РУССКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗНОМЫСЛИЕ: ФИЛОСОФСКИЕ РЕФЛЕКСИИ РУБЕЖА XIX–XX вв.

Т.И. Лузина

В конце XIX — начале XX в. историософская проблематика оказалась едва ли не главной для философских раздумий, интенций и скрытых интуиций русских религиозных мыслителей. Рубеж эпох — переломный этап в исторической судьбе России — стал временем напряженных религиозно-философских исканий и идейной борьбы, вызывая особенно острую рефлексию. Вполне закономерно поэтому появление в контексте основных мотивов русской философии того времени темы русского религиозного разномыслия*, нашедшей свое выражение в творчестве Вл. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, Д.С. Мережковского, Д.В. Философова.

Несмотря на то, что дореволюционное религиоведение фактически не выходило за рамки морально-политических оценок феномена народного религиозного брожения, накопленный и опубликованный огромный фактический материал позволил выявить содержание и специфические черты сектантского религиозного поиска. К этим материалам, демонстрирующим историю утверждения и развития идей народного богоискания, обращались и названные русские философы, которые весьма пристально всматривались в народную религиозную среду и оценивали сектантство на фоне развертывания собственных концептуальных построений.

Стоит отметить, что в процессе своей эволюции русское сектантство последовательно апеллировало к внутренней природе человека, настойчиво утверждая личностное начало в качестве доминанты непосредственного единения с Богом. Избрав собственный способ спасения вне Церкви, оно в рамках индивидуального поиска Бога и самоидентификации видоизменяло свои базовые идеи и положения. Русское религиозное разномыслие отразило поиск новых взаимоотношений между человеком и Богом. Идея Бога как Законодателя и Спасителя трансформировалась от понимания Бога в духе русской народной веры к сакрализации личности, обоготворению человека. Если на ранних стадиях развития сектантства (в христововерии и скопчестве) идея воплощения Бога в человека персонифицировалась в «живых Христах и Богородицах», то в дальнейшем она превратилась в представление, что каждый человек есть «человекобог» (в духоборчестве).

Учение об «избранности» (сектанты считали себя святыми и праведными) полагало восприятие человека как активного субъекта, что проявлялось в требовании неукоснительного следования нравственным истинам. Представления об «исполненности» человека Святым Духом («Святому Духу верьте» — у христововеров, поклонение Богу «в Духе и истине» — у духоборцев) наряду с осознанием своей принадлежности к общности «спасенных» давали члену общины ощущение определенной свободы от «мира зла». Получившие широкое распространение в народном богоискании идеи нравственного самосовершенствования особенно актуализировались, когда бегство в «пустынные земли» как в прямом, так и в переносном смысле, не приносило страждущим никакого облегчения. Тогда начинались поиски иных путей, дающих какую-нибудь возможность избавления от «юдоли скорби». Таким образом, появление на Руси народного религиозного разномыслия было связано с ростом личностного самосознания. Отвергая церковную догматику и культ, русское сектантство вырабатывало собственные рецепты, предусматривающие ослабление конфликта личности с «лежащим во зле» миром. В поисках «царства Божьего» на земле оно эволюционировало от аскетического бегства из мира, экстатических практик, через попытки при помощи, например, духоборческих или молоканских религиозно-утопических коммун, создать «земной рай» и с крушением этих попыток — вновь

* Русское религиозное разномыслие, христианское сектантство и простонародное богоискание терминологически употребляются здесь как синонимичные.

к отказу от земных интересов и превалированию в сектах религиозной экзальтации.

В России конца XIX — начала XX в. различные общественные интересы диктовали свои особенности в подходе к рассмотрению вопроса о религиозном сектантстве, его характеристике. Проблемный характер сектантства определил для официального православия и российского правительства решение практических задач обличения и борьбы с народным религиозным инакомыслием. Философская рефлексия феномена опиралась на то, что сектантство является неотъемлемой частью духовной жизни нации, значительным культурным явлением, требующим своего объективного исследования и непредвзятой оценки. Размышляя об Отечестве, о путях спасения России и религиозном возрождении ее, русские мыслители не смогли пройти мимо широкого внецерковного народного движения, поэтому неслучайно раскол и сектантство привлекли их внимание, хотя специальных работ, написанных ими на данную тему, сравнительно немного.

