

ОТЗЫВ

Официального оппонента доктора философских наук А.В. Малинова о диссертации Александра Александровича Байрона «Проблема соотношения веры и знания в русской религиозной философии конца XIX в. (Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев, В.Д. Кудрявцев-Платонов)», представленной к защите на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.14 – философия религии и религиоведение

Философия рубежа XIX–XX вв., пожалуй, наиболее изученный период в истории русской мысли. Яркие личности, оригинальные идеи, философские системы, политические программы и эсхатологические ожидания, подкрепляемые театральным поведением, создают впечатление подлинного расцвета русской философии. Однако среди деятелей этой эпохи есть мыслители, которые реже привлекают к себе внимание. Как правило они принадлежат к более старшему поколению ученых, основные работы которых были опубликованы до конца XIX в. К ним, в частности, принадлежат главные герои диссертационного исследования: Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов. Их нельзя отнести к представителям «нового религиозного осознания», но их вклад в русскую религиозную философию очень значителен и, как прекрасно показывает диссертация, недооценен. Они смогли избежать интеллектуальных соблазнов и еретических уклонений, разрабатывая в подлинном смысле православную философию. Чаще всего изучение русской религиозной философии проводилось с философских позиций, оставляя в стороне собственно религиозные аспекты учения. Александр Александрович Байрон предпринял как раз религиоведческое исследование, выбрав в качестве ключевого вопроса соотношение веры и знания.

Вопрос об отношении веры к знанию проходит через всю историю христианской философии, начиная с первых веков становления церкви и формирования христианского учения. В диссертации этот вопрос рассматривается одновременно исторически и теоретически. Диссертант предлагает свое определение веры и знания и классификацию их отношений. Согласно его формулировке: «Вера есть убежденность в чем-то, существующая независимо от рациональных и (или) эмпирических доказательств» (с. 26). Знание же понимается им как «убежденность, основанная на логической и (или) эмпирической очевидности» (с. 44). Он указывает на различные виды веры и знания: обыденное, научное, философское, религиозное, индивидуальное, коллективное. Александр Александрович уточняет предмет своего исследования, как изучение соотношения религиозной веры и научного знания. Содержание диссертации позволяет еще более конкретизировать рассматриваемую оппозицию. В исследовании речь идет о христианстве и естественно-научном знании (эмпирическом и рацио-

нальном), а если далее следовать уточняющей логике, то о православии и научной рациональности. Диссертант констатирует «противоположность», «непересекаемость» веры как религиозного мистического опыта и научного знания, но при этом пытается найти почву, на которой они могут достичь примирения. Учения Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова, полагает он, как раз дают пример такого согласия.

Диссертация имеет четкую, логически обоснованную структуру. Определение и классификация видов знания и веры даются в первой главе «Соотношение веры и знания как проблема философии». А.А. Байрон отмечает три подхода в понимании отношения веры и знания в философии и религиоведении: противопоставление веры и знания, теория их независимого существования и «гармония» веры и знания. Особенности этих трех подходов иллюстрируются отсылками к учениям их последователей. Сам автор прямо заявляет себя сторонником «гармонического» подхода, полагая, что в основе «диалога» веры и знания лежит «логическая рациональность» и «строгое соблюдение четырех общеизвестных законов логики». Диссертант в своем исследовании, таким образом, не беспристрастен, а, напротив, отстаивает вполне определенную позицию, примыкает к известной философской партии. Все это делает его рассуждения тем интереснее, чем в большей степени они оказываются проникнуты его личными убеждениями.

Изложение материала во второй главе, «Идейные истоки воззрений Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева, В.Д. Кудрявцева-Платонова на проблему соотношения веры и знания», движется в том же направлении, которое было задано классификационной логикой первой главы. В ней уточняются те представители трех обозначенных подходов, на которых ориентировались или учение которых подразумевали Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов, формулируя собственные взгляды. Поскольку упомянутых русских мыслителей А.А. Байрон относит к сторонникам «гармонического» направления, постольку учения последователей первых двух подходов (противопоставления веры и знания и теории независимого существования веры и знания) рассматриваются в качестве «вызова», а сами Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов воспринимаются как «преемники» «гармонического» подхода. Отечественные и западноевропейские «идейные противники» и «предшественники» изучаемых русских мыслителей во второй главе разнесены в разные параграфы. Сразу отмечу, что в «русском» параграфе речь идет в том числе и о восточной патристике, что, как минимум, требует от диссертанта дополнительных пояснений. Как максимум же напрашивается не беглый обзор патристической литературы, а самостоятельный параграф, посвященный вопросу об отношении веры и разума у отцов церкви.

