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. — 296 с.
67. Дело А.А. Мейера / подгот. текста, вступ. заметка и примеч. И. Флиге, А. Даниэля // Звезда. — 2006. — № 11. — URL: https://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8 (дата обращения: 29.10.2025).
68. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / общ. ред., послесл. и крат. сведения об участниках дискуссий С.М. Половинкина. — М.: Республика, 2005. — 543 с.
69. История церковных братств в России: сборник документов: хрестоматия по истории Русской православной церкви / сост. Ю.В. Балакшина, Н.Д. Игнатович; предисл., комм. Ю.В. Балакшиной, Н.Д. Игнатович, К.П.

Обозного. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. — 232 с.

70. Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: документы и материалы: в 6 т. Т. 1: 1917–1924 гг.: в 4 кн. / отв. сост. М.И. Одинцов. — М.: Политическая энциклопедия, 2017–2018.

71. Нашедшие Град: история Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С.В. Черткова. — М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017. — 470 с.

72. Определения и постановления Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: сб. документов / сост. А.В. Цыпин. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1994. — 432 с.

73. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: история в материалах и документах: в 3 т. Т. III: 1914–1917. — М.: Русский путь, 2009. — 656 с.

74. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: в 2 кн. / сост. Г. Штриккер. — М.: Пропилеи, 1995. — Кн. 1. — 861 с.; Кн. 2. — 462 с.

75. Русская православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: документы и фотоматериалы / отв. сост. О.Ю. Васильева. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. — 326 с.

76. Священномученик Иосиф, митрополит Петроградский: Жизнеописание и труды // Сост.: М.С. Сахаров и Л.Е. Сикорская. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Братонеж; СПб.: Кифа, 2011. — 648 с.

Периодическая печать

77. Безбожник. — 1929, 1931.

78. Богословский вестник. — 1918.

79. Всероссийский церковно-общественный вестник. — 1917–1918.

80. Знамя Христа. — 1918.

81. Известия ВЦИК. — 1922.

82. Известия по Петроградской епархии. — 1917–1918.
83. Комсомольская правда. — 1928.
84. Красная газета. — 1918.
85. Красная панорама. — 1929.
86. Ленинградская правда. — 1928–1929.
87. Московские церковные ведомости. — 1910.
88. Новая жизнь. — 1918.
89. Новое слово. — 1918, 1944.
90. Петроградская правда. — 1922.
91. Петроградский голос. — 1917–1918.
92. Петроградский Церковно-епархиальный вестник. — 1918.
93. Правда. — 1922.
94. Прибавления к Церковным ведомостям. — 1918.
95. Свободные голоса. — 1918.
96. Церковные ведомости. — 1917–1918.

Источники личного происхождения

97. Андреева М.Ф. По прочтении «Синодика» / М.Ф. Андреева, А.Ф. Можанская // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. — 2010. — № 34. — С. 59–83.
98. Андреевский И.М. Путешествие в Саров и Дивеево в 1926 г. // Серафимо-Дивеевские предания / сост. А.Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2006. — 589 с.
99. Анциферов Н.П. Из дум о былом: воспоминания. — М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. — 512 с.
100. Анциферов Н.П. Три главы из воспоминаний / Н.П. Анциферов // Память: исторический сборник. М., 1979. Париж: YMCA-Press, 1981. Вып. 4. — С. 55–152.
101. Воспоминания // Вестник РСХД. Париж. — 1929. — № 1–2. — С. 30–31.
102. Дмитриева Л.А. Из моего прошлого. Публ. Зверевой С.Г. Московская регентско-певческая семинария. 1998–1999. Наука. История. Образование.

Практика музыкального оформления богослужения: Сборник статей, воспоминаний, архивных документов. М., 2000. [Электронный ресурс]. URL: http://yakov.works/history/20/1930/dmitrieva.htm (дата обращения: 03.05.2025).

103. Константинов Д.В., прот. Через туннель XX столетия / под ред. А.В. Попова. — М.: ИАИ РГГУ, 1997. — 592 с. — (Материалы к истории русской политической эмиграции. Вып. III).

104. Краснов-Левитин А.Э. Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания / А.Э. Краснов-Левитин. — Paris: YMCA-Press, 1977. — 460 с.

105. Лихачев Д.С. Воспоминания // Воспоминания соловецких узников: 1923–1939 гг. / отв. ред. иерей Вячеслав Умнягин. Т. 4: 1925–1931. Соловки: Изд-во Соловецкого монастыря, 2016. С. 373–511.

106. Лихачев Д.С. Воспоминания / Д.С. Лихачев. — СПб.: Logos, 1995. — 519 с.

107. Лихачев Д.С. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет: к 100-летию Д.С. Лихачева: в 3 т. — СПб.: АРС, 2006. — Т. 1. — 397 с.; Т. 2. — 511 с.; Т. 3. — 509 с.

108. Лихачев Д.С. Мысли о жизни: Воспоминания / Д.С. Лихачев. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2013. — 480 с.

109. Лихачев Д.С. Я вспоминаю / предисл. Н.Г. Самвеляна. — М.: Прогресс, 1991. — 256 с.

110. Марцинковский В.Ф. Записки верующего. Из истории религиозного движения в Советской России 1917–1932 / В.Ф. Марцинковский. — М.: Книга по требованию, 2016. — 324 с.

111. Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний / Н.А. Мещерский // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 1991. — Вып. 5. — С. 29–31.

112. Об Александре Александровиче Мейере (1875–1939) // Вестник РСХД. Париж. — 1990. — № 159. — С. 139–173.

113. Федотова Е.Н. Из воспоминаний о Г.П. Федотове / Е.Н. Федотова // Мейер А.А. Философские сочинения. — Париж: La Presse Libre, 1982. — С. 453–458.