Вполне понятно, что одним из наиболее важных аспектов религиозно-философской рефлексии, народного религиозного разномыслия стал вопрос о Церкви. Поэтому исследование появления этой темы в трудах русских мыслителей рубежа XIX–XX вв. необходимо начинать с рассмотрения взглядов В.С. Соловьева, считавшего необходимым и полезным изучение русского раскола и сектантства для уяснения сущности, основного содержания христианской Церкви.

Итак, его размышления о русском сектантстве (которое он понимал как одно из ответвлений раскола) разворачивались в русле концепции Всеединства. Рассуждая о формах народного религиозного брожения, философ затронул вопрос организующего начала Церкви. По Соловьеву, Церковь является соединяющей и объединяющей силой, необходимым звеном в истории и общественном развитии человечества. Поскольку истинная сущность Церкви связана с ее Вселенским характером, проявляющимся в единстве внешней и внутренней церковной целостности, то существо и содержательные основания Церкви заключаются исключительно во вневременно́м и устойчивом. Увлеченность же локальным, ограниченность и индивидуализм ведут только к удалению от единой кафолической Церкви в бескрайние просторы пустого отрицания. Вместе с тем Соловьев считал, что русский раскол основывался на верном положении о святости Церкви как во внутреннем содержании, так и в «видимых» своих формах. Но, не имея представления о Божественном как Вселенском, он не смог определить, какие же именно эти «видимые» формы Церкви и в чем они Божественны. Именно поэтому в расколе произошло смешение божеского с человеческим, вечного с временным, частного с всеобщим.

По мнению философа, главная ошибка раскола заключалась в отказе от кафоличности как четкого, определенного и истинного признака божественности в пользу неопределенного и расплывчатого признака старины («отеческого предания»), хотя при этом и сохранялась внешняя оформленность как защита неизменной церковной формы от человеческих новаций и нововведений. Предание, связанное с прошлым и в этом смысле являющееся мертвой и застывшей формой, одухотворялось личной верой конкретного человека. Выступая охранителем древнего благочестия, старовер, живя в настоящем, старался реализовать себя в текущей действительности. А присутствие личности, живущей в настоящем, естественным образом смещало центр «духовного тяготения» из мертвого прошлого в живое настоящее. Таким образом, все смыслы и значения переносились на личность самого хранителя предания. Здесь Соловьев увидел открытый переход к сектантству, знающему лишь наличную действительность и основывающемуся на личном вдохновении и личной праведности своих адептов.

Оценивая характер простонародного богоискания, философ утверждал, что русские сектанты, «отвергая вселенское предание и всякую сверхсознательную, существенную связь в христианском человечестве, образующую его в нечто целое, видят и знают только текущую религиозную действительность, только настоящую минуту религиозного сознания, как она выражается в душевных состояниях и нравственных действиях отдельных лиц»[1].

Анализируя феномен народного религиозного разномыслия, пытаясь проникнуть в его глубинные основания, Соловьев и здесь рассматривал личностное начало в связи с универсальным мировым развитием к Богочеловечеству. Он утверждал, что корень раскола — в самоутверждении человече-

[1] *Соловьев В.С.* О расколе в русском народе и обществе // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 10–11.

ского начала, в его превалировании над божеским. И стремился показать, что богоискатели из народной среды заблуждались, смешивая безграничную полноту Богочеловечества с частицей, моментом действительности (как в его прошедшем, так и в настоящем) и объявляли уже исполненным Вселенское деяние Христа. В каждом закрытом, самостоятельном религиозном сообществе Соловьев видел отдельную частицу, ограниченное пространство множественности бытия. В целом же, по его мнению, русское сектантство превозносило в качестве наиважнейших, превосходящих все остальное, внутренние и единичные моменты духовного творчества. Такие духовные проявления оказывались совершенно оторванными от своего истинного источника — Божественной сущности. Соловьев был убежден: без того, что делает религию собственно религией, личная праведность и субъективная уверенность в спасении являются только моментами несовершенной человеческой природы, состояниями и действиями исключительно человеческими, в то время как смысл религии — в связи человека с тем, что могущественнее его, выше и прежде его, в чем он непременно нуждается, возвышая свое бытие и превращая его тем самым в звено совершенного целого, которому следует покориться полностью. Это целое и есть Вселенская церковь — «живое тело живого Бога».