В третьей главе, «Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов о проблеме соотношения веры и знания», раскрываются взгляды самих русских философов; в ней сосредоточена основная смысловая нагрузка исследования. Последовательно и убедительно

тельно диссертант рассматривает учение каждого из выбранных мыслителей. Он показывает, что для Б.Н. Чичерина вера как внерациональный опыт приобщения к Абсолюту опирается на рациональное знание, в частности, позволяя дать логическое обоснование догматов христианства. К.П. Победоносцев, рассуждая о «религиозном знании», подчеркивал особую роль логики и церкви, считая, что вера должна быть доступна интеллектуальному пониманию. Объективным источником религии В.Д. Кудрявцев-Платонов признавал непосредственное ощущение Абсолюта, которое затем подвергается рациональному осмыслению, т. е. знание развивается на почве живого чувства Бога.

Диссертация представляет не просто пересказ чужих взглядов и обзор историографических мнений. В ней явно выражена авторская позиция, которая в силу своей небеспристрастности призывает к раздумью. Диссертация Александра Александровича Байрона в лучшем смысле слова является работой творческой, вызывает живой отклик в силу важности затрагиваемых в ней вопросов. Она дает пример спокойного, сдержанного научного дискурса, не засоренного эзотеризмом какой-либо философской школы и открытого для дискуссий, поэтому осмелюсь предложить свои, в том числе критические, рассуждения, вызванные знакомством с диссертацией.

Диссертация вызывает интерес не только благодаря профессиональному анализу источников. Это не только хорошо выполненная квалификационная работа. Она обладает внутренней драматургией, поддерживаемой исследовательской аксиоматикой. Прежде всего, А.А. Байрон постулирует противоположность веры и знания, иллюстрируя ее примерами из истории философии. В то же время, основная интрига диссертации состоит в обосновании «гармонии» веры и знания, т. е. в преодолении этого разрыва. Впрочем, сама аксиоматика диссертации не столь очевидна, ведь религиозная вера является средством познания Абсолюта. Знание абсолютной реальности и об абсолютной реальности дается посредством веры, а обыденное знание, опирающееся на привычки и некритическое отношение к действительности не редко мало отличается от уверенности, т. е. ослабленного (так сказать, мало концентрированного) варианта веры, хотя, конечно и не религиозной. Знание не обязательно является рациональной категорией. Приведенная Александром Александровичем в диссертации классификация хорошо это показывает. Божественное откровение, личный мистический опыт, некритически усвоенное чужое мнение, не рефлексивные жизненные практики, ищущие опоры в здравом смысле, могут субъективно восприниматься таким же источником знания, как и результаты личных образовательных усилий и научного опыта. С субъективной стороны вера есть тоже знание: верующий обладает «для себя» знанием в своей вере и о своей вере, и знает себя как верующего. Другое дело, что такая вера не является информацией, ее трудно передать другим, но, как и знание, она обладает коммуникативным аспектом. Правда, это коммуникация не между человеком и человеком, а между человеком и Богом.