114. Филиппов Б.А. «Всплывшее в памяти»: рассказы, очерки, воспоминания. — London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1984. — 400 с.
115. Шавельский Георгий, протопр. Русская церковь пред революцией / Г. Шавельский. — М.: Артос-медиа, 2005. — 510 с.
116. Ясевич О.И. Из воспоминаний / О.И. Ясевич // Память: исторический сборник. — Париж. — 1978. — Вып. 1. — С. 93–158.

Публицистика, богословские и философские тексты

117. Бердяев Н.А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). — М.: Канон+, 2004. — 448 с.
118. Бердяев Н.А. Русская идея. — М.: Русский путь, 1998. — 208 с.
119. Бердяев Н.А. Самопознание. — М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. — 624 с.
120. Булгаков С.Н., прот. Православие: очерки учения Православной Церкви. — 3-е изд. — Paris: YMCA-Press, 1989. — 403 с.
121. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Том I / А.В. Карташев. — М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. — 571 с.
122. Кассиан (Безобразов) Епископ. Родословие духа (памяти Константина Васильевича Мочульского) / С.С. Безобразов // Православная мысль. — Париж: YMCA-PRESS, 1949. Вып. 7. — С. 7–16.
123. Лихачев Д.С. Тезисы доклада о старой орфографии. 1928. — URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/tezisy_dokladov_o_staroy_orfo.pdf (дата обращения: 15.04.2025).
124. Мейер А.А. Речь на открытии рыбинского религиозно-философского общества (1916) / А.А. Мейер // Контекст: литературно-теоретические исследования. — М.: Наследие, 1996. — С. 35–41.
125. Мейер А.А. Философские сочинения / А. А. Мейер. — Париж: La Presse Libre, 1982. — 471 с.
126. Федотов Г.П. Лицо России // Свободные голоса. — СПб., 1918. — № 1 (апрель). — Стб. 11–20.

127. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. /сост., вступ. статья, примеч. С.С. Бычков, примеч. М.Г. Галахтин. — М.: Мартис, 1996. — 349 с.

128. Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7: Статьи из журналов «Новая Россия», «Новый Град», «Современные записки», «Православное дело», из альманаха «Круг», «Владимирского сборника». — М.: Мартис: SAM & SAM, 2014. — 486 с.

129. Федотов Г.П. Судьба и грехи России: в 2 т. — СПб.: София, 1991. — Т. 1. — 352 с.; Т. 2. — 348 с.

Художественная литература

130. Головкина И.В. Лебединая песнь (Побежденные): роман / И.В. Головкина. — СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Книжная лаборатория», 2018. — 992 с.

131. Тур (братья). Бомбы и бомбоньерки: рассказы и фельетоны. — Ленинград: Прибой, 1929. — 262 с.

132. Филиппов Б.А. Избранное. — London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. — 394 с.

II. Исследовательская литература

Монографии, диссертации и авторефераты

133. Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. — М.: Политиздат, 1991. — 400 с.

134. Амосов Н.К. Октябрьская революция и церковь. — М.: ГАИЗ, 1939. — 72 с.

135. Аржаковский А.А. Журнал «Путь» (1925–1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К.: Феникс, 2000. — 656 с.

136. Арнаутов Н.Б. Образ «врага народа» в системе советской социальной мобилизации: идеолого-пропагандистский аспект (декабрь 1934 г. — ноябрь 1938 г.): автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Томск, 2010. — 21 с.

137. Архирейская Т.Ю. Правовые основы деятельности религиозных объединений в России: история и современность: дис. … канд. юрид. наук: 12.00.02. — М., 2001. — 192 с.

138. Ахмедов Р.М. Государство и церковь в российском обществе XX столетия: Историко-правовое исследование: дис. … канд. юр. наук: 12.00.01. — Казань, 2001. — 171 с.

139. Ахунзянова Ф.Т. Религиозные проекты в культуре Серебряного века и художественные формы их воплощения: Д.С. Мережковский и В.В. Розанов: дис. … канд. культурологии: 24.00.01. — Киров, 2006. — 165 с.

140. Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / А.Л. Беглов. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Политическая энциклопедия, 2018. — 352 с.

141. Беглов А.Л. Церковное подполье в СССР в 1920–1940-е гг. в контексте государственно-церковных отношений: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — М., 2004. — 260 с.

142. Беккин Р.И. Мусульмане в советском Петрограде — Ленинграде (1917–1991) / Р.И. Беккин. — М.: ООО «Садра», 2017. — 112 с.

143. Брачев В.С. Массоны в России от Петра I до наших дней. — СПб.: Стомма, 2000. — 397 с.

144. Брачев В.С. Тайные общества в СССР. — СПб.: Стомма, 2006. — 390 с.

145. Васильева И.Г. Взаимоотношения Советского государства и религиозных объединений в Башкирии, 1917–1920-е годы: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Уфа, 1998. — 256 с.

146. Володина Н.В. Взаимоотношения государства и религиозных объединений в секуляризованном обществе: философско-правовой анализ: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. — М., 2004. — 483 с.

147. Востриков И.В. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: дис. … канд. филос. наук: 09.00.03. — М., 2007. — 214 с.

148. Галкин А.К., Бовкало А.А. Избранник Божий и народа: жизнеописание священномученика Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского. — СПб.: Блокадный храм, 2006. — 382 с.

149. Галямичева А.А. Научно-педагогическая, публицистическая и общественно-политическая деятельность Г.П. Федотова в годы эмиграции: 1925–1951 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — М., 2008. — 274 с.

150. Гимпельсон Е.Г. НЭП и советская политическая система. 20-е годы. — М.: ИРИ РАН, 2000. — 439 с.

