

Научная статья

УДК 261

DOI: 10.25803/26587599\_2022\_42\_40

**Д. М. Гзгзян**

## Единство Церкви и вероучительный авторитет в книге протоиерея Сергия Булгакова «У стен Херсониса»

Гзгзян Давид Мкртичевич, канд. филол. наук, декан Богословского факультета, профессор, Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, davidgz@mail.ru

аннотация: В статье затрагивается тема единства церкви, возникающая в контексте гипотетической полемики между носителями прокатолической и консервативной православной позиции. В силу отсутствия разработанного экклезиологического учения содержание основополагающих свойств церкви, перечисленных в Никео-Цареградском Символе веры, остается предметом научно-богословской рефлексии. Текст эссе «У стен Херсониса» избран в качестве материала для такого осмысления потому, что в нем проблема церковного единства обсуждается с редкой откровенностью и прямоотой, чему способствовал избранный С. Н. Булгаковым жанр воображаемой беседы между вымышленными персонажами. Мнения, представленные в ходе полемики, сохраняют свою актуальность и поныне, но при этом проведенный анализ позволил реконструировать из слов оппонентов позицию, которая, хотя периодически и квалифицировалась ими как подозрительная или даже неприемлемая, оказалась возможной альтернативой идее институционализированного авторитета, фактически отстаиваемой обоими полемистами, так как их разногласия в основном касались только формы институализации, будь то Собор или особая персона, наделенная эксклюзивными полномочиями провозглашать вероучительную истину. В заключительной части статьи предложена основная экклезиологическая дилемма двух противоположных воззрений на природу церковного единства, которая предполагает выбор между маловероятным, но подлинным, и легко доступным, но ложным вариантом соотношения единства и авторитета.

© Гзгзян Д. М., 2022

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, экклезиология, Церковь, единство, авторитет, рецепция, община, С. Н. Булгаков

для цитирования: Гзгзян Д. М. Единство Церкви и вероучительный авторитет в книге протоиерея Сергия Булгакова «У стен Херсониса» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 42. С. 40–63. DOI: 10.25803/26587599\_2022\_42\_40.

**D. M. Gzgzyan**

## Church Unity and Doctrinal Authority in Archpriest Sergei Bulgakov's Book “At the Walls of Chersonesos”

Gzgzyan David Mkrlichevich, Cand. Sci. (Philology), Dean, Faculty of Theology,  
professor, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, davidgz@mail.ru

**ABSTRACT:** The article touches upon the theme of the unity of the church, which arises in the context of a hypothetical polemic between the bearers of the pro-Catholic and conservative Orthodox positions. In the absence of any developed ecclesiological teaching, the content of the fundamental features of the Church listed in the Nicene-Tsaregrad Creed remains the subject of academic and theological reflection. The text of the essay *At the Walls of Chersonesos* was used as a material for this reflection because it discusses the problem of church unity with rare frankness and directness, which was facilitated by the genre of an imaginary conversation between fictional characters chosen by Bulgakov. The views presented during the controversy are still valid today, but the analysis made it possible to reconstruct from the words of the opponents a position which, although occasionally qualified by them as doubtful or even unacceptable, turned out to be a possible alternative to the idea of an institutionalized authority, actually defended by both polemicists, because their disagreement was mostly only about the form of institutionalization, be it the Council or a special person vested with exclusive authority to proclaim the doctrinal truth. The article is concluded by proposing the basic ecclesiological dilemma of two opposing views on the nature of church unity, which implies a choice between the unlikely but authentic and the easily accessible but false version of the unity-authority relationship.

**KEYWORDS:** theology, ecclesiology, Church, unity, authority, reception, community, S. N. Bulgakov

FOR CITATION: Gzgzyan D. M. (2022). "Church Unity and Doctrinal Authority in Archpriest Sergei Bulgakov's Book 'At the Walls of Chersonesos'". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2022, iss. 42, pp. 40–63. DOI: 10.25803/26587599\_2022\_42\_40.

В небольшом эссе «У стен Херсониса» прот. Сергей Булгаков решил поставить выдающиеся по смелости вопросы, затрагивающие самую суть веры и Церкви. Судя по всему, это была решимость обреченного, спровоцированная катастрофой Белого движения и крушением последних надежд на то, что прежнюю Россию и российскую церковь можно будет хоть в каком-то виде сохранить<sup>1</sup>. Когда на твоих глазах исчезает то, что казалось непоколебимым, естественно заподозрить призрачность того, что воспринималось твердыней, а также постараться понять, можно ли отыскать в истории и современности нечто менее эфемерное. Отец Сергей говорил впоследствии, что эссе «У стен Херсониса» отражает искушение, которому он в отчаянии поддался, и даже назвал его «католическим соблазном» [Булгаков 1946, 48–49]. Его смысл можно передать так: историческое православие оказывается несостоятельным на фоне иного, т. е. католического опыта церковного устройства, которое позволило Римской церкви устоять под многими чувствительными ударами истории. Можно, следовательно, предположить, что, по крайней мере, как историческое образование, Рим первый явно жизнеспособнее и Рима второго, и Рима третьего. Далее остается только исследовать это допущение и понять, существуют ли какие-нибудь основания для того, чтобы православие было позволительно считать достойной и даже духовно и богословски более состоятельной исторической церковной альтернативой католичеству, на что, как хорошо известно, после оформления схизмы Востока и Запада оно всегда претендовало. Конечно, взаимоотношения о. Сергия с католичеством имели непростую историю, затрагивавшую чувствительные стороны его мысли и жизни<sup>2</sup>. Поскольку речь идет о носителе значимого для целого века опыта личной веры и создателе пусть и пререкаемого, но последовательного и всеобъемлющего богословия Откровения, этот сюжет неоднократно привлекал к себе внимание и удостоивался разных оценок.

