

*Еп. Мстислав (М. В. Дячина), С. Н. Реутов**

ЕДИНСТВО ВЕТХОЗАВЕТНОЙ И НОВОЗАВЕТНОЙ ТРАДИЦИЙ В ЛИТУРГИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ (ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ)

Внутреннее единство литургии и богословия, вытекающее из природы христианского богослужения как всей полноты жизни Церкви и как явления Церкви миру в качестве Тела Христова, требует понятийного оформления в дискурсе особой синтетической науки — литургического богословия. Поскольку богословское содержание имплицитно присутствует в литургии и во всей богослужебной практике христианской церкви, постольку предмет литургического богословия составляет дискурсивная форма этого содержания, эксплицируемая с учетом ее логических, исторических и методологических моментов. Имманентная связь богослужения и богословия в христианстве обусловлена преемственностью ветхозаветной и новозаветной традиций, актуализирующей диалектику непрерывности и новизны духовной жизни. Субстанциальной основой и исторической формой этого единства является Псалтирь и организуемая ею духовная жизнь древних иудеев и христиан.

Ключевые слова: литургическое богословие, Псалтирь, богослужение, Церковь, Ветхий Завет, Новый Завет, о. Александр Шмеман.

Bishop Mstislav (M. V. Dyachina), S. N. Reutov
THE UNITY OF THE OLD TESTAMENT AND NEW TESTAMENT TRADITIONS
IN LITURGICAL THEOLOGY (EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL
AND RELIGIOUS INTERPRETATION)

The internal unity of liturgy and theology, arising from the nature of Christian worship as the fullness of the life of the Church and as the manifestation of the Church to the world as the Body of Christ, requires conceptualization in the discourse of a special synthetic

* Епископ Мстислав (Дячина Михаил Валерьянович), аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; dwm61@inbox.ru

Реутов Сергей Николаевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; aspirantura@rhga.ru

science — liturgical theology. The immanent connection between worship and theology in Christianity is due to the continuity of the Old Testament and New Testament traditions, which actualizes the dialectic of the continuity and novelty of spiritual life. The substantial basis and historical form of this unity is the Psalter and the spiritual life of the ancient Jews and Christians organized by it.

Keywords: liturgical theology, Psalter, liturgy, Church, Old Testament, New Testament, Fr. Alexander Shmeman.

Богослужение составляет центр христианской веры и христианской жизни. Без участия в литургии нельзя быть христианином, поскольку невозможно подменить действительное богообщение индивидуальным благочестием, личным стремлением к добродетели или философскими размышлениями, сколь бы глубоки они ни были. В то же время истинный христианин должен быть предан Богу всецело: и телом, и душой, и духом, а значит — и чувством, и волей, и мыслью. Мышление составляет самую сущность человека, оно объединяет собою и пронизывает как его духовное, так и его телесное начало. Поэтому богомыслие вменено в обязанность христианину, и практика мышления не может оставаться вне религиозного отношения, а «теология... выступает ценностно-смысловым ядром мировоззрения» [1, с. 199].

Теология объединяет многообразный опыт человеческого мышления, обращенного к Богу, — опыт, опирающийся в этом обращении на Священное Писание и Священное Предание. Без теологии невозможно себе представить Церковь, как нелегитимно само христианство без Слова Божия. Бессмысленно спрашивать о ценностном приоритете богослужения или теологии: литургия и богословие образуют круг, они принадлежат друг другу и обуславливают друг друга. Литургия является зримым выражением богословия, и наоборот, богословие покоится на фундаменте литургии и всего богослужебного цикла Православной церкви.

Богословское знание становится по-настоящему живым, наполняется новым содержанием, развивается, открывается не только мысли, но и чувству, всей душе человека лишь тогда, когда это знание действительно исходит из своей глубинной, генетической связи с богослужебной практикой, с Божественной Литургией, с Таинствами. Без этого нет истинного богообщения, а значит, и безблагодатная мысль о Боге со временем обречена терять былую полноту и содержательность. Что, к примеру, мы в наши дни можем с сожалением наблюдать в лютеранской теологии, в искусстве, в философии.