Только через Церковь человек может воспринять «действительность Христа», а «те, которые думают, что лично и непосредственно обладают полным и окончательным откровением Христа, наверное не готовы к такому откровению и принимают за Христа фантазмы собственного воображения»[2], — заявлял философ. Именно поэтому он настаивал на том, что искания Бога должны быть не в личной своей сфере, а только во Вселенской, т.е. в Церкви. Таинственная благодать Бога даруется человеку без усилия с его стороны, но явное царство Божие без человеческого духовного усилия, одной лишь мечтой и желанием, не обретается. А так как первое условие силы есть единство, зачем же тогда разрывать это единство отделением от Церкви? Соловьев стремился обосновать бессмысленность сектантского отвержения Церкви, настаивая на том, что Бог желает «свободного Всеединства». По его мнению, обожение твари, о котором толкуют богоискатели из народной среды, уже обещано человечеству внутри Церкви, и в таинствах уже осуществлено начало соприкосновения человека с Богом. Главное же — в свободном выборе действия — так, чтобы человеческая жизнь соответствовала Божественному действию. К достижению такого совершенного состояния человечество и должно стремиться, подчеркивал он.

Церковь есть тело, или богочеловеческая форма, постулировал Соловьев. Усматривая под такой формой «дурную жизнь христианского человечества», некоторые благочестивые натуры, возможно, справедливо поступают в своем явном желании исправить существующее. Но абсолютно несправедливо, когда их осуждению подвергается самая существенная форма Церкви, образуемая ее таинствами, богослужением и пр. Для спасения эта церковная форма имеет огромнейшее значение, поскольку содержит в себе именно то, что поддерживает нравственное начало в человеке и придает Церкви божественный характер.

Эти рассуждения позволили философу утвердиться в мысли, что в русском сектантстве утрачивается нравственное условие для общения человека с Богом и остаются одни только физические: «Служение Богу духом и истиною сводится к одним телесным движениям — верчению, кружению, скаканию и т.п., и самое общение Божества с человеком получает характер чисто механического процесса: Дух Святый «накатывает» на «Людей божиих», а некоторые из них, как известно, дошли до того, что все дело спасения ставят в зависимость от болезненной физической операции»[3]. Соловьев считал, что там, где человеческой телесности придается исключительный смысл, следует искать начало зла. Более того, само акцентирование телесности ведет к потере духовной свободы, и это уже не может быть путем истинной христианской жизни.

Критически оценивая претензию сектантов на собственную исключительность, философ полагал, что подобное не может быть проявлением духа Божьего. Явное недоумение вызывало у него и то, что, признающие себя носителями правды и любви вместо того, чтобы «идти навстречу для помощи», напротив, отрицают и отделяются, «уходят с враждою и презрением». В этой парадоксальной для мыслителя ситуации он увидел лицемерие

[2] *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни. М., 1897. С. 4.

[3] *Соловьев В.С.* О расколе в русском народе и обществе // О христианском единстве. С. 24.

сектантской проповеди любви, и поэтому пришел к выводу, что уже сам факт отделения от своих ближних (уход из Церкви) есть прямое нарушение основ христианской этики. Так, для Соловьева становилось очевидным, что богоискатели из народной среды нарушали возможное в общении и любви «дело обожествления» и тем самым препятствовали стремлениям всего человечества на пути спасения. Размышляя об основаниях их отказа от Церкви, Соловьев замечал, что для духовных (внутренних) христиан Церковь есть плотская и внешняя, и это суждение можно было бы признать верным. Но не существует же внутреннего без наружного, духовного без телесного. И совершенно напрасны поэтому отказы и отвержения, ибо отделением лишь приумножается то страшное зло, которое довлеет над миром. Вот почему философ стал рассматривать раскол как опасную нравственную болезнь народного духа, утверждая, что сектантский аскетизм не имеет нравственного основания и является бесполезным.

Таким образом, оценка народного религиозного разномыслия, с точки зрения философии Всеединства, могла быть только отрицательной. Рассмотрение этого феномена отечественной истории и культуры в его отношении к Церкви для выявления и прояснения истинного характера христианской церковности привело Соловьева к выводу, что русские раскольники «мыслили неправильно», хотя сам раскол важен как историческое явление, указывающее на глубину религиозного чувства русского народа.