В то же время оппозиция веры и знания в диссертации раскрывается через синонимический ряд схожих противопоставлений: веры и разума, религии и науки. Надо заметить, что при всей очевидной близости эти противоположности семантически тождественны не полностью. Исторически они привязаны к разным эпохам, различным интеллектуальным контекстам и учениям. Так для средневековой философии был важен вопрос об отношении веры и разума, соотношение веры и знания больше характерно для нововременной философии, а оппозиция религии и науки – для XIX в. Не случайно, именно последний вариант Б.Н. Чичерин поставил в заглавие своей книги. Действительно, такое противопоставление во многом было задано социологическим схематизмом позитивизма, против которого выступал Б.Н. Чичерин. А.А. Байрон верно замечает: «Разумеется, проблема взаимоотношения между религией и наукой <...> не есть тоже, что и проблема соотношения веры и знания» (с. 124). Причем надо признать, что и для единомышленников Б.Н. Чичерина, рассматриваемых в диссертации, этот вопрос является приоритетным; он точнее выражает то противоречие, которое сложилось во второй половине XIX в. между христианством и положительной наукой и на которое они реагировали. Тем не менее, диссертант упорно возвращается к оппозиции веры и знания, что позволяет обозначить историко-философскую ретроспективу, но несколько размывает саму проблему.

Историко-философская традиция, которая восстанавливается в диссертации, выстраивается по схеме либо «вызова», либо «преемственности». Сторонники «гармонии» веры и знания записываются в предшественники Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова, в то время как другие варианты относятся к «вызову», на который реагировали русский философы. Конечно, любой схематизм приводит к упрощению. Порой бывает трудно вписать мыслителя в заранее заготовленную рубрику. Тем важнее становится сам подбор персонажей, из которых составляется такая историко-философская традиция. Самый простой критерий установить предшественников – это обратиться к текстам Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова и посмотреть на кого они явно или неявно ссылаются, с кем явно или неявно полемизируют. К сожалению, в диссертации такие текстовые связи не устанавливаются, что вызывает вопросы о том, почему выбран тот или иной мыслитель и почему проигнорирован другой. Например, почему в сюжет диссертации не вписаны Ф.Ф. Сидонский, В.Ф. Одоевский, П.Я. Чаадаев и др.? Их взгляды были менее важны для Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова, чем учения Д.И. Писарева, Н.Г. Чернышевского, А.И. Герцена и Н.А. Добролюбова? Я готов с этим согласиться, но только при наличии убедительных аргументов. В конце XIX в. стали публиковаться сочинения Г.С. Сковороды. Современники усмотрели в его взглядах созвучие религиозно-философским исканиям своего времени. Готов допустить, что Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов его работ не знали и не читали, но при отсутствии под-

тверждения их знакомства с текстами других авторов, которые объявляются предшественниками или оппонентами, это выглядит мало убедительным. Или еще два примера. В диссертации упоминается ссылка К.П. Победоносцева на П.Д. Юркевича (с. 151), но он все равно выпадает из «традиции». В то же время западник Б.Н. Чичерин, активно полемизировавший со славянофилами, в диссертации оказывается связан с И.В. Киреевским «преемственностью», а не «вызовом», хотя славянофильское учение о «цельной личности» и личности как органе сознания, лежащее в основе концепции «верующего разума», было прямой антитезой тому либеральному пониманию личности, которое отстаивал Б.Н. Чичерин и в которой он находил место разуму и воле, но не вере. Принцип Б.Н. Чичерина: «верю лишь в то, что знаю» и признание мысли «мерилом веры», по большому счету делает религиозную веру излишней. Полнота знания обесмысливает веру. Более того, в диссертации в разные рубрики отнесены творцы учения о «верующем разуме» И.В. Киреевский и А.С. Хомяков. Последний из них прямо объявлен противником соотношения разума и веры. Это выглядит тем более странно, что А.С. Хомяков признавал за разумом одну формальную способность. Содержание же сознания, согласно А.С. Хомякову, получает извне, в том числе посредством веры и Откровения. Его подход очень близок к тому, о чем позднее писал В.Д. Кудрявцев-Платонов. Противником «гармонии» веры и знания в диссертации также объявлен В.С. Соловьев. Ход рассуждений диссертанта понятен, раз с В.С. Соловьевым полемизировал Б.Н. Чичерин, то В.С. Соловьев должен был не признавать возможность взаимодополнения веры и знания. Между тем это далеко не так. Диссертант слишком доверяет критику В.С. Соловьева, т. е. Б.Н. Чичерину и не пытается усомниться в верности его оценок и корректности интерпретаций. Путь познания Абсолюта как всеединства, полагал В.С. Соловьев, соответствует общей модели познания: от чувственного восприятия к умозрительной идее. Все творчество русского философа дает пример возможности такого познания божественного начала. Более того, он специально вводит мистический акт в процесс познания, поскольку убежден, что только в его единстве с разумом и чувством становится возможным познание сущности как основы реальности. Мистический акт в учении В.С. Соловьева выполняет ту же роль, что и вера в славянофильской концепции «верующего разума», т. е. онтологизирует познание, обеспечивает трансцендирование в познании, выход к бытию самой вещи. В.С. Соловьев рассуждает в том же направлении, что и И.В. Киреевский, который в диссертации верно обозначен как сторонник взаимодополнения веры и знания. В.С. Соловьев в этом отношении не меньший «гармонист», чем И.В. Киреевский.