1. Ср., напр.: [Гаврюшин, 144–145].

2. См. об этом: [Тесля, 206–207].

Еще в «Ялтинском дневнике» о. Сергей надеется на восстановление церковного единства<sup>3</sup>, но вскоре, уже в эмиграции, начинается решительный разворот его мысли, вплоть до очень резких выпадов в адрес тех явлений, которые ранее Булгаков находил пусть и неприятными, но вполне безобидными, а то и привлекательными и даже способными вызвать чрезвычайно значимое духовное потрясение. Теперь принятие католичества может квалифицироваться как хула на Святого Духа [*Neuvecelle, 118*], некогда вызвавшая восторженное умиление Сикстинская Мадонна оказывается неузнаваемо чужой [*Булгаков 1999, 380–381*], а западное христианство называется «фосфоресцирующей гнилушкой» [*Козырев, 229*].

История взаимоотношений Булгакова с католичеством воспринималась и описывалась по-разному. В одном случае она была сочтена нездоровым увлечением с последующим отрезвлением<sup>4</sup>, в иной интерпретации указывалось на диссонанс между воображаемым Римом и существенно разошедшейся с его образом реальностью<sup>5</sup>. Представляется, однако, что любая из возможных оценок этого сюжета не устраняет уместности и актуальности самой постановки Булгаковым основной проблемы. Поэтому, даже принимая как факт существенное разочарование Булгакова обликом реального католичества, саму полемику, предложенную им в эссе «У стен Херсониса», стоило бы считать редкой по прямоте и тематической насыщенности постановкой сквозных догматических и экклезиологических проблем, не потерявших своей актуальности. В этом смысле текст «У стен Херсониса» вполне соответствует общей направленности всего богословского наследия прот. Сергия<sup>6</sup>, часто говорившего «предпоследние слова» [*Зеньковский, 456*] в попытке осуществить «взаимно-продуктив-

3. См., напр.: «И все, что обычно говорится о различиях исповеданий, есть лишь лепет и жалкие самооправдания, — и догматы, и даже Папа, и опресноки. У нас есть восточное православие как жизнь церковная, у них есть свои прекрасные стороны, — дисциплина, умилительный культ Сердца Иисусова и Богоматери и многое. Главное же у них есть универсальное вселенское чувство Церкви с универсальным лат<инским> языком, при местных обычаях и т<ак> ск<азать> разночтениях» [*Булгаков 2003, 122*].

4. Так, Н. А. Струве писал: «...В изгнании первые же встречи с католической церковью, в частности с ее миссионерским, а не братским отношением к православным, отрезвили Булгакова» [*Струве, 45*].

5. См.: «Он полюбил Рим издалека, в России. Но римские формы в реальности, в их непосредственном выражении, в большинстве своем оказались непонятными и чуждыми для него. Тут, может быть, чувствовалось, насколько родные Ливны далеки от центра Европы» [*Маршадье, 281–282*].

6. См.: «Главные умственные свершения Булгакова располагаются в зоне перехода от старой философско-богословской проблематики, уже достигшей своего итога и внедренной в церковное Предание, к неизбежно-новой, подсказанной новым смысловым брожением с неопределенным будущим» [*Роднянская, 29*].

ный синтез православного богословия и современной мысли — синтез догмата и свободы, христианской веры и современного „творчества“, церковного предания и современной культуры» [Valliere, 178].

Девять десятых объема своей небольшой брошюры о. Сергей посвящает обозначенной в самом начале дилемме, представляя ее наиболее существенные стороны и повороты в виде принципиальной и местами ожесточенной полемики носителей полярных позиций. Жанр воображаемого диалога в условиях катастрофы или в виду ее приближения был уже неоднократно апробирован в церковной литературе ко времени создания «У стен Херсониса». Во вступительной статье упоминается «беседа странника и начетчика», встретившихся в конце XVI в. неподалеку от Стамбула, которая приводится в изыскании И.И. Малышевского [*Малышевский, 282–284*]. К месту будет вспомнить и «Три разговора» В.С. Соловьева. Предполагаемое удобство таких «катастрофических» диалогов с участием вымышленных персонажей состоит в том, что избранная форма позволяет автору вкладывать в уста участников дискуссии совершенно недвусмысленные и одновременно до категоричности заостренные формулировки и оценки. Вымышленные персонажи могут игнорировать нормы дипломатичности и политеса, озвучивать и соответственно разоблачать любые идеологемы и мифы.

Участники диалога обозначены как «беженец» и «светский богослов», где первый выступает в роли разоблачителя, стремящегося показать, что традиционно считавшиеся незыблемыми основы православия на деле оказались благочестивыми идеологемами или вымыслами, тогда как второй — «светский богослов» — отстаивает противоположную позицию, согласно которой происшедшая катастрофа нимало не затронула подлинных оснований Православия и Церкви. Далее у этих действующих лиц появляются союзники: с «беженцем» солидаризуется «приходской священник», а позицию «светского богослова» развивает «иеромонах». Poleмика ведется в историософском ключе, но затрагивает при этом существеннейшие вопросы церковности. Нас в пределах настоящей статьи будут интересовать именно последние и, соответственно, к историософской тематике мы обращаться не будем.

Беженец считает, что произошедшая трагедия означает, что «рухнули основы церковности в Православии». Оно остается как мистическое тело, как часть вселенского тела Церкви, но опору

исторического бытия оно потеряло» [Булгаков 1993, 21]. Светский богослов парирует эту констатацию так: «Существует иерархическое преемство, и это главное».