Свою статью под названием «Духовное христианство и сектантство в России» Н.А. Бердяев специально посвятил русскому религиозному разномыслию, пытаясь осмыслить и определить его природу. Он считал, что в жизни русского народа много таинственного и непонятного. Но, поскольку смысл бытия — в человеке (концепция о человеческом существовании, или о духе, лежала в основе его экзистенциальной философии), то многие тайны «бытийствующего» в мире раскрываются через религиозный опыт и духовную жизнь личности. Признавая простонародное богоискание неотъемлемой частью духовной жизни русского народа, Бердяев рассматривал данное явление как особый духовный склад, или как специфический тип религиозного мышления.

Стремясь отыскать общий духовный тип религиозного мироощущения, высший тип духовности, размышляя о личности и ее самоутверждении, о свободе и творчестве, Н.А. Бердяев с необходимостью оказывался в пространстве рассуждений о народном богоискании. Он отмечал, что встречал большое количество индивидуальных систем спасения, для которых был характерен отказ от культурной традиции мысли и творчества, от преемственности в мировом масштабе. В некотором смысле такие системы действительно становились более свободными, но по сути их свобода вела к уже давно открытому и к замкнутости в своей правде как единственной, исключительной, а в итоге — к упрощению и ограниченности. Ограниченность народных поисков Бога философ видел в том, что людям, по его выражению, «раненым неправдой внешнего православного быта и церковного строя», желающим исключительно жизни абсолютной и не признающих ничего относительного, оказывалась недоступной вся полнота божественной истины. Им открывалась лишь часть, момент этой истины, следовательно, и правда, если она и была в сектантстве, то частичная и искаженная.

Следует отметить, что Н.А. Бердяева интересовали не религиозные сообщества как таковые, а отдельные незаурядные личности, самородки, живущие особенной религиозной жизнью. Рассматривая человека в христианской парадигме как образ и подобие Божье, философ усиливал значение индивидуального бытия личности и тем самым актуализировал проблемы свободы и ответственности, решение которых следовало искать в понимании отношений между человеком и Богом. Его восхищала и изумляла духовная напряженность богоискателей из народа, их сильное желание «жизни в Боге», но вместе с тем он считал, что народные религиозные поиски истины пребывают в «ночной мгле». Поэтому Бердяев пытался доказать, что мировоззренческие проблемы русского религиозного сектантства — это проблемы непонимания.

В русском религиозном разномыслии, по мнению Бердяева, преобладающим был элемент морализаторства, что свидетельствовало о нравственном фарисействе, совершенно чуждом христианскому духу, о безразличном отношении к мировому злу. Все, что философ увидел в сектантстве (внешнее и поверхностное понимание добра и зла, слабая фиксация в качестве единого Божественной воли и человеческой воли, нечувствительность к мистерии искупления, таинству евхаристии, освобождающему от греховности, отрицание благодати и следова-

ние религии морального закона), оказывалось не соответствующим представлениям об истинном христианстве. Он был убежден, что переносить страдания, укрепляя собственный дух, — обязанность человека, и бесстрастность не может быть признана благоприятной почвой для христианского духа. Христианство предполагает такую человеческую природу, которая, идя на великие жертвы и отречения, должна быть и навеки пребыть человеческой: «Самые злые страсти человеческие должны быть превращены и преображены в добрые, а не угашены и не истреблены: все злое в человеке есть лишь искажение божественного добра»[4].

Настаивая на своеобразной узости и утопичности мышления русских сектантов, Н.А. Бердяев тем не менее отмечал, что весомый потенциал духовности содержится в таком религиозном типе, который именуется духовным христианством. В его понимании, духовное христианство — это течение, идущее из самых глубин народной жизни, такое христианское мышление, которое укоренено в народной религиозности, это — «бродячая Русь, целиком поглощенная вопросами веры и праведной жизни»[5], взыскующая Града Божьего, страннническая. Несмотря на, казалось бы, подчеркнутую философом остроту и напряженность этого типа духовности, указующей на созидание «нового неба и новой земли», Бердяев заявлял, что не следует считать религиозный путь духовных христиан творческим, поскольку в связи с ограниченностью своего сознания духовное христианство не затрагивает проблемы человека, разрешаемой в рамках религиозного смысла истории. Бердяев был убежден в том, что к утверждению личности ведет только путь соборности, а духовное христианство превращает человека в средство безличной божественности, отрицая «нужду Божью» в человеке и религиозную самоценность личности.

