

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

И. Н. Морозова

ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСТВА И КУЛЬТУРЫ В ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНОСТИ (МНЕНИЯ, ГИПОТЕЗЫ, АСПЕКТЫ МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ)

Рассматриваются проблемы исследования культурологического ресурса православной традиции средствами методологии гуманитарного знания, в первую очередь культурологии. Автором предлагается вариант систематизации богословия культуры в отечественном православии на основе рассмотрения текстов, в большей степени имеющих отношение к гомилетике. Теоретики и практики гомилетики в данном случае рассматриваются как авторы церковной публицистики, имеющей сходство с жанром неформального философствования.

В литературе формирующегося Предания проблема «христианство и культура» обсуждалась прежде всего в контексте взаимоотношений христианства и духовных традиций античной культуры — языческой религии и философии. «...Апологетика II–III вв., а вместе с нею и христианская философия вообще возникли как попытка согласования, соединения двух противоположных субкультур эллинистического мира — язычества (философии) и христианства — в результате стремления найти способ их сосуществования», — пишет М. Б. Хомяков¹ в монографии по проблеме толерантности в христианской философии.

Предметом обсуждения являются причины, обусловившие необходимость осознания культурных взаимоотношений этих традиций. Среди прочих называют и появление христиан в среде античных философов, и идейный кризис самой античной философии².

В апологетике оформляются два варианта решения проблемы христианства и культуры (учитывая все разнообразие их оттенков, логика противо-

положностей окажется недостаточной). В среде апологетов, как пишет М. Б. Хомяков, «выделяются: направление, утверждающее фундаментальную социокультурную толерантность, и течение, принципиально непримимое к любой форме языческой культуры»³. В дальнейшем, когда исторические пути двух древнейших (православия и католицизма) христианских традиций расходятся, духовно отличными становятся и «культурологические» принципы внутри каждой из них. В том числе и в связи с этой разницей накапливается опыт взаимных «претензий». В. В. Зеньковский, в частности, обсуждая принципиальную возможность христианской философии, бросает характерный упрек: «Фома Аквинат установил то “равновесие” между верой и знанием, которого требовала и ждала его эпоха, — он просто уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо “естественным разумом”... То, что впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума, что определило затем всю судьбу западноевропейской философии, было таким образом впервые со всей ясностью намечено Фомой Аквином, от которого и нужно вести разрыв христианства и культуры, весь трагический смысл чего обнаружился ныне с полной силой»⁴.

Завершая краткий экскурс из истории христианского богословия, предшествующий рассмотрению проблемы христианства и культуры на отечественной духовной «почве», попытаемся обозначить диалектику методологических исканий теологии в поисках согласования парадигм Церкви и культуры в теологии на Западе. Революцией в последней стала Реформация. Лидер «нового христианского реализма» Х. Р. Нибур видит решение проблемы на путях взаимного преобразования как культуры, так и христианства⁵. Основой такого подхода оказался длительный процесс взаимного влияния протестантизма и западной философии.

В настоящий момент в католической и протестантской теологии происходит очередное возрождение историзма. Так, Х. Р. Нибур обращает внимание на восприятие идеи культурного синтеза современности Э. Трельча в своем варианте христианской философии культуры. «...К философии истории, — писал Э. Трельч, — обратились и теологи, — которые, после того как историческая критика уничтожила основы их теории откровений и апологетику чудес, должны были с помощью философии истории обосновать высшую значимость христианства»⁶.

В отечественной духовной культуре традиция православия существует второе тысячелетие. История Русской православной церкви (РПЦ) отразила повседневность и события в истории нашего Отечества. Осознание основных культурологических и философских закономерностей взаимоотношений общества и православной традиции в отечественной духовности представляет интерес для определения их (взаимоотношений) прогноза в новых социальных и культурных условиях. Культуротворческая функция РПЦ нуждается в осмыслении и в связи с принятием документов программного уровня, свидетельствующих о чрезвычайно важных переменах в ее деятельности⁷.

Анализ истории православия в Древней Руси, России, как представляется, не дает оснований сделать заключение об исключительности и абсолютном своеобразии постсоветского периода в истории РПЦ, отличающегося особой активностью в обсуждении роли православной церкви в новой социокультурной обстановке. Традиционно как критичную рассматривали концепцию истории РПЦ доктора церковной истории и профессора Московской духовной академии Е. Е. Голубинского⁸. Голубинский, в частности, критически оценивал состояние духовного образования и просвещения в дореволюционной России⁹.

В современной научной литературе и публицистике по вопросам и проблемам, связанным с историей и актуальным состоянием РПЦ, критицизм также распространен. Хотелось бы заметить, что в большинстве случаев он сочетается с недостаточностью теоретического уровня, научного подхода к обозначенным выше проблемам.

Апология и критика РПЦ основываются на противоположных идейных основаниях: с одной стороны, признании историко-культурной и актуальной роли православия в отечественной духовной традиции, с другой — разной степени категоричности отрицания таковой. В связи с полярностью мнений и суждений естественным образом возникает необходимость для обращения к тем сферам отечественной духовной культуры, в которых проблемы взаимоотношения Церкви и культуры рассматривались заинтересованно, но в систематической форме, — богословию и религиозной философии.

В последние десятилетия в отечественном религиоведении в связи с кризисом традиционной для последнего в советский период марксистской парадигмы вновь актуализировались споры о методологических принципах исследования религии. В частности, обсуждаемым стал вопрос о принципиальной возможности использования при этом сциентистской идеологии¹⁰. «Изучение религии, — обращает внимание М. О. Шахов, — в том числе и светскими учеными, никогда не сможет сделаться “только наукой” или “строго научным”, ибо в состав религиоведения органично входит философия религии, которая, как и философия в целом, наукой не является»¹¹. Не продолжая обсуждение этого вопроса (подробный ответ на него не входит в задачу данной работы), отметим, что, на наш взгляд, такой методологический поворот в современной отечественной науке о религии, даже и в случае ее (религии) откровенной апологии, свидетельствует о перспективах и теоретических возможностях как философии религии, так и религиозной философии в исследовании феномена религии. Перспективным является обобщение опыта богословской рефлексии темы «Христианство и культура».

В связи с этим становится важным ответ на вопрос о начале системы и основных этапах подготовки профессиональных кадров богословов и лиц духовного звания — практиков, поскольку он связан с определением момента, когда появляется возможность утвердительно говорить о возникно-

вании богословия на Руси и, следовательно, определить круг источников для рассмотрения нашей проблемы.