Само сближение веры и знания, за которое ратует диссертант, уже заложено в определении веры и знания как «убежденности», т. е. в восприятии их в качестве ментальных или даже психических состояний. Однако, если даже допустить, что вера и знание имеют общий субъективный коррелят в виде «убежденности», то они принципиально различаются по мо-

дальности той реальности, которую репрезентируют. Посредством веры человеку открывается реальность необходимая, аподиктическая, достоверность которой не вызывает сомнений. Знание же отсылает к реальности проблематической, требующей проверки и удостоверения посредством чувств и рациональных доказательств. А между тем это онтологическое различие веры и знания в диссертации не рассматривается вовсе. Даже взятые с субъективной стороны (ведь верит и познает человек) вера и знание являются не психологическими, а экзистенциальными характеристиками, т. е. демонстрируют различие нашего существования: либо опора в абсолютном бытии, либо в относительном, изменчивом, требующем дополнительного обоснования, доказательства и даже оправдания. Вера – признак устойчивости человеческого существования, укорененности в Абсолюте, в то время как знание – признак нашего колебания между истиной и ложью, добром и злом, справедливым и несправедливым, прекрасным и безобразным. Реальность, достигаемая посредством веры, дается во всей полноте, непосредственно и несомненно. В этом смысле вера, конечно, есть тоже, что и знание, поскольку вера есть пребывание в Истине, самостояние в бытии. Здесь вера может иметь и свое чувственное выражение для человека в виде состояния радости и любви ко всему сущему. В терминах эмоций мы можем говорить о вере, как о чувстве полноты бытия.

Рассматривая веру, диссертант проводит различие между рациональной и иррациональной верой. «Рациональная вера есть вера, оправданная с позиций разума, логического мышления» (с. 26), а иррациональная вера описывается через переживание, насыщенность ее чувствами. Насколько уместны эти лукавые дефиниции? Ведь с этой точки зрения рациональная вера оказывается неуверенной в самой себе и поэтому нуждающейся в оправдании. Какая же это вера? Еще более сомнительным представляется отождествление веры с эмоциями. Разум и чувства имеют отношение к посюсторонней реальности, вера же говорит о другом, о реальности сверхчувственной и сверхрациональной.

Определенная схоластичность самой постановки вопроса отсылает к той системе духовного образования, которая господствовала в русской церкви, т. е. ориентированной, прежде всего, на католические образцы. Латинствующее направление в русской церкви обозначилось довольно рано и уже в XVII в. оно, практически, стало господствующим, потеснив как грекофилов, так и, тем более, старообрядческую партию. Нет ничего удивительного в том, что официальные представители русской церкви, С.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов, являлись сторонниками рационализации веры. Для западника Б.Н. Чичерина такой взгляд на веру также был вполне естественен и даже оправдан формализмом юридического мышления: а К.П. Победоносцев дает еще и пример юристократии в русской истории. Должен заметить, что последний в диссертации совершенно неправомерно ассоциируется со славянофилами. С этим не согласились бы, прежде всего, сами славянофилы. К.П. Победоносцев оставался представителем консервативного западничества, так же как, например,