Здесь и возникает первая антитеза: с одной стороны утверждается отсутствие надежной основы исторического существования церкви, которое чуть ниже беженец усматривает в персоне папы Римского как гаранта единства «воли, единства власти и единства сознания» [Булгаков 1993, 21]; с другой — светский богослов утверждает достаточность «апостольского иерархического преемства», а на вопрос беженца, что соответствует основе единства церкви, выраженного персоной папы, светский богослов смело, но, кажется, опрометчиво утверждает, что такого соответствия не нужно, поскольку в «Истинной Соборной Апостольской Церкви отсутствуют черты единовластия, она соборна не только в смысле кафоличности, но и собирательности, свободного единства и любви» [Булгаков 1993, 21].

Кажется, без больших натяжек можно зафиксировать, по крайней мере, одну общую для обеих позиций идею: Церковь в первую очередь утверждена на мистических основаниях, а дискуссионными оказываются условия ее надежного бытия в истории. Так, беженец настаивает на том, что католичество сравнительно с православием выработало гораздо более устойчивую гарантию единства церкви, а его оппонент фактически считает, что таковая гарантия избыточна, так как «в Истинной Соборной Апостольской Церкви отсутствует необходимость единовластия в силу соборной природы Церкви, выраженной свободным единством в любви».

Поиск надежной исторической основы выводит собеседников к толкованию природы церковного единства, и тут с православной стороны возникает образ «свободного единства в любви», который при всей привлекательности вызывает обоснованное требование указать верифицируемые принципы его выявления, поскольку их отсутствие, с точки зрения беженца, превратит православие в «туманность, собрание мелких церковных астероидов» [Булгаков 1993, 22]. Такой образ исторического существования церкви убедительно разоблачает, по его мнению, слабость тезиса светского богослова, тем более что, как справедливо указывает беженец, в реальности Православие «всегда стремилось к единовластию, если не единоличному, то... определенному и ясному». Наконец, очевидной «скрепой Православия, высшей церковной властью — если не догматически, то исторически — являлась

императорская власть византийских самодержцев, а затем русских царей» [Булгаков 1993, 22].

Светский богослов пытается опровергнуть цезарепапистский тезис беженца за счет апелляции к соборному началу православия, которое, в отличие от католичества, и было, по его утверждению, действительным объединяющим фактором восточного христианства. При этом он привычным образом называет выражением соборности институт вселенских и поместных соборов, одновременно указывая на внешний для церкви характер светской власти. «Важна, — считает светский богослов, — догматическая основа церковного единства, а таковая определяется согласием, соборностью всех Поместных Церквей, которая имеет свое начало во Вселенских Соборах» [Булгаков 1993, 22]. На такое утверждение следует ожидаемый контрдовод беженца о том, что вселенские соборы всегда созывались по инициативе императора, «и без объединяющей императорской власти Вселенский собор становится... теоретической возможностью... Фактически Восточная Церковь без царя обезглавлена» [Булгаков 1993, 23]<sup>7</sup>.

Ситуация с отсутствием привычного инициатора созыва собора невольно ставит вопрос о том, кому такие полномочия могли бы принадлежать в принципе. Речь, уточним, идет о таком церковном собрании, которое на каком-то основании способно установить и объявить *вероучительную истину* общецерковного значения. Так, когда такую инициативу впервые проявил Константин Великий, она не могла восприниматься ни как закономерный и соответствующий церковному преданию и канонам шаг, ни как нелегитимное или неканоническое действие, поскольку ко времени созыва Никейского собора в 325 г. у церкви не было своей практики собраний вселенского, общецерковного масштаба. Не было при этом и оснований отказывать Константину, хотя бы из благодарности за Миланский эдикт и его последствия. К тому же вполне можно было воспринимать его призыв съехаться в Никею как приглашение на совещание, в котором испытывает потребность именно император. Проблема начинается тогда, когда

7. Аналогичное утверждение мы находим в обстоятельном исследовании конца XX в.: «Созыв первого Вселенского собора стал, по сути дела, возможен лишь благодаря „обращению“ императора. С тех пор именно император созывает соборы... <...> В IV–V веках Церковь постепенно соглашается стать церковью империи, в которой император,

чья власть обретает сакральный смысл, получает своего рода „арбитражную власть“ в вопросах веры. <...> Император силой навязывает принятие соборных решений... Именно от императора исходит убеждение, что только новый Собор всеимперского масштаба может отменить решения предыдущего» [Клеман, 32].

постановляющий документ вселенского собора скрепляется подписью императора. До сих пор остается непроясненным, в какой именно момент постановления собора становятся общезначимыми для церкви.

Дело придания постановлениям собора законной силы окончательно запутывается, по вполне справедливому замечанию беженца, после исчезновения института православной монаршей власти (т. е. помазания на царство «хранителей веры»). Теперь уже не ясно, возможно ли в принципе созвать полномочное общецерковное собрание, не имея императора и даже надежды на реставрацию когда-либо в будущем абсолютной власти «Божьего помазанника»? То ли необходимо установить новый порядок созыва такого собора, то ли вообще следует отказаться от практики всецерковных собраний, имеющих общеобязательную силу.