151. Говорова И.В. Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений: дис. … канд. ист. наук: 09.00.13. — М., 2006. — 262 с.

152. Гордиенко Н.С. Эволюция русского православия (20–80-е годы XX столетия). — М.: Знание, 1984. — 64 с.

153. Далгатов А.Г. Политика Советского государства по отношению к неправославным вероисповеданиям: октябрь 1917-го — конец 1930-х годов: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. — СПб., 2004. — 643 с.

154. Дамаскин (Орловский В.А. архимандрит) Бог судил мне быть исповедником. Житие священноисповедника Романа Медведя. — М.: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви». — 2020. — 291 с.

155. Диверсанты в рясах: сборник статей. — Горький: Обл. изд-во, 1938. — 64 с.

156. Дорофеев Ф.А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние / Ф.А. Дорофеев. — Нижний Новгород: ННГУ, 2006. — 251 с.

157. Дроздова М.А. Советское государство и церковь в 1917–1927 гг.: по материалам Северо-Запада России: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Псков, 2009. — 227 с.

158. Емелях Л.И. Крестьяне и церковь накануне Октября. — Л.: Наука, 1976. — 182 с.

159. Заева Н.И. Государственная политика в отношении Русской православной церкви (1917–1923 гг.). — Славянск-на-Кубани: ИЦ СГПИ, 2008. — 166 с.

160. Зарембо Н.Г. Русская Православная Церковь в общественной жизни Санкт-Петербурга (1907–1914 гг.): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — СПб., 2011. — 239 с.

161. Зарин П.К. Политическая маскировка религиозных организаций. — М.: ОГИЗ — Гос. антирелигиозное изд-во, 1934. — 106 с.

162. Зегжда С.А. Александро-Невское Братство: Добрым примером, житием и словом / С.А. Зегжда. — СПб.: Изд. дом «Новости МИРА», 2009. — 488 с.

163. Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. / Н. Зернов. — 2. изд., испр. — Paris: YMCA-press, 1991. — 367 с.

164. Зубок В.М. Дмитрий Лихачёв: жизнь и век / В. М. Зубок. — СПб.: Вита Нова, 2016. — 608 с.

165. Зырянов П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. — М.: Наука, 1984. — 222 с.

166. Ибатуллина Н.И. Государственная политика в отношении Русской Православной Церкви (1917–1923 гг.): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — М., 2006. — 208 с.

167. Иванов А.И., Лобазов П.К. Политика Советского государства по вопросам религии и церкви. — М.: Знание, 1973. — 63 с.

168. Изюмова Ю.А. Общественная мысль Советской России: футурологические проекты научной интеллигенции 1920-х годов: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Самара, 2006. — 264 с.

169. Ильина И.Н. Общественные организации в России в 1920-е гг. — М.: ИРИ РАН, 2000. — 216 с.

170. Иоанн (Вендланд К.Н.). Князь Федор (Черный); Митрополит Гурий (Егоров): исторические очерки. — Ярославль: ДИА-пресс, 1999. — 190 с.

171. Иоанн (Снычев И.М.), митр. Санкт-Петербургский. Митрополит Мануил (Лемешевский): биографический очерк. — СПб.: Joint-Stock company «Danza», 1993. — 304 с.

172. Кандидов Б.П. Голод 1921 года и церковь. — М.; Л.: Моск. рабочий, 1932. — 94 с.

173. Кандидов Б.П. Религиозная контрреволюция 1918–1920 гг. и интервенция (очерки и материалы). — М.: Безбожник, 1930. — 148 с.

174. Кандидов Б.П. Церковь и Октябрьская революция. — М.: Безбожник, 1929. — 54 с.

175. Катков А.П. Политический контроль в советском обществе в 20–30-е годы: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Саратов, 2000. — 271 с.

176. Кашеваров А.Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений советской власти и Русской православной церкви, 1917–1945 гг. — СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1995. — 138 с.

177. Кашеваров А.Н. Советское государство и Русская православная Церковь в 1917–1922 гг.: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. — СПб., 1998. — 509 с.

178. Кашеваров А.Н. Церковь и власть: Русская Православная Церковь в первые годы советской власти. — СПб.: Издательство СПбГТУ, 1999. — 327 с.

179. Клочков В.В. Закон и религия: от государственной религии к свободе совести в СССР. — М.: Политиздат, 1982. — 160 с.

180. Коровашко А.В. Михаил Бахтин / А. В. Коровашко. — М.: Молодая гвардия, 2017. — 452 с.

181. Крапивин М.Ю. Противостояние: большевики и церковь (1917–1941 гг.). — Волгоград, 1993.

182. Крапивин М.Ю. Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества, октябрь 1917-го — конец 1920-х годов: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. — СПб., 1999. — 712 с.

183. Красиков П.А. На церковном фронте (1918–1923). — М.: Юридическое издательство НКЮ, 1923. — 311 с.

184. Кривова Н.А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. — М.: АИРО-XX, 1997. — 247 с.

185. Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве. — М.: Политиздат, 1981. — 261 с.

186. Литвинко М.В. Государственная власть и Русская православная церковь в СССР в зеркале персональной истории (на примере общественной и церковной деятельности митрополита Гурия (Егорова)): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Краснодар, 2018. — 175 с.

187. Мартынова Е.А. Интеллигенция в контексте социокультурных традиций «Вех»: дис. … д-ра филос. наук: 24.00.01. — Саранск, 2004. — 311 с.

188. Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах / Т.К. Никольская. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. — 356 с.

189. Одинцов М.И. Государство и церковь в России. XX век. — М.: Луч, 1994. — 171 с.

190. Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. — М.: ЦИНО, 2002. — 312 с.