Поэтому актуальной является задача анализа внутренней связи православного богослужения и православного богословия, исторических оснований этой связи и логико-теоретических форм ее содержания, изучения опыта разработки вопросов литургического богословия представителями других христианских конфессий. В рамках этой общей задачи особая актуальность нам видится в изучении генетической связи христианского и ветхозаветного богослужения, поскольку именно она позволяет нам понять весь масштаб органичной целостности христианской веры, которая диалектически сочетает ее исключительную укорененность в мировой истории и в Традиции, с одной стороны, и ее абсолютную новизну, с другой стороны.

Предметно эта историческая преемственность традиции и новизны, Ветхого Завета и Нового Завета, явившая себя как в сфере богослужения, так и в области богословия, была воплощена в Псалтири. Как справедливо отмечал о. Григорий Разумовский,

Псалтирь можно назвать сокращением всего Священного Писания и нет, можно сказать, на свете книги столько назидательной, как Псалтирь. Все, что только касается духовных нужд человека, все это находится в Псалтири. Это сокровищница, из которой каждый может почерпнуть для себя утешение и укрепление во всех положениях жизни; это есть полнота божественной мудрости. Одни из псалмов служат выражением чувств благодарности и благоговения; другие превозносят величие Божие и восхваляют Его всемогущество, премудрость и благость; иные зывают к милости и долготерпению Творца и умоляют о прощении грехов; иные, наконец, содержат пророчества о Христе и Его Царстве [6, с. 11].

Псалтирь, таким образом, объединяет собой начала христианского богословия и богослужения, а также является связующим звеном развития их единства от ветхозаветной традиции к традиции евангельской.

Если обратиться к опыту религиоведения, то мы увидим, что во многих древних религиях практика богослужения и сколько-нибудь систематическое богомыслие, которое условно можно было бы назвать древней «теологией», были мало связаны между собой. Даже не касаясь чисто религиозной стороны вопроса и не оценивая с этой стороны древние религиозные культы, можно видеть, насколько слабо было развито в них вероучение: отчасти из-за отсутствия необходимого для этого философского и логического фундамента, отчасти из-за абстрактности и неопределенности самого мировоззренческого принципа («Так, Геродот говорит, что Гомер и Гесиод дали грекам их богов» [2, с. 381]). Таким было, например, древнегреческое и древнеримское язычество, где религия была в конечном итоге сведена к исполнению серии магическим ритуалов. В итоге функции жречества легко переходили к чисто светским лицам. Поэтому носителями вероучения в Греции были по преимуществу странствующие певцы — аэды, а высшими исполнителями культа — понтификами — в Риме назначались должностные лица государства.

К чему приходит богослужение, лишённое богословского фундамента или, точнее сказать, не имеющее своей богословской стороны, можно видеть на примере дошедшей до нас со времен глубокой древности (по меньшей мере с VII в. до н. э.) религии зороастризма. Практика ее богослужения, по свидетельству религиоведов, сводится к набору чисто внешних ритуалов, мистический смысл которых уже совершенно непонятен современным служителям этого культа, но, без сомнения, был открыт древнему жречеству.

Православное богослужение, пройдя сопоставимый по времени путь развития, полностью избежало подобной деградации. Более того, исторически оно только развивалось, обогащалось за счет новой глубины понимания и включения в различные культурные дискурсы. Разумеется, следует видеть здесь действие Божественного провидения. Но объясняя этот факт с чисто исторической, чисто человеческой точки зрения, нельзя не отметить глубокой органической связи богослужebной практики и теологической теории, литургии

и теологии, характерной именно для христианской традиции. А равно нельзя не видеть того, что именно эта связь обеспечивала действенную жизненность и православному богослужению, и православному богословию.

Отмечая эту глубокую, органическую и синтетическую, связь, о. Александр Шмеман писал о

подлинном открытии богослужения как жизни Церкви, акта, вечно актуализирующего природу Церкви как Тела Христова, и акта при этом не частичного, относящегося только к одной функции Церкви («общественная молитва»), выражающего только один из ее аспектов, а всеобъемлющего, выражающего, вдохновляющего и определяющего всю Церковь, всю ее сущность, всю ее жизнь [7, с. 17].

Здесь мы находим исключительно глубокое понимание христианского богослужения как актуализацию его истинной сущности, т. е. как переход из бытия в возможности в действительное бытие. Говоря об этой сущности, или о «природе», Церкви, о. Александр Шмеман указывает на нее как на реальное Тело Христово, на то, что «христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть раскрытие и осуществление Церковью своей сущности» [7, с. 29]. В богослужении эта сущность актуализируется, в-первых, налично — в таинстве Евхаристии, в пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христово, а во-вторых, в явленности миру самой Церкви как Тела Христова, в самоутверждении Церкви в мире в этом ее качестве.

При этом нужно иметь в виду, что это — не два разных, пусть даже и близких друг другу, духовных акта и даже не два момента, аспекта, одного акта. Речь идет о полном их единстве, и в этом-то единстве как раз и состоит все дело. Ведь именно оно означает реальность присутствия Христа в Церкви как ее Пастыря, а значит, и действительность, истинность всего учения Церкви. Поэтому именно в богослужении христианское богословие получает свое последнее обоснование, становясь тем самым органически связанным с богослужением. «Поэтому наука о богослужении не может не быть наукой богословской по своему характеру и назначению, а богословие в целом не может обойтись без науки о богослужении» [7, с. 20].

Из полноты и неразрывности этой связи вытекает, таким образом, диалектическое единство литургии и богословия, требующее для своего осмысления особой синтетической науки, — литургического богословия. А также и единство ветхозаветной и новозаветной традиций, которое также диалектически сочетает в себе новизну и преемственность, даже непрерывность, духовной жизни. Субстанциальной основой и исторической формой этого единства как раз является Псалтирь и организуемая ею духовная жизнь древних иудеев и христиан.

На понимании Евхаристии как средоточия всей жизни христианской Церкви как источника и последнего основания всего хранимого ею знания базируется и православное понимание литургии, а в конечном итоге и всего православного богослужения, как живой целостности. Такое понимание не исключает символическое толкование литургии, столь принятое в среде лютеранских богословов, но и не абсолютизирует его, не сводит только к нему все содержание литургического опыта, стремясь раскрыть смысл и богословское

содержание, заключенное в молитвословии, чтении, пении, обрядах, в соотношении всего этого в последовании, в соотношении всего этого также с содержанием читаемых текстов, с отношением к службам годичного цикла и т. д.

Раскрыть и перевести это содержание в форму дискурсивной мысли — таким образом можно наиболее сжато определить задачу литургического богословия. И если богословское содержание имплицитно присутствует в литургии и во всей богослужебной практике христианской церкви, то предмет литургического богословия можно, в свою очередь, определить как дискурсивную форму этого содержания, трактуемую с учетом ее логических, исторических и методологических моментов.

Если мы будем рассматривать литургическое богословие как особую науку, имеющую свой предмет и комплекс задач, то ее метод должен иметь общенаучное измерение и свои особенности, свойственные именно этой науке. Общенаучный метод можно охарактеризовать как единство анализа и синтеза. Именно этот аналитико-синтетический метод положил, как нам представляется, в основу своих исследований в области литургического богословия о. Александр Шмеман. Остановимся на этом вопросе несколько подробнее.

Всякое научное, в том числе и теологическое, познание предполагает, что мы не оставляем предмет в его непосредственной данности. Первым шагом в познании является мысленное разделение, различение предмета на отдельные существенно значимые элементы, или моменты. Такими моментами, в зависимости от характера, от самой природы рассматриваемого предмета, могут быть его эмпирически наблюдаемые явления, подлежащие фиксации и последующей классификации, или же относящиеся к нему исторически фиксируемые процессы. В зависимости от характера наук (науки о природе или науки о культуре) на первый план выходит аналитическая методология, связанная либо с эмпирическим наблюдением, либо с историческим исследованием, описанием, систематикой.

Познание, однако, не может оставить предмет только в его аналитической разделенности, поскольку внутренне любой предмет познания является целым. Следовательно, дальнейшая работа научного познания должна состоять в том, чтобы в теории воспроизвести внутреннюю целостность своего предмета, соответствующую его объективному единству. Такую деятельность следует определить как деятельность познавательного синтеза.

Традиционно синтез рассматривался лишь как *результат* научного анализа. И только начиная с И. Канта, поставившего вопрос о том, «как возможны синтетические суждения a priori», и выдвинувшего идею трансцендентального синтеза апперцепции как основы всякого теоретического знания, в теории научного познания синтез занял место не только результата, но и начала, предпосылки познания.

Нам представляется, что именно такой методологический подход в наибольшей степени адекватен богословскому и, если сказать более общим образом, религиозно-христианскому взгляду на мир. Удачно выразил его в своей записной книжке 1864 года Ф. М. Достоевский: «Человек, по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморас-

смаатривающий себя в многоразличии, в Анализе» [7, с. 173]. Несколько далее Достоевский противопоставляет идущую непосредственно от Бога истину богословия косности и механицизму надуманной философии материализма:

Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная [7, с. 175].

Литургическое богословие в православии поэтому опирается на опыт исторической литургии, рассматривает историю богослужения как историю фактов, как последовательность явлений, открываемых на основе герменевтики, археологии, сравнительного богословия и т. п. Но в то же время оно не сводится только к сумме исторических знаний, но стремится познать их истинный смысл, раскрыть, что говорят нам эти исторические знания о сути веры и что они говорят нам о самом предмете веры, в конечном итоге — о Боге. Литургическое богословие выявляет в исторических явлениях их содержательный смысл, имеющий историческое содержание, и в конечном итоге синтезирует его в единое понятийное знание, имеющее всеобщее теологическое значение.

Однако этот конечный понятийный синтез, к которому должно стремиться литургическое богословие (а, по свидетельству о. Александра Шмемана, оно в действительности только к этому синтезу и стремится), во-первых, не является только делом рук человеческих и разума человеческого, а во-вторых, не является только лишь *результатом* познания. Если богословие имеет своим конечным предметом и целью познания (воспользуемся здесь выражением Ф. М. Достоевского) «полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии», то это как раз и означает не что иное, как то, что это богословие имеет *синтез* предпосылкой своей познавательной деятельности. Такой взгляд на природу познания соответствует и теологическому, и даже чисто научному (Кант) его пониманию. В обычном научном познании первичность синтеза задана познанию *идеально* [7, с. 24–30]. Но в данном случае эта синтетичность знания задана также и *реально* в форме Божественного Откровения, в Ветхом Завете и в Благой Вести.

Платон в свое время указывал, что для того, чтобы найти истину, нужно знать, что ты ищешь (диалог «Теэтет»). В этом смысле литургическое богословие находится в наилучшем положении, потому что точно знает ту истину, которой оно должно лишь придать более конкретную форму, а именно — форму синтеза смыслов, заключенных в продуктах исторического анализа развития богослужения. Но и сам объект литургического богословия — богослужение, занимая уникальное место в истории религии, будучи именно живым центром жизни Церкви как целого и каждого христианина как ее сочлена, — само богослужение является синтетическим источником всякого знания в Церкви.

Следуя этому методу, о. Александр Шмеман рассматривает различные противоречивые свидетельства о богослужебной практике христиан в доникейский период не как взаимоисключающие положения (речь идет об обостренных эсхатологических ожиданиях, возвышающих над заботами сегодняшнего дня, и в то же время о развитии суточных служб, всего того, что называется «бого-

служением времени»), а как необходимые стороны аналитической различности становящейся единой практики. Его позиция выражается в следующем риторическом вопросе:

Не в том ли как раз все своеобразие и даже единственность культа, что в нем разные «утверждения», кажущиеся несовместимыми и противоречивыми, на деле претворяются в некий культовый синтез, снимающий и разрешающий эти противоречия? И не есть ли как раз этот синтез искомое подлинного литургического богословия, всех усилий понять и истолковать богослужение? [7, с. 48]

Синтез богослужебной практики, осуществившийся в никейский период, оказывается, таким образом, и реальным историческим синтезом различных тенденций предшествующих веков, и формой, позволяющей понять и теоретически выразить в дискурсе литургического богословия смысл различий и внутреннего единства этих практик. Богословский смысл доникейского богослужения получает свои отчетливые и конкретные формы в развитом богословском смысле литургического богослужения константиновской эпохи.

Трудно поэтому согласиться с мнением лютеранского теолога М. Рота о том, что исторически богослужение предшествовало теологии:

Без значительного теологического истолкования первые христиане проводили свои богослужения. Лишь в результате длительных дискуссий и споров, касающихся высказываний о вере, содержание этой веры входит в практику богослужения [8, с. 16].

Но, во-первых, первые христиане вовсе не отвергали практику иудейских богослужений, о чем имеются многочисленные свидетельства. Сам Спаситель и апостолы регулярно посещали иудейский Храм и принимали участие в богослужениях. Христос лично дал пример почитания Храма, священства, религиозных праздников. Он учил в народ в Храме: «...ревность по дому Твоем снедает Меня» (Ин. 2:17). Апостолы до Пятидесятницы ежедневно ходили в Храм (Лк. 24:53) и после нее регулярно посещали его (Деян. 3:1, 11; 5:20, 25, 42; 21:27, 30; 22:17; 24:18). Очевидно, что история практики иудейского богослужения сочеталась с богатой историей теологической рефлексии иудейских книжников и законников. В этой связи можно толковать слова ап. Павла к Тимофею: «А ты пребывай в том, чему научен, и что тебе вверено, зная кем ты научен; притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса» (2 Тим. 3:14–15).

Во-вторых, в практику христианских богослужений были включены проповеди апостолов или чтение их посланий, глубокое богословское содержание которых не могут отрицать даже религиозно нейтральные исследователи. И, наконец, что самое главное, прообразом литургического богослужения является Тайная Вечеря, которая включала в себя как первое преосуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, так и Слово Спасителя, составляющее основу основ Нового Завета. Из этого зерна вырастает все дерево православного богослужения, все его формы и все традиции, и уже в нем, в самом начале истории богослужения, литургическое действие выступает в действительной неразрывной связи с богословским содержанием.

Такой системообразующий основной принцип, «определивший *переплавление* еврейского культа в христианский, *старое* сделавший *новым* и положивший начало уже самостоятельному развитию нового», о. Александр Шмеман согласен видеть «в исключительном, центральном месте Евхаристии в жизни ранней Церкви, в Таинстве, в котором христиане от начала видели выражение всей полноты своей веры» [7, с. 48]. Соответственно, и богословские смыслы, заключающиеся в старом культе, получают и раскрывают свое новое содержание.

Но, отметим, что ведь верно и обратное: «исключительное, центральное место Евхаристии в жизни ранней Церкви», ее значение как «выражения всей полноты» веры стало результатом, утвердившимся на фундаменте, образуемом органическим единством «переплавления» старого в новое. Это органическое единство «переплавления» и есть то, что называют принципом исторического или — в сути своей — принципом развития.

Этот принцип, «переплавляющий старое в новое», сохраняющий старое начало, но и дающий ему новое содержание и форму, принцип, который мы могли бы обозначить более точно как принцип развития веры, о. Александр Шмеман, таким образом, усматривает воплощенным в Литургии, а осуществляющимся, действующим в истории посредством генетической связи между новым христианским культом и литургической традицией иудейства. Таким образом, для литургического богословия актуализируется и в историческом, и в теологическом измерении «проблема литургической связи между Церковью и иудаизмом» [7, с. 49], поскольку «наука установила несомненный факт связи между еврейской и христианской литургическими традициями» [7, с. 51].

Еврейская традиция закрепляла определенную последовательность и внутреннюю связь благословения имени Божьего, хвалы, воздаваемой Ему, исповедания грехов, ходатайства и словословия Бога за дела Его, что связано, как будет показано ниже, с содержанием Псалтири и с практикой богослужебного пения псалмов древними евреями, перешедшей потом к первым христианам. Для первых христиан было особенно важно то, что Господь пришел в мир как Мессия, несущий в Себе исполнение всех пророчеств Ветхого Завета, все, о чем свидетельствуют псалмы. Поэтому пение или чтение псалмов, составлявшее основу богослужебной практики иудеев, — псалмов, которые постоянно произносил Сам Спаситель и Его ученики, должно было войти и в практику богослужения первых христиан, но уже с новым богословским смыслом, а именно как основание для христианского свидетельствования об исполнении древних пророчеств. Не для укрепления в старой традиции, как это было в иудейском культе, а для утверждения нового в подтверждение слов апостола Павла: «Старое прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Новым смыслом наполняется понимание, а значит, и богословское толкование псалмов.

После Миланского эдикта св. императора Константина Великого начинается эпоха всестороннего развития и установления в постоянных формах богослужебной практики. Видный исследователь истории Церкви М. Э. Поснов следующим образом характеризует развитие богослужения в этот период, отмечая роль богословия в этом развитии:

Прекращение гонений, оживление богословия под влиянием христологических споров и расцвет монашества не могли не оказать самого благотворного влияния на развитие богослужения в IV-ом и V-ом в. Если уже к концу III-го века создается в некоторых Церквях твердый и сложный чин, кроме литургии, и для утреннего, как важнейшего богослужения, то в два следующих века такой чин слагается уже почти для всего нынешнего круга суточных служб. И хотя этот чин различен у отдельных Церквей и последующему времени он передал далеко не все из своего состава, тем не менее к началу VI-го века по всему Востоку вырабатывается тот довольно однообразный и устойчивый тип богослужения, или вернее — несколько таких типов, из видоизменения или слияния которых к началу IX-го века наметился в существенных чертах нынешний чин суточного богослужения [5, с. 472].

Отметим, что наряду с развитием богословия и прекращением гонений Поснов указывает на такой фактор развития богослужения, как «расцвет монашества». Аналогичную позицию занимает и О. Александр Шмеман, в какой-то мере отводя монашеству даже решающую роль в развитии христианского богослужения, именно в смысле понимания развития как воплощения в новом старого и преобразования старого в новое.

И действительно, удержать Церковь от «обмирщения», почти неизбежного в такой обстановке достаточно быстрого превращения в государственную религию, позволила в первую очередь деятельность формирующегося монашества, пользовавшегося исключительно большим авторитетом в христианских общинах и фактически взявшего в свои руки контроль за приходской жизнью и особенно за богослужебной практикой в приходах. «Соответственно богатству и пышности византийской жизни и культ приобрел все великолепие и блеск. Тогда явилась опасность, искушение увлечься символом, внешним, чувственным знаком и забыть его духовное значение» [7, с. 473]. Монашество возникло в этих условиях из стремления сохранить подвижнический дух первых христиан, удержать в живой практике церковной жизни ту харизму, которая была воплощена мучениками первых веков христианства.

О. Александр Шмеман указывает два начала, которые внесло монашество в богослужебную практику ранневизантийской Церкви. Во-первых, полностью приняв церковный культ первых христиан как норму, раннее монашество тем самым сохраняет эту молитвенную практику в тех условиях, когда она становится уже труднодостижимым идеалом для значительной части верующих: «Монашество, спасшее христианский максимализм от снижения, вернуло его Церкви в выработанной и разработанной им форме» [7, с. 125]. Во-вторых, важен тот особый акцент, который монашество того времени делало в богослужении: «Второй элемент состоит в нарочитом ударении, которое монашество поставило на *молитву и псалмопение*» [7, с. 117].

Именно последнее, по мнению богослова, определило теологическую наполненность христианского богослужения и, что самое главное, утвердило значение христианского богослужения в качестве всей полноты жизни Церкви как Тела Христова и в качестве внешнего свидетельства миру этого значения Церкви. Ведь именно Псалтирь стала своего рода связующим звеном между историческим иудейским богослужением и современной христианской ли-

тургией, между Ветхим и Новым Заветом, между богослужебной практикой и богословием. Другими словами, Псалтирь реально осуществляет связь между историей религии, протекающей во времени, и вечной актуальностью веры Христовой Церкви.

Таким образом, Псалтирь является первоисточником и основой христианского молитвословия. Но она же и основа вероучения, а значит, и действительная база как теологии, так и христианской философии религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Богословие в высшем образовании: прямое и не прямое воздействие и изучение // Теология и образование. — 2018. — № 1. — С. 198–202.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. — Т. 2. — М.: «Мысль», 1977.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом). — Т. 20. Статьи и заметки. 1862–1865. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1980.
4. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.
5. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). — Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1964.
6. Разумовский Г. И. Объяснение священной книги псалмов. — М.: Изд-во Правосл. Св.-Тихон. Богосл. ин-та, 2002.
7. Шмеман А. Д. Литургическое богословие отца Александра Шмемана. — СПб: Библиополис, 2006.
8. Roth M. Die Zuwendung Gottes feiern: evangelische Gottesdienst-Theologie. — Leipzig: Evangelische Verl.-Anst., 2016.