

УДК 11+24

**ФИЛОСОФИЧНОСТЬ АГИОГРАФИИ: МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ
КОНФИГУРАЦИЯ В «СЪКАЗАНИЕ, И СТРАСТЬ, И ПОХВАЛА,
СВЯТУЮЮ МУЧЕНИКУ БОРИСА И ГЛЕБА»***

М.Л. Тузов

Аннотация

В статье рассматриваются некоторые философские смыслы агиографии. Такой аспект житийных текстов предполагает обращение к проблеме средневековой христианской философии как философии, опосредованной Иисусом Христом. Эта философия может присутствовать в житиях, как показывает анализ «Съказание, и страсть, и похвала, святуую мученику Бориса и Глеба», в виде теоретической конструкции, предназначенной для решения задач христианской этики на примере святых Бориса и Глеба в их соотнесении с Иисусом Христом.

Ключевые слова: агиография, христианская философия, метафизика, конфигурация, святой, житие.

В агиографии в антропологических координатах («по образу и по подобию») содержатся фундаментальные принципы христианского вероучения, данные в конкретных проявлениях святости при едином задании, как писал Иоанн Дамаскин: «Должно почитать святых как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих, как говорит Богослов и евангелист Иоанн: *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12). *Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа* (Гал. 4:7; Рим. 8:17)» [2, с. 309]. В настоящей статье нами предпринята попытка показать, что в агиографии присутствует христианско-философский компонент. Тем самым прежде всего ставится вопрос о том, что есть христианская философия.

В недавно вышедшей книге «Введение в христианскую философию» словенский философ Г. Коциянчич обращается к понятию *христианская философия*, оживляя дискуссии середины прошлого века о его правомерности. Сам Коциянчич, не согласный с известной негативной точкой зрения М. Хайдеггера и других философов на этот счет, в возможности такой философии не сомневается. Более существенной для него оказывается позитивная и четкая позиция Климента Александрийского: «Когда апостол говорит о ‘Премудрости Божией’ (1 Кор. 1:21), он говорит об учении, которое согласно с Господом (*didaskalia kata kyrion*), с целью показать, что истинной философией (*alethe philosophia*) является та, которая опосредована через (*dia*) Сына». По мнению Коциянчича,

* Наименование «Сказания...» дается в соответствии с публикацией в исследовании Н.И. Милютенко [1].

христианская философия «вопреки всему была *реальной* и является *реальной* именно потому, что в опыте *пред-положена* (задана) мысль – мысль, мыслящая в живом согласии с Христом» [3, с. 5]. Словенский философ, весьма критически настроенный по отношению к постмодернизму, тем не менее пытается рассуждать о христианской философии с учетом его проблематики и философской стилистики. Задача настоящего исследования заключена в обращении к некоторым отличительным чертам христианской философии, которая, на наш взгляд, историко-философски фактуальна и является философией, опосредованной Иисусом Христом как Абсолютной Уникальностью, что в известной степени жестко задает эту философию¹. Во всяком случае, иначе и быть не могло в Средние века, когда, безусловно, доминировала именно христианская философия.

Наименование средневекового христианского писателя философом механически не делает его таковым. Христианский писатель (не путать с писателем-христианином!) в своем творчестве принадлежит по определению христианской, то есть религиозной, традиции. Для того чтобы он был действительным философом (не по почетному наименованию), философия должна присутствовать в его мышлении.

Иоанн Дамаскин в «Источнике знания» предложил пространное толкование философии. В нем может быть выделен ряд важных тезисов: «философия есть познание сущего как такового», то есть его природы; «философия есть познание божественных и человеческих вещей, то есть видимого и невидимого»; «философия есть уподобление Богу»; мы уподобляемся «Богу через мудрость, то есть через истинное познание добра», а также через «справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит», и «через святость»; «истинная философия есть любовь к Богу» [2, с. 57]. Понимание философии преподобным Иоанном легло в основу сжатого определения, данного в «Житии Константина», просветителя славян, хорошо известном, наряду с текстом Дамаскина, в средневековой Руси. Логофет, правитель цесаря, «спросил его (Константина. – М.Т.) однажды, говоря: “Философ, хотел бы я узнать, что есть философия?” Он же (своим) искусным умом сразу ответил: “Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами (своими) быть по образу и подобию Сотворившего его”» [5, с. 73].