191. Олещук Ф.И. Борьба церкви против народа. — М.: Воениздат НКО СССР, 1941. — 140 с.

192. Пархоменко Т.А. Российская интеллектуальная элита в поисках «нового пути» (последняя треть XIX — первая треть XX в.): дис. … д-ра ист. наук: 24.00.01. — М., 2008. — 423 с.

193. Плаксин Р.Ю. Крах церковной контрреволюции 1917–1923. — М.: Наука, 1968. — 192 с.

194. Понарин П.В. Русская Православная Церковь, общество и государство: проблема духовного инакомыслия в период поздней империи и революционную эпоху, рубеж XIX–XX вв. — 1920 г.: на материалах Тульской губернии: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Тула, 2006. — 228 с.

195. Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М.: Республика, 1995. — 509 с.

196. Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. / под ред. Ю.В. Балакшиной, С.С. Смирнова. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. — 664 с. (Ч. 1 — 280 с.; Ч. 2 — 384 с.).

197. Прокопчук Ю.В. Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество: дис. … канд. ист. наук: 07.00.00, 07.00.02. — М., 2003. — 321 с.

198. Пущанский В.В. Правовое регулирование функционирования Русской Православной церкви в России в XX в. (историко-правовой аспект): дис. … канд. юр. наук: 12.00.01. — СПб., 2006. — 178 с.

199. Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). — СПб.: Лики России, 2008. — 224 с.

200. Рожков А.Ю. Молодой человек в Советской России 1920-х годов: повседневная жизнь в группах сверстников (школьники, студенты, красноармейцы): дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. — Краснодар, 2003. — 493 с.

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

202. Рягузов С.С. Общественно-политическая деятельность православного приходского духовенства Европейского Севера в конце XIX — начале XX вв.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Архангельск, 2009. — 209 с.

203. Сенявская Е.С. Противники России в войнах XX века: эволюция «образа врага» в сознании армии и общества. — М.: РОССПЭН, 2006. — 288 с.

204. Синельникова Е.Ф. Власть и научные общества Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — СПб., 2013. — 257 с.

205. Смирнова Т.М. Культурная жизнь национальных меньшинств Петрограда–Ленинграда и Петроградской – Ленинградской губернии (области) (1917–1938 гг.): дис. … д-ра ист. наук: 07.00.02. — СПб., 1999. — 492 с.

206. Тихон (Затекин), архим. Древняя обитель: история Вознесенского Печерского монастыря в жизнеописаниях его настоятелей: в 2 т. — Н. Новгород: Издательский отдел Нижегородской епархии при Вознесенском Печерском монастыре, 2013. — Т. 2. — 368 с.

207. Тихон (Затекин), архим. Священномученик Лаврентий, епископ Балахнинский: жизнеописание. — Н. Новгород: Издательский отдел Нижегородской епархии при Вознесенском Печерском монастыре, 2012. — 232 с.

208. Трофименко В.Г. Возникновение и деятельность православных церковных братств на Европейском Севере России в 1864–1918 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — Архангельск, 2010. — 232 с.

209. Филимонов В.П. Святой преподобный Серафим Вырицкий и Русская Голгофа / В.П. Филимонов. — СПб.: Сатисъ, 2001. — 333 с.

210. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: синодальный и новейший периоды (1700–2005). — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. — 815 с.

211. Чепурная О.В. Независимые религиозные объединения в Ленинграде в 1960–80-е годы: социокультурный анализ: дис. … канд. культурологии: 24.00.01. — М., 2004. — 197 с.

212. Шершнева-Цитульская И.А. Правовой статус Русской православной церкви в Советском государстве: (1917–1943 гг.): дис. … канд. юр. наук: 12.00.01. — М., 2005. — 225 с.

213. Шишилова О.Ю. Ведущие внецерковные православные организации русского зарубежья в 1920-е годы: специфика формирования и деятельности: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. — М., 2012. — 154 с.

214. Шкаровский М.В. Александро-Невское братство: 1918–1932 годы / М.В. Шкаровский. — СПб.: Православный летописец Санкт-Петербурга, 2003. — 269 с.

215. Шкаровский М.В. История Евангелическо-Лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945) / М.В. Шкаровский, Н. Ю. Черепнина. — СПб.: «Дмитрий Буланин», 2004. — 384 с.

216. Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945 / М.В. Шкаровский. — СПб.: «Лики России», 1995. — 208 с.

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

218. Шкаровский М.В. Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. / М.В. Шкаровский. — Т. 1. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. — 560 с.

219. Шкаровский М.В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность / М.В. Шкаровский. — СПб.: Свято-Троицкая Александро-Невская лавра, 2018. — 352 с.

220. Шкаровский М.В., Черепнина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. — СПб.: Нестор, 1998. — 315 с.

221. Шкурин А.В. Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б)-ВКП(б) и ее деятельность по реализации политики Политбюро по отношению к Русской Православной Церкви в 1922–1929 гг.: дис. … канд. ист. наук: 09.00.13. — М., 2005. — 224 с.

Статьи в научных журналах и сборниках

222. Аксенов В.Б. Вера и массовое сознание: расцерковление россиян в 1907–1917 гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История», 2015. Вып. 6.

223. Аксенов В.Б. Народная религиозность и образы духовенства в годы Первой мировой войны и революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2019. — № 1–2. (37). С. 272–303.

224. Александрова-Чукова Л. К. «Единение цвета науки и Церкви…», или до Петроградского процесса 1922 г. и после «Академического дела» 1929–1931 гг. (по материалам дневников митрополита Григория (Чукова)) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 324–396.

225. Антонов В.В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова / В.В. Антонов // Невский архив. Т. 4. СПб., 1999. С. 288–324.