Беженец фактически настаивает на том, что для сохранения института таких соборов должно быть установлено конкретное лицо, наделенное такими полномочиями. Разумеется, примером здесь для него, как для римофила, служит особое положение в католичестве папы Римского, как раз располагающего властью созывать общецерковные собрания в пределах своей юрисдикции. Кроме того, сильная сторона особого положения папы состоит и в том, что он уполномочен утверждать решения соборов. Папе Римскому, и только ему, принадлежит власть удостоверения в том, что соборные постановления вступили в силу. Это знаменитый принцип *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* («из самого по себе, а не из согласия церковного»). Апологет этого принципа уверяет, что его не стоит понимать в том смысле, что папа тем самым оказывается над церковью, поскольку такой порядок установлен церковью в собственных интересах и служит он исключительно пользе церковной. Отсутствие же таких исключительных полномочий делает собрание, пусть и общецерковного масштаба, беззащитным перед лицом неожиданной реакции на его последствия, например, неприятие его решений той или иной частью церкви<sup>8</sup>. Беженец также напоминает, что если бы

8. См.: [Булгаков 1993, 85]. Тут стоит отметить, что уже через 9 лет принцип *ex sese* вызывал у Булгакова исключительно отрицательную оценку: «Признание... самостоятельных прав... за собором... исключается прибавкой *ex sese, non ex consensu ecclesiae*, вставленной... зарвавшимися ревнителями в последний момент и принятой без

обсуждения» [Булгаков 1929, 33]. «Собор, провозглашающий непогрешительную власть в церкви *ex sese sine consensu ecclesiae*, совершает акт противоречивый и бессмысленный, сам себя уничтожающий, есть *reductio ad absurdum* самого этого собора» [Булгаков 1929, 39].



вселенский собор «действительно являлся органом единства и соборного сознания и действия» [Булгаков 1929, 23], тогда надо было бы указать фактические условия его функционирования, а поскольку таковые никогда не были оговорены, то считать таким органом вселенский собор нельзя. Обобщенная же претензия беженца, обращенная к своему визави, состоит в следующем утверждении: «Я разумею отсутствие вероучительного авторитета в Русской Церкви» (курсив прот. Сергия Булгакова) [Булгаков 1929, 38].

Этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения уже вне рамок воображаемой полемики между нашими персонажами, например, для того чтобы, во-первых, оценить его принципиальную состоятельность, а во-вторых — с целью указания на упомянутые условия, которые светский богослов найти не может. Итак, что делает вселенский собор инстанцией, правомочной провозглашать вероучительную истину, и одновременно, по выражению светского богослова, «органом единства и соборного сознания», особенно в условиях отсутствия властного лица, полномочного сертифицировать постановления собора? Например, допустимо ли считать, что вышеуказанный авторитет собора принадлежит ему, поскольку он представляет собой, по крайней мере в идеале, собрание всего епископата в церкви? Если так, то это означало бы, что церковная истина устанавливается и провозглашается не «соборным разумом Церкви», а только ее высшими клириками, или иначе, что соборный разум церкви исчерпывается собранием архиереев. Однако само такое толкование «соборного единства» порождает новую проблему. Например, такую, что соборность парадоксальным образом выражается в разделении единой церкви — на часть, облеченную особой властью и, вероятно, дарованиями (епископы или клирики вообще), и остальную, не располагающую способностью правоверия без помощи специально поставленных лиц. Сам по себе такой ход не нов и хорошо известен. В сущности, речь идет о том, что церкви онтологически присуще богоустановленное деление на учащую и учащуюся, вот только почему-то апологет православия, светский богослов, от такой привычной католической трактовки дистанцируется.

В определенном месте дискуссии он упоминает такой критерий обретения церковной истины, как «рецепция — принятие всем телом Церкви, хотя бы мы непосредственно и не участвовали в обсуждении вопроса» [Булгаков 1993, 42]. Рецепция, судя

по тону высказывания, считается светским богословом сильной стороной православного самосознания, подлинным органом соборности и единства. Эта позиция также подается как созвучная известному тезису из «Послания восточных патриархов 1848 г.», провозглашающему «хранителем благочестия... самое тело Церкви, т. е. самый народ»<sup>9</sup>.

Беженца такой поворот несколько не смущает, поскольку он видит в апелляции к такому началу, как рецепция, не силу, а слабость, уже явленную прежде в ссылке на хомяковское единство свободы и любви.

Светский богослов не считает для себя возможным принять концепцию деления церкви на учащую и учащуюся, поскольку потеряют силу сочувственно цитируемые им слова Хомякова: «Учит вся Церковь, иначе: Церковь в ее целости; учащей Церкви в ином смысле, Церковь не признает» [Хомяков, 94], так же, как и самый, пожалуй, знаменитый пассаж: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его» [Хомяков, 85].

Беженцу, правда, не составило труда указать на вполне авторитетные православные источники, например, учебник митр. Макария (Булгакова), где открыто отстаиваются положения, совершенно противоположные и словам из «Послания восточных патриархов», и позиции А. С. Хомякова<sup>10</sup>. Тем не менее оппонент настаивает на рецепции, поскольку именно она позволяет сохранить свойство верховного критерия истины за усилением духовного свойства и, тем самым, не оставить места принципу формализованного примата властного типа. Но вот получится ли описать рецепцию как сколько-нибудь надежно действующее начало?

Так, беженец ставит светского богослова перед необходимостью дать ясный ответ на совершенно закономерный вопрос:

9. «Послание восточных патриархов», § 17, см.: [Послание патриархов, 37]. Это утверждение развивает не менее красноречивый тезис из предыдущего параграфа: «... <Множество> других несообразностей, существующих еще и ныне, произвел на западе папизм, между тем как у нас православие сохранило соборную Церковь непорочно невестою Жениху ее, — хотя мы и не имеем никакого светского надзирательства (ἀπονοίαν κοσμητικῆν) или, как говорит Его Блаженство (папа Римский Пий IX. — Д. Г.), „священного управления“... а только соединены союзом любви

и усердия к общей Матери, в единстве веры, запечатленной семью печатями Духа (Апок. 5,1), т. е. семью вселенскими Соборами» [Послание патриархов, 35].