Эти рассуждения позволили ему сравнивать сектантство с монофизитством и заключить, что мистическое сознание духовных христиан не допускало антиномии единого и множественного, Бога и человеческой личности. Для них, духовных и истинных христиан, человек — это «лжебытие» и является тем, что следует полностью преодолеть божественным. А это, по мнению Бердяева, показывает, что в содержании личности не сохраняется собственно человеческого начала, нет оснований для проявления свободной и «самобытной» активности человека.

Отрицание человеческой индивидуальности ведет к рационализации зла и к отрицанию всего иррационального в жизни. Поэтому на этой духовной почве не может быть оправдан и осмыслен мировой исторический процесс, а все человеческое творчество представляется призрачным и лживым. Таким образом, духовное творчество в народном религиозном разномыслии, по Бердяеву, — сплошная иллюзия, оно невозможно в принципе, ибо творческий акт связан с новыми религиозными темами, а не с отрицанием и заменой старых святынь. Философ настаивал на том, что русское сектантство противоположно универсальному духу, а по своему содержанию является переделкой старых откровений по какой-либо единственной и частичной истине. Погруженность в себя и замкнутость делают практически невозможным контакт с миром. Следовательно, в религиозных сообществах такого рода нет того вселенского христианского духа, который дает настоящую свободу. А если нет свободы, то это прямой путь к вырождению и исчезновению.

В религиозной среде «бродячей Руси» Бердяев, тем не менее, встречал глубоких религиозных мыслителей, живущих настоящей творческой жизнью. «Знаю твердо, — подчеркивал философ, — что Россия не мыслима без этих людей, что без них душа России лишилась бы самых характерных, существенных и ценных своих черт»[6]. Н.А. Бердяев стремился к личному общению с «любомудрами» из народа. Он отмечал, что затрудняется характеризовать народные искания Бога по книжным источникам, так как литература по данному вопросу совсем не раскрывает глубины религиозной жизни богоискателей. Тем самым затрагивался вопрос о необходимости всестороннего изучения и анализа интересующего философский ум типа духовности.

Описывая в философской автобиографии свое участие в «собеседованиях» и спорах по религиозным вопросам, Н.А. Бердяев подчеркивал важность

[4] *Бердяев Н.А.* Духовное христианство и сектантство в России // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 451.

[5] Там же. С. 441.

[6] Там же. С. 447.

подобного рода общения интеллигенции с народом для изучения русской народной религиозности. «Там было огромное разнообразие религиозных направлений — бессмертники (самая интересная из сект), баптисты и евангелисты разных оттенков, левого толка раскольники, духоборы, скрытые хлысты, толстовцы... Прежде всего меня поразил народный язык сектантов — сильный, красочный, образный»[7]. Поражали философа и страстная увлеченность какой-нибудь идеей, и искание жизненной правды, и даже «глубокомысленный гнозис». Вместе с тем он очень раздражался, когда представитель того или иного течения признавал только себя носителем абсолютной истины, поэтому, стараясь разрушить сектантские мыслительные конструкции, Бердяев резко выступал против подобного рода «умствований».

Отметим, что Бердяев обратил особое внимание на «бессмертников», которые верили в свое вечное существование. «Победу Христа над смертью они понимали не в смысле воскресения из мертвых, а в смысле достигнутого эмпирического бессмертия, в том смысле, что смерти нет для уверовавших во Христа... Если бессмертник умрет, то потому, что потеряет веру. Опровергнуть бессмертников не было никакой возможности, факт смерти ничего им не доказывал, кроме слабости веры»[8]. Философа удивило то, что народная мысль глубоко прониклась проблемой смерти. Однако эта их истина, взятая в своей исключительности, оставалась неполной, частичной, теряла свою ценность.

В контексте духовного христианства Н.А. Бердяев рассматривал и христововерие (хлыстовство), и духоборчество, но при этом подчеркивал, что дух и духовность в том и другом случае означают совершенно разное. Попытка сравнения простонародного богоискания и религиозного творчества интеллигентской среды претворилась у философа в рассуждение об их некотором сходстве. По его мнению, «на известной глубине духовного и религиозного общения совершенно стирается всякое различие между простым мужиком и человеком культуры»[9].