226. Антонов В.В. Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде / В.В. Антонов // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2000. — Вып. 23. — С. 103–112.
227. Антонов В.В. Братство преп. Серафима Саровского / В.В. Антонов // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 1996. — Вып. 16. — С. 44–49, 93–99.
228. Антонов В.В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) / В.В. Антонов // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 15. М.; СПб., 1993. С. 424–445.
229. Антощенко А.В. Конфликт между Г.П. Федотовым и правлением Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже (1939) // Вестник РХГА. — 2014. — № 1. — С. 210–214.
230. Антощенко А.В. Последний приезд Г.П. Федотова в Саратов // Известия Саратовского университета. Серия «История». — 2020. — № 1. — С. 96–101.
231. Аристова К.Г. Братство православных христиан против «путятинской смуты»: опыт сохранения церковной организации в Пензенской епархии в 1920-е годы // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. / под ред. Ю.В. Балакшиной, С.С. Смирнова. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. — Ч. 2. — С. 53–64.
232. Балакшина Ю.В. Возрождение братского движения в русской православной церкви как отклик на деяния поместного собора 1917–1918 годов, задачи защиты православных святынь от поругания // Журнал Московской Патриархии. — 2018. — № 2. — С. 60–65.
233. Балакшина Ю.В. Православные братства новой исторической эпохи / Ю.В. Балакшина // Православные братства в истории России: К 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: Сборник научных трудов: В 2 ч. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Часть 1. С. 66–79.

234. Батурова Т.К. Паломничество русского писателя к старцу Серафиму / Т.К. Батурова // Вестник НовГУ. — 2015. — № 1 (84). — С. 73–75.

235. Беглов А. Л. Церковно-общественные движения на рубеже 1910–1920-х годов / А.Л. Беглов // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М., 2009. С. 263–269.

236. Беглов А.Л. Жизнь во Христе: уроки отечественной церковной истории XX столетия: к осмыслению феномена новомучеников и исповедников Российских [Электронный ресурс] // Богослов.ру. — 2010. — 23 ноября. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/1249558.html (дата обращения: 15.05.2026).

237. Беглов А.Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: Причины возникновения, типология и направления развития / А.Л. Беглов // Российская история. — 2012. — № 3. — С. 91–104.

238. Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходский вопрос в Российской православной церкви в 1917–1918 годы / А.Л. Беглов // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. — 2018. — Вып. 25. — С. 11–27.

239. Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» — к «канонической реставрации» // Христианос: альманах. Вып. XXVI. Рига, 2017.

240. Беглов А.Л. Русская Православная Церковь в годы «Великого перелома»: приходской аспект // 1929: «Великий перелом» и его последствия: Материалы XII Международной научной конференции «История сталинизма». Екатеринбург, 26–28 сент. 2019 г. М., 2020 (История сталинизма. Дебаты). С. 369–381.

241. Беглов А.Л., Токарева Е.С., Фадеев И. Литургические практики католиков Советской России в 1920–1930-е гг.: нормы и аномалии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — № 4. — С. 265–293.

242. Беккин Р.И. «К татарам советская власть относится плохо.» (Судьба имама Я. К. Халекова) / Р.И. Беккин // Уральский исторический вестник. — 2018. — № 1. — С. 82–90.

243. Беккин Р.И. «Рабочие мне угрожали убийством за назначение Баязитова.»: М.С. Баязитов и дело ленинградских мулл 1932 года / Р. И. Беккин // НИР. — 2019. — № 4. — С. 1058–1072.

244. Беккин Р.И. История татаро-мусульманской общины советского Петрограда–Ленинграда (1917–1991 гг.) по материалам государственных и частных фотоархивов / Р.И. Беккин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2016. — № 4 (34). — С. 118–147.

245. Берг М.Ю. Три процесса [Электронный ресурс] // Радио Свобода. — 2003. — 29 мая. — URL: https://www.svoboda.org/a/24200124.html (дата обращения: 29.04.2025).

246. Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») (окончание) / вступ. ст., подгот. текста, примеч. Т.А. Богдановой // Вестник РХГА. — 2009. — № 1. — С. 178–192.

247. Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») / вступ. ст., подгот. текста, примеч. Т.А. Богдановой // Вестник РХГА. — 2008. — № 2. — С. 192–212.

248. Богданова Т.А. «Я боюсь ее за ее гениальность» (из протоколов «Вторников»: «О еврействе») / предисл., публ. и коммент. Т.А. Богдановой // Вестник Еврейского университета в Москве. — 1998. — № 1 (17). — С. 204–218.

249. Брачев В.С. Жизненный путь профессора И.М. Андреевского (1894–1976) // Общество. Среда. Развитие. — 2019. — № 3. — С. 19–25.

250. Буданова А.В. Религиозная жизнь православных братств на Северо-Западе России в 20–30-х годах XX в.: вопросы историографии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2024. — № 46. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-zhizn-pravoslavnyh-bratstv-na-

severo-zapade-rossii-v-20-30-h-godah-hh-v-voprosy-istoriografii (дата обращения: 27.11.2025).

251. Бурик Н.М. «Свои» и «чужие»: советская пресса 1920-х гг. о сибирском крестьянстве // Известия Алтайского государственного университета. — 2013. — № 4 (80). — С. 22–25.

252. Бычков С.С. Георгий Петрович Федотов (биографический очерк) // Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 1: Абеляр. Статьи, 1911–1925 гг. / сост., примеч., вступ. ст. С.С. Бычков. — М.: Мартис: SAM & SAM, 1996. — 347 с.

253. Бычков С.С. Община. Братство. Приход // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. — Ч. 2. — С. 64–94.

254. Вайс Д. Паразиты, падаль, мусор: образ врага в советской пропаганде // Политическая лингвистика. — 2008. — № 24. — С. 16–22.