10. «Орудие, чрез которое Дух Святой учит Церковь и предохраняет ее от всякого заблуждения, суть преемники апостолов, пастыри и учителя Церкви (со ссылкой на § 12 «Послания Восточных патриархов» 1848 г. — Д. Г.), и притом не один какой-либо пастырь... но все вместе, т. е. вся церковь учащая» [Макарий (Булгаков), 368–369].

Существует ли какой-либо определенный срок для признания или непризнания Собора органом непогрешительного суждения Церкви?.. А может быть, и теперь еще есть возможность отвергнуть или подвергнуть сомнению и пересмотру любой Вселенский собор или все в совокупности [Булгаков 1993, 91].

Его собеседник ожидаемо уходит от прямого ответа, отделяясь лишь словами о том, что «самая мысль о возможности пересмотра и отвержения вселенских соборов нелепа и кощунственна. Это самоочевидно и к этой самоочевидности ничего нельзя прибавить» [Булгаков 1993, 91]. Таким образом, механизм действия рецепции остается нераскрытым, хотя именно она наделена силой окончательного суждения.

С другой стороны, означает ли зыбкость позиции светского богослова безусловную победу беженца? Последний, казалось бы, развивает стройную систему взглядов: верховный вероучительный авторитет, утверждая деяния соборов, придает им силу правила общецерковного действия. Он же полномочен созывать такие собрания. Такая система принятия решений обеспечивает надежность их применения и кажется неуязвимой.

Однако, позволим себе вопрос: как и какой инстанцией наделается такими эксклюзивными полномочиями сам верховный председатель и каков механизм усвоения ему непререкаемого вероучительного авторитета? Ведь применительно к идее рецепции возможен хотя бы вопрос о гипотетическом пересмотре деяний собрания, претендующего на общецерковную значимость, а как быть с верховным авторитетом, если над ним или подле него уже нет никакой инстанции, способной повлиять на его постановление?

Конечно, вертикаль авторитета и церковной власти обеспечивает существенно большую эксплицитность решений, ясность процедуры их принятия, и поэтому, вероятно, является более надежной с формальной точки зрения. Но обеспечивают ли эти организационные преимущества функционирующей структуры власти ее большее соответствие самой природе Церкви? Придется признать, что никаких оснований для утвердительного ответа на так поставленный вопрос у нас не найдется, разумеется, если не думать, что охарактеризованный способ устройства церкви коренится в новозаветном откровении. Но именно это едва ли получится, если, конечно, не апеллировать к ветшающим вольным интерпретациям Евангелия с «князем апостолов», первенством в вопросах власти и т. п. Надо сказать, что беженец этого

и не делает, поскольку его ведь больше всего занимает тема надежности церковного устройства в смысле гарантированности от тех нестроений и катастроф, которые обнаруживаются в истории православия.

Все же, если представленная беженцем модель церковного управления обеспечивает не столько соответствие природе Церкви, понимаемой как «Тело Христово» и «столп и утверждение истины», сколько стабильность структуры, то преимущество предложенной конструкции выглядит весьма относительным и может привлекать разве что на фоне российской катастрофы.

С другой стороны, аргументы, исходящие от сущности Церкви, то и дело появляются в словах светского богослова, однако по какой-то причине Церковь как единство любви ставится на один уровень то с авторитетом собора, то с фигурой патриарха в качестве персонифицированного символа единства церкви. При этом оппонент беженца оказывается неспособен показать причинно-следственную связь между духовным измерением единства в любви и такими институциональными инстанциями, как патриарх или собор. Невольно создается впечатление, что речь идет о явлениях одного порядка, как бы дополняющих друг друга, в то время как исходно объявлялась первичность Церкви именно как союза любви. Аналогичным образом и отсылка к рецепции должна была показать, что формально выраженного вероучительного авторитета не существует, однако не сделано никаких попыток, если не дать строгое описание действия рецепции, то хотя бы нарисовать сколько-нибудь ясный ее образ. То есть там, где от деклараций и символов требуется перейти к богословской аргументации, персонаж, названный светским богословом, от такой задачи уклоняется. В результате никакой серьезно богословски фундированной альтернативы позиции беженца, откровенно ориентированной на авторитарную модель церковного устройства, его оппоненту выстроить не удается.

Нам, между тем, кажется, что в действительности по ходу полемики периодически всплывает существенно иное и вполне жизнеспособное представление о том, как может осуществляться принцип единства церкви. Светскому богослову надо было бы просто набраться духовной и богословской смелости, чтобы его озвучить. Быть может, Булгаков, вследствие упомянутого искушения «папством», тогда, в 1920-м году, такой возможности не видел. Ведь напишет же он впоследствии, что «органическая и творческая жизнь Церкви онтологически предшествует иерархи-

ческому началу» [Булгаков 2006, 284]<sup>11</sup>. Необходимо только раскрыть этот принцип в его действии, предъявив развернутое описание «органической и творческой жизни Церкви», чтобы она не осталась лишь декларацией.

