

# БИБЛИОГРАФИЯ

---

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.024

УДК 281.9, 291.1

*С. Л. Фирсов\**

**ПОНЯТИЕ И ЯВЛЕНИЕ.  
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. А. ГОЛОВУШКИНА  
«ДИСКУРС ОБНОВЛЕНЧЕСТВА: НАСТРОЙКА ОПТИКИ».  
СПБ.: ИЗДАТЕЛЬСТВО РХГА, 2024. 280 С.**

Статья посвящена анализу монографии Д. А. Головушкина «Дискурс обновленчества: настройка оптики», посвящённой изучению проблем понятийно-терминологического аппарата, контекста, метода и терминологического аппарата в дискурсе русского православного обновленчества начала XX в. Автор попытался проанализировать проблемы истории и современного состояния дискурса обновленчества; понятийно-терминологический аппарат дискурса обновленчества; контекст и метод в дискурсе обновленчества; концептуальное пространство дискурса обновленчества. Автор дал своё определение русского православного обновленчества и попытался доказать, что это — распределённый проект реинституционализации, а впоследствии деинституционализации русского православия в меняющихся политических и социокультурных условиях первой половины XX в.

**Ключевые слова:** обновление, обновленчество, Русская Православная Церковь, религиозный фундаментализм, религиозный модернизм, традиция, реформация.

*S. L. Firsov*

*CONCEPT AND PHENOMENON.*

*Review of the book by D. A. Golovushkin «The Discourse of Renewal: Setting up Optics». St. Petersburg: RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES PUBL, 2024. 280 p.*

The article is devoted to the analysis of D. A. Golovushkin's monograph «The Discourse of Renovationism: setting up optics», devoted to the study of the problems of conceptual and terminological apparatus, context, method and terminological apparatus in the discourse

---

\* Фирсов Сергей Львович — д-р ист. наук, проф.; sfirsofff@mail.ru; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 48.

Sergey L. Firsov — Doc. Sci. in History, Professor; sfirsofff@mail.ru, Russian State Pedagogical University, 48, Nab. r. Moiki, St. Petersburg, 119186, Russian Federation.

of Russian Orthodox Renovatism at the beginning of the XX century. The author tried to analyze the problems of the history and current state of the discourse of renovatism; the conceptual and terminological apparatus of the discourse of renovatism; the context and method in the discourse of renovatism; the conceptual space of the discourse of renovatism. Russians Russian Orthodox Renovatism has been defined by the author, trying to prove that it is a distributed project of reinstitutionalization, and subsequently deinstitutionalization of Russian Orthodoxy in the changing political and socio-cultural conditions of the first half of the 20th century.

**Keywords:** renewal, renovatism, the Russian Orthodox Church, religious fundamentalism, religious modernism, tradition, reformation.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля слово «обновлять», «обновить» объясняется как возобновление, восстановление, отделивание обветшавшего заново, приведение в прежний или исправный вид. Приводя русские пословицы и поговорки, в которых говорится об обновлении, В. И. Даль приводит и такую: «Нового не бывает на земле, а только старое, обновлённое» [2, с. 226]. «Обновление», как и всё, о чём пытается рассуждать человек, облечено в слово, ибо слово есть «исключительная способность человека выражать гласно мысли и чувства свои; дар говорить, сообщаться разумно сочетаемыми звуками; словесная речь» [3, с. 227].

Как известно, одно и то же слово может пониматься и интерпретироваться по-разному, в него можно вкладывать разные смыслы, порой диаметрально противоположные. И всё-таки,

«А слово — не орудье мести. Нет!  
И, может, даже не бальзам на раны.  
Оно подтачивает корень драмы,  
Разоблачает скрытый в нём сюжет.  
Сюжет не тот, чьи нити в монологе,  
Который знойно сотрясает зал.  
А слово то, которое в итоге  
Суфлёр забыл и ты не подсказал» [4, с. 35].

Слово «обновленчество», производное от слова «обновление», в русской православной традиции XX–XXI вв. не имеет однозначного определения, оно до сих пор «соблазняет», часто употребляясь церковными историками в качестве сугубо отрицательного, даже ругательного понятия. «Обновленцами» часто называют тех, в ком священноначалие видит модернистов, покушающихся на «традицию». Но что такое «модерн», что такое «традиция», как понимать эти слова, как оценивать их? Насколько корректно говорить о церковном обновлении начала XX в. как о попытке восстановления утраченной «гармонии» и традиций раннего христианства, противопоставляя его обновленчеству, возникшему при посредстве советских спецслужб в начале 1920-х гг.?

Это — серьёзные вопросы, которые давно обсуждаются и, вероятно, будут обсуждаться далее. Свой вклад в изучение феномена церковного обновления / обновленчества внёс и Д. А. Головушкин, в своей новой книге попытавшийся рассмотреть не историю названного феномена, а проблемы понятийно-терминологического аппарата, контекста, метода и концептуального про-

странства в дискурсе русского обновленчества первой половины минувшего столетия [1]. Впрочем, первая глава книги посвящена рассмотрению истории и современного состояния обновленчества, в которой автор подробно рассматривает историографию вопроса — от первых работ, появившихся ещё в дореволюционных период, до новейших, увидевших свет в XXI в. Д. А. Головушкин прекрасно понимает, что многое зависит от того, с каких методологических позиций исследователи (богословы / теологи, религиоведы, церковные и светские историки) подходят к тому, что можно назвать феноменом обновленчества. В итоге он приходит к заключению, что применительно ко дню сегодняшнему «трудно говорить о наличии чётко сформулированной концепции и теоретического обоснования в понимании русского православного обновленчества первой половины XX века» [1, с. 43].

Действительно, чётко сформулированной концепции не существует. Но, полагаю, вряд ли такую концепцию в принципе можно сформулировать, поскольку многие исследователи указанного феномена, исходя из своих представлений о несовместимости дореволюционного движения к церковному обновлению и советского обновленчества, отказываются рассматривать факт внутреннего их единства. Сложившиеся за десятилетия стереотипы мешают осуществлению возможности теоретического осмысления явления в целом. Понимая это, Д. А. Головушкин посвятил отдельную, вторую, главу разговору о понятийно-терминологическом аппарате дискурса обновленчества. Он разбирает понятие «религиозное реформаторство», утверждая, что православное обновленчество, равно как протестантская реформация и русское старообрядчество, суть явления, олицетворяющие собой различные формы религиозной реформы. В религиозном же реформаторстве, в свою очередь, по вектору направленности, целям и способу можно выделить несколько типов: восстановление изначальной формы религии; модернизацию или обновление религиозного комплекса в целях его соответствия новым социально-политическим и культурным условиям; реформирование религиозной традиции, ведущее через религиозный / церковный раскол к возникновению новых религиозных институтов / «конкурирующей религиозной традиции».

С прозвучавшей сентенцией вполне можно согласиться, впрочем, имея в виду, что «религиозная традиция» есть понятие, как и понятие «религиозное реформаторство», не имеющее однозначного, удовлетворяющего всех исследователей, определения. Нельзя не согласиться и с тезисом, гласящим, что вопрос о том, к какому типу церковных разделений относится обновленчество и ныне остаётся открытым. Полагаю, что он и далее будет дискуссионным, не имеющим однозначного ответа. Особенно, если рассматривать обновленчество как единый дискурс, вне «временных рамок».

В самом деле, говоря о типологии церковных расколов, можно согласиться с мнением историка А. В. Слесарева, относящего русское церковное обновление к таким типам, как «разность позиций по вопросу отношения к государству или политическому строю (конформизм и неконформизм)», а также «инспирация церковного раскола со стороны политической партии или государства» [Цит. по: 1, с. 62]. Эти типы помогают лучше понять феномен так называемого «советского обновленчества», но никак не феномен обновленчества начала века. Его

идеологи вряд ли могут быть названы подлинными критиками самодержавной государственности *in cogrore*, да и имперские власти никак не могли «инспирировать раскол». К тому же до 1917 г. русское обновленчество не было расколом. Дореволюционные обновленцы — это скорее идеалисты-мечтатели, чем реальные реформаторы. Соответственно, и сведение воедино обновленчества имперского периода и периода 1920–1930-х гг. скорее усложняет восприятие феномена обновленчества, чем помогает решить задачу его (обновленчества) типологизации. Вполне объяснимо, что общепринятый концепт обновленчества отсутствует, но позволяет ли эта очевидная констатация говорить не только об отсутствии «базового понятия» (здесь всё ясно), но и о «пустом рамочном понятии» обновленчества?

Вопрос не столь очевиден, как может показаться на первый взгляд. Д. А. Голушкин данное обстоятельство понимает и учитывает. Он справедливо отмечает, что

«объём и содержание понятия “обновленчество” варьируется в зависимости от того, как определяются хронологические границы данного феномена и как видится периодизация его истории»; что «понятие “обновленчество” нередко определяется исходя из позиции сторонников или противников обновленчества и, следовательно, задаётся в координатах “свой — чужой”»; что «понятие “обновленчество” определяется исходя из полагаемого генезиса, религиозной и социально-политической природы данного феномена», наконец, что «существует устойчивая традиция дефинировать русское православное обновленчество по аналогии с религиозно-реформаторскими движениями в западном христианстве» [1, с. 65, 70, 74, 82].

А возможно ли иначе, возможно ли рассчитывать на преодоление политического, идеологического или религиозного субъективизма в попытке «объективно» рассмотреть понятие «обновленчество»?

На мой взгляд, подобный вопрос следует признать риторическим, особенно учитывая, что история — это наука не о вещах и явлениях, а о человеке. И человек, изучающий прошлое «другого человека» / «других людей», всегда пристрастен, даже когда говорит о своём стремлении следовать пресловутым правилам историзма и объективности. Стремление к объективности, к учёту всех *pro et contra*, конечно, необходимое качество серьёзного исследователя, но надо признать, что объяснение любого крупного явления (в нашем случае — обновленчества), которое удовлетворило бы всех, стало бы доминирующим, — несбыточная мечта. И дело здесь не в различных методологических приёмах и подходах, а в *психологии восприятия* того или иного крупного исторического явления: переделать / побороть эту психологию, подчинив её законам логики и здравого смысла, так же трудно, как трудно было бы заставить средневекового схоласта поверить в то, что Земля круглая.

В этом смысле обновленчество, по справедливому утверждению Д. А. Голушкина, многоликий феномен и только в этом смысле — «пустое рамочное понятие» и некий каркас, оформляемый в разных смысловых и стилевых направлениях. Однако думается, что и любое глобальное явление (например, Реформацию) можно называть неким каркасом. Всеобъемлющие определения

всегда не столько субъективны (это понятно и без объяснений), но неизбежно «волюнтаристичны». И преодолеть сей «волюнтаризм» возможно лишь в воображении.

Настоящее обстоятельство Д. А. Головушкин и понимает, и учитывает, обращая внимание на то, что вне контекста понятия перестают быть «категориями анализа». В нашем случае исследовать обновленчество вне временного, событийного контекста, вне церковной и светской «матрицы», вне религиозной среды и культуры значит за обобщениями не увидеть сути происходивших процессов. Осознавая это, автор специально останавливается на изучении контекста и метода в дискурсе обновленчества, посвящая анализу данного вопроса третью главу своего исследования.

Свой анализ он начинает с обращения к феноменам модернизации и секуляризации, без чего невозможно понять религиозное реформаторство эпохи модерна. Подобный подход следует признать вполне оправданным, поскольку названные феномены до сих пор оцениваются и осмысливаются исследователями совершенно по-разному, исходя из того, каких методологическим принципам тот или иной исследователь придерживается. Д. А. Головушкин показал, что секуляризация ведёт к трансформации религии, которая трансформирует и саму секуляризацию. Это — принципиальное заключение, которое следует учитывать в контексте с феноменом модернизации, в случае с Россией — с «частичной модернизацией», «когда технологическая модернизация проходит без модернизации социально-политической и, главное, без модернизации духовной, модернизации на уровне ценностей и идеалов» [1, с. 99].

Собственно, так в России было и во времена Петра Великого, и в эпоху Великих реформ, и в последние предреволюционные десятилетия. Модернизация, как показывает история, закономерно приводит к секуляризации, но последняя не сводится и не может сводиться к государственному антиклерикализму, тем более что «антиклерикальными» могут быть названы определённые мероприятия светской власти, декларирующей свою приверженность к вере (как то было, например, в эпоху Петра Великого и Екатерины II). Да и самих «модернизаций» и «секуляризаций» может быть много, а их траектории могут непредсказуемо пересекаться, задавая «особые условия и уникальный исторический контекст для зарождения и развития самобытных форм религиозного реформаторства, которые не могут и не должны сводиться к универсалиям» [1, с. 106].

Продолжая разговор о контексте и методе в дискурсе обновленчества, автор справедливо утверждает, что без рефлексии в отношении исторического контекста русского православного обновленчества его изучение невозможно. Автор полагает, что при исследовании обновленчества следует учитывать такие явления, как:

- перманентный раскол российского общества, в основании которого — конфликт традиции и новации;
- поиски со стороны государства и общества возможных интеграционных средств / инструментов для преодоления общественного и культурного раскола;
- доминирование политического фактора во всех сферах жизни российского общества, прямая зависимость каких-либо преобразований от политики;

— быстрота смены политических эпох, обусловленная напряжёнными поисками идеологической и социальной модели, способной остановить раскол.

В принципе, с указанными тезисами можно согласиться, однако следует иметь в виду, что эти тезисы (за исключением, быть может, последнего) возможно применять и при изучении отечественной истории в целом. «Исторический контекст» серьёзные исследователи прошлого всегда учитывали, занимаясь теми или иными сюжетами, не обязательно связанными с историей религии и Церкви. В истории России, являвшейся конфессионально пристрастным государством, восстановление ранее сформировавшихся идеалов неизменно шло путём «облачения» в «новые одежды» (например, метафизического идеала «Святой Руси» в государственную идеологию, в 1830-е гг. сформулированную графом С. С. Уваровым).

Возвращаясь к вопросу о том, что есть русское православное обновленчество, следует отметить правоту Д. А. Головушкина, пишущего о необходимости искать новые подходы к изучению данного явления, равно как и новые инструменты идентификации и модели концептуализации. Изучение феномена обновленчества предполагает и дальнейшую работу по выявлению новых источников, умение читать ранее введённые в исторический оборот документы и материалы, понимание «идеологической составляющей» процесса написания как апологетических, так и критических работ, ему посвящённых. Требуется учитывать то, как время написания работ об обновленчестве (и дореволюционном, и советском) отражалось на расстановке тех или иных исследовательских акцентов. Всё это автор прекрасно понимает и учитывает, разбирая преобладающие методологические стратегии. Их он насчитывает четыре:

- позитивистскую парадигму;
- имманентизм, направленный на выявление самобытных черт русского обновленчества вне связи с другими формами религиозного реформаторства;
- номотетический или сравнительный подход, имеющий целью установление общего в изучаемых религиозных феноменах;
- контекстуальный подход, недостатком которого называется то, что следующие ему историки сводят идейное содержание обновленческого комплекса к конкретной исторической ситуации или действию внешнего фактора.

В свою очередь, Д. А. Головушкин является сторонником методологического принципа интегрализма, предполагающего продуктивное взаимодействие различных исследовательских подходов и программ. Одним из магистральных его проводников он обоснованно называет историческую феноменологию религии, рассматривающую историю и теорию в качестве двух неотъемлемых частей методологии исследования религиозных феноменов. Мне представляется, что этот подход со временем поможет не только лучше разобраться в вопросе о генезисе и развитии русского православного обновленчества, но и расширит горизонты понимания философии отечественной истории в целом (тем более, что «религиозная составляющая» в философии истории всегда имела немало важное, а иногда и определяющее значение).

Рассказав о контексте и методе, Д. А. Головушкин посвятил четвёртую главу своей книги анализу концептуального пространства дискурса обновленчества. Это — основная глава рецензируемой книги. В ней автор ведёт раз-

говор о соотношении понятий религиозного фундаментализма и религиозного модернизма как объединяющей парадигмы религиозного реформаторства эпохи модерна; о феномене религиозной традиции; о репрезентативной модели «фундаментализм — традиция — модернизм»; о религиозном обновлении как о «срединном пути» религиозного реформаторства эпохи модерна; наконец, о концептуальной рамке «реформация» и возможностях её использования применительно к реформаторству русскому.

В эпоху ломки прежних социально-политических форм, во времена смены парадигм мышления неизбежно появляются те, кто стремится если не разрешить, то хотя бы актуализировать вопрос о соотношении религиозных традиций (в их «традиционной» форме) и претерпевающего глобальные метаморфозы светского общества. Стремление к обретению «гармонии» часто приводит к обратному от ожидаемого результату. В России начала XX в. всё так и произошло. «Богоискательство» и «богостроительство» можно рассматривать как доказательство сказанному. То был вполне объяснимый результат «модернизации» русской жизни (при всей условности подобного определения). В этой связи можно понять и принять тезис Д. А. Головушкина о том, что

«поиски “подлинного христианства” и аутентичного православия, которые бы смогли объединить и обновить распадающееся общество, привели к возникновению в этот период целого спектра внутрицерковных и внецерковных движений и течений, наиболее заметными из которых стали неохристианство и обновленчество» [1, с. 136].

Много внимания автор уделяет анализу феномена фундаментализма, приводя яркие примеры из истории американского протестантизма, католического и иранского опыта. Его вывод о вариативности, динамике, многоаспектности религиозного фундаментализма следует считать вполне обоснованным, равно как и заключение, гласящее, что фундаментализм можно считать религиозным ответом на секуляризацию и модернизацию. Понятие религиозный фундаментализм для Д. А. Головушкина лишено идеологического негативизма: он приходит к выводу о том, что «религиозный фундаментализм заключает в себе потенцию соединения веры со смыслом и разумом и может эволюционировать, и эволюционирует в сторону модернизма» [1, с. 161].

С другой стороны, религиозный модернизм, также многоуровневое и многоаспектное образование, не может / не должен рассматриваться вне других паттернов модерна — религиозных традиции и фундаментализма; он стремится утвердить свой приоритет над любым другим опытом, в этом смысле тяготея к религиозному фундаментализму. Кроме того, «в лице фундаментализма и модернизма происходит естественное столкновение разных образов традиции, отличных видений её настоящего и будущего» [1, с. 154]. Это принципиальные заключения, позволяющие отказаться от идеологического жонглирования понятиями, давно ставшими своеобразными «политическими лейблами» — со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Утверждение Д. А. Головушкина о том, что «для изучения религиозного реформаторства эпохи модерна должно стать снятие абстрактной противоположности и враждебности между традицией, фундаментализмом и модер-

низмом», следует признать исключительно важным и актуальным для религиоведов, пытающихся непредвзято исследовать как прошлое религий (прежде всего и преимущественно — религий Откровения), но и их настоящее. В связи со сказанным большое значение приобретает изучение феномена традиции, питающей религиозное реформаторство, векторы развития которого посредством традиции и формируются. По словам учёного,

«религиозная традиция, сталкиваясь с проблемой конфликта между трансцендентным и мирским порядками, индивидуального и коллективного <...> начинает активно искать новые направления движения, в том числе через бунт против самой себя» [1, с. 195–196].

Бунт этот, добавлю от себя, вполне может принять форму как религиозного фундаментализма, так и религиозного модернизма, ибо, как пишет Д. А. Головушкин, «“основы” и “новации” — это неотъемлемые структурные элементы религиозной традиции» [1, с. 198].

То, что вплоть до 1970-х гг. он был исключён из дискурса религиозного реформаторства, сказалось и на восприятии русского православного обновленчества первой четверти XX в. как религиозного модернизма. С этим заключением трудно спорить: достаточно ознакомиться с основным корпусом работ отечественных историков (и советской «атеистической» школы, и церковных, и светских постсоветского времени). Разговора о «фундаменталистском импульсе» русского православного обновленчества не велось. Всё-таки, повторимся, — слово соблазняет. В ведь при желании можно сказать, что отечественные обновленцы, вольно или невольно, осознанно или неосознанно, являлись сторонниками идеи «возвращения вперёд» через обращение к «основам» (хотя и не использовали названное понятие, сформулированное католическими богословами в эпоху Второго Ватиканского собора).

Вновь и вновь возвращаясь к анализу феномена религиозного обновления, Д. А. Головушкин пришёл к заключению о том, что это — феномен периферийный, объединяющий избранные элементы и религиозного фундаментализма, и религиозного модернизма, которые в рамках традиции, переориентируют или переоформляют её. Не вполне понимая, почему религиозное обновление названо периферийным феноменом (ведь любое «обновление» есть движение вперёд), нужно подчеркнуть логичность и последовательность предложенной Д. А. Головушкиным схемы.

Завершая четвёртую главу, автор обращается к анализу концептуальной рамки реформации, называя её своего рода «оптикой», позволяющей увидеть общее без ущерба для частного и выйти на уровень сравнений и обобщений. Говоря о «чистом» религиозном содержании реформации, Д. А. Головушкин определяет её как фундаменталистское обновление религии, а также как фундаменталистское обновление мира / современности. Данный подход позволяет учёному утверждать, что «краеугольным камнем религиозно-социального проекта русского православного обновленчества первой четверти XX в. также являлась фундаменталистская идея построения Царства Божия на земле» [1, с. 242]. Идею построения Царства Божия на земле, действительно, можно назвать фундаменталистской, особенно принимая во внимание, что ею на про-

тяжении столетий грезилы многие борцы «за чистоту веры» и «за возвращение к истокам». В этом смысле фундаменталистом можно назвать Джироламо Савонаролу или реформаторов Нового времени: Мартина Лютера, Жана Кальвина, Блеза Паскаля... Но трудно утверждать, что для русских обновленцев начала XX в. эта идея являлась основополагающей. Хотя условно их можно назвать «социальными идеалистами», они больше рассуждали о «очищении Церкви», её «преображении» в первохристианском духе, о преодолении существовавшей в России специфической понимаемой «симфонии властей», а не о построении Царства Божия на земле. Советские обновленцы, действительно, в 1920-е гг. позволяли себе рассуждать о земном «царстве справедливости и добра», но эти рассуждения обуславливались скорее политической обстановкой и государственной идеологией. Впрочем, это сказано к слову. Интереснее отметить тонкое замечание Д. А. Головушкина о том, «что обновленческий проект “новой церкви” оказался реализованным, но только не в реформаторской [обновленческой — С. Ф.], а традиционалистской [«сергианской» — С. Ф.] “версии”» [1, с. 251].

Реформация, по мнению автора, может характеризоваться следующими чертами:

- реформация всегда индивидуальна и непредсказуема;
- религиозное и социальное содержание реформации определяется устойчивым соединением элементов религиозных фундаментализма и модернизма;
- религиозная реформация может быть перманентной, как непрерывное обновление или переинтерпретация религиозной традиции;
- реформация ведёт к созданию новых религиозных институтов;
- реформация запускает новые социальные процессы;
- реформация выступает против иерархизма, но может стремиться перевернуть иерархию и заменить один авторитет другим.

Резюмируя, следует сказать: книга Д. А. Головушкина — замечательный повод обратиться к теоретическому осмыслению феномена обновленчества как важной религиозно-социальной проблеме, позволяющее если не объяснить, то хотя бы попытаться понять более глобальную тему: процесс формирования на периферии религиозного модерна и религиозного фундаментализма (в их специфическом «сочетании») феномена религиозного обновления, который можно рассматривать и в качестве результата того, что автор называет социальной органикой Церкви, говоря и о создании новой социальной органики.

Насколько последняя была «новой» и как она проявлялась «в условиях традиционализирующейся модернизации», ещё предстоит выяснить. Но и сама постановка вопроса — это следует подчеркнуть — была бы невозможна без проделанной автором работы. Данное в заключении определение русского православного обновленчества\*, во много новаторское, следует, на мой взгляд,

---

\* «Русское православное обновленчество — это распределённый проект реинституционализации, а впоследствии деинституционализации русского православия в меняющихся политических и социокультурных условиях первой половины XX века — распределённая реформация, завершившаяся “инверсивным кувырком” с элементами медиации — изменением социальной органики Русской православной церкви без глубоких религиозных реформ» [1, с. 266]. Под деинституционализацией автор понимает процесс трансформации институтов или замены одних институтов другими. Под распределённой реформацией

оценивать в качестве приглашения к дискуссии, нежели как окончательный, не подлежащий критике новый религиозоведческий «догмат».

Не будем максималистами, вслед за великим русским поэтом повторяя:

«Как сердцу высказать себя?  
Другому как понять тебя?  
Поймёт ли он, чем ты живёшь?  
Мысль изречённая есть ложь —  
Взрывая, возмутишь ключи,  
Питайся ими — и молчи...» [5, с. 123].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Головушкин Д. А. Дискурс обновленчества: настройка оптики. СПб.: Издательство РХГА, 2024. 280 с.
2. Даль В. И. Толковый словарь. М.: Гослитиздат, 1935. Т. 2: И–О. 807 с.
3. Даль В. И. Толковый словарь. М.: Гослитиздат, 1935. Т. 4: Р–У. 794 с.
4. Самойлов Д. Весть: стихи. М.: Советский писатель, 1978. 112 с.
5. Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. Т. 1: Стихотворения, 1813–1849. М.: Классика, 2002. 525 с.

## REFERENCES

1. Golovushkin D. A. (2024). *Diskurs obnovlenchestva: nastrojka optiki* [The Discourse of Renovationism: Setting up Optics]. Russian Christian Academy for the Humanities publ. 280 s. (In Russian).
2. Dahl V. I. (1935). *Tolkovyj slovar'* [Explanatory Dictionary]. Moscow: Goslitizdat. Vol. 2: I–O. 807 s. (In Russian).
3. Dahl V. I. (1935). *Tolkovyj slovar'* [Explanatory Dictionary]. Moscow: Goslitizdat. Vol. 4: R–U. 794 s. (In Russian).
4. Samoilov D. (1978). *Vest': stihi* [Vestia: Poems]. Moscow: Soviet Writer. 112 s. (In Russian).
5. Tyutchev F. I. (2002). *Polnoe sobranie sochinenij i pis'ma: V 6 t. T. 1: Stihotvoreniya, 1813–1849* [Complete Collection of Essays and Letters: in 6 vol. Vol. 1: Poems, 1813–1849]. M.: Classics. 525 s. (In Russian).

---

он понимает реформацию, хронологически совпадающую с несколькими историческими эпохами и поколениями реформаторов, меняющая в ходе своего развития цели и векторы религиозной реформы.