255. Варакин С.А. Проблема взаимоотношения советской власти и церкви в 1920–1930-е гг.: современная историография / С.А. Варакин // Вестник НГТУ им. Р.Е. Алексеева. — 2016. — № 1. — С. 38–47.

256. Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 гг. // Вопросы истории. — 1993. — № 8. — С. 40–54.

257. Венгеров А.И. Богоискательство, революция и социализм в России: взаимосвязь культурных практик // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2009. — № 15. — С. 86–96.

258. Волкова Е.П. К вопросу о генезисе идеологемы «врага» в советской пропаганде: мифологический аспект // История отечественных СМИ. Отечественная журналистика как единый историко-публицистический процесс: ежегодник-2012. — М.: Факультет журналистики МГУ, 2013. — С. 22–36.

259. Волкова Е.П. Особенности подачи образа «врага народа» в советской печати конца 1920-х — первой половины 1930-х гг. // Медиаскоп. — 2013. —

№ 4. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-podachi-obraza-vraga-naroda-v-sovetskoy-pechati-kontsa-1920-pervoy-poloviny-1930-gg (дата обращения: 04.07.2024).

260. Воронцов А.В. Академик Б.А. Тураев, староста университетской церкви / А.В. Воронцов // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2000. — Вып. 21–22. — С. 63–71.

261. Воронцов А.В. Братство св. Софии в Петрограде / А.В. Воронцов // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2002. — Вып. 28–29. — С. 206–215.

262. Гольцов Н.В. Общество православных приходов Петрограда и его губернии (1920–1922 годы): опыт соборности в условиях гонений // Вестник Свято-Филаретовского института. — 2024. — Т. 16. — Вып. 4 (52). — С. 15–36.

263. Гудков Л. Идеологема врага: «враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции // Образ врага / сост. Л. Гудков; ред. Н. Конрадова. — М.: ОГИ, 2005. — С. 7–79.

264. Дашевская З.М. Особенности совершения богослужений в практике Александро-Невского братства / З.М. Дашевская, М.И. Феденко // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. — 2018. — Вып. 25. — С. 76–89.

265. Дело Андреевского И.М. и др., г. Ленинград, 1928 г. [Электронный ресурс] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. — URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans (дата обращения: 29.04.2025).

266. Денисов Д.А. Идентификация образа врага в политической коммуникации // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. — 2009. — № 1. — С. 113–126.

267. Дубровский А.М. Неформальные организации профессоров в 1917–1923 гг. // Вестник Брянского государственного университета. — 2018. — № 4. — С. 21–29.

268. Ианнуарий (Неудачин). Андреевский, Соловецкий, Андреев и снова Андреевский: жизненный путь и вклад в русское духовное возрождение профессора Ивана Михайловича Андреевского / Ианнуарий (Неудачин) // Воспоминания Соловецких узников. Т. 3: 1925–1931. — 2016. С. 272–292.

269. Игнатович Н.Д. Проблемы изучения феномена «братства» в современной исторической науке / Н.Д. Игнатович // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. — 2017. — Вып. 21. — С. 13–22.

270. Исупов К.Г. Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) / К.Г. Исупов // Вестник РХГА. — 2014. — № 1. — С. 149–162.

271. Кашеваров А.Н. Разработка на Поместном Соборе 1917–1918 гг. официальной позиции Православной Церкви в отношении советской власти и её религиозной политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. — 2007. — Вып. 2. — С. 48–60.

272. Кашин В.М. «Вторники» и «Воскресенья»: к вопросу о существовании братства «Христос и свобода» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. — 2024. — Вып. 116. — С. 79–92.

273. Кашин В.М. Возникновение и начальный этап деятельности нижегородского Спасо-Преображенского братства // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. — 2022. — № 1. — С. 7–13.

274. Кашин В.М. Дело петроградских братств как индикатор изменений в религиозной политике советской власти // Пироговские чтения: материалы XXVII научной конференции студентов и молодых исследователей. — 2021. С. 161–166.

275. Кашин В.М. Изменения в религиозной политике советской власти 1918–1932 гг.: на примере православных братств Петрограда–Ленинграда // Вопросы национальных и федеративных отношений. — 2023. — Т. 13. Вып. 11(104). — С. 4482–4491.

276. Кашин В.М. Расцвет послереволюционных православных братств в Петрограде // Vita memoriae: Теория и практики исторических исследований. — 2021. С. 127–130.
277. Кашин В.М. Религиозные объединения Петрограда–Ленинграда в 1920-е годы: православные, старообрядцы, протестанты, католики, мусульмане // Восток и Запад в духовной культуре России: диалог и противостояние (от Александра Невского до наших дней): сборник статей. — 2021. С. 309–324.
278. Кашин В.М. Формирование «образа врага»: на примере религиозных и религиозно-философских объединений Петрограда–Ленинграда в 1920-е гг. // Человеческий капитал. — 2024. — № 9 (189). — С. 30–39.
279. Кнорре Е.Ю. (Константинова). Религиозно-философский кружок А. Мейера «Воскресение». Концепция идеальной общины в философии и жизненной практике // Дружеский круг как начало соборности и солидарности в России: Материалы международной конференции. М., 2019. С. 175–187.
280. Ковалёва Т.В. Из «Разжалованной столицы…» (по материалам оппозиционной прессы 1918 г.) // НИР. — 2011. — № 2. — С. 35–49.
281. Кострюков А.А. Начало «духовной весны» или восхождение на Голгофу? (проблемы 1917 года на страницах периодической печати военно-духовного ведомства) // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского Православно-христианского института. Вып. 25. Зима 2018. С. 28–42.
282. Кравцов И.В., Янишевская И.В. Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903): антиклерикализм или экуменизм // Вестник РХГА. — 2013. — № 3. — С. 343–350.
283. Кривошеева Н.А. Роль епископа Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде / Н.А. Кривошеева, Е.М. Королева // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. — 2009. — № 33. — С. 101–143.
284. Лабунская В.А. Образ врага в межличностном общении // Социальная психология и общество. — 2013. — № 3. — С. 52–64.