В приведенных текстах философия становится теоцентричной без акцентуализации Христа. Но для средневекового писателя Его «присутствие» было очевидным, не требовавшим непременных разъяснений, поскольку христианство есть религия Иисуса Христа. Христианский монотеизм тематически исходит из Иисуса Христа как Бога-Сына, воплотившегося, явившегося в качестве Спасителя, Бога, но и Человека. «Всякъ отменяйся Сына, ни Отца имать: а исповедай Сына, и Отца имать» (1 Ин. 2:23). Именно так может быть поставлен вопрос о христианской философии.

¹ В.В. Зеньковский, последовательно критически относившийся к западноевропейской тенденции отрицания возможности существования христианской философии и объяснявший, откуда и почему эта тенденция произошла, понимал христианскую философию следующим образом: «Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, *но во свете Христовом*. Особой задачей философии является *уяснение диалектики идей, уяснение внутренней структурности в основных наших понятиях* (подчеркнуто нами. – М.Т.)» [4, с. 22].

В христианской философии любое понятие, любая познавательная задача должны быть опосредованы Иисусом Христом (что принципиально отличает христианскую философию от деизма), то есть соотнесены в своем значении с Ним, откорректированы в связи с Ним, буквально «пропущены сквозь Него», а не Он проинтерпретирован через готовые, «независимые» от Него понятия. Для христианской философии Иисус Христос не является ни объектом в привычном смысле слова, ни тем более понятием.

Из Христа (как и из Творца) ничего нельзя дедуцировать, потому, что дедукция как логическая операция немедленно даст нам в этом случае онтологическую невозможность для христианства – эманацию¹. Мир есть творение Божие не из чего-то: «Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в нихъ, видящъ уразумееш, яко отъ не сущихъ сотвори сия Богъ, и человекъ родъ тако бысть» (2 Макк. 7:28). На этом (высшем) уровне формально-логические операции не могут быть завершены, потому что Иисус Христос логически ни получен, ни определен быть не может. Здесь, в этой «точке», христианская философия заканчивается (или начинается, что одно и то же). Как только мы попытаемся рационально-логически проинтерпретировать содержание и место этой «точки», мы тут же выйдем за рамки христианской философии. Потому что с точки зрения христианского сознания Иисус Христос приходил, был распят и воскрес. Разумеется, Он интерпретируется с помощью понятий, но только после того, как они сами возникли в соотнесении с Ним (причем в таком соотнесении логико-онтологический разрыв между Богом и миром как творением не может быть преодолен).

Именно так происходило исторически: слова обретали новые значения, которые позволяли сделать философию в конечном счете соответствующей фигуре Иисуса Христа. Это значит, что понятия христианской догматики – не просто заимствованные античные философские понятия. На этот счет в свое время весьма определенно и обоснованно высказался Иоанн Мейендорф: «...Тринитарная терминология у каппадокийских отцов и ее позднейшие приложения к христологии в халкидонскую и послехалкидонскую эпохи ясно показывают, что такие понятия, как *ousia*, *hypostasis* или *physis*, обретают совершенно новые значения, когда их употребляют вне контекста Платоновой или Аристотелевой систем, в которых эти концепции были рождены. Три *hypostaseis*, соединенные в одной “сущности” (*ousia*), или две “природы” (*physeis*), объединенные в одной *hypostasis*, не могут быть составляющими ни Платоновой, ни Аристотелевой

¹ Апофатическое богословие методологически защищает христианскую философию от такой возможности, поскольку, апеллируя к непознаваемости Бога, тем самым и снимает вопрос о Его логическом определении и закрывает возможность дедуцирования, ибо из неопределенного (поскольку оно неопределимо, так как непознаваемо) ничего логически дедуцировать невозможно. Христианский апофатизм похож на (нео)платонический чисто внешне, методически, не более того, поскольку в основе христианской онтологии лежат постулированные Творец и творение *ex nihilo*, а в основе (нео)платонической (как и всей античной) – нет. Кроме того, как уже было отмечено, Бог в христианстве непознаваем. Григорий Богослов пишет: «Итак, опять должно обратиться к началу. “Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно”, – так любомудрствовал один из эллинских богословов, и, думаю, не без хитрой мысли; чтобы почитали его постигшим, сказал он *трудно* и, чтобы избежать обличения, наименовал сие неизреченным. Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно». И далее: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое» [6, с. 334–335]. Только «забыв» обо всем этом (христианских онтологии и гносеологии), можно говорить о (нео)платоническом и христианском апофатизмах как об одном и том же.

системы мышления. Более того, они подразумевают новые персоналистские (и, следовательно, не эллинистические) метафизические предпосылки» [7, с. 37].

Как писал выдающийся представитель русской духовно-академической науки В.В. Болотов, «история богословской мысли первых веков христианства представляет собой комментарий на слово *Богочеловек*» [8, с. 31]. Кроме того, онтологически Христос соотносится с Троицей, но Троицу невозможно правильно понять без Него. В.М. Лурье в исследовании «История византийской философии», описывая споры о Троице в IV в., связанные в том числе с понятийным аппаратом христианской догматики, пишет, что у христианских богословов был «критерий правильности того или иного понимания Троицы <...> и этим критерием было учение о спасении – то есть о цели воплощения Христа и всего христианства» [9, с. 72].

Христианский писатель в решении тех или иных теоретических или религиозно-воспитательных задач может мыслить исходя из эмпирического (противоположного Абсолюту) начала, но как только какая-то проблема обозначена, ее необходимо соотнести с Иисусом Христом (не говоря о Нем непременно, но всегда имея Его в виду, то есть непрерывно осуществляя принцип метафизического соотнесения). В этом смысле в христианской философии нет второстепенных вопросов и ответов.

Понятия христианской философии должны согласовываться не только между собой, но вместе и порознь – с Христом, который согласуется с единым Богом-Творцом, а «между» Ними находится троичность, адекватно понимаемая в соответствии с единобожием, но в связи с Иисусом Христом, через Него, поскольку судьба творения определяется Христом-Спасителем¹. «Мировой круг» эсхатологически может быть замкнут только через Него. В религиозно-метафизической композиции «Единый Бог – Троица – Иисус Христос» отношение не линейное. Линейность как таковая возникает только в связи с историей (начинающейся после грехопадения и изгнания из Рая) и Пришествием – в эсхатологической перспективе, в линейности человеческого времени, когда для человека Иисус Христос приобретает первенствующее значение как Спаситель, определяя саму возможность истории как эсхатологической линейности на Земле. Хотя и такая линейность достаточно условна.

Таким образом, в своих значениях единый Бог в трех ипостасях и Христос, означающие в то же время Творца и Спасителя, должны в развитии богословия выдерживать согласованность, а любой частный вопрос или понятие – согласовываться с Христом² (Который всегда соотнесен с Троицей и актом творения):

¹ Преподобный Иоанн Дамаскин, излагая основания вероучения, пишет: «Итак, мы веруем в единого Бога... в единую сущность... единое *начало*, единую *власть*, единое *господство*, единое *царство*, которое в трех совершенных ипостасях, неслитно соединенных и нераздельно различаемых (что удивительно)... во единого Отца, начало всего и причину, не от кого-либо рожденного, но в Того, Кто один только не рожден и не имеет причины; в Творца всего, но в Отца по природе одного только едиnorodного Сына Его, Господа же и Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и в Изводителя всесвятого Духа. И во единого Сына Божия, едиnorodного, Господа нашего Иисуса Христа, рожденного от Отца прежде всех веков, в свет от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, через Которого произошло все» [4, с. 165–166].

² То есть с Истиной в буквальном онтологическом и ипостасном (личностном, персоналистском) смысле. Как писал Иоанн Дамаскин, «поскольку мы живем не одной душой, но душа наша, как бы сокрытая завесой – плотью, имеет подобие ока – видящий и познающий ум, воспринимающий познание и ведение сущего, но это познание и ведение она имеет не от себя самой, а нуждается в обучающем, то приступим к неложному учителю и истине. Христос же есть ипостасная мудрость и истина, в Котором сокрыты все

и как с воплотившимся Богом-Сыном, и как со Спасителем, и как с Богочеловеком. В христианской философии антропологические и нравственные задачи разрешаются только через Иисуса Христа и благодаря Ему. То же самое можно сказать и о любой познавательной задаче: в эсхатологическом измерении они (эти познавательные задачи) имеют значение лишь в связи с заданием бытия человеком¹ – «по подобию».

Процедура получения философского смысла может быть осуществлена и в неявной форме, поскольку соотнесение может произойти через промежуточные понятия, быть опосредовано догматическими установлениями и авторитетами, происходить в текстах конкретных религиозных жанров с их собственными задачами. Однако и такие задачи должны отвечать принципу метафизического соотнесения (возможно, точнее – удержания), отражая истины христианства. Собственно, в последнем и заключается их функция, для того они создавались и создаются, хотя уровень и язык религиозных текстов могут быть различными в зависимости от их создателей.

Удержание строя метафизического Абсолюта в рассуждении уже есть философствование, а идея, реализованная таким способом, становится философской по своему строению. Средневековый писатель не обязательно создает произведение как философское, но оно может получиться таковым объективно, тем более если его рассмотреть в определенном ракурсе. Конечно, так бывало не всегда.

Христианская философия – это методология и в буквальном смысле: методология метафизического соотнесения с Христом, опосредования Им: постоянное удержание строя, уровня размышления или текста, абсолютное (теоретическое и нравственное) долженствование как его лейтмотив. Именно в таком ракурсе философия представлена в агиографии, о чем свидетельствуют, к примеру, житийные образы святых Бориса и Глеба. В «Съказание, и страсть, и похвала, святуюю мученику Бориса и Глеба» (далее – «Сказание») подробно и в разных отношениях разъясняются смысл и значение мученического подвига героев для православной Руси.

Н.И. Милютенко отмечена сложная антитетичность агиографии Бориса и Глеба [1, с. 161]. Одна из антитез – противопоставление Святополка и Бориса (косвенно и Глеба), как Каина и Авеля. Однако в тексте создатель «Сказания» сначала сосредоточивает внимание на Борисе, а не на Святополке, что соответствует прежде всего житийной задаче, и только затем вводит аналогии с фигурами Каина и Авеля. Выстраивается следующая сюжетная цепочка: Борис узнает о замысле брата и определяет христианский смысл своей жертвы: «Да аще кровь мою пролиеть (Святополк. – *М.Т.*), и на убиство мое потщитъ ся, мученикъ буду Господу моему. Азь бо не противлю ся, зане пишеть ся: *Господь гордымъ противитъ ся, съмеренымъ же даетъ благодать* (Иак. 4:6; 1 Петр. 5:5). Апостоль же: *Иже рече: “Бога люблю”, а брата своего ненавидитъ, ложь*

сокровица премудрости и ведения (Кол. 2:3)» [4, с. 55]. Христианская гносеология как часть христианской философии совершенно онтологична, поскольку поиск истины в конкретном случае есть поиск соотнесенности неизвестного прямо или опосредованно, в том числе в нравственном плане, с Истиной, которая уже дана, явилась.

¹ Согласно Иоанну Дамаскину только имя *Сущий* «показывает бытие, но не бытие чем-то» [4, с. 175].

есть. И паки: *Боязни въ любви несть, съвершаная любви вѣнь измещеть страхъ* (1 Ин. 4:20, 18)» [1, с. 288]. Агиограф определяет братскую любовь как антитезу лжи, то есть истину (не употребляя этого слова), без которой любовь к Богу и есть ложь¹. Далее в «Сказании» Борис вновь объясняет смысл своего мученичества: «Таче забывъ скръбь смъртѣную, тешаше ся словеси Божи: *Иже погубити души свою Мене ради и Моихъ словесъ, обрящети ю, въ животе вечнемъ съхранити ю* (Мф. 10:39)» [1, с. 290]. В этих пассажах жития заключена его религиозно-этическая квинтэссенция, повторяемая и богословски и тематически распространяемая в тексте². Затем агиограф использует сравнение Святополка с Каином: «Видевъ же диаволь, искони ненавидяи добра чьловека, яко всю надежу свою на Господа положилъ есть святой Борисъ, начать подвижьней бывати, и обреть яко же преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопѣлка, поистине вѣторааго Каина, улови мысль его, яко да избить вся наследники отца своего, а самъ прииметь единъ всю власть» [1, с. 292]. Только к концу «Сказания» появляется образ Авеля, используемый Ярославом в обращении к Богу перед решающей битвой на Альте, после которой разбитый Святополк бежал и сгинул: «Прочее же съ трьклятии прииде съ множествомъ печенегъ, и Ярославъ, съвѣкупи воя, изиде противу ему на Лѣто и ста на месте, идеже бе убиенъ святыи Борисъ. И въздевъ руце на небо, и рече: “Се кровь брата моего въпиеть къ Тебе, Владыко, яко же Авелева преже, и Ты мьсти его, яко же и на ономъ положи стонание и трясение братоубици Каине, ею молю Тя, Господи, да въсприиметь противу тому”» [1, с. 304, 306].

Книга Бытия не дает прямого ответа на вопрос, за что погиб АVELЬ. Создатель «Сказания» объясняет нам это, используя образ Бориса-Авеля, без формального сосредоточения внимания на фигуре Авеля, поскольку задача у него другая. Показательно, что задолго до появления древнерусского богословия в «Беседах на книгу Бытия» Иоанн Златоуст, давая толкование истории Каина и Авеля, прямо называет Авеля мучеником за истину: «...Тот действительно терпит зло, кто хочет нанести вред ближнему. И чтобы тебе увериться в справедливости этого, посмотри и здесь, кто потерпел зло – убивший или убитый? Очевидно, что убивший. Почему? Потому что убитый даже поныне воспевается устами всех, убажается и венчается, как первомученик за истину, о чем говорит и блаженный Павел: *Верю... Авель и по смерти говорит еще* (Евр. 11:4)» [10, с. 211]. У Златоуста, разумеется, не могло быть иного понимания истины, нежели соотнесенного с Иисусом Христом³. Тем самым он дает христианское толкование Авеля, «помещая» между ним и Каином Иисуса Христа,

¹ Апостол Иоанн Богослов пишет ранее: «Возлюбленнии, не заповедь нову пишу вамъ, но заповедь ветху, юже иместе исперва. Заповедь ветха есть слово, еже слышасте исперва. Паки заповедь нову пишу вамъ, еже есть поистине въ Немъ и въ васъ: яко тма мимоходитъ и светь истинный сей уже сияеть. Глаголяи себе во свете быти, а брата своего ненавидяи, во тме есть доселе. Любяи брата своего во свете пребываетъ, и соблазна въ немъ несть. А ненавидяи брата своего во тме есть и во тме ходить, и не вестъ, камо итеть, яко тма ослепи очи ему» (1 Ин. 2:7-11).

² Так, в драматический момент молитвы Глеба перед смертью он говорит: «Господи мои, вемъ Тя рекыша къ Апостоломъ своимъ, яко: *За имя Мое, Мене ради, възложить на вы руки, и предании будете родѣмъ и другы, и братъ на брата предасть на смърть, и умъртвятъ вы имене Моего ради* (Лк. 21:12, 16)» [1, с. 302].

³ Даже контекстуально идеи, излагаемые в «Послании к евреям», непосредственно связаны с Иисусом Христом.

а не только ветхозаветного Бога. Святитель Иоанн создает принципиально иную метафизическую герменевтику библейской истории, нежели она была возможна до пришествия Христа, что вполне соответствует христианскому пониманию соотношения Ветхого и Нового Заветов (торжества Благодати, явившейся в мир с Христом, над Законом, согласно митрополиту Илариону, во многом задавшему своим «Словом» тональность древнерусского богословия¹).

Вопрос не в том, были ли известны в то время в славянском мире «Беседы на Книгу Бытия»². Важно то, что создатель «Сказания» осуществляет ту же самую теоретическую операцию. Он использует историю о Каине и Авеле не только для показания сущности Святополка, но и для реализации житийного образа Бориса (возможно, главным образом для этого). Привлекая пример Каина для описания Святополка, анонимный автор в полной мере осмысливает ветхозаветную историю в христианском духе. Борис как Авель – лишь один из срезов житийного образа, обладающего многосмысленностью. Но в создании конфигурации Борис/Авель – Святополк/Каин как раз и присутствует философия в соотнесении с Христом-Истиной. Сама конфигурация и есть философия как теоретическая конструкция, по которой только и может быть построена в христианском мышлении история о Каине и Авеле, в этом же ракурсе соответственно о Святополке и Борисе (и Глебе), где Авель обретает богословско-философскую – онтологическую – первичность перед Каином. Параллель с Иоанном Златоустом лишь подтверждает религиозно-логическую (христианско-онтологическую) невозможность рассуждать иначе. Интерпретация истории о Каине и Авеле может быть последовательной для христианского мышления только при определенной расстановке акцентов, притом метафизических, а это предполагает связь с Иисусом Христом. Только таким образом, в обратном порядке, «определив» Святополка, оказывается возможным уподобить его в «Сказании» и Юлиану Отступнику, а в другой части цикла – прямо назвать язычником (Поганополком), усилив тем самым и мученический смысл христианского подвига святых Бориса и Глеба. Можно ли в связи с вышесказанным говорить о наличии в Борисо-Глебовской житийной схеме такого свойства философии, как рациональность? Полагаем, что «да», и такой вопрос может быть предметом дальнейшего обсуждения.

Агиография, не являясь философией, решает собственные задачи, и нет необходимости подменять ее религиозный, культовый статус философским. Однако это утверждение отнюдь не исключает присутствия в агиографии философских смыслов, выявляющихся как в способе формирования идеи жития, его текста – доминирующем начале их организации, так и в векторе нравственного задания человека. В этом ракурсе философичность (философский смысл) жития заключается, в частности, в том, что в нем утверждается принцип метафизического соотнесения в антропологии и этике, когда святой выступает как пример индивидуализированного и конкретного христианского жизненного установления.

¹ Как отмечает Н.И. Милютенко, в главном куполе храма того времени изображался Христос-Вседержитель в окружении ангелов («Бог-Отец тогда не изображался») [11, с. 40].

² По-видимому, перевод появился не ранее 1426 г. (см. [12, с. 93]). Хотя нельзя категорично исключать иного, как и того, что древнерусские книжники могли быть знакомы с оригиналом.

Summary

M.L. Tuzov. Philosophy in the Hagiography: a Metaphysical Configuration in “Съказание, и страсть, и похвала, святую мученику Бориса и Глеба”.

The article considers some philosophical senses of the hagiography. Such aspect of the sacred biographical texts implies a reference to the problem of medieval Christian philosophy as a philosophy mediated by Jesus Christ. This philosophy can be present in sacred biographies as it is showed in the analysis of “Съказание, и страсть, и похвала, святую мученику Бориса и Глеба” in the form of theoretical design intended for solving the problems of Christian ethics on the example of Saints Boris and Gleb in their correlation with Jesus Christ.

Key words: hagiography, Christian philosophy, metaphysics, configuration, saint, sacred biography.

Литература

1. Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2006. – 432 с.
2. *Иоанн Дамаскин. Источник знания.* – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
3. *Коцианчич Г. Введение в христианскую философию. Опосредования.* – СПб.: Алетейя, 2009. – 381 с.
4. *Зеньковский В.В. Основы христианской философии.* – М.: Канон+, 1997. – 560 с.
5. Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – 199 с.
6. *Святитель Григорий Богослов. Творения: в 2 т.* – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – Т. 1. – 896 с.
7. *Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы.* – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
8. *Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли.* – М.: Поколение, 2007. – 720 с.
9. *Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период.* – СПб.: Аxioma, 2006. – xx+553 с.
10. *Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений.* – М.: Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2006. – Т. 4, кн. 1. – 544 с.
11. *Милютенко Н.И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники.* – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. – 576 с.
12. *Грицевская И.М. Индексы истинных книг.* – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 254 с.

Поступила в редакцию
02.10.09

Тузов Михаил Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского государственного университета.

E-mail: philosophy.dep@ksu.ru