Если эта «органическая жизнь» полагается реальностью не только мистической, но и эмпирической (в противном случае пришлось бы констатировать невоплощенный характер бытия Церкви, что прямо нарушало бы самый смысл христианского благовестия), из этого с необходимостью следует, что отстаиваемый светским богословом «союз любви» должен связывать конкретных людей и проявляться в совокупном опыте их фактических отношений. Братолюбие предполагает стоящих рядом братьев, которые разделяют общую для всех жизнь, — это должно быть реальное, скорее всего, небольшое сообщество сознательно принявших Воскресшего Христа как своего Учителя, Господа и Спасителя, соединенных Им в Его Теле и одновременно проживающих общую социальную и историческую судьбу. Конечно, они веруют во Христа как Спасителя всего человечества, но, в первую очередь, в своей практической будничной жизни видят и умножают Его присутствие друг в друге. Друг с другом они научаются познавать свою личную и одновременно общую для них жизнь как прорастающую в них жизнь Сына человеческого и Сына Божьего. Ради присутствия Христа Воскресшего в их историческом странствии они ежедневно совершают усилие преодоления своей падшей природы во имя торжества между ними любви, напоминающей любовь Христову. Они учатся прощать именно друг другу слабости и несовершенства, оказывать и принимать знаки расположения, увеличивать взаимную приязнь, содействовать явлению плодов творчества друг у друга, дорожить друг другом, радоваться умножению между собой духа преодоления «розни мира сего»<sup>12</sup>. Как писал С. И. Фудель, «чем ближе люди к Богу, тем сильнее их дружба. <...> Церковь есть неизбежность Божественной друж-

11. Ср.: «Только из начала всеобщего царственно-священства, иерархизма всей Церкви можно понять и принять и различие иерархических функций и избежать того преувеличения, благодаря которому вкрадывается клирикальный абсолютизм, подрывающий самое начало церковного иерархизма, а церковь рассекается на две части: властвующих и властвуемых, учащих и учимых, повелевающих и повинующихся» [Булгаков 2006, 300].

12. «Со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф 4:2–3). И далее: «...истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4:15–16).

бы учеников Христовых. „Вы други Мои“ (Ин 15:14), — сказал Господь при основании Церкви в последнюю ночь» [Фудель 2001, 250]<sup>13</sup>. В этой первореальности любви-дружбы, соединяющей во едино жизни в первую очередь фактических братьев, доверивших свое земное странствование Христу Воскресшему и друг другу, сосредоточена вся полнота Церкви, включая служение управления. То есть любовь, будучи самой природой Церкви, производит и соответствующий себе порядок жизни<sup>14</sup>. По сходному поводу, а именно разбирая проблему соотношения в церкви авторитета и свободы, протопр. Александр Шмеман писал:

...Церковь — это не организация и не авторитет, а тело, напоенное Духом, в котором нам дана потрясающая возможность верить друг другу в свободе. <...> Сама иерархия церковная есть только служение этой Истине и этой свободе, ее *сохранение* [Шмеман, 444, 445]<sup>15</sup>.

В сущности, речь идет о явлении, которое принято называть хорошо известным, даже избитым словом «община», с которым есть одна неизбывная трудность — оно очень редко наполняется осязаемым содержанием, отчего легко теряется из виду в качестве первореальности исторического бытия Церкви.

Тут сразу возникает вопрос о причине этого «пропадания из виду». Один наиболее популярный вариант ответа заключается в констатации того, что собрания первохристиан неизбежно порождают из себя такой принцип устройства, который опирается на лиц, отвечающих за порядок повседневной жизни, который и обеспечивает воспроизведение реальности Церкви в совершаемых таинствах, гарантированных особым харизматическим статусом упомянутых уполномоченных лиц. Они тем самым становятся хранителями единства и целостности церковного организма. Иначе говоря, любовь Христова осуществляется в особых

13. Ср.: «Когда эта любовь встречает внутри Церкви ответную любовь „единоверца“, едино-душного брата... она становится любовью-дружбой, так как обретает через Христа единосущное единство — свое полное раскрытие». Там же, со ссылкой на о. Павла Флоренского, Фудель отмечает «дружественную, „филическую“ структуру» общины христиан [Фудель 2005, 364].

14. См.: «Власть входит в Церковь, так как Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна соответствовать ее природе... <...> Бог никому не делегирует своей власти,

а „все покорил под ноги Христа“. В Церкви как любви может существовать только власть любви» [Афанасьев, 301].

15. Ср. там же: «...Дело не в том, чтобы найти такой способ церковного управления, в котором было бы больше свободы и меньше авторитета или, наоборот, больше авторитета и меньше свободы... Дело в том, чтобы в нас самих снова воцарился образ Церкви как Духа, как Царства свободы и любви, в котором преодолевается эта страшная падшая дихотомия авторитета и свободы» [Шмеман, 445].

мистериальных действиях (таинствах), а их реальность обеспечена надежным порядком поставления совершителей, которые приобретают особое качество гарантов. Обычно, правда, упоминается не любовь Христова, а Его явление в момент совершения таинства. Коренной дефект такого воззрения состоит в том, что искомая община живых учеников Христовых, соединенных узами любви-дружбы, в нем исчезает за ненадобностью, поскольку она любовь целиком растворена в священнодействии.

Другая возможная интерпретация причин исчезновения духа общинности, как и самих конкретных общин предлагалась в одной из наших недавних работ. Она предполагает признание заложенного в самой харизматической природе Церкви риска периодически утрачивать это свое начало. Стремление же совершенно избавиться от такого риска приводит к торжеству формально-иерархического принципа церковного устройства, которое, в свою очередь, оборачивается уже практически полным забвением подлинного основания Церкви. Мы предложили считать такую зависимость парадоксом примата любви в Церкви [Гзззян, 59].