Дискуссии, связанные с разрешением вопроса о начале богословия на Руси, схожи с аналогичной проблемой об определении нижней границы начала и возникновения отечественной философии. Исследователи отечественной философии и богословы¹² оказываются солидарными в суждениях о фактическом отсутствии дискурсивных элементов в древнерусской культуре. Митрополиты Илларион, Кирилл Туровский, Климент Смолятич, Авраамий Смоленский были отнесены Г. Флоровским к церковной интеллигенции, но не к богословам. «Всеѣ они, — писал Г. Флоровский, — принадлежали къ меньшинству, конечно. Это была церковная интеллигенція, если угодно. Богослововъ не было... въ эти ранніе века. Но были люди подлинной церковной культурности и культуры...»¹³

К условиям, необходимым для возникновения науки, традиционно относят образовательные структуры. «Всякая наука, — писал Н. Н. Глубоковский, — для своего развития требует хорошей специальной школы и широкой образованной аудитории. Без первой она лишается питающего источника и объективного фундамента, без второй, не будучи нигде и никем воспринимаемой, не находит для себя жизненных корней, прозябает, чахнет и вянет, как тепличное растение в неблагоприятной обстановке. По отношению к русскому научному богословию оба эти условия долго отсутствовали»¹⁴. Приняв за точку отсчета для отечественного богословия открытие специализированных духовных учебных заведений, мы приходим к XVII в. (открытие Киевской академии в 1627 г. и Московской славяно-греко-латинской академии в 1685 г.), хотя второе условие (соответствующий уровень культуры), по мнению Н. Н. Глубоковского, было удовлетворено только в XIX в.¹⁵

Н. К. Гаврюшин открывает свою, одну из немногих современных теоретических работ о русском богословии характерным высказыванием об уровне интеллектуализма в отечественном православии: «Русское православие не слишком интеллектуалистично. Доказывать это — значит ломиться в открытые двери. В бурсацкой аудитории неизменным восторгом встречают цитаты из Иоанна Вишенского. «Мы, глупая Русь, — обращался он к католикам, — нашего костела разума и хитрости не хотим, а на ваше жродло поганских наук, которое славу света сего гонит, не лакомимся... Будьте себе, мудрыи латиниче, за своею верою и мудростию кроме нас; мы же своею верою и апостольским глупством кроме вас...» И симпатии — по крайней мере части — русского монашества ко Льву Шестову объясняются именно его критическим настроем к амбициям умозрения, каковое не только ему казалось иноприродным Откровению... Мудрость для Руси всегда была выше разума, и Иерусалим — что бы там ни фантазировал Серебряный век — бесконечно дороже Афин... Древнерусская философская и богословская книжность вполне укладывается в парадигмальную созерцатель-

ность и иконопочитательность восточно-христианской культуры и даже дополнительно ее оттеняет. Усиление же в ней рефлексивного элемента в значительной мере следует за западными влияниями, которые становятся особенно ощутимыми после падения Византии»¹⁶.

В соответствии с основными, векторными этапами в истории РПЦ (в данном случае мы дистанцируемся от дискуссий в богословской науке о периодизации церковной истории) выделим, с целью определения и систематизации некоторых «сквозных» проблем и идей, которые можно отнести к тематике богословия культуры, период до реформы церкви Петра I, синодальный, советский и постсоветский периоды.

Положительное решение вопроса о начальных духовных школах, возникновение которых связано с деятельностью князя Владимира вслед за принятием христианства на Руси, обосновано в монографии С. И. Миропольского, профессора Харьковской духовной семинарии, члена-реvisора учебного комитета при Святейшем синоде с 1872 г. «Очерк истории церковно-приходской школы». «Строго держась летописных свидетельств, — писал он, — следует положительно признать, что наши древние училища представляли элементарную школу, общеобразовательную церковного характера, или просто церковно-приходскую школу, тип, который сохранился от древних времен до наших дней, и, что всего замечательнее, сохранился же потому, что он как возник, так оставался всегда при церкви в приходе»¹⁷.

Духовное просвещение рассматривалось в качестве отдельного тематического раздела в каждом периоде истории РПЦ митрополитом Макарием (Булгаковым)¹⁸. Духовное просвещение воспринималось им и в более широком, культурном смысле — как совокупный процесс «...внутренней и внешней деятельности людей, нацеленных на утверждение в жизни христианских начал»¹⁹. Тема духовного смысла христианской, в отличие от языческой, мудрости была впервые обозначена в «Слове о законе и благодати» митрополитом Илларионом, продолжена и развита Кириллом Туровским, Климентом Смолятичем, другими выдающимися представителями богословской литературы на Руси²⁰.

Игумен Иннокентий (Павлов), признавая важность рассмотрения истории богословского образования в связи с историей богословской науки²¹, в то же время приходит к выводу, что история богословской мысли «...не может быть сводима к истории богословского образования или же к истории богословской науки, каким бы то в то или иное время не было бы тесным их переплетение»²². И далее: «...духовное просвещение хотя и связано с богословской мыслью, как во многом пользующееся результатами последней, так и являясь порой стимулом к ее развитию, все же представляет отдельный предмет изучения, будучи по отношению к ней лишь внешним моментом»²³.

Во второй главе своей работы, подготовленной во многом в связи с разработкой спецкурса в рамках истории Русской церкви еще в Ленинград-

ской духовной академии, имеющей название «Памятники русской богословской мысли. Вопрос об источниках», игумен Иннокентий рассматривает весь объем памятников оригинальной и переводной древнерусской церковной литературы. Функции культурного посредника в процессе усвоения переводных патристических сочинений в XI–XIII вв. на Руси выполняла учительная литература²⁴. В качестве жанров, оказывавших воздействие на народную религиозность, Павлов рассматривает хождения и сказания²⁵. Церковно-исторические функции выполняли и летописи²⁶. В XV–XVI вв. развиваются публицистика²⁷, полемическая литература, существовавшая еще в Киевской Руси²⁸.

Вариант расширенного, с учетом культурных реалий, рассмотрения жанров древнерусской церковной письменности характерен для Г. П. Федотова и Г. Подскальски²⁹. «Подразделение литературы на жанровые разновидности (гомилетика, агиография, аскетика, догматика и полемика, канонистика, хождения или паломничества, хронистика, литургические сочинения, а также сборники и анонимные либо псевдоэпиграфические произведения и проч.) помогает не только продемонстрировать сложность жанровой природы многих сочинений... но и выявить характерные лакуны применительно к догматике, экзегезе, мистике, гимнографии», — писал Г. Подскальски³⁰. Не в последней степени такое основание для классификации было связано с рассмотрением древнерусской литературы преимущественно с богословской точки зрения³¹.

По мнению Г. Подскальски, особенности древнерусского богословия не в содержании, а в структуре³². Отсутствие классической образованности соответственно обуславливает «...полное отсутствие в оригинальной древнерусской литературе таких фундаментальных жанров, как догматический и экзегетический»³³. В результате этого вакуума «монопольными» жанрами на Руси становятся гомилетика и агиография³⁴. Позволим себе не во всем согласиться с данной позицией. С одной стороны, Г. Подскальски пишет об отсутствии необходимости в полемике с богословскими ересями в Киевской Руси, с другой — что значительное место в учительной литературе Древней Руси занимает тема «двоеверия»³⁵, что предполагает полемический тон.