М.Н. Катков, что, конечно, не мешало его общению с некоторыми эпигонами славянофильства, воспринявшими лишь его внешнюю форму, например, с бюрократом Т.И. Филипповым или паркетным генералом А.А. Киреевым. Впрочем, Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова нельзя обвинять в симпатиях к католицизму. Они оставались ортодоксальными мыслителями в том понимании «правого мнения», которое сложилось в русском православии и нашло закрепление в русской культуре. Здесь православие означало не столько примат веры над разумом, который оспаривался в том числе и системой духовного образования, сколько противостояние любым попыткам реформирования церкви. Учение Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова оставалось православным в качестве антитезы религиозному модернизму, который увлек многих представителей национальной интеллигенции следующего поколения. Работы Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова дают пример рационального мышления в русле православной традиции без попыток пересмотра основ этой традиции. Однако в диссертации остается открытым вопрос о том, можно ли упомянутых мыслителей отнести к религиозной философии с тем значением, которое закрепилось за ней уже в начале XX в. Религиозная философия – не более, чем манифестация веры, но не сама вера. Профессиональное многословие не приближает к истине, а, напротив, вводит в интеллектуальный соблазн, которого, например, не смогли избежать С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский. Впрочем, их духовный опыт верно указывал на несовместимость разума и веры, хотя разум и не является врагом веры (достаточно вспомнить практику «трезвения», предшествующую умной молитве). Знание об Абсолюте дается не усиленным рассуждением, а воздержание от суждения. Примечательно, что в диссертации о православных мыслителях совершенно опускается апофатический опыт православной веры. Был ли такой опыт у Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова? Рассматривая знание как основу веры (с. 17), они остаются православными мыслителями в том смысле, что не подвергают сомнению догматы христианства, на которых держится православная вера и церковь. Фактически их церковность служит здесь главным критерием их православности. Формально, по крайней мере, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов, не ставят под сомнение реальность религиозного опыта как непосредственного переживания Абсолюта, но опыт трансцендирования едва ли нуждается в обосновывающем его знании. Обращение к рациональным доказательствам нужно Б.Н. Чичерину, К.П. Победоносцеву и В.Д. Кудрявцеву-Платонову для других целей, прежде всего, миссионерских, для более легкого усвоения христианского учения и осознанной веры, для опровержения противников и т. п. Все это имеет лишь косвенное отношение к главной цели жизни христианина – личному спасению. А между тем именно в учении о спасении и христологических спорах надо искать истоки того, направления, обоснование которого диссертант усматривает в истории философии. Если в Иисусе Христе соединяются две природы и две

воли, значит примирение веры и знания, земного и небесного, тварного и божественного возможны. Если вне свободы нет спасения, то значит только вера в согласии с разумной, осознанной решимостью дает шанс на спасение.

«Гармонизация» веры и знания, предложенная Б.Н. Чичериным, К.П. Победоносцевым и В.Д. Кудрявцевым-Платоновым, выглядит довольно странно, поскольку она основана на разуме, рациональном мышлении, представляет собой, так сказать, «смягченный вариант» доминирования разума над верой. Рационализация веры, безусловно, сближает ее с знанием, но вопрос в том, насколько она сохраняет автономию веры. Из тех вариантов, которые рассматриваются в диссертации, в строгом смысле только В.Д. Кудрявцев-Платонов признает самостоятельность веры, поскольку воспринимает ее в качестве условия знания. В.Д. Кудрявцев-Платонов имеет в виду веру осмысленную, сознающую, веру, понимающую во что человек верит. Б.Н. Чичерин, для которого рациональное знание предшествует религиозной вере, по большому счету в вере не нуждается. У него знание пересиливает веру. В своем социальном учении, например в «Философии права», он рассматривал церковь в качестве одного из видов человеческих союзов, основанных на свободе. Благодати здесь нет места. Наименее внятным является учение К.П. Победоносцева, склоняющегося к «параллельному» возникновению веры и знания. Отсутствие у К.П. Победоносцева определенной концепции позволяет выбрать из его сочинений высказывания как подтверждающие, так и опровергающие тезис о «гармонии» разума и веры. Собственно говоря, такие цитаты из К.П. Победоносцева есть даже в диссертации. Параграф о К.П. Победоносцеве наименее убедительный из всего, что написано в диссертации. Надо понимать, что любой, кто пишет о религиозной вере, вынужден последовательно и по возможности логично излагать свою точку зрения, тем более, если перед ним стоит задача убедить кого-либо в своей правоте. Дискурсивная форма неизбежно рационализирует изложение. Он неизбежно вынужден обращаться не к своим религиозным переживаниям, которые у разных людей могут сильно различаться, а к тому, что людей объединяет – к разуму. Поэтический язык, вероятно, лучше всего подходит для озвучивания религиозных настроений, но в диссертации анализируются прозаические тексты К.П. Победоносцева и приводится лишь одно его стихотворение. Между тем, при несистематичности религиозных взглядов К.П. Победоносцева именно поэзия позволила бы выявить религиозные движения его души. Ведь все что писал обер-прокурор Сидона по большей части касалось истолкования, защиты, даже пропаганды православной веры, а не было отражением его духовного опыта. По самой своей задаче тексты К.П. Победоносцева требовали рассудительности и доказательности, вплоть до софистических уловок. А.А. Байрон очень удачно резюмирует подход К.П. Победоносцева фактическим софизмом: «Коль скоро истины религии являются истинами, то они, как и всякая истина, должны быть логически необходимы для разума» (с. 155). Для К.П. Победоносцева, вероятно, была вполне допустима се-

матическая подмена истины как реальности и истины как логической процедуры. Иисус Христос в известном новозаветном эпизоде отождествляя себя с Истиной едва ли имел в виду законы логики. В его ответе Истина предьявляется, а не доказывается. Именно такая истина и есть Истина христианства. Христианин верит в Христа, а не в законы логики. «Религиозный рационализм» К.П. Победоносцева стоял на страже государственной церкви, а не христианской веры. Определенность его взглядам как раз была противопоказана: в зависимости от ситуации, он мог выдвигать на первый план то веру (даже, точнее, догмат), то разум.

В заключение хочу поблагодарить Александра Александровича Байрона за то интеллектуальное удовольствие, которое доставило знакомство с его диссертационным исследованием. Поднятые в нем вопросы важны как для понимания возможностей религиозной философии и богословия, так и религиозного сознания в целом. Они показывают значение для верующего человека осознанного отношения в вере, раскрывают пределы рационального мышления и науки, выявляют глубину проникновения в иррациональное и постижения сверхразумного. Абсолют не неразумен, не бессмыслен, а, значит, рационально познаваем. Вера и знание совпадают в этой возможности постижения Абсолютного начала, которое, тем не менее, не исчерпывается «законами логики», поэтому разум, признавая свои границы, оставляет место и для веры. Учения Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова, которые стали предметом диссертационного исследования, и которые диссертант обозначает как попытку обосновать «гармонию» веры и знания, являются все же вариантом рационализации веры. Критерий рациональности, выбранный в качестве общей основы веры и знания, все же ставит веру в зависимое от разума положение, поскольку вера не есть знание само по себе, а жизнь. Учения Б.Н. Чичерина, К.П. Победоносцева и В.Д. Кудрявцева-Платонова представляют собой варианты десакрализации веры и обмирщения церкви. Все это соответствовало синодальному периоду в истории русской церкви, идеологами которой в разной степени выступали Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев и В.Д. Кудрявцев-Платонов. Соответствует оно и современной тенденции, которую можно назвать около государственной церковью. Примирение веры и знания, о котором идет речь в диссертации, является отражением тех государственно-церковных отношений, которые сложились в России. С этой стороны, исследование А.А. Байрона является, безусловно, актуальным. Правда, надо признать, что такое положение не только лишает церковь голоса (пусть даже добровольно) перед лицом государства, но и неизбежно возвращает церковь к тому кризисному состоянию, которое она неоднократно пыталась преодолеть реформами патриарха Никона и восстановлением патриаршества. Однако, высказанные замечания не вызывают у меня сомнения в самостоятельности и тщательности проделанной диссертантом работы.