Итак, дух любви, собирающий конкретную живую общину друзей Христовых, выступает единственной основой единства<sup>16</sup>. Если эта основа присутствует, она уже в свою очередь способна произвести порядок повседневного бытия, выделить общим усилием духа различные дары, в том числе и дар управления, а также выявить реального, а не назначенного учительного авторитета, тоже производного от христианской любви.

Разумеется, приходится соглашаться с тем, что с точки зрения тех начал, на которых стоит мир сей: власти, имущества, силы — описанное соотношение выглядит слабым и даже эфемерным. Однако если нас волнует не самодовлеющая стабильность, а единство жизни с Богом во Христе, то ничего иного, кроме такого странного порядка жизни, ищущей и осуществляющей единство в любви Христовой, нам Господом не завещано.

Существуют ли какие-либо гарантии того, что такой образ жизни может быть застрахован от вытеснения иными началами, от разрывов или искажений? Увы, таковых нет, и волки в овечьей шкуре остаются всегдашней опасностью для овец стада Господня. Но, с другой стороны, «совершенная любовь изгоняет страх»<sup>\*1</sup>, а вера во Христа воскресшего означает и верность до смерти крестной.

\*1 1 Ин 4:18

<sup>16</sup> Ср., напр.: [Цвален, 184, 185].

Ни беженец, искавший гарантий исторической сохранности церковной структуры, ни светский богослов, отстаивающий словно бы застрахованное от рисков искажения вымышленное православие, не решились на реабилитацию первенства в Церкви явленных во Христе даров любви, дружбы и свободы. Между тем в их разговоре возникали обстоятельства и образы, способные помочь в том, чтобы приблизиться к подлинно христианским основаниям церковного единства, которое не обеспечивалось бы ни властным вероучительным авторитетом, ни идеологией православного триумфализма. Вспомним еще раз слова беженца, что православие никогда «не сознавало себя и не хотело быть какой-то туманностью, собранием мелких церковных астероидов, но стремилось к единовластию... Органом [которого] в разные времена бывали... Соборы... и... Патриархи» [Булгаков 1993, 32]. Но как в таком случае быть с христианскими общинами апостольского времени, не имевшими органа единовластия, а только увещательный авторитет апостолов, а также с вполне самостоятельными локальными общинами времен священномученика Поликарпа Смирнского? «Никогда», употребленное беженцем, безусловно, применимо к имперской эпохе церковной истории, но явно неуместно для характеристики устройства церковной жизни в доникейское время, особенно тогда, когда вертикальная структура управления поместными церквами еще не сложилась. И чем христианам может быть неуютен образ «мелких церковных астероидов», если в нем увидеть локальные общины, способные образовать реальное «собрание», т. е. существовать в режиме взаимного согласия?

В ходе разговора затрагивалась еще гарантия от личного произвола, которую якобы обеспечивает властный авторитет. Так, беженец говорит о так называемом протестантизме в православии, когда, по его мнению, «богословски мыслящие православные в своем православном самоопределении и самосознании представляют собой различие и пестроту, доходящую до полной непримиримости, но при этом каждый именно себя считает истинным толкователем Православия» [Булгаков 1993, 48]. В какой-то степени можно разделить это беспокойство, в особенности, когда «пестрота» «доходит до полной непримиримости». Но, во-первых, не идет ли здесь речь о банальной человеческой немощи, а во-вторых, как иначе может происходить самоопределение в вере, если не посредством личного самосознания? Или, быть может, и личный характер веры беженец считает



признаком протестантизма, но, во всяком случае, кафолический антипод в виде неверующего приверженца вероучительной традиции выглядит куда менее убедительно. Другое дело, что справедливость ответной реплики светского богослова, настаивающего на необходимости личного понимания православия, должна быть уравновешена неким церковным механизмом согласования частных мнений, и в таком случае возникает вопрос о том, как он должен быть устроен. Возможно, проблема обоих собеседников состоит в убеждении, что искомая форма согласования должна быть надежно функционирующей процедурой, будь то решение церковного магистериума или вселенского собора, которое способно закрыть вопрос раз и навсегда. Но как раз такой взгляд и вызывает сомнение, поскольку подчиняет живое, возрастающее многообразие богообщения исторически застывшей форме и провоцирует не единство с Богом во Христе, а его разрыв, поскольку утверждает, что в определенной области бытия Церкви творческое присутствие ее Главы более неуместно. Хуже того, получается, что это присутствие с предсказуемым результатом гарантируется постановлением наивысшей возможной человеческой авторитетности. Вот беженец и критикует в этой связи известное ему начинание — религиозно-философскую школу, — инициаторы которого «хотели соединить строжайшую и искреннюю церковность и полную свободу научного исследования и широту современного сознания» [Булгаков 1993, 54]. Правда критика носит преимущественно гипотетический характер, поскольку беженец уверенно прогнозирует, что участники школы «трагически обречены были думать и сознавать, что Православие — это мы, мы вырабатываем и формируем православное сознание» [Булгаков 1993, 55]. И дальше, вероятно для пущей убедительности, он многозначительно и по-видимости веско утверждает: «Православие, как всякое веяние Духа Божия, может избирать себе носителей, и может быть, и на самом деле таковыми были эти люди, но провозглашать это о себе, в этом самоутверждаться, безнаказанно не дано никому» [Булгаков 1993, 55].