Публицистичность и полемика — признаки апологетической литературы. В свою очередь, апологетика исторически и содержательно связана с экзегезой, что в совокупности образуют генетические основания для формирования догматики. В тот исторический момент, когда вся структура богословия еще не сложилась, элементы экзегезы и догматики могут входить в содержание апологетической литературы. Исследование с историко-культурных позиций Нового Завета позволяет обнаружить в нем разные богословские подходы к решению целого комплекса проблем как преимущественно религиозного содержания, так и в связи с существованием христианства в античной культуре. С. А. Иванов говорит о первоначальном

отсутствии мотива обращения к язычникам в проповеди Христа. «Лишь когда Иисус понял, — пишет он, — что Израиль отверг новое учение, его взоры обратились к язычникам»³⁶.

Исследование «массового» религиозного сознания Г. П. Федотов определял как наиболее репрезентативную возможность для представления особенностей средневековой духовной культуры. «В таком обществе, — писал он, — как Древняя Русь, — не имевшем своего богословия и сохранившем без изменений чин литургии и молитвы, заимствованные из Византии, богословие и литургика практически бесполезны как исторические источники для исследователя русского религиозного сознания»³⁷.

Богословская литература Древней Руси рассматривается одновременно по «ведомствам» нескольких наук — философии, истории, литературы. Это объяснимо общими особенностями средневековой культуры. Ее вертикальная структура, в отличие от современной культуры, обладает внутренним единством, что вызывает трудности отделения одного явления от другого, проведения разграничительных линий. Так, например, если сравнить типологии жанров литературы Древней Руси в литературоведении и традиционные разделы богословской науки (и соответственно исследования богословского наследия в этот период), можно обнаружить сходные проблемы, связанные с рассмотрением одного и того же автора (или же разных его сочинений) по какому-либо одному типологическому признаку или «разряду».

Приоритет в обозначении особого значения системы жанров в литературе принадлежит Д. С. Лихачеву. Именно с его именем связывают введение в научный оборот этого понятия³⁸. «Жанры, — писал он, — находятся между собой в определенном, отнюдь не случайном соотношении... жанры выделялись в древнеславянских литературах по несколько иным признакам, чем в новой литературе. Главным было употребление жанра, та “практическая цель”, для которой предназначался жанр... При всей многочисленности жанров все они находятся в своеобразном иерархическом подчинении друг у друга. Литература своим жанровым строением как бы повторяет строение феодального общества с его системой вассалитета-сюзеринитета»³⁹.

В средневековой литературе Древней Руси происходит восприятие системы жанров церковной письменности⁴⁰. Верхний уровень в этой иерархии принадлежал Священному Писанию, следующие — гимнографии и «словам», связанным «...с толкованиями “писания”, разъяснениями смысла праздников»⁴¹. Далее следовала агиография. Для специалистов в области литературоведения и филологии более приемлемы суждения о смешанном характере средневековой литературы, о существовании в ней не только духовных, но и мирских сочинений⁴². Трудности категорического определения круга источников для раскрытия богословского подхода к рассматриваемой проблеме остаются. Феномен целостности средневековой культуры, в частности, отчетливым образом проявляется в особенностях взаимодействия средневековой литературы и фольклора⁴³. В этой ситуации сословная и жанро-

вая определенность иногда не могут быть критерием для богословской типологии сочинения (в качестве примеров обычно приводят «Моление» Даниила Заточника, феномен летописи).

Теоретик проповеди в XIX в. Н. Барсов определяет особенность древнерусской богословской литературы следующим образом: «По нашему мнению, большинство памятников древнерусской духовно-учительной литературы, принадлежащих совершенно различным лицам, что касается так называемого слога, имеют характер, так сказать, стереотипный. ...Общая большинству древних русских духовных писателей черты: отсутствие методической правильности и стройности в расположении мыслей, которое у них всецело обуславливается непосредственной ассоциацией идей...»⁴⁴

Перевод Священного Писания и литургии на национальные языки оценивается как благоприятное для развития богословской культуры условие (на Востоке и Балканах, а затем и в Древней Руси тонкости догмата и обряда были в центре общественного интереса и внимания).

Обратим внимание на историко-культурную диалектику формирования богословия на Руси. Эта диалектика отлична от классического варианта, в котором апология и экзегеза предшествуют становлению догматики. Русь принимала возникшую и существовавшую на протяжении веков христианскую традицию, в то время как христианское богословие формировалось в процессе канонизации Писания⁴⁵. Литература Премудрости, теология мистерий, античная философия в совокупности оказались общекультурными условиями для появления Предания в христианстве.

В древнерусской духовности учительная литература выполняла функции духовного основания для возникновения оригинальной догматической литературы и, в целом, культуротворческую функцию. «Роль учительной книги, — пишет А. И. Клибанов, — выдвигалась на передний план потому, что в церкви за литургическим богослужением не следовало слово проповедника. Практика проповедей духовенства в церкви возникла лишь в XVII в. ... Иначе говоря, Слово выносилось из церкви и произносилось во внебогослужебной обстановке»⁴⁶.

Игумен Иннокентий (Павлов), отмечая влияние переводных патристических образцов на развитие оригинальной церковнославянской литературы XI–XIII вв., выделяет феномен церковного красноречия⁴⁷. Тематика поучений и посланий могла выходить за пределы византийских образцов, включая актуальные события, полемику⁴⁸. Богословской литературе Древней Руси, как и древнерусской литературе в целом, присущи героический и патристический пафос⁴⁹. К. Е. Скурат в книге о православных основах культуры в памятниках литературы Древней Руси отводит теме патриотизма отдельную главу⁵⁰.

Феномен церковного учительства был обусловлен как фундаментальными, так и прикладными богословскими задачами. С одной стороны, церковь призывала к повиновению гражданским властям, с другой — ею же

утверждаются особые морально-нравственные качества представителей власти. «...Самодержавие, — писал М. Грек, — получает два смысла: во-первых, им обозначается соответствие царя нравственному идеалу вообще; а во-вторых, оно указывает, что царь подчиняется началу законности и проводит его в своем управлении государством»⁵¹. В качестве идеальной исторической личности могли выступать светский человек (князь, дружинник и т. д.) и святой подвижник⁵².

Природа государственной власти, согласно церковной мысли средневековой Руси, связана с мистической сферой⁵³. В свою очередь, теократическая идея христианства оказывалась тесным образом связанной с идеей историософии⁵⁴. «Церковный логос горячо и напряженно уходил в темы историософии, завещав их будущей русской философии, которая до сих пор не отошла от этих тем», — писал В. В. Зеньковский⁵⁵.

Идея культуры возникает и развивается на основе теоретического, философского или богословского подхода к истории⁵⁶. «Русский подход к богословию, — писал Г. П. Федотов, — был по преимуществу историческим»⁵⁷. Историзм является еще одной отличительной чертой для отечественного богословия⁵⁸. В связи с этим можно сделать заключение о появлении, формировании и существовании православной концепции культуры на Руси с X в.