285. Ларокка Дж. Вопросы биографии и научного творчества Л.В. Пумпянского (из наблюдений о ленинградском периоде 1920–1940-х гг.) / Дж. Ларокка // Хронотоп и окрестности: Юбилейный сб. в честь Н. Панькова. Уфа, 2011. С. 145–152.

286. Ложкина А.С. Формирование «образа врага»: Япония в советской пропаганде 1930-х гг. // Государственное управление. Электронный вестник. — 2007. — № 13. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-obraza-vraga-yaponiya-v-sovetskoy-propagande-1930-h-gg (дата обращения: 04.07.2024).

287. Лопатин А. Богословские курсы как одно из направлений деятельности старообрядческого Братства имени протопопа Аввакума в Ленинграде 1920-х гг. // Словесность и история. — 2020. — № 4. С. 74–88.

288. Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода»: судьбы интеллигенции, репрессированной летом — осенью 1922 г. // Вопросы философии. — 2003. — № 7. — С. 113–137.

289. Марченко А.Н. Благотворительная деятельность Русской Православной Церкви в советском государстве (1918–1964-е годы) / А.Н. Марченко // Вестник ЧелГУ. — 2008. — № 15. — С. 118–132.

290. Марченко А.Н. Государственно-церковные отношения в СССР в трудах светских и церковных исследователей XX — начала XXI века. Вестник Челябинского гос. ун-та. История. Челябинск, 2008. Вып. 24. № 15 (116). — С. 164–177.

291. Медведев Ю.П. «Воскресенье»: к истории религиозно-философского кружка А. А. Мейера / Ю.П. Медведев // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — 1999. — № 4 (29). — С. 82–90.

292. Медем Б.А. Крест протоиерея Михаила Поспелова / Б.А. Медем, Н.А. Цветкова // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2003. — Вып. 30–31. — С. 232–238.

293. Метель А.В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941 гг.) / А.В. Метель // Вестник ОмГУ. — 2013. — № 1 (67). — С. 43–47.

294. Мирошниченко М.И. «Бывшие люди»: структура и особенности нормативно-правового статуса / М.И. Мирошниченко, В.А. Журавлева // Гуманитарно-педагогические исследования. — 2021. — Т. 5. № 3. — С. 27–36.

295. Морозова Я.В. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва: вопросы возникновения // Вестник РХГА. — 2008. — Т. 9. — № 2. — С. 181–191.

296. Наконечная А.А. Союз православных братств Петрограда // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. — Ч. 1. — С. 158–173.

297. Николаева М.Ф. Риторика и приёмы визуализации образа врага (на материале советского политического плаката 1920-х — начала 1930-х гг.) // Философский век. Альманах. Вып. 22: Науки о человеке в современном мире. Ч. 2 / отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. — СПб., 2002. — С. 70–88.

298. Нуйкина Е.Ю. Архивно-следственные дела по обвинению духовенства — информативный источник по истории Русской православной церкви / Е.Ю. Нуйкина // Вестн. архивиста. — 2016. — № 4 (136). — С. 58–73.

299. Панченко О.В. Д.С. Лихачев в работе над «воспоминаниями»: осмысление духовного опыта Соловецкого лагеря / О.В. Панченко // Воспоминания Соловецких узников. Т. 4: 1925–1931. — 2016. — С. 326–349.

300. Пономарев М.В. Борьба с религией как составляющая политической культуры советского общества 1917–1930-х гг. (на материалах Нижней Волги) // Logos et Praxis. — 2009. — № 2. — С. 215–221.

301. Преосвященный Мануил Лемешевский // Вестник РСХД. Париж. — 1969. — № 93. — С. 112–229.

302. Прищеп Е.Н. Феномен «братства» как проявление кооперативных начал в духовных исканиях российской интеллигенции второй половины XIX — начала XX века / Е.Н. Прищеп // Булгаковские чтения. — 2010. — № 4. — С. 111–116.

303. Проскурина А.В. Советское законодательство о религиозных культах в 1920-е-1930-е гг. // Гуманитарные науки — 2008 г. — № 4. — С. 99–105.

304. Савкин И.А. Дело о воскресении // М.М. Бахтин и философская культура XX века (Проблемы бахтинологии). СПб., 1991. Ч. 2. С. 106–121.

305. Саран А.Ю. Классификация общественных организаций в СССР 1920–1930-х гг. // Власть. — 2017. — Т. 25. № 5. — С. 198–204.

306. Саран А.Ю. Правовое положение общественных организаций в СССР в 1920–1930-х гг. // Власть. — 2017. — № 6. — С. 115–120.

307. Табунщикова Л.В. Советское законодательство по вопросам религии и церкви в контексте церковно-государственных отношений (1917–1943 гг.) // Манускрипт. — 2020. — Т. 13. — Вып. 11. — С. 67–71. — DOI: 10.30853/mns200513.

308. Фабинский М.В. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, его реализация в Петрограде (по материалам Государственного Архива Российской Федерации) // Вестник РХГА. — 2014. — № 2. — С. 200–207.

309. Фабинский М.В. Основные теоретические проблемы изучения функционирования Православной общины верующих в первые годы Советской власти // Вестник РХГА. — 2015. — № 3. — С. 60–68.

