

*А. М. Прилуцкий*

*ЛЮТЕРАНСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И  
«ВЫСКОЦЕРКОВНОЕ ЛЮТЕРАНСТВО»*

Христианские конфессии давно уже утратили внутреннюю монолитность. Если еще в XIX в. принадлежность к той или иной конфессии априорно свидетельствовала о вхождении в соответствующий теологический, этический и мировоззренческий дискурсы, то в настоящее время следует признать, что традиционный для религиоведения конфессиональный признак утратил информативность. Теперь заявляемая человеком претензия на ту или иную конфессиональную идентичность может не быть мотивирована теологическим выбором: границы, разделяющие конфессии, истончились настолько, что зачастую бывает невозможно определить минимум конфессиональной идентичности. Традиционные катехизисы часто сохраняются не в качестве актуальных компендиумов чистого учения, но скорее в силу исторической и культурной инертности: самым парадоксальным образом оказалось возможным признавать их, отвергая или метафорически модифицируя содержащееся в них учение.

В условиях современного мира конфессиональная теология более не может оставаться просто набором догм и умозрительных построений: за кризисом конфессиональной идентичности скрывается кризис не теологии как таковой, а ее наименее духовно-содержательной формы кабинетной теологии. В протестантизме конфессиональные дискурсы, исторически заданные отцами-основателями соответствующих конфессий, из дискурсов по преимуществу теологических трансформируются в то, что можно

определить как совокупность невербальных и вербальных способов актуального вхождения человека в коммуникативную ситуацию<sup>1</sup>.

Если в результате конфессионализации именно систематическая теология в ее конфессиональной редакции была квинтэссенцией конфессиональной идентичности, то теперь принадлежность к той или иной конфессиональной общности чаще задается иными факторами: семейной и (или) этнической традицией, эстетическими предпочтениями, иногда даже фактором удобного расположения здания церкви. Религиозная община в этих условиях часто выступает не только и не столько как сообщество единоверцев, объединенных рефлексией теологических постулатов, но как сообщество людей, близких по своим традиционалистским (не путать традиционализм и традиционность. — А. П.) социо-культурным и религиозно-эстетическим (в широком смысле) установкам. Одной из таких общностей является лютеранское движение сторонников Высокой церкви, анализу которого посвящена эта статья.

Термин «Высокая церковь» и производные формы, как правило, используется для обозначения части англиканской церкви, которая имеет «бщие черты с римским католицизмом и придает особое значение литургии»<sup>2</sup>. Такое, ставшее хрестоматийным понимание специфики Высокой церкви, нельзя, однако, считать достаточным: во-первых, оно содержит упрощение, так как движение «высокоцерковников» не ограничивается литургическим аспектом; во-вторых, признак «общие черты с католицизмом» можно выявить во всех направлениях традиционного

---

<sup>1</sup> О последнем см.: Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как раздел невербальной семиотики (методология, теоретические идеи и некоторые результаты) // Тело в русской культуре / Сост. Г. Кабакова, Ф. Конт. М., 2005. С. 20.

<sup>2</sup> См.: Мак-Ким Д. К. Вестминстерский словарь теологических терминов / Пер. с англ. И. В. Аверченко, М. О. Васильева, А. Ю. Греблова, А. Н. Красников и др.; общ. ред. А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2004.

христианства, особенно, если подойти к процессу выявления «творчески». Было бы более правильно для выделения действительно характерных свойств высокоцерковного движения проанализировать то, как его сторонники используют различные семиотические способы акцентирования традиционного (восходящего к патристической эпохе и средневековой теологии) понимания кафоличности, различных аспектов преемственности с древней церковью. Для экклезиологии Высокой церкви характерно отстаивания института епископата, значимости апостольской сукцессии, понимание таинств как способа передачи благодати, то есть Высокую церковь нельзя рассматривать только лишь как одно из литургических движений в рамках англиканства<sup>3</sup>. Однако для самих сторонников движения все перечисленные аспекты церковной жизни ценны не в силу «общности с католицизмом», а благодаря своей традиционности, восходящей к эпохе патристики. Высокоцерковное движение ни в коем случае не есть преклонение протестантов перед всем «католическим»: католический модернизм для сторонников высокоцерковного движения столь же решительно неприемлем, как неприемлем модернизм протестантский. Если протестантская ортодоксия всегда была направлена именно на интеллектуальную рефлексию веры, то Высокая церковь, как это хорошо видно на примере Оксфордского движения, более ориентировалась на предпосылки сердца, нежели интеллекта, мотивов, нежели вероисповедания. Сторонники Оксфордского движения рассматривали вероучение в неразрывной связи с литургией и эстетикой, пытаясь противостоять скептицизму и позитивистской рассудочности, с которыми они боролись «единым фронтом» с пиетистами и приверженцами романтизма в искусстве<sup>4</sup>. Следует отметить,

<sup>3</sup> Высокая церковь // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 10. С. 70.

<sup>4</sup> Schwarz H. Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years. Cambridge, 2005. P. 108.

что изначально сторонники Оксфордского движения рассматривали пиеетистов как своих естественных союзников.

Несмотря на то, что термин «Высокая церковь» относится к англиканскому дискурсу, думается, что его можно вполне корректно использовать для обозначения близкородственного явления в лютеранстве. Представляется вполне резонным согласиться с В. Ю. Лебедевым, отметившим, что в лютеранстве наблюдается «очень похожее явление», которое можно рассматривать как аналог Высокой церкви<sup>5</sup>. Современное лютеранство, и именно это отличает его от англиканства, достаточно разрозненно в юрисдикционном отношении. Отдельно взятые лютеранские церкви (при относительном догматическом единстве) могут существенно отличаться деталями канонического устройства: сохранять традиционное епископское устройство или заменять его «президентской моделью», суперинтендатурой, по-разному определять компетенцию синода, консистории. Даже в тех церквях, в которых сохранен епископат, зачастую нет согласия в понимании епископского служения. Все это делает лютеранство более восприимчивым для влияния этно-культурного контекста, особенно в тех обществах, в которых лютеранство является миноритетной конфессией. Это определяет и специфику отдельных лютеранских церквей (например, различия американского и российского лютеранства), и те ориентиры, которые являются значимыми для российского высокоцерковного лютеранства. Последнее обычно актуализирует свое родство с апостолической церковью преимущественно через рецепцию элементов восточно-православного дискурса.

Представляется, что сам дискурс российского высокоцерковного лютеранства, в той степени, в которой о нем можно говорить как о некоем, пусть даже не до конца

---

<sup>5</sup> Лебедев В. Ю. Ритуал как фактор конфессиональной миграции // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-западе России и в странах Балтии / Сост. С. А. Гончаров, А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. Вып. IV. СПб., 2007. С. 133.

сформированном, единстве, не представляет собой единого семиотического пространства. Интерес к восточной и западной патристике, римскому литургическому чину и восточным литургиям создают в итоге сложные, многоуровневые семиотические системы, в рамках которых зачастую происходят семиотические трансформации: символы превращаются в аллегории, а аллегории обретают символичность.

Лютеранский традиционализм, в свою очередь, представляет собой относительно новое движение, сторонники которого противопоставляют модернизму в теологии и богослужебном укладе, основываясь на идеях, близких Высокой церкви. С теологической точки зрения следует отметить, что именно принцип адиафоры, зафиксированный лютеранскими символическими книгами, создает теологическое обоснование для существования высокоцерковного движения в рамках конфессионального лютеранства.

В Северо-Западном регионе, где лютеранство традиционно располагает большей ресурсной базой, нежели в других регионах России, высокоцерковные проявления носят более выраженный и репрезентативный характер, чем, например, в лютеранских приходах Поволжья и Сибири, которые еще очень зависят от теологических и эстетических предпочтений отдельных священников.

Сразу следует отметить, что развитие высокоцерковных тенденций в Северо-Западном лютеранстве происходит на фоне этнической унификации лютеранских общин. Этот процесс, в свою очередь, обусловлен как миграционными процессами (эмиграция «этнических лютеран» в Германию, Финляндию и другие скандинавские страны), так и естественным усвоением русского культурного дискурса современными потомками российских немцев и финнов. Получившие образование в советских школах и университетах, с детства усвоившие не только русский язык, но и выражаемую им ментальность, они в значительной

степени становятся вполне типичными носителями русской культуры, в том числе и культуры духовной. Это формирует вполне определенные культурно-религиозные стереотипы, представления о том, какой должна быть церковь, священник, как необходимо себя вести во время богослужения и т. д. Этнодоминантное лютеранство или растворяется в лютеранстве неэтническом, или же образует вымирающие анклавы, влияние которых на развитие российского лютеранства постоянно сокращается. Соответственно, в настоящее время в российском лютеранстве никакой язык не может составить конкуренции русскому как языку литургическому и церковного делопроизводства. Сыграв роль фактора институцирования при рождении в СССР лютеранских общин в годы перестройки, этнодоминантное лютеранство в настоящее время не может оказывать схожее влияние на процессы дальнейшего становления российского лютеранства. Нельзя согласиться с протестантским теологом В. В. Солодовниковым, утверждающим, что в современном лютеранстве России наблюдается «дрейф в сторону этно-культурного христианства»<sup>6</sup>. То, что В. В. Солодовникову представляется «дрейфом», на самом деле является скорее реликтом.

Применительно к теме настоящего исследования отметим общую закономерность: высокоцерковные тенденции наиболее отчетливо прослеживаются именно в тех лютеранских приходах Северо-Запада, которые характеризуются превалированием фактора конфессиональной идентичности над идентичностью этнической. Как проявляются высокоцерковные тенденции в российском лютеранстве? Поскольку на Северо-Западе России именно Церковь Ингрии (а не Евангелическо-лютеранская Церковь) представлена наиболее репрезентативно, то и данное исследование построено

<sup>6</sup> См.: Солодовников В. В. Маргинализационные тенденции в современном российском протестантизме и перспектива их преодоления. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=852>. Дата посещения: 12. 10. 2012.

нами на материале приходов Церкви Ингрии<sup>7</sup>. Наиболее последовательно высокоцерковные тенденции представлены в приходской жизни собора Св. Михаила (СПб, Васильевский остров), приходах г. Пушкина, Зеленогорска, пос. Губаницы. В приходе Каннельярви (современный пос. Победа) некоторое время назад существовала исключительная практика совершения т. н. «мессы восточного обряда», что было исключительным и маргинальным явлением, в связи с чем, в дальнейшем, мы не будем учитывать этот «феномен». В целом же высокоцерковное лютеранство, оставаясь движением достаточно стихийным, в большинстве проявлений сохраняет ряд общих признаков.

Прежде всего, для представителей отечественного высокоцерковного лютеранства характерно крайне негативное восприятие модернизма в церковной жизни. При этом сторонники высокой церкви не делают существенного различия между модернизмом литургическим и теологическим. Литургический модернизм, то есть радикальный пересмотр литургических традиций, а также приспособление богослужебных форм к конъюнктурным особенностям современности, представляется сторонникам Высокой церкви совершенно недопустимым. Особенно резко неприемлемы так называемые современные литургические формы, эклектичные по своей сути. Следует признать, что современный литургический модернизм, механически соединяющий элементы различных литургических дискурсов или обособляющий отдельные литургические элементы, порождает тем самым явление, известное антропологам как «взаимоотношение культурного комплекса с выделившимися из него (либо самостоятельно возникшими в ходе истории) феноменами». Последние образуют новые комплексы, создавая новую, более сложную, чем прежде культурную систему,

<sup>7</sup> Если не брать во внимание Калининград, образующий, по сути, отдельный анклав.

где основное — не сами более или менее стабильные феномены, а «напряжение» между ними»<sup>8</sup>. К подобному выводу пришел и А. Дж. Тойнби: «творческая способность, которая, будучи первоначально приведена в действие, порождает успешный ответ на вызов, становится, в свою очередь, новым и однозначно ужасающим вызовом для того, кто, получив этот талант, оборачивает его в свою пользу»<sup>9</sup>. Современные модернистские эксперименты, зачастую талантливые, хотя чаще аляповатые порождения «творческой способности» в области богослужения, иногда, действительно, создают сложные литургические комплексы, раздираемые «внутренним напряжением», возникающим как результат игнорирования стилистических и культурных коннотаций. Поскольку литургический язык помимо передачи религиозного знания используется и для выражения участниками литургической коммуникации их отношений социокультурным процессам, сторонники высокоцерковного движения рассматривают литургию как способ выражения ряда культурных и социальных отношений, лишь опосредованно соотносящихся с религиозным содержанием мессы. Литургия превращается в сложный семиотизированный маркер мировоззренческих установок<sup>10</sup>. Такие эксперименты, привносящие в формат богослужения элементы театрального представления, даже циркового действия, различные «клоунские мессы», «пивные мессы», нами не рассматриваются.

Хотя литургический модернизм может быть вывялен в современном протестантском субвербальном дискурсе достаточно просто, то теологический модернизм зачастую оказывается способным к мимикрии, для чего

<sup>8</sup> Серов С. Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 43.

<sup>9</sup> Тойнби А. Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций. М., 2012. С. 553.

<sup>10</sup> Schilbrack K. Ritual Metaphysics // Journal of Ritual Studies. 2004. Vol. 18. N 1. P. 83.



используются априорно неясные теологические формулировки, интерпретация которых может существенно варьироваться в зависимости от контекста. Именно терминологическая неясность осложняет для сторонников отечественного высокоцерковного движения критику модернизма в теологии. Если учесть, что многие священнослужители, позиционирующие себя как сторонников Высокой церкви, не обладают хорошим теологическим образованием, становится понятным, что эта критика часто носит противоречивый и непоследовательный характер.

Однако терминологическая неясность не является единственной особенностью модернистского дискурса, учитывать которую вынуждены критики. Зачастую модернизм прикрывает собственную теологическую несостоятельность «общими словами» и лозунгами, призывающими всех к любви, миру, пониманию, согласию, примирению, прощению и т.д., используя традиционные христианские понятия и выражающую их лексику вне соответствующего контекста, таким образом искажая и обесмысливая их. По мнению сторонников Высокой церкви, лозунгами говорит тот, кому нечего сказать по-существу. Однако критика этого феномена в теологии существенно осложняется тем, что дает основания для политических и социальных инсинуаций. Именно так, при помощи использования механизмов вторичной семиотизации, были дискредитированы сторонники консервативных ценностей в послевоенной Европе: для их шельмования модернисты использовали обвинения в симпатиях нацизму, в результате чего «бандиты и преступники стали героями, а сторонники правопорядка вдруг оказались фашистами»<sup>11</sup>. Защитники семейных ценностей в настоящее время отождествляются у представителей левых сил с нацистами, а консерватизм прочно ассоциируется с самыми мрачными страницами истории<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Голдберг Д. Либеральный фашизм: история левых сил от Муссолини до Обамы / Пер. с англ. И. Ю. Облачко. М., 2004. С. 204.

<sup>12</sup> Голдберг Д. Либеральный фашизм... С. 204, 392.

В российском теологическом протестантском дискурсе, сформировавшемся под влиянием традиционных ценностных установок, произошла естественная семиотизация таких модернистских маркеров как «женское священство» и «гомосексуальные браки» в качестве знаков церковного упадка и вырождения. Несмотря на многочисленные уверения сторонников либерально-модернистских взглядов, приверженцы высокоцерковного российского лютеранства уверены, что оба эти «квази-теологических продукта» — суть явления одного порядка, и подобно неосмотрительному дидакалу из апокрифического «Евангелия детства», все, сказавшие «альфа» — рано или поздно скажут и «бета» (Protevangel. Thomae, VI). Женское священство интерпретируется традиционалистами как, во-первых, разрыв тысячелетней церковной традиции, восходящей ко времени апостолов; во-вторых, институт, нарушающий весьма четкие библейские установления; в-третьих, действие, противоречащее Божественному промыслу, установившему гендерные роли; в-четвертых, практика, наносящая невосполнимый урон межцерковному общению с традиционными христианскими конфессиями, которые рассматривают рукоположения женщин крайне негативно.

Отметим, что для большинства сторонников отечественного высокоцерковного лютеранства перечисленные маркеры либерализма являются знаками принадлежности к чуждой и враждебной теологической традиции, которая агрессивно навязывается из-за рубежа. Особенно смущают «высокоцерковников» политизация теологического дискурса, обмирщение церкви и превращение ее в «институт социального утешения» и борьбы за «справедливое общество», в котором права маргиналов различной ориентации защищаются на средства и обеспечиваются в ущерб интересам большинства «нормальных» граждан. Они уверены, что модернизм представляет собой угрозу для существования церковных институтов, поскольку он расшатывает последние при помощи

провокативных методов. Среди сторонников российского высокоцерковного лютеранства, и это передает именно отечественную специфику анализируемого явления, присутствуют критические настроения по отношению к так называемым «либеральным ценностям» секулярной Европы, неприятие различных «дискурсов политкорректности», которые оцениваются как лицемерие и нелепость. Действуя при помощи методов политического шельмования оппонентов, навешивания ярлыков и политической дискредитации сторонников традиционной христианской этической парадигмы, агрессивные агенты секуляризации реально проявляют в своей деятельности черты, дающие основания для встречных обвинений в попытках построения тоталитарного общества, чем и пользуются их противники из числа высокоцерковного христианства.

Анализ специфики российского высокоцерковного лютеранства в России позволяет выделить следующие характерные признаки.

1. Интерес к святоотеческому наследию. В целом, следует признать, что интерес к трудам отцов церкви в лютеранстве существовал всегда. Однако в российском высокоцерковном лютеранстве роль трудов отцов церкви существенно выше, нежели в пиетизме, а также либеральном и «харизматическом» лютеранстве. В практике лютеранской «Высокой церкви» является вполне приемлемым использование цитат из трудов отцов церкви в проповеди, причем цитаты эти используются не только и не столько как иллюстрации, сколько как аргумент, обладающий доказательной силой. Интерес этот распространяется не только на традиционную «иерархию» западных отцов, возглавляемую Августином, но и на богословов восточной традиции — Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова и др. Любопытно, что так называемый «Перечень свидетельств», содержащий отсылки к трудам отцов церкви, публикуемый в конце Книги Согласия, используется в этом направлении

лютеранства как доказательство того, что лютеранство не отвергает авторитета отцов церкви, тогда как изначально этот «Перечень» использовался как инструмент полемики с католическими теологами.

2. Особое отношение к церковным таинствам. В высокоцерковном лютеранстве существует тенденция включать в состав таинств не только Крещение и Причащение (иногда — Исповедь), но и рукоположение и венчание. Строго говоря, для этого существует достаточно оснований в лютеранских символических книгах, например в XIII артикуле Апологии Аугсбургского исповедания. Рукоположение, понимаемое как таинство священства, рассматривается как поставление в сан, которое совершается на пожизненный срок. Если в пиетизме акцент делается на всеобщее священство всех верующих, то высокоцерковное направление акцентирует важность иерархических степеней священства, отчасти противопоставляя всеобщее священство священству иерархическому.

3. Сохранение традиционных степеней священства: дьяконского, пресвитерского и епископского санов. Акцентируется важность (данное требование в лютеранской классической экклезиологии не считается обязательным) того, чтобы рукоположения совершал исключительно епископ, а не пасторы, делегируемые для этого каким-либо церковным органом (консistorией, советом и т. п.)

4. Сохранение апостольского преемства епископата. Подобно тому, как в католицизме и православии, в этой части лютеранского сообщества развиты представления (строго говоря, недоказуемые церковно-исторической наукой) о том, что со времен апостолов в Церкви сохраняется непрерывная череда епископских рукоположений. Высокоцерковные лютеране Церкви Ингрии верят, что их иерархия сохраняет апостольскую преемственность через католический епископат, перешедший в лютеранство

во время Реформации в Швеции, хотя специальные церковно-исторические исследования не проводились.

5. Болезненное восприятие стирания различий между диаконским и пресвитерским санами. В современной Церкви Ингрии диаконам предоставляется право совершать все обряды и таинства, совершаемы священниками, при соблюдении некоторых непринципиальных литургических отличий. Несмотря на то, такая практика, строго говоря, не противоречит символическим книгам лютеранской церкви, и признавая это, они видят здесь неоправданное нарушение традиций ранней церкви, в которой диакон не мог совершать таинство причастия.

6. Особое внимание к служению евхаристического канона. Высокоцерковные лютеране обогащают достаточно строгий чин официального служебника обрядами элевации и адорации, подробным эпиклезисом и развернутым анамнезисом, то есть такими евхаристическими молитвами, которые отсутствуют в старых дореволюционных лютеранских служебниках, составленных под сильным влиянием кальвинизма. Используется ими и термин «месса», упоминаемый, кстати, в символических книгах лютеранской церкви, но не вошедший в обиход. Термин же «хлебопреломление» избегается как носящий выраженные баптистские и подобные релевантные коннотации.

7. Использование в богослужении кадила (как восточного, так и католического) типа, икон, колокольного звона. Иногда это рождает курьезные ситуации от неумения пользоваться всем этим — то опрокинут кадило с углями, то разожгут угольные таблетки, пропитанные селитрой и испускающие резкий смрад в церкви, то начинают звонить в колокол «нелепым образом».

8. Строгий консерватизм и традиционализм в литургической гимнографии. При бедности лютеранского сборника гимнов, в ряде приходов, не тяготеющих к Высокой церкви, в качестве литургических гимнов иногда используются

тексты, заимствованные из разного рода небогослужебных сборников, например из так называемого «молодежного сборника», который рассчитан на свою аудиторию и, строго говоря, не утвержден Церковью для богослужебного использования. Разумеется, этот и подобные сборники входят тексты современных композиторов и поэтов, еще не ставшие «традиционными». Среди высокоцерковной фракции эти материалы не пользуются признанием, но зато богослужебная жизнь может обогащаться заимствованиями из католических сборников и обработанными текстами классических русских поэтов. В некоторых приходах составляются специальные «приходские сборники», ориентированные на устойчивую гимнографическую традицию ранней и средневековой церкви.

Поскольку лютеранская литургическая агенда достаточно вариативна, в большинстве случаев канонически допустимо использование различных текстовых вариантов коллект, интроитов, евхаристических молитв и т. д., выбор которых зависит как от церковного календаря, так и от литургических предпочтений служащего священника. Данная ситуация отчасти напоминает использование «равноценных обратимых замен синонимического характера», описанное К. В. Чистовым применительно к исполнителям фольклорного эпоса: «исполнитель может считать, что он строго придерживается традиции, и тем не менее использовать то одни, то другие средства, находящиеся в резерве традиции»<sup>13</sup>. Специфика современных лютеранских служебников состоит в том, что в них в большинстве случаев предусмотрены различные по своим стилистическим и культурным коннотациям варианты изменяемых частей мессы — как унаследованные от традиций неразделенной церкви, так и восходящие к литургическому творчеству первых реформаторов, несущие печать пиетизма,

---

<sup>13</sup> Чистов К. В. Текст письменный — текст устный // Фольклор. Текст. Традиция / Сост. К. В. Чистов. М., 2005. С. 73.

либерализма, а в наше время и различных харизматических тенденций. Таким образом, специфика построения лютеранского богослужения зачастую позволяет акцентировать высокоцерковные настроения служащего клира при полном соблюдении канонических установлений, для чего оказывается достаточным соответствующим образом подобрать адекватные с точки зрения содержания и стилистики элементы богослужения.

Несмотря на то, что высокоцерковные проявления в жизни лютеранства северо-запада уже становятся заметной особенностью российского поликультурного и полиэтнического лютеранства, о них еще рано говорить как о сформировавшемся цельном направлении. Отчасти потому, что в ряде случаев тенденции эти не находят последовательной поддержки среди прихожан, которые принимают их из уважения к священнику, но в принципе воспринимают их вполне индифферентно, отчасти потому, что само российское лютеранство в современных условиях явление сравнительно молодое и динамично развивающееся. Какие формы обретут эти тенденции в дальнейшем — может показать только будущее.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Schilbrack K. Ritual Metaphysics // *Journal of Ritual Studies*. 2004. Vol. 18. N 1. P. 77–90.
2. Schwarz H. *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. — Cambridge: Eerdmans, 2005. — 615 p.
3. Голдберг Д. Либеральный фашизм: История левых сил от Муссолини до Обамы / Пер. с англ. И. Ю. Облачко. — М.: Рид Групп, 2012. — 512 с.
4. Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как раздел невербальной семиотики (методология, теоретические идеи и некоторые результаты) // *Тело в русской культуре* / Сост. Г. Кабакова, Ф. Конт. — М.: Новое литературное обозрение, 2005. — 400 с.

5. Лебедев В. Ю. Ритуал как фактор конфессиональной миграции // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-западе России и в странах Балтии / Сост. С. А. Гончаров, А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. Вып. IV. СПб.: Издательский дом «Инкери», 2007. С. 132–141.

6. Мак-Ким Д. К. Вестминстерский словарь теологических терминов / Пер. с англ. И. В. Аверченко, М. О. Васильева, А. Ю. Греблова, А. Н. Красников и др.; общ. ред. А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Республика, 2004. — 503 с.

7. Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М.: Православная энциклопедия, 2005. Т. 10: Второзаконие–Георгий. — 751 с.

8. Серов С. Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы / Под ред. С. А. Токарева. М.: Наука, 1983. С. 39–54.

9. Тойнби А. Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций / Пер. с англ. К. Я. Кожурина. — М.: АСТ, 2012. — 670 с.

10. Солодовников В. В. Маргинализационные тенденции в современном российском протестантизме и перспектива их преодоления. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=852>. Дата посещения: 12. 10. 2012.

11. Чистов К. В. Текст письменный — текст устный // Фольклор. Текст. Традиция / Сост. К. В. Чистов. М.: ОГИ, 2005. С. 68–76.