В качестве одного из вариантов темы «народ и интеллигенция» можно привести статью Н.А. Бердяева «Русский соблазн» с анализом романа А. Белого «Серебряный голубь». Примечательны здесь рассуждения, разворачивающиеся в контексте философской критики хлыстовства, рассматриваемого Бердяевым в качестве реакции языческой народной стихии против вселенского Логоса. Мысля хлыстовство (в нем, по Бердяеву, особенно отчетливо проявляется тенденция к обоготворению национальной русской стихии) «стихийно-женственным» (стихия народа — это стихия женственная), философ противопоставил женственной мистике истину Вселенской Церкви. Однако революционность хлыстовства в отношении к Церкви претворяется в реакционность: «Реакционно все, что восстает против церковного Логоса, против вселенского Смысла во имя изначальной стихии, стихии, предшествующей всякому свету сознания, всякому самосознанию личности»[10].

Как видим, философская рефлексия однозначно противопоставляла народному богоисканию истину Вселенской церкви. Человек должен опираться только на Церковь как мистический Вселенский организм, поклоняться Богу, а не стихии. Все уклонения от божественной истины рождены неправильным мышлением, ложным отношением к Церкви и Вселенскому сознанию. В существующих формах народного религиозного брожения Н.А. Бердяев видел только «темное самоутверждение», присутствие одного Духа и отсутствие Логоса, мужественное начало которого — в Церкви. По его утверждению, только в церковном сознании есть активное отношение к природной стихии (должное соотношение мужественного и женственного). А хлыстовские ожидания сошествия Св. Духа следует рассматривать как натуралистический пантеизм, где теряются и свобода, и личность одновременно. В свободе как преодолении естества — утверждение личности, становление самосознания. В радениях хлыстов нет «трансцензуса в благодатный порядок свободы»[11], поэтому

[7] *Бердяев Н.А.* Самопознание. Л., 1991. С. 195.

[8] Там же. С. 196.

[9] *Бердяев Н.А.* Духовное христианство и сектантство в России. С. 453.

[10] *Бердяев Н.А.* Русский соблазн (по поводу «Серебряного голубя» А. Белого) // Типы религиозной мысли в России. С. 419.

[11] Там же. С. 421.

личность в хлыстовской стихии не определяется, утрачивает свое содержательное «Я».

Верное, на взгляд философа, стремление народной среды отыскать Бога и освободиться от неправды и лжи мира оказывалось в принципе недостижимым, поскольку из-за ложного соотношения мужественного и женственного, Логоса и стихии земли терялся универсальный смысл жизни. Носителя Логоса, овладевающего народной стихией и оформляющего ее, Н.А. Бердяев видел в новом религиозном сознании. Отмечая сложность и противоречивость духовного христианства, он осуществил попытку выделить в нем характерный тип религиозной мысли и религиозного чувства и, обосновывая свои положения, пришел к выводу, что удовлетворить духовные запросы народного богоискания означает просветлить и преобразить его природу с помощью церковного Вселенского Логоса. Таким образом, с точки зрения «экзистирующего Я», русское сектантство определялось характером оппозиции «Логос versus — стихия природы». Вместе с тем в контексте философии Бердяева требовалось интерпретировать народное религиозное разномыслие не в рамках существующих исторических форм и движений, а как особый строй религиозной мысли, такое явление, где с трудом удается выделить некоторые типические черты.

Приведенные в качестве примера философской рефлексии суждения Вл. Соловьева и Н.А. Бердяева о народном богоискании показывают, что русские религиозные мыслители рубежа XIX–XX вв. интерпретировали этот феномен по-разному. Они выделяли и обосновывали те положения, которые определялись характером их индивидуального мировоззрения. Сближало их позиции стремление доказать неправильность чуждого им мышления (их неприятие сектантства было очевидным), опираясь на константы российской ментальности — церковность, соборность, вселенскость. Русских философов интересовало не само по себе явление простонародного богоискания, а возможности использования данной темы для выражения собственных идей и взглядов. В упования наступления подлинного религиозного возрождения они указывали на необходимость освобождения от ложной духовной энергии, сконцентрированной в народном религиозном разномыслии.

© Лузина Т.И., 2010