310. Фатеев А.В. Как создавался образ врага: у истоков холодной войны // История: еженедельное приложение к газете «Первое сентября». — 1996. — № 3. — С. 6–12.

311. Фриз Грегори «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 3–4 (30). — С. 90–91.

312. Худобородов А.Л. Репрессивная политика советского государства в отношении Русской православной церкви (1920–1930-е гг.) / А.Л. Худобородов, М.А. Яшина // Вестник ЮУрГУ. — 2011. — № 30 (247). — С. 61–65.

313. Шахова И.В. Особенности религиозно-нравственных исканий русской интеллигенции XIX — начала XX в // Общество: философия, история, культура. — 2016. — № 7. — С. 89–91.

314. Шеметов Н. Православные братства / Н. Шеметов // Вестник РСХД. Париж. — 1980. — № 131. — С. 147–181.

315. Шкаровский М.В. Единоверческие общины Санкт-Петербурга (Ленинграда) в 1900-е — 1930-е гг. // Христианское чтение. — 2020. — № 1. — С. 153–173.

316. Шкаровский М.В. Из истории старообрядческой общины Громовского кладбища Санкт-Петербурга. Вестник церковной истории. 2011. № 3/4(23/24). — С. 313–350.

317. Шкаровский М.В. На высотах духа / М.В. Шкаровский // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. — 2002. — Вып. 30–31. — С. 221–231.

318. Шкаровский М.В. Нелегальная деятельность Александро-Невского братства в 1925–1932 гг. // Христианское чтение. — 2020. — № 2. — С. 187–207.

319. Шкаровский М.В. Петроградская епархия в 1917–1918 гг.: опыт и уроки противостояния антирелигиозным гонениям // VI Валаамские образовательные чтения: материалы конф. к столетию революции в России. — М., 2018. — С. 33–47.

320. Шкаровский М.В. Петроградское (Ленинградское) Богословско-пастырское училище в 1918–1928 гг. / М.В. Шкаровский // Вестник церковной истории. — 2015. — № 1/2(37/38). — С. 267–286.

321. Шкаровский М.В. Подвиг мученичества и исповедничества Александро-Невского братства (по архивным документам 1930-х годов) / М.В.

Шкаровский // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. — 2018. — Вып. 25. — С. 43–75.

322. Шкаровский М.В. Православная молодежь в СССР [Электронный ресурс] // Санкт-Петербургская духовная академия. — 2015. — 1 июня. — URL: https://spbda.ru/publications/shkarovskiy-m-v-pravoslavnaya-molodej-v-sssr/ (дата обращения: 29.04.2025).

323. Шкаровский М.В. Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах / М.В. Шкаровский // Вестник РХГА. — 2007. — № 2. — С. 247–252.

324. Шкаровский М.В. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) / М.В. Шкаровский // Минувшее: исторический альманах — СПб.: ATHENEUM — Феникс, 1998. Вып. 24. — С. 439–484.

325. Шкаровский М.В. Создание Александро-Невского братства в 1918–1919 годах / Православные братства в истории России: К 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: Сборник научных трудов: В 2 ч. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Часть 1. С. 43–66.

326. Шкаровский М.В. Феномен Александро-Невского братства / М.В. Шкаровский // Верующий разум. — 2013. — № 2. — С. 17–31.

327. Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая) / П. Штомпка // Социологические исследования. — 2001. — № 1. — С. 6–16.

328. Яшина С.А. Возникновение и деятельность Совета объединённых приходов г. Москвы (1918–1920 гг.) // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сб. науч. тр.: в 2 ч. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. — Ч. 1. — С. 240–251.

Справочные и энциклопедические издания

329. Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь, содержащий в себе необходимыя для каждаго сведения по всем важнейшим предметам богословскаго знания в алфавитном

порядке: издание под ред. проф. А.П. Лопухина: с иллюстрациями и картами. — Петроград: Т-во А.П. Лопухина, 1900–1911. — Т. 2: Археология — Бюхнер. — 1901. — 1305 с.

Приложение 1. Программа «Вторников»

Д. 1591. С.1. *Печатными буквами синим карандашом* ***«программа религиозно-философского общества»***

I. Создавая объединение мы исходим из определенного внутреннего запроса, удовлетворение которого считаем единственной целью самого объединения.

II. Запрос, от которого мы исходим, есть общая нам жажда единения в свободе, причем под этим единением мы разумеем выход из состояния обособленности при условии полной личной свободы каждого.

III.Объединение создается исключительно путем личного сближения многих на почве указанного выше запроса.

IV. Единственная цель объединения является и единственным объединяющим нас началом.

V. Объединение не предполагает ни общности верований, ни общности жизненной деятельности или стремлений, и не ставит себе заранее никаких внешних практических задач.

VI. Свобода в единении признается нами достижимой лишь при условии принятия каждым из нас личности, другого до конца, как личности, независимо от различия в убеждениях, характерах, стремлениях – и при условии полного взаимного доверия и отказа от всякого приспособления друг к другу.

VII. Опыт единения понимается нами, как опыт совместного обращения к единому личному началу жизни, т.е. к Богу.

VIII. Необходимым моментом указанного опыта мы считаем совместную работу мысли, т.е. переработку этого опыта с помощью раскрытия друг перед другом личной мысли каждого.

IX. Каждый из нас считает своим долгом проводить в жизнь то, что становится для него внутренне обязательным в результате совместной духовной работы.

X. Входящие в объединение, как люди, утверждающие личность в существе и обращающиеся к Единому личному Началу жизни, стоят в общем на точке зрения христианства.

XI. Объединение является для нас важнейшей задачей жизни, выше которой для людей церковных может являться лишь их жизнь в церкви.

Датирован 6\20 августа 1921 г.