В допетровский период идея культурного своеобразия Руси осознавалась в контексте православия как отличного от католицизма и протестантизма направления в христианстве. Национальная идея, патриотизм, теократическое христианство, разность вер в дальнейшем стали постоянными темами для формирующегося школьного и академического богословия. В настоящий момент «византизм» и «евангелизм» рассматриваются как исторически давние культурные парадигмы, сосуществование которых далеко не всегда было мирным в традиции Православия⁵⁹.

«Евангельское движение, — пишет В. А. Бачинин, — рассматриваемое чаще всего в контексте западной протестантской традиции, имеет глубочайшие национально-исторические корни...»⁶⁰ К его формам Бачинин относит стригольников, «жидовствующих», духоборов и молокан, а также движения на отечественной почве, возникшие под влиянием протестантизма в XIX–XX вв. Благоприятный для будущего России культурный прогноз взаимодействия византизма и евангелизма связывается с необходимостью их диалога⁶¹.

История русской культуры во взаимосвязи с историей русской церкви, идейными настроениями в ней занимает значительное место в известном одноименном сочинении П. Н. Милюкова. Недостаточный духовный уровень священства и мирян в XVIII в. Милюков объяснял изменившейся политической ролью Русской православной церкви. «Было когда-то время, — писал он, — в период политической раздробленности Руси, когда... русская церковь и во главе митрополит Киевский и Владимирский — была...

главнейшим реальным выражением идеи русского единства. Эту влиятельную роль наша церковь перестала играть с тех пор, как совершилось политическое объединение, после которого высшее национальное представительство перешло от духовной власти к новообразовавшейся светской»⁶².

Милюков обращает внимание на результаты сотрудничества между государством и церковью в период объединения русских земель. Это было «...создание религиозно-политической теории, санкционировавшей самобытную русскую власть и ставившей ее под охрану самобытной национальной святыни»⁶³. В той историко-культурной обстановке очевидно сосуществование двух идеализированных культуuroобразующих, одновременно духовных и политических основ русского общества — государства и церкви. Все идейное содержание древнерусской литературы наглядно и убедительно свидетельствует об этом.

Миссия церкви, ее социальное предназначение составили содержание духовной жизни церкви в допетровский период. Идеалом благочестия и образованности в XIV в. было следование традиции. «Всем страстям мати — мнение; мнение — второе падение...» — так выражается один из учеников игумена Волоколамского монастыря Иосифа в XVI в.⁶⁴ В XVI в. Нил Сорский, Вассиан Патрикеев, М. Грек поддерживают идеи нестяжательства, тенденцию к духовному обновлению и совершенствованию.

В дальнейшем социальный статус и значение РПЦ в обществе продолжают быть предметом активного обсуждения, варианты ответа на эти вопросы оформляются в духовные парадигмы «стяжателей» и «нестяжателей». Монашеская жизнь как социальное служение рассматривалась И. Волоцким. Недопустимость сближения церковного и мирского бытия обосновывалась Н. Сорским. В богословских спорах используются аргументы из духовного опыта католической традиции (в частности, диспут о крещении королевича Вольдемара⁶⁵. В XVII в. это был спор по обрядовому вопросу, о пресуществлении Св. Даров⁶⁶. «Решение вопроса, — пишет П. Н. Милюков, — должно было интересовать каждого простолюдина, так как от него зависело, когда начинать и кончить тот колокольный звон, услышав который всякий православный, где бы он ни находился, спешил воздать поклонение пресуществляемому хлебу»⁶⁷. Милюков рассматривает «хлебопоклонную ересь» в качестве последнего богословского спора, в котором принимали участие все слои русского общества⁶⁸.

В XVII и XVIII вв. образовавшееся богословие становится «школьным»⁶⁹, в полемике в нем используются аргументы как католицизма, так и протестантизма. «...Системы Яворского и Прокоповича надолго остались пограничными знаками, отмежевавшими поле для свободной деятельности представителей русской богословской науки. Русские богословы с этих пор беспрепятственно пользовались умственными сокровищами западного богословия, чтобы опровергать католические заблуждения протестантскими аргументами, а протестантские — католическими»⁷⁰.

Показательной является история с изданием «Камня веры» Ст. Яворского, предпринятого арх. Тверским Феофилактом. Три издания книги свидетельствовали о явном к нему интересе, однако они сопровождались полемикой по настоянию Бирона и волеизъявлению императрицы Анны Иоанновны. «...Защитникам православия, — писал Е. Поселянин, — Бирон попросту закрыл рот, а нападки протестантов продолжались беспрепятственно. Так появилась книга “Молоток на Камень веры”, не столько разбиравшая по существу сочинение Стефана, сколько глумившаяся над личностью незабвенного борца православия, Стефана Яворского»⁷¹. По известному и часто цитируемому высказыванию Г. Флоровского, влияние западного богословия оказалось псевдоморфозом для отечественной духовной традиции⁷².

П. Н. Милюков⁷³ подробно изучает происхождение сектантства и картину его эволюции в отечественной духовности, рассматривая эти духовные течения в качестве самобытного явления, как и старообрядчество, в дальнейшем принявшие форму, схожую с западными евангелическими исповеданиями⁷⁴.

В XVIII в. духовная история Русской православной церкви наполнена драматическими событиями. «Почти весь восемнадцатый век, — писал в начале XIX в. Е. Поселянин, — представляет собою одну из самых тяжелых эпох русской истории. ...В этой погоне за нововведениями были чрезмерные увлечения, преувеличения. Желали освежить религиозную жизнь народа — и ударились в протестантизм; желали усовершенствовать монашество — и чуть было не разрушили его»⁷⁵. Противоречивы оценки С. Яворского и Ф. Прокоповича, программ их духовной деятельности, связываемых с католицизмом и протестантизмом. В XVII–XVIII вв. в единый «клубок» религиозных и политических интриг были вовлечены соратники Петра, противники реформ.

На рубеже XVIII–XIX вв. значительный вклад в организацию духовного просвещения внес митрополит Московский Платон (Левшин). «...Платон ввел в метафизику сильный элемент “художественного” мышления, оперируя синтетическими формами “образов-понятий”, или “логосов”, тем самым как бы предвосхищая приверженность многих русских мыслителей к несистематизированному философствованию, особенно в рамках литературы как искусства слова, или “логоса”»⁷⁶. С таким метафизическим основанием был связан особый нравственный идеал митрополита Платона — «аристократа синергического духа», призванного к «свободно-художественному» исканию истины в персонифицированной форме⁷⁷.