Нельзя не согласиться с тем, что провозглашать себя орудием чистого действия Святого Духа предосудительно. Вот только сам беженец говорит не о факте, а о некоторой, с его сугубо субъективной точки зрения, неизбежности. То же относится и к следующей осуждающей реплике, поскольку и в ней речь идет не о том, что известные люди в действительности нечто «о себе провозгла-

шали и самоутверждались в этом», а всего лишь о том, что если бы такое случилось, оно было бы недопустимо и не должно было бы остаться без наказания. В итоге говорить приходится не о реально допущенном с «чистым намерением» произволе, а всего лишь о рисках уклонения в субъективность, волюнтаризм и т. п. и, соответственно, о владеющем беженцем желании избавить историческое бытие церкви от таковых. Чем чревата одержимость таким желанием, мы уже говорили; остается добавить, что самой надежной гарантией для церкви от каких бы то ни было потрясений в истории было бы вынесение этой самой истории за скобки, что, правда, обесмыслило бы и «возрастание в полноту возраста Христова»<sup>\*1</sup>, и «собрание под главою Христом»<sup>\*2</sup>.

\*1 Ср. Еф 4:13

\*2 Ср. Еф 1:10

В итоге можно констатировать, что благодаря мысленному эксперименту, проведенному в эссе «У стен Херсониса», мы получили фундаментальную для исторического странствия церкви дилемму. Она состоит в том, что приходится предпочесть один из вариантов: или институционализированный и даже персонифицированный непререкаемый авторитет, обеспечивающий выживаемость церковной организации, или разлитое в безграничности тела Церкви присутствие Истины Божьей, рискующее остаться беззащитным перед человеческим произволом.

Первый вариант чреват опасностью утратить духовную идентичность ценой сохранности институции, второй означает, что у исторического бытия церкви нет никакой формальной гарантии. Тем самым Церковь в своем усилии возрастания в полноту Христову непрерывно обретает себя заново, вновь и вновь узнается своим Небесным Женихом как Его верная Невеста. Этот путь драматичен и сопровождается постоянным риском ослабления усилий вплоть до разрыва духовной преемственности. Иначе говоря, в последнем случае церковь живет надеждой периодически себя обретать с риском себя же утратить на неопределенный срок, в то время как в первом случае церковная институция живет иллюзией непрерывности своего существования при почти полной потере из виду своего настоящего назначения.

Жизнь с постоянным усилием собирать себя заново вокруг Христа трудоемкая, исторически трагическая, но знает веяние Святого Духа. Ее противоположность — размеренное, легко воспроизводимое в установленных формах существование комфортно и, возможно, эстетически приятно, однако рутинно и бескрыло, почему ему, вероятно, удобнее с Великим инквизитором, нежели с Распявшимся за нас Победителем смерти.

Впрочем, скорее всего, жанр воображаемой полемики, избранный Булгаковым для своего эссе, заставляет нас предположить, что реальность сложнее, и описанные два варианта церковной жизни в истории сосуществуют, то испытывая странное тяготение друг к другу, как бы изменяя тем самым своей сути, то наоборот — переживая взаимное отталкивание, возвращающее каждому из них свое основание. Возможно, для уточнения взаимоотношений этих моделей существования требовалось бы развернутое богословие христианской общины, в котором бы раскрывалась практика повседневных усилий собирания во Христе, но это означало бы появление целой новой теологической области.

### Источники

1. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. У стен Херсониса. Санкт-Петербург : Дорваль : Лига, 1993. 158 с.
2. *Булгаков 1929* = Булгаков Сергей, прот. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. Вып. 16. С. 19–48.
3. *Булгаков 1946* = Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки : (Посмертное издание) / Предисл. и примеч. Л. А. Зандера. Париж : YMCA-Press, 1946. 165, [3] с.
4. *Булгаков 1999* = Булгаков Сергей, прот. Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки) // Он же. Первообраз и образ : Сочинения в 2 т. Т. 2 : Философия имени. Икона и иконопочитание. Москва : Искусство ; Санкт-Петербург : Инапресс, 1999. С. 380–386.
5. *Булгаков 2003* = Булгаков Сергей, прот. Ялтинский дневник // С. Н. Булгаков: Pro et contra : Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология : [В 2 т.]. Т. 1. Санкт-Петербург : РХГИ, 2003. С. 112–143.
6. *Булгаков 2006* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. Москва : Обще-доступ. правосл. ун-т, 2006. 656 с.
7. *Мальшевский* = Мальшевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви : В 2 т. Т. 2. Киев : Тип. Киевопечер. лавры, 1872. [2], 164, 134, 9 с.
8. *Послание патриархов* = Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам : Пер. с греч. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1850. 48 с.

## Литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Репр. воспр. изд. 1971 г. Рига : Балто-славян. общество культурного развития, 1994. 328 с.
2. *Гаврюшин* = Гаврюшин Н. К. Два юбилея: протоиерей Сергей Булгаков и патриарх Сергей (Страгородский) // Русское богословие в европейском контексте. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 139–146.
3. *Гзгзян* = Гзгзян Д. М. К возможному развитию антитезы протопресвитера Николая Афанасьева «примат/приоритет» // Вестник СФИ. 2020. Вып. 34. С. 46–60. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.002
4. *Зеньковский* = Зеньковский Василий, прот. История русской философии : В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Париж : ИМКА-Пресс, 1989. 477 с.
5. *Клеман* = Клеман О. Папа, собор и император в эпоху семи Вселенских соборов // Первенство римского епископа в общении церквей. Смешанный православно-католический комитет Франции. Москва : Единство ; Париж : Unité, 1998. С. 28–46.
6. *Козырев* = Козырев А. П. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924]. (Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже) / Публ. и комм. А. П. Козырева, Н. Голубковой // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. Москва : ОГИ, 1998. С. 105–256.
7. *Макарий (Булгаков)* = Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. 4-е изