

Литературоведение благочестивое и не очень: проблема «христианство и литература» в научной рецепции // Новое в славянской филологии: сборник статей [Текст]; отв. ред. М.В. Пименова. – Севастополь: Рибэст, 2009. – С. 550 – 561.

Н.И.Ильинская,

Херсонский государственный университет

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ БЛАГОЧЕСТИВОЕ И НЕ ОЧЕНЬ: ПРОБЛЕМА «ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА» В НАУЧНОЙ РЕЦЕПЦИИ

Духовность славянских литератур в религиозном и общекультурном значении является их отличительной чертой. «Святая литература» «ранена христианской темой. Вся она ищет спасения В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью» [4: 64], – так определяет Н.Бердяев религиозно-философские поиски классической литературы. И тем не менее отношения Слова и художественного слова достаточно сложные, а порой и драматичные. Их осмысление неизбежно сталкивается с рядом антиномий, вызванными исходными противоречиями между христианской догматикой и творческой свободой, самовыражением в обращении к сакральной топике, присущей секулярному искусству, и строгостью канона.

Проблема «христианство и литература» не нова. Она рассматривается в работах русских религиозных философов (Д. Мережковский, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, И. Ильин, С. Трубецкой, Г. Флоровский), современных ученых (С. Аверинцев, С. Хоружий, П. Гайденко, В. Бычков, С. Семенова, И. Есаулов, Н. Хренов, М. Дунаев). И все же согласимся с литературоведами и критиками: развернутых исследований того, как в современной литературе представлена религиозная проблематика, на постсоветском пространстве практически нет. Это своего рода «слепое пятно» современной филологии.

Изучение «духовного вектора» в литературе неизменно наталкивается на ряд проблем методологического характера. Назовем наиболее дискуссионные: 1) какова духовно-эстетическая доминанта, определяющая магистральный вектор развития секуляризированной культуры XX века? 2) в пределах какой аксиологии должен находиться исследователь, определяющий характер художественной и религиозно-философской составляющей поэтического текста? 3) если согласиться с И. Есауловым, что «одной из актуальнейших проблем теоретического литературоведения является осознание христианского (а именно – православного) подтекста русской литературы как особого предмета изучения, ... требующего для себя и особого научного инструментария» [11: 5], то не появится ли новое литературоведение, названное С. Кормиловым «клерикальным», претендующим на то, «чтобы тотально заменить прежнюю, марксистскую «единственно верную методологию еще более верной и единственной»? [18: 5]. И в продолжение дискуссии заострим вопрос: а не возникло ли уже два вида науки о литературе – литературоведение «благочестивое» и

«неблагодарное». Рассмотрению данных проблем посвящена настоящая статья.

Как представляется, в осмыслении проблемы «литература и христианство» можно выделить несколько направлений: догматически-охранительное, отождествляющее литературу и – в широком понимании культуру – с религией Христа, ее догматикой и аскетикой в Восточно-христианском изводе [7; 9; 11; 10; 14]; направление, исследующее «духовные биографии» писателей, то есть преимущественно внехудожественные аспекты в свете православной аксиологии [1; 14]; так называемая «религиозная филология» (самоопределение участников), близкая по интенциям к догматически-охранительному направлению [20]. Материалом исследования в названных работах служит, как правило, классическая литература, христианская ориентация и конфессиональная принадлежность которой более или менее очевидна. Особое место занимают научные разработки, в которых исследование христианского кода и подтекста, поиски «общего знаменателя» – «православной культурной традиции» (И. Есаулов) не заслоняет литературоведческие аспекты [13; 15; 19; 25]. Рассмотрим эти позиции.

Достаточно отчетливо догматико-охранительный подход реализован в работах О. Николаевой [21: 343]. Основная проблема ее исследований – осмысление культуры XX века как христианской, так секулярной, в богословской системе координат. Традиционный тезис о постмодернизме как кризисном явлении современной культуры автором переводится в более узкий план – сопоставления и оценок религиозного и постмодернистского сознания, явленных в разных типах творчества. Схематично модель развития русской культуры XX века в интерпретации О. Николаевой выглядит так: генезис секуляризированной «безбожной» культуры XX века возводится к религиозной философии В. Соловьева и Н. Бердяева – «пантеистов, декадентов, идеологов «нового религиозного сознания». Концепции В. Соловьева ею определены в разряд фундаментальных «для современного плюрализма идей и мнений». «Квазитеургические замыслы» философа, по мысли исследователя, осуществляет не только официальное искусство «победившего утопизма», но и сформировавшийся в недрах советской богемы андеграунд – «подпольное, «подземное течение», «вынырнувшее на поверхность» в 80-е годы, которое к «концу XX века стало доминирующим и известным под названием постмодернизма» [21: 197-212]. Таким образом, выстраивается ось – русская религиозная философия – советская культура и соцреализм – постмодернизм. Последний концептуализирован О. Николаевой в гибридном феномене: «...не столько какое-то культурное течение или направление искусства, сколько новый тип мироощущения, общекультурное сознание, тип мышления и восприятия» [21: 281]. В результате, по мнению исследователя, в области идеологической доминирует принудительный плюрализм; в этической – релятивизм. В эстетической и того хуже – «принципиальное бесстылье», вавилонское

смещение языков и содомия во всех значениях, «замена ценностной вертикали на горизонталь», ведущую к человекобожью [21: 275-277, 284-286]. Соглашаясь с О. Николаевой в частности, хотим возразить против чрезмерно оценочности в интерпретации как наследия религиозных философов, так и современной секулярной культуры.

Известно, что творчество большинства религиозных философов традиционно классифицируется как внеконфессиональное. Оно находится в достаточно сложных отношениях с церковно-богословской мыслью, не позиционирует себя внутри «церковных стен», «не вписывается» в традиции церковного предания. Отсюда его уязвимость для богословской критики – факт, неоднократно отмеченный и самими философами (Е. Трубецкой, Н. Лосский), и строго ортодоксальными мыслителями (Г. Флоровский, В. Зеньковский), на которых ссылается в своей книге О. Николаева [21: 193,198]. Подчеркнем, что оба православных богослова вполне адекватно осознают масштабы и значение религиозного творчества, например, В. Соловьева.

Широко известен тот факт, что В. Соловьев и русские религиозные философы смогли противопоставить духу секуляризма более целостную, *религиозно оправданную* (курсив наш – Н. И.) модель культуры. Им принадлежат образцы тонкой критики светской культуры с религиозно-философских позиций, при которой не игнорируется эстетическая суть искусства и свобода творчества. И самой главное – избегается характерная для ортодоксальной церковности «сухость и прозаичность», названная С. Булгаковым «эстетической бескрылостью» [5: 329]. В данном контексте представляется уместным вопрос одного из исследователей: если «новое религиозное сознание» вполне достойно ответило на вызов модернизма, то «можно ли ожидать, что современная христианская традиция окажется способной дать хотя бы столь же адекватный ответ на постмодернизм»? [22: 142].

Как представляется, ответ на вызов кризисной культуры «вырастает» в недрах самого постмодернизма, о чем ярко свидетельствует динамика его развития и стратегии выхода из мировоззренческого «лабиринта». Так, А. Мережинской вполне обоснованно ставится под сомнение распространенный ранее тезис об отказе постмодернистского сознания от ценностных иерархий [19: 383-384]. На материале русской прозы конца XX столетия ученым доказано, что в «позднем» постмодернизме деструктивным тенденциям противопоставлены поиски целостности, абсолютных ценностей, восстановление духовной вертикали, актуализация национальной топики и т. д. [19: 372-380, 410-412].

Аналогичные процессы зафиксированы нами в новейшей русской поэзии. Поиски духовной вертикали, маркирующие изменение постмодернистского дискурса, позволяют говорить – применительно к современному этапу развития поэтического процесса – о формировании неомодернизма как новой художественной парадигмы, находящейся в

стадии становления. Одной из ценностных ее характеристик является центрирование картины мира и личности в координатах религиозной аксиологии. Современная поэзия, в том числе отмеченная чертами постмодернистской эстетики, обращается к духовно-ментальным истокам русской религиозности в исихастских, апофатических формах, которые могут рассматриваться как возвращение к исконно национальной духовной традиции.

Наши наблюдения поддерживаются другими литературоведами. Так, в монографии И. Заярной концептуализирована мысль о том, что «сфера религиозного сознания сегодня – это одна из тех серьезных философских и этических скреп, которая в творчестве названных авторов» (а речь идет о представителях различных течений современной русской поэзии, отмеченных чертами постмодернистской эстетики), «не подлежит иронической деконструкции и десакрализации и вместе с тем выступает основой мифоцентризма современной поэзии» [15: 217]. О процессах духовного обновления, по мнению исследователя, свидетельствуют актуализированные в современном поэтическом сознании христианские универсалии.

Художественно они выражены концептом духовного странничества, трансформациями библейского канона, жанровыми модификациями *parodia sacra*, преемственностью с формами религиозного сознания поэзии барокко, отмеченной особым пристрастием к христианской аксиологии и образности, что само по себе выступает ярким доказательством непрерывности духовной традиции. Подчеркнем, что все это происходит в светской поэзии нереалистического типа творчества, отнюдь не располагающейся в рамках строгого канона, хотя и не отрицающей его значения в качестве регламентирующего фактора, если к этому «влечет свободный ум» и духовные потребности художника.

В этом же ключе – признания кардинальных изменений в постмодернистской художественной парадигме и продуктивности диалога – рассматривает взаимоотношения христианской культуры с искусством постмодерна Ю. Жицинский – католический теолог, автор многочисленных работ по проблемам богословия и философии культуры. В монографии с несколько парадоксальным, на первый взгляд, названием – «Бог постмодерністів» – он пишет: «Недопустимим спрощенням було б пов'зувати Євангеліє з класичною традицією в культурі чи філософії. Ведучі діалог із сучасністю, християнство віднаходить нові засоби для голошення євангельської істини. Для різних реципієнтів хорал Баха однаковою мірою, як і рок-музика, можуть виявитися ефективною формою пересказування Євангелія. Однак, насолоджуючися музикою Моцарта, ми не можемо трактувати його сприйняття за необмінну умову спасіння» [151: 71]. Богословом акцентуються два крайності в осмыслении границ постмодернистского и религиозного сознания: 1) когда чуть ли не каждая игра ассоциаций, в которой появляется слово «духовность», принимается за

религиозные искания; 2) весь без исключений постмодернизм позиционируется безбожным явлением, противным христианству [13: 72].

Исследователем отмечаются глубинные изменения в постмодернистской культуре западно-европейского и американского региона, вызванные поисками «нового обличья Бога» [13, 169]. При этом «філософія Бога, запропонована в межах конструктивного постмодернізму, виявляється не менш цікавою, ніж філософія, розроблена екзистенціалізмом чи феноменологією» [13: 168]. Под конструктивним постмодернізмом культурологом-богословом понимается «радикальний відхід від традиції, пов'язаної з іменами Дерріди і Ліотара, які намагались з філософського образу світу вилучити поняття Бога, душі, смислу, істини, універсальних засад» [13: 18]. Для «конструктивного постмодернізму» в протівовес «деструктивному постмодернізму» онтологічно значимим являється повернення к традиційній аксіології: ієрархії цінностей, признання смисла бытия и истории, идеи свободы.

В каких аспектах происходит обращение постмодернистов к вопросам веры – «постмодерному теїзму», по определению автора, которые указывают на перемены в их духовно-интеллектуальных ориентациях? Богословом отрефлексовано несколько таких проблем: это литургия встречи; антропология креста; роль теофании (Богоявления); номадический экстаз как новый Иерусалим; общие рассуждения об основах духовности в постмодернистской ситуации [13: 165]. В приведенной Ю. Жицинским классификациях постмодернізму одним из направлений выступает «християнський постмодернізм, який бере до уваги конструктивну критику просвітницької ідеології та поєднує її з позитивною реакцією християнства на виклик сучасної культури (Петер Козловські, Катрін Піксток, Грагам Вард)» [13: 170].

Как видим, польским богословом-культурологом зафиксирован такой вариант взаимодействия религиозного и постмодернистского сознания, в котором доминируют интенции к диалогу, синтезированные с рефлексиями изучения культурного кризиса. Данная позиция составляет антитезу изоляционистским настроениям, включающим стандартные обвинения и сетование на «неоязычество», чувство заведомого превосходства и желание поучать, продемонстрированные по отношению к секулярной культуре.

Обращение интеллектуальных слоев западного социума к религиозно-духовной сфере, проблематике, к тем или иным формам религиозности в конце XX века отмечает И. Ильин [182: 181]. Показательно, что оба исследователя (светский философ и польский богослов) связывают перемены в духовных ориентациях общества с феноменом контркультуры, которая проявляется в отрицательной реакции на рационализм, на нигилистические и релятивистские модели сознания, отрефлектированные в традиционных и новых религиозных культурах.

О потере интереса социума к инновациям в культуре, отходе от устаревших практик постмодернізму к положительным ценностям (к ним

относится и религиозный дискурс), пишут и другие современные исследователи, интерпретируя ситуацию с разных позиций – в русле социокультурных подходов (М. Берг) и теории ментальностей (С. Корнев) [3: 304-306]. Несмотря на несовпадение исходных посылок, использование различной аргументации, в конечном счете они приходят к схожему результату: в биполярной структуре национальной ментальности «маятник» качнулся в противоположном от тотальной деконструкции направлении – к «положительным ценностям», «к полюсу консервации и традиционализма», «к положительной религии» наконец [3: 304, 306]. Это находит яркое воплощение в религиозно-поэтическом сознании и художественных практиках поэтов, «преодолевающих постмодернизм».

В русле проблемы «литература и христианство» по-прежнему актуальной остается проблема религиозного сознания русского модернизма. В отличие от классической литературы, вхождение в духовную традицию литературы Серебряного века оценивается далеко не однозначно. Спектр мнений в основном вращается вокруг известной дихотомии: духовные поиски на «сломе веков» – это религиозно-философский ренессанс, поиски Бога художественным сознанием Серебряного века или «игра в религию», бесовско-еретическое наваждение. Наряду с категорическим неприятием, о котором мы уже писали, следует назвать работы, преодолевающие односторонность в толковании этого сложного явления (П. Гайденко, Н. Струве, С. Хоружий, А. Пайман, В. Бычков, Н. Богомолов, К. Исупов, М. Вайскопф, А. Эткин, Н. Хренов, В. Крейд). Культуру Серебряного века исследователи относят «к александрийскому типу, созданному предкатастрофической эпохой» [24: 147]. Подчеркивается ее пестрота и многоликость, в которой «слились не только разные стили и жанры, но и самые разные духовные течения, часто трудно между собой совместимые» [8: 12]. Эта разнородность, сказавшаяся на характере философии и культуры в целом, проявляется в стилевых течениях поэзии рубежа веков, во многом сформировавшихся под воздействием интеллектуального контекста кризисной эпохи.

Идеи «нового религиозного сознания», краеугольные понятия соловьевского учения (всеединство, софиология, теургия), традиционные категории православной духовности (соборность, христоцентризм), имморализм Ницше, влияние западной метафизики, прежде всего немецкого идеализма, восходящее к славянофилам стремление вернуться к христианским истокам, мистико-окультурные мотивы, восходящие к гностицизму и усиленные – особенно в начале XX в. – увлечением апокрифической литературой и интересом к русскому сектанству, прежде всего к мистико-экстатическим сектам – все это соединяется в своеобразный духовно-эстетический комплекс, характерный для религиозно-поэтического сознания не только символистов, но и постсимволистских течений.

В этом плане особую актуальность приобретает проблема методологии изучения русской словесности в религиозно-философском контексте. При

этом следует отметить парадоксальное сближение, несмотря на различие исходных методологических позиций, ортодоксально-догматического направления с академической наукой во взглядах на атрибутивность для русской литературы христианской традиции и православного типа духовности.

Именно «в православном миропонимании, религиозном характере отображения реальности», в том, что «Православие устанавливает единственно истинную точку зрения на жизнь, и эту точку зрения усваивает (не всегда в полноте) русская литература в качестве основной идеи, становясь таким образом православной по своему духу»[10:6] , видит богослов и литературовед М. Дунаев национальную специфику и духовную ценность русской словесности. Однако закономерно возникает вопрос: тогда каков в национальной литературе статус того искусства, которое наследует иным духовным ориентациям и философским системам или вообще свободно от них? Принимая во внимание вполне резонные соображения М. Дунаева о различных – религиозных и светских – типах творчества, установках и источниках, их питающих, а именно: «творчество в сакральном воцерковленном искусстве зиждется на молитвенно-аскетическом опыте, творчество в секулярном – на опыте эмоциональном, чувственно-эстетическом» [10, V: 290], подчеркнем, что названные модели, сами по себе различные и не взаимоисключающие друг друга, имеют право на существование вне всякой оценочности и редукции. На наш взгляд, стремление «поверить» алгеброй богословия гармонию художественных текстов и оценить религиозное сознание авторов на предмет их соответствия православной догматике приводит к вряд ли уместной в научном исследовании менторской дидактике, к поверхностному комментаторству вместо литературно-эстетического анализа, к игнорированию экспериментаторской и игровой природы творчества. В качестве примера приведем лишь один фрагмент характеристики религиозно-поэтического сознания А. Белого: «Православия Белый не знал и не хотел знать... Христианство открылось ему не в своей догматической основе, а это означает: не открылось вовсе. Оно стало для него внешней формой, в которую он мог облечь свои химерические образы (вроде «музыки зорь»), приспособивая их к привычным для многих христианским понятиям, но тем самым искажая сами понятия, основываясь на собственном вольном осмыслении христианских истин. И это уже *хула на Духа* (курсив автора – М. Дунаева) – говорим это не в осуждение, но предупреждая: восхищаться подобными образами значит разделять грех художника» [10, V: 292].

Действительно, культура Серебряного века, как уже подчеркивалось неоднократно, явление многомерное и синкретическое. Смешанный и сращенный дискурс переходной эпохи соединяет в некое целое философию и теологию, синтезирует искусства. От этих влияний не свободна и религиозная поэзия как православного направления, «припадающая» к национальным истокам или модифицирующая их, окрашивая в неославянофильские тона, так и лишенная конфессиональной

определенности, более того, связанная с еретическими учениями и эзотерикой, народным православием, античным и славянским язычеством, мистическим сектантством. Пример А. Белого-символиста из шеститомного труда М. Дунаева нами выбран не случайно. Известно, что это стоящее у истоков русского модернизма течение активно развивает идеи В. Соловьева о теургии как призыве к религиозному творчеству, синергийному Богу. Проблема эта достаточно глубоко изучена в литературоведческом и культурологическом аспектах (Е. Ермилова, Л. Колобаева, В. Бычков, П. Гайденок). Мы лишь хотим подчеркнуть, что именно А. Белому, вдохновенному теургу, наиболее последовательному адепту учения В. Соловьева, принадлежат идеи слияния искусства и религии, утверждение мысли о профетическом служении Истине творчеством как «богодействе» (Н. Бердяев). «Смысл искусства», по Белому, «(явно или скрыто) религиозен; религиозное отношение к миру ли, к себе ли, к человечеству ли есть условие всякого творчества» [2: 163]; «искусство не имеет никакого собственного смысла кроме религиозного» [2: 169]; «в искусстве есть живой огонь религиозного творчества» [2: 163]. В теургическом духе осмыслена взаимосвязь искусства и религии Вяч. Ивановым, в концепциях которого тонко синтезированы эстетические принципы жизнестроительства и христианские устремления преображения личности и мира.

Приведенные факты далеко не единичны. Как отмечает В. Бычков, аналогичное восприятие религиозности и творчества характерно для многих представителей русской духовно-художественной культуры, которые выше профессиональных устремлений поэта или художника ставят приверженность универсальным ценностям, считая себя «носителями традиций религиозной (курсив автора – В. Бычкова) культуры, не связанной, как правило, с конкретной конфессией» [6: 395]. Рассуждая о далеких от ортодоксального православия явлениях и проецируя профессиональные установки на систему координат другого типа, М. Дунаев по сути артикулирует «сгусток» проблем (творческой свободы в обращении к религиозно-философской проблематике, сакральности и кощунства, ответственности художника, дидактической функции литературы), возникающих при расширительном толковании всей русской литературы как церковно-христианской, базирующейся исключительно на православии, хотя на самом деле это не так. Подобного рода «инвективы», становясь методологической основой научных изысканий, заслоняют от автора, например, такие стилеобразующие элементы поэтики символизма, как синэстезия («музыка зорь»).

Схожей пристрастностью отличаются близкие к ортодоксии и почвенничеству взгляды религиозного философа И. Ильина, также содержащие негативно-оценочное отношение к поэзии Серебряного века (например, статья «Когда же возродится великая русская поэзия»). Философ полностью отрицает религиозное содержание художественного и литературно-критического творчества Д. Мережковского, хотя его

неотъемлемой чертой является рассмотрение как общественных, так и явлений литературного ряда с позиций «Божественного идеализма», поскольку для идеолога неохристианства «все Искусство – безнадежный плач человеческой души о Боге».

Показательно, что сам Д. Мережковский, рассматривая творчество В. Брюсова, Ф. Сологуба, З. Гиппиус, «наследников великой русской поэзии от Пушкина до Тютчева», усматривает в нем «больше чем искусство: это религиозный искус; их стихи – дневники самых опасных религиозных исканий». При этом автор поэмы «Бог», легенды «Франциск Ассизский», повести в стихах «Вера», обозначивший, по словам Л. Колобаевой, «религиозно-философскую линию в движении русского символизма» [17: 49], недвусмысленно настаивает на особом, располагающемся отнюдь не в ортодоксальном Восточно-христианском дискурсе, характере этих поисков. Стремление к «положительному всеединству», к его обретению в различных сферах: в картине мира, концепции личности, в единстве Бога и человека, выступает одним из конституирующих принципов мировосприятия и поэтики символиста, демонстрируя обращенность его художественного сознания к Божественной Полноте.

Однако построение «духовной вертикали» происходит отнюдь не в формате традиционного, по выражению Д. Мережковского, «исторического христианства». В религиозно-поэтическом сознании Серебряного века формируется новое отношение к Богу, поиски нового Христа – «Иисуса Неизвестного». Такая же вера, не каноническая, а едва ли не еретическая, как и у Д. Мережковского, стремившегося к радикальному обновлению христианства, пронизывает поэзию не только старших символистов, но и весь модернизм в целом, как пишет об этом (оценивая по-разному) ряд исследователей (Л. Колобаева, А. Ханзен-Леве, Ж. Нива, Н. Богомолов, С. Слободнюк, И. Есаулов).

Непреложность этого явления как объективной данности не всегда принимается во внимание. Религиозный философ И. Ильин, как и современный исследователь М. Дунаев, в интерпретации поэзии символистов исходят из строго конфессионального подхода как своего рода духовной цензуры. При этом эстетические оценки и собственно литературоведческий инструментарий становятся излишними. В итоге – весьма категоричные выводы о якобы подражательной вторичности и малохудожественности литературы Серебряного века, представители которой «пытались либо эпигонски воспроизводить отдельные приемы великих мастеров (нередко гиперболизируя эти приемы), либо подменяли все формалистическими вывертами, либо опускались до откровенного телесно-эротического уровня» [10, V: 62].

Не редуцируя проблемы, все же подчеркнем: религиозно-культурный ренессанс конца XIX – начала XX века закономерно рассматривать как попытку преодоления кризиса духовности, вызванного трагическими противоречиями между христианством – вечной питательной почвой культуры, и секуляризированным искусством. Эту сложность великолепно

осознавали философы и писатели Серебряного века. Разделяя теургические положения В. Соловьева о синкретизме творческого и сакрального как напоминание о некоем «золотом веке», когда поэты были пророками и жрецами, а религиозная идея владела искусством, они достаточно трезво осознают демонический лик красоты.

В заключение приведем высказывание Н. Струве относительно недопустимости абсолютизации любой из сторон весьма деликатной проблемы «христианство / православие и литература»: «Всякое отрицание культуры по якобы христианским мотивам носит характер ереси монофизитского уклона... Одинаково справедливы встречные изречения французского монаха-мученика Шарля де Фуко (убит в 1914 году в Африке): «современный христианин должен быть культурным», и русского поэта-мученика Осипа Мандельштама (погиб в 1938 году в лагере): «теперь всякий культурный человек – христианин» [23: 65].

Литература:

1. Барабаш Ю. Сад и вертоград (Гоголевское барокко: на подступах к проблеме[Текст] // Вопросы литературы. – 1993. – №1. – С. 135-156
2. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2-х томах. Т. 1 / Вступ. ст., сост. А. Л. Казин, коммент. А. Л. Казин, Н. В. Кудряшова. [Текст] / Белый А. – М.: Искусство, 1994. – 487с.
3. Берг М. Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. [Текст] / Берг М. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 352с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского Зарубежья. [Текст] / Бердяев Н. А. – М.: Наука, 1990. – С. 43-272
5. Булгаков С. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. [Текст] / Булгаков С. – М.: Республика, 1994. – 415с.
6. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetikae*. В 2-х т. Том 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. [Текст] / Бычков В. – М. - СПб.: Университетская книга, 1999. – 527с.
7. Воропаев В. А. Гоголь и монашество [Текст] // Лепта. – 1993. – №2. – С. 123-143
8. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века [Текст] / Гайденок П. П. М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472с.
9. Гостев А. Опыт богословской культурологии [Текст] // Новый мир. – 1999. – № 11. – С. 235-240
10. Дунаев М. М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Издание второе, исправленное и дополненное. [Текст] / Дунаев М. М. – М.: Христианская литература, 2001-2003.

11. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. [Текст] / Есаулов И. А. – Петрозаводск: Изд. Петрозаводского университета, 1995. – 287с.
12. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. [Текст] / Есаулов И. А. М: Кругъ, 2004. – 560с.
13. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Перекл. з польської Андрій Величко. [Текст] / Жицінський Ю. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – 200с.
14. Захаров В. Н. Русская литература и христианство [Текст] // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1994. – С. 5-21
15. Заярная И. С. Барокко и русская поэзия XX столетия: типология и преемственность художественных форм: Монография. [Текст] / Заярная И. С. – К.: Издательско-полиграфический центр «Киевский университет», 2004. – 405с.
16. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. [Текст] / Ильин И. П – М.: Интрада, 1998. – 218с.
17. Колобаева Л. Русский символизм. [Текст] / Колобаева Л. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. – 296с.
18. Кормилов С. И. Составляющие современного литературоведения и их значение для истории русской литературы XX-XXI веков [Текст] // Русская литература XX-XXI веков: проблемы теории и методологии изучения: Материалы Международной конференции: 10-11 ноября 2004 г. / Ред. -сост. С. И. Кормилов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – С. 3-8
19. Мережинская А. Ю. Художественная парадигма переходной культурной эпохи. Русская проза 80-90-х годов XX века: Монография. [Текст] / Мережинская А. Ю. – К.: ИПЦ «Киевский университет», 2001. – 433с.
20. Непомнящий В. С. О горизонтах познания и глубинах сочувствия [Текст] // Новый мир. – 2000. – №10. – С. 174-194
21. Николаева О. Православие и свобода. [Текст] / Николаева О. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. – 398с.
22. Серегин А. Владимир Соловьев и «новое иррелигиозное сознание» [Текст] // Новый мир. – 2001. – №2. – С. 134-148
23. Струве Н. А. Православие и культура / 2-е изд., испр. и доп. [Текст] / Струве Н. А – М.: Русский путь, 2000. – 623с.
24. Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня [Текст] // Вопросы философии. – 1999. – №9. – С. 139-148
25. Шевченко Л. И. Русская проза трех последних десятилетий (70-90 годы XX века). Пособие для студентов. [Текст] / Шевченко Л. И. – Wydawnictwo Akademii Swietokrzyskiej Kielce, 2002. – 295с.