Концепция православия у славянофилов формировалась в процессе осознания исторического пути Восточной церкви. Основой для появления категории «соборность» у славянофилов стал исторический путь православия⁷⁸. «Въ православномъ ученіи о вселенскомъ соборе, по Хомякову, существенную черту, — писал Н. Барсов, — составляет то, что соборы не создают новыхъ верованій, а только выясняютъ, раскрываютъ, формулируютъ смыслъ

того, что дано въ Божественномъ откровеніи; они только охраняють веру, которую хранитъ весь народъ церковный»⁷⁹. Высоко оценивал значение теории славянофилов Г. Флоровский. «Славянофильство было, и стремилось быть, — писал он, — религиозной философией культуры»⁸⁰.

Как самый значительный и основательный вклад Хомякова в богословие Н. Барсов оценивает его объяснение отношений традиции православного учения и развития Церкви. «Тайны Божіи открыты намъ отъ начала», — писал он⁸¹. Они не подлежат выражению в человеческом слове. И далее: «Церковь унаследовала отъ Апостоловъ не слова, а наследіе внутренней жизни, наследіе мысли не выразимой, однако стремящейся выразиться. И слово церкви видоизменяется, во свидетельство безконечности идеи.... Истина пребываетъ неизмѣнною во всѣ века, познание ея не изменяется; но выражение ея, по самому существу, всегда не достаточное, не можетъ не видоизменяться сообразно съ развитіемъ аналитическаго слововыраженія и съ характеромъ умственныхъ пріемовъ каждой эпохи»⁸². Видоизменение церковной терминологии не является признаком изменения Церкви.

В двух работах профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Барсова⁸³ анализируется широкий круг проблем, которые могут быть рассмотрены в светской науке как культурологические. В предисловии к одной из них он писал, что «...хочетъ быть поборникомъ... принциповъ православно-религіознаго міровоззрѣнія...»⁸⁴. И далее: «...авторъ думаетъ стоять на действительномъ уровнѣ современныхъ интеллектуальныхъ потребностей русскаго образованнаго общества и русскаго народа»⁸⁵. О значимости овладения культурными интересами и потребностями для священнослужителя Н. Барсов высказывается не единожды, в том числе и в критическом смысле. «А наши священники, — пишет он, — даже наиболее прилежашіе делу проповеди, нередко и своихъ-то духовныхъ журналовъ не читають, а въ свѣтскіе и не заглядываютъ»⁸⁶. Уровень философско-апологетической и духовно-публицистической проповеди требует от проповедника не только узкоспециальных, богословских знаний, но и компетентности в области современных научных доктрин⁸⁷.

Средством привлечения образованных, мыслящих людей к православию может стать реформа богословия⁸⁸. «Освободите, — писал он, — наше богословіе отъ школьныхъ формъ, — пригодныхъ только для школы, приблизьте его въ вашемъ изложении къ пониманію людей свѣтской науки, свѣтскаго образованія, заговорите съ ними ихъ языкомъ, ихъ понятіями, выясняйте для нихъ не столько частности богословскія, сколько самую сущность дѣла, принципы православія»⁸⁹. Исследование философии славянофилов Н. Барсов так и называет — «Новый метод в богословии».

Н. Барсов усматривает аналогии в отечественной церковной истории в Средневековье с периодом Вселенских соборов на христианском Востоке: «...и на улицахъ, и на площадяхъ и въ домахъ, и въ храмахъ, у насъ на Руси, простые и не простые верующіе спорили о догматахъ, — когда теоретичес-

кое учение христианства восходило въ общественномъ сознаниі на степень въ полномъ смыслѣ слова общественного вопроса, поглощавшего все жизненные интересы»⁹⁰. Иосиф Волоцкий, как в свое время Иоанн Златоуст, жалуется в послании к епископу суздальскому Нифонту: «...ныне и въ домахъ и дорогахъ и на рынкахъ, все — иноки и міряне — с сомнениемъ разсуждаютъ о верѣ»⁹¹.

В 60-е гг. XIX в. книга архимандрита Феодора (Бухарева) «О православии в отношении к современности» вызвала оживленную полемику⁹². Сдержанное отношение к ней проявил святитель Филарет (Дроздов), чья многосторонняя деятельность в церкви и обществе имела значение в развитии русской национальной культуры первой половины XIX в.⁹³ В «перечне» направлений деятельности митрополита Филарета (Дроздова) — создание Общества любителей духовного просвещения, расширение миссионерской деятельности среди светской интеллигенции.

Известен интерес Бухарева к методологии философии. Он рассматривал обоснование тождества субъективного и объективного бытия в философии Фихте, Шеллинга, Гегеля в контексте Христа. «По Бухареву, человеческий ум, философия, науки, искусства должны быть возвращены Христу, найти всестороннее развитие в нем; в этой связи мир, современность, подлежат воплощению в них духа Христова»⁹⁴.

Выход за рамки официального богословского дискурса произошел как внутри самого отечественного богословия, так и вне его. Термин «светское богословие» признаваем официальной церковной наукой с оговоркой. Светское богословие существовало в духовном пространстве русской религиозной мысли. В то же время, на наш взгляд, можно говорить о творческом взаимовлиянии «официального» и «светского» богословия. В первом идея рецепции культуры в христианстве развивалась как необходимость поднятия на более высокий уровень духовного просвещения. В канун революции эта тенденция к творческому и конструктивному единению всех духовных сил русского общества воплощается в проекте религиозно-философских собраний 1902—1903 гг., в которых приняли участие представители творческой интеллигенции и Церкви. В истории отечественной духовной культуры подобные взаимные встречные движения традиционны.

Вариантом неортодоксальной богословской позиции является христианская философия М. М. Тареева, отрицавшего возможность создания в современной культуре чисто христианской цивилизации, государства, семьи⁹⁵.

Соответственно изменениям в католичестве и протестантизме происходят процессы в отечественном богословии, определенные Г. Флоровским как историзм и морализм⁹⁶. «“Морализмъ” или “нравственный монизмъ” въ богословіи означалъ, — писал Г. Флоровский, — кризисъ церковной культуры, самой церковной культурности. Какъ то было установлено, и слишкомъ многими безъ доказательствъ принято на веру, что Церковь исключаетъ культуру, что церковность и должна быть вне культуры»⁹⁷. К предста-

вителям «морализма» Г. Флоровский относил М. М. Тареева. «Тареев, — писал он, — разделял настроения среднего человека своего времени. Догматика ему слишком мало говорила. Она не отвечает на запросы верующего сердца»⁹⁸. Недооценка историзма, с точки зрения Г. Флоровского, произошла у В. И. Несмелова⁹⁹.

Кроме упоминавшейся выше идеи Платона (Левшина) о возможности свободного духовного поиска истины, идея взаимодействия христианства и культуры как рецепции рассматривалась в сочинениях, в частности, В. В. Зеньковского, Н. С. Афанасьева, Н. Н. Фиолетова. Понятие рецепции было системным образом представлено Н. Н. Фиолетовым, в декабре 1918 г. защитившим магистерскую диссертацию «Рецепция (принятие) как источник церковного преобразования»¹⁰⁰.

Высказываются предположения о взаимосвязи этой работы с произведением отца Николая Афанасьева, написанным в 1946 г., — «Церковь Святого Духа». «Сейчас трудно, — пишет протоиерей Глеб Коледа в предисловии к изданию «Очерков христианской апологетики» Н. Н. Фиолетова, — говорить о прямом влиянии и заимствовании. Важна общая направленность размышлений о роли “церковного народа”, мирян в литургической и канонической жизни Церкви»¹⁰¹. Обратим внимание, что существенным моментом процесса духовного преобразования человека и мира, в особенности в периоды, когда предпринимаются активные действия к устранению христианства из жизни общества и культуры, является, читаем мы у Н. Н. Фиолетова, миссия¹⁰².

Особый интерес представляет богословие культуры эмиграции. Именно о таком разделе в богословии писал А. Шмеман. Исследование проблем христианства и культуры на максимально возможном для богословия уровне теоретичности сконцентрировано в духовном наследии эмиграции. В ней отечественное богословие было организовано институционально: функционируют высшие учебные заведения, занятые подготовкой кадров (в том числе и научных). Кроме официальной «инфраструктуры» для отечественного богословия за границей характерны неформальные духовные движения, выраженные внешне в общественных организациях и проектах различного рода (в том числе и научных, и публицистических). Обсуждаемыми и получившими резонанс в новой социальной и культурной обстановке в России вновь стали изданные в то время в эмиграции сборники «Живое Предание» и «Православие и жизнь».

Церковь была создана людьми и существовала в истории, писал А. Шмеман¹⁰³. Он же обращал внимание на различие положений человека внутри церкви и вне ее. «“Церковным” мы называем, — утверждал А. Шмеман, — человека, любящего богослужение, но давно уже исключили из этого понятия сколько-нибудь целостное мировоззрение, определенное понимание жизни... Церковь стала “требоотправительницей”, она “окормляет” религиозные нужды тех, кто согласен у нее окормляться...”¹⁰⁴

История современного православного богословия рассматривалась А. Шмеманом как долгий опыт преодоления этого отчуждения, восстановления его независимости от западных образцов и возвращения к его собственным оригинальным источникам. В нем различают две тенденции — «консервативную» и «либеральную». Популярным в русской религиозной мысли XX в. становится термин «воцерковления жизни».

К богословию культуры А. Шмеман отнес работы Н. В. Спекторского, С. Л. Франка, Н. А. Алексеева, В. В. Зеньковского, И. А. Ильина, Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, С. С. Верховского. А. Шмеман обратил внимание и на положительные эффекты «вестернизации» русской богословской мысли, когда проблемы социальной этики становятся объектом систематического изучения.

Отечественное богословие в эмиграции традиционно социально ориентировано. Проблема христианства и культуры в духовной жизни русской богословской эмиграции модифицировалась, в частности в обсуждении аскетизма в христианстве и его значения в культуре. «Если все христианство есть только аскеза, — то какое отношение к миру может быть, кроме безразличного?»¹⁰⁵ Влияние богословской традиции русской эмиграции в XX в. испытало греческое богословие¹⁰⁶.

На необходимость овладения общекультурным наследием, достижения общего языка с образованным обществом обращал внимание митрополит Анастасий (с 1936 г. — глава Русской зарубежной церкви)¹⁰⁷. Для христианской культуры путь, способный привести к таким результатам, связан со смирением, юродством¹⁰⁸. Современная светская культура противостоит культуре церковной. «Здесь явно, — писал Анастасий, — противоплагаются два разных порядка бытия, два взаимно исключающих друг друга принципа жизни, между которыми не только не может быть заключено постоянного союза, но даже временного перемирия. Один должен упраздниться, чтобы на развалинах обосновался другой. Попытка перекинуть между ними мост всегда приводила к обмирщению христианства и к принижению его высокого идеала»¹⁰⁹.

«Живым» предстает христианство в творчестве Н. С. Арсеньева. Христианство для Арсеньева является мощной творческой энергией жизни. «...Христианский религиозно-мистический опыт, — писал он, — соединяет в себе трансцендентность с имманентностью — “максимум” трансцендентности с “максимумом” имманентности»¹¹⁰.

Идея православной культуры систематическим образом была представлена в творчестве В. В. Зеньковского¹¹¹. Отсутствие единства, раздробленность, частичность — таковы характеристики современной культуры у В. В. Зеньковского¹¹². Принцип «нейтральности» культуры, ее независимость от веры и Церкви является пагубным для ее настоящего и будущего¹¹³. Путь для христианской рецепции культуры был уже проложен в раннем христианстве¹¹⁴. Индивидуализм, одиночество — мучительные для человека

современной культуры перспективы¹¹⁵. Миссия Церкви — идти в мир, «...жить, — писал В. В. Зеньковский, — его страданиями и трудностями, но в то же время она должна стоять на страже правды в мире, в власти, в культуре, должна быть “детоводителем” мира ко Христу, вести его по пути покаяния в грехах и преображения морской стихии в творческой жизни мира. Это есть задача “воцерковления” мира; весь смысл христианского участия в истории только в этом и заключается»¹¹⁶.

Подходы к культуре на основе идеи христианства развиваются в книге Е. В. Спекторского «Христианство и культура»¹¹⁷. Разграничивая в христианстве веру и церковность, он усматривал в христианском мировоззрении источник для решения всех проблем современной культуры. Этот путь возможен с общехристианской точки зрения, вне догматических и иных различий.

Необычна образная классификация отношения к православию в отечественной религиозной философии Л. А. Зандера. «Представим себе, — писал он, — что все наши мыслители пришли в Церковь... И вот, имея в виду устройство храма, отвечающее соответствующим духовным реальностям, мы можем спросить себя, к какой из его частей принадлежат те или иные представители религиозной мысли?»¹¹⁸ Есть среди русских философов и те, кто находится в притворе¹¹⁹. «Может быть, — писал Л. А. Зандер, — их “православность” является более фактической, чем сознательной». Их духовное «место» и состояние очень метко охарактеризовано В. Розановым в его двух томах, носящих характерное название — «Около церковных стен». Здесь одновременно утверждается и близость к храму, и психологическая неспособность «войти в него, слиться с церковью...»¹²⁰. Специального рассмотрения требует богословие культуры Г. Флоровского.

Пять направлений в богословии «парижской» школы выделяет иеромонах Иларион (Алфеев)¹²¹. В эту классификацию входит целый ряд представителей отечественной религиозной философии конца XIX — первой четверти XX в.

Современное отечественное богословие не обладает определенным образом выраженной структурой. Согласно констатациям Богословской комиссии РПЦ оно представлено отдельными богословами, некоторые из которых связывают себя с классической дореволюционной традицией, кто-то — с линией неопатристического богословия, сформировавшегося в эмиграции. Серьезное влияние на сегодняшнюю русскую богословскую мысль, в свою очередь, оказывает и современное греческое богословие.

Проведение культурной политики Церкви происходит в обществе, в котором третье столетие развивается процесс секуляризации, второе столетие — массовая культура, чьи духовные идеалы далеки от ценностей религии, в частности христианства. Сохраняется необходимость определения позиции православной церкви в новой культурной ситуации (православная церковь отделена от государства, система образования существует независимо от Церкви, в то же время в обществе популярны идеи культурного релятивизма).

В «Основах социальной концепции РПЦ» принципы взаимоотношений Церкви и общества, Церкви и культуры как в историческом, так и актуальном аспектах подробно рассматриваются на протяжении всего текста. Выделим лишь некоторые моменты, имеющие непосредственное отношение к богословской трактовке современной культуры. Так, в разделе XIV «Светские наука, культура, образование» особое внимание обращено на вклад христианства в развитие науки. «Христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовал возникновению научного естествознания». Противопоставление религиозного и научного мировоззрений рассматривается как некорректное. Научное знание способно воздействовать на общество негативно, это связывается богословами с идеологизацией науки. Общественным наукам в этой связи принадлежит особая ответственность. Основания культуры религиозны. «Культура как сохранение окружающего мира и забота о нем является богозаповедным делом человека». Светская культура способна выполнять функции распространения религиозных основ (такова, например, роль русской классической литературы — в годы атеизма зачастую она была едва ли не единственным источником знаний о религии).

В современной церковной политике принципы универсальности, церковной рецепции, использование разных языков характеризуют стратегию Церкви по отношению к культуре. Принцип церковной рецепции культуры предполагает учет особенностей возрождения миссии в различных культурных контекстах, или, если использовать научную терминологию, с принятием особенностей картин мира различных субкультур.

На заседании Священного синода Московского Патриархата 6 октября 1995 г. (№ 4043) была утверждена Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской православной церкви¹²². Как было определено в принятом тексте, на направления Концепции влияют как внутренние потребности церковного организма, так и вызовы современного общества. «...Решительного ответа РПЦ требует активная прозелитическая деятельность инославных церквей и религиозных объединений, нехристианских религий, а также различных сект на канонической территории нашей церкви, представляющая угрозу для духовного здоровья людей, крещенных в православии или связанных с ним духовными корнями через национальные традиции и культуру»¹²³. Идеи миссии и миссионерства в православной ойкумене в настоящее время переживают ренессанс.

В истории православной традиции ведущей силой миссионерства стало монашество. В XIX в. русское православное миссионерство вновь испытывает подъем и возрождение¹²⁴. Греческий богослов И. Стамулис, обобщая опыт православных (в частности, русских) миссионеров, назвал подход православной миссии к местным культурам инкарнационным¹²⁵. Понятие «инкарнации», как усвоение элементов национальной культуры, сопоставимо с термином «рецепция», которое традиционно использовали в христианском

богословии для описания взаимодействия с языческой культурой. «У миссионера, — пишет И. Стамулис, — нет средств на проведение коренных перемен. Даже если в его распоряжении оказываются какие-то средства, он старается использовать их так, чтобы минимизировать ущерб, наносимый культуре коренного народа»¹²⁶. Чуткость к вопросам культуры И. Стамулис определяет как отличительную черту православной миссии¹²⁷.

Значительным событием духовной жизни страны в 2006 г. стал X съезд Всемирного народного собора. Главная тема собора — «Права человека и нравственная ответственность» — обсуждалась в контекстах диалектики универсального и уникального, самобытного в культуре. Космополитизм, как духовное основание современной международной политики, представляет вызов для православной культуры. «Православная традиция, — подчеркнул в своем выступлении митрополит Кирилл, являющаяся культурообразующей для русской цивилизации, не может не ответить на этот вызов, иначе русский мир превратится в маргинальное явление в современном мире»¹²⁸.

Обобщая все приведенные выше рассуждения о теоретико-методологических аспектах исследования проблемы христианства и культуры в отечественном богословии и религиозной философии, приходим к выводу, что основная трудность связана с определением разграничительных линий и однозначной отнесенности богословского текста к разделу «Богословие культуры». Такие трудности сопровождают исследование богословской литературы не только в Средневековье, но и в остальные его (богословия) периоды истории. В синодальный период, когда оформление структуры богословской науки в основном состоялось, доктринальное единство предполагает присутствие элементов богословской «культурологической» концепции как осуществление миссии Церкви по отношению к обществу и культуре в той или иной форме, во всех разделах богословия. Выскажем предположение, что темы культурологического звучания значительный «удельный» вес занимают в проповеди.

Теоретики и практики гомилетики в большей степени являются авторами церковной публицистики, схожей с жанром неформального философствования. В своих работах они рассматривают разнообразные аспекты взаимоотношений церкви и общества, церкви и культуры. Основанием для культурной коммуникации является содержание христианского вероучения, предполагающее концепцию миссии и миссионерства. Один из историко-культурных вариантов христианской миссии был связан с распространением христианской культуры на национальные языки. Это и был путь Восточной церкви. Посредством культурной трансплантации христианство распространилось на Востоке и Балканах. С нетрадиционных позиций феномен византийского миссионерства рассматривается в работе С. А. Иванова¹²⁹.

Обзор актуальных и исторических аспектов исследования проблемы христианства и культуры в традиции отечественной духовности хотелось

бы заключить оценкой исследованности социального и культурного опыта Церкви, богословской науки в XIX в. Н. К. Гаврюшина (представляется, что она применима ко всем ее периодам): «За четверть века до революции “верующий разум” в России сумел сказать о многом строгим научно-богословским языком, хотя расслышать его за грохотом войн, индустриализаций и коллективизаций было едва ли возможно... Трудно сказать, хватает ли у нас к нему внимания сейчас»¹³⁰. Методологический уровень рефлексии отечественного богословия характеризуется им как недостаточный с точки зрения «...сквозного, или диахронического, видения проблем»¹³¹.

¹ Хомяков М. Б. Проблема толерантности в христианской философии. Екатеринбург, 2000. С. 158.

² См.: Неретина С. С. Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; Скворцов К. Философия Отцов и Учителей Церкви (период апологетов). Киев, 2003.

³ Хомяков М. Б. Проблема толерантности в христианской философии. С. 158.

⁴ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 12–13.

⁵ См.: Христос и культура: Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.

⁶ Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 27.

⁷ См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.religare.ru; Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской православной церкви. М., 1995.

⁸ См.: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 83.

⁹ См.: Голубинский Е. История Русской церкви. М., 1998. Т. 2, ч. 2. С. 151–152.

¹⁰ См.: Шахов М. О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вopr. философии. 2004. № 11. С. 65–80; Левин Г. Д. Можно ли религиозное знание приравнять к научным гипотезам? // Там же. С. 81–88.

¹¹ Шахов М. О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука. С. 79.

¹² См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 8.

¹³ Там же. С. 8.

¹⁴ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. С. 5.

¹⁵ См.: Там же. С. 6.

¹⁶ Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2005. С. 5.

¹⁷ Миропольский С. И. Очерк истории церковно-приходской школы. М., 2006. С. 52.

¹⁸ См.: Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. М., 1995.

¹⁹ Русская философия: Слов. / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995. С. 146.

²⁰ См.: Там же. С. 146.

²¹ См.: Игумен Иннокентий (Павлов). Введение в историю русской богословской мысли. М., 1995.

²² Там же. С. 11.

²³ Там же. С. 12.

²⁴ См.: Там же. С. 31.

²⁵ См.: Там же. С. 33.

²⁶ См.: Там же.

²⁷ См.: Там же.

²⁸ См.: Там же. С. 32.

- ²⁹ См.: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 147.
- ³⁰ Там же. С. 7–8.
- ³¹ См.: Там же. С. 3–4.
- ³² См.: Там же. С. 434.
- ³³ Там же. С. 435.
- ³⁴ См.: Там же.
- ³⁵ См.: Там же. С. 435, 436.
- ³⁶ *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 17.
- ³⁷ *Федотов Г. П.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М., 2001. С. 9.
- ³⁸ См.: *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. М., 2003. С. 13.
- ³⁹ *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб., 1999. С. 47.
- ⁴⁰ См.: *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. С. 13.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² См.: Там же. С. 5.
- ⁴³ См.: *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб., 1999. С. 42–46.
- ⁴⁴ Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных проф. Н. Барсова. СПб., 1899. С. 168.
- ⁴⁵ См.: *Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. М., 1998.
- ⁴⁶ *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 20.
- ⁴⁷ См.: *Игумен Иннокентий (Павлов).* Введение в историю русской богословской мысли. С. 31.
- ⁴⁸ См.: Там же. С. 32.
- ⁴⁹ См.: *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. С. 8.
- ⁵⁰ См.: *Скурат К. Е.* Православные основы культуры в памятниках литературы Древней Руси. М., 2003. С. 101–124.
- ⁵¹ Цит. по: *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983. С. 11.
- ⁵² См.: *Философия истории в России: Хрестоматия / Сост. Г. К. Овчинников.* М., 1996. С. 11–12.
- ⁵³ См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. СПб., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 45.
- ⁵⁴ См.: Там же.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ См.: *Иконникова С. Н.* История культурологических теорий. СПб., 2005. С. 99.
- ⁵⁷ *Федотов Г. П.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. С. 94.
- ⁵⁸ См.: *Копалов В. И.* Курс лекций по русской философии истории. Екатеринбург, 2005. С. 15.
- ⁵⁹ См.: *Бачинин В. А.* Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма: Очерки исторической социологии религиозно-гражданской жизни. СПб., 2003.
- ⁶⁰ Там же. С. 205.
- ⁶¹ См.: Там же. С. 333.
- ⁶² *Милуков П. Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1994. С. 165.
- ⁶³ Там же. С. 165–166.
- ⁶⁴ Там же. С. 65.
- ⁶⁵ См.: Там же. С. 175.
- ⁶⁶ См.: Там же. С. 176.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ См.: Там же.
- ⁶⁹ См.: Там же. С. 177.

- ⁷⁰ Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. С. 178.
- ⁷¹ Поселянин Е. Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII в. М., 1998. С. 90.
- ⁷² См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 56.
- ⁷³ См.: Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1994. С. 102–156.
- ⁷⁴ См.: Там же. С. 153.
- ⁷⁵ Поселянин Е. Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII в. С. 3.
- ⁷⁶ Русская философия: Слов. С. 378.
- ⁷⁷ См.: Там же.
- ⁷⁸ См.: Барсов Н. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 38.
- ⁷⁹ Там же. С. 40.
- ⁸⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 253.
- ⁸¹ Барсов Н. Исторические, критические и полемические опыты. С. 62.
- ⁸² Там же. С. 62–64.
- ⁸³ См.: Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных проф. Н. Барсова. СПб., 1899; Барсов Н. Исторические, критические и полемические опыты.
- ⁸⁴ См.: Барсов Н. Исторические, критические и полемические опыты.
- ⁸⁵ Там же.
- ⁸⁶ Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных проф. Н. Барсова. С. 39.
- ⁸⁷ См.: Там же.
- ⁸⁸ См.: Барсов Н. Исторические, критические и полемические опыты. С. 6.
- ⁸⁹ Там же. С. 10.
- ⁹⁰ Там же. С. 153.
- ⁹¹ Там же. С. 45.
- ⁹² См.: Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902.
- ⁹³ См.: Яковлев А. И. Святитель Филарет и развитие русской культуры в первой пол. XIX в. // Филаретовский альм. Вып. 1. М., 2004. С. 181.
- ⁹⁴ Русская философия: Слов. С. 181.
- ⁹⁵ См.: Там же. С. 499.
- ⁹⁶ См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 450.
- ⁹⁷ Там же. С. 451.
- ⁹⁸ Там же. С. 444.
- ⁹⁹ См.: Там же. С. 449.
- ¹⁰⁰ См.: Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. Киев, 2000. С. 7.
- ¹⁰¹ Там же. С. 7.
- ¹⁰² См.: Там же. С. 23.
- ¹⁰³ См.: Православие в жизни. Клин, 2002. С. 52.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 53–54.
- ¹⁰⁵ Русские философы: Проблема христианства и культуры в истории духовной критики XX века. М., 2002. С. 3.
- ¹⁰⁶ См.: Янина Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 14.
- ¹⁰⁷ См.: Русские философы: Проблема христианства и культуры в истории духовной критики XX века. С. 11.
- ¹⁰⁸ См.: Там же. С. 17.
- ¹⁰⁹ Там же.
- ¹¹⁰ Там же. С. 53.
- ¹¹¹ См.: Там же. С. 94.

- ¹¹² См.: Русские философы: Проблема христианства и культуры в истории духовной критики XX века. С. 101.
- ¹¹³ См.: Там же. С. 103.
- ¹¹⁴ См.: Там же. С. 109.
- ¹¹⁵ См.: Там же. С. 132.
- ¹¹⁶ Там же. С. 143.
- ¹¹⁷ См.: *Спекторский Е. В.* Христианство и культура. Прага, 1925.
- ¹¹⁸ Там же. С. 190.
- ¹¹⁹ См.: Там же.
- ¹²⁰ Там же. С. 191.
- ¹²¹ См.: *Илларион (иеромонах) (Алфеев)*. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 395–396.
- ¹²² См.: Православная миссия сегодня. СПб., 1999.
- ¹²³ Там же.
- ¹²⁴ См.: *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2003. С. 95.
- ¹²⁵ См.: Там же. С. 193.
- ¹²⁶ Там же. С. 193–194.
- ¹²⁷ См.: Там же. С. 195.
- ¹²⁸ Наш современник. 2006. № 6. С. 184.
- ¹²⁹ См.: *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: можно ли сделать из «варвара» христианина?
- ¹³⁰ *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: Очерки и портреты. С. 6.
- ¹³¹ Там же.

Рукопись поступила в редакцию 26 февраля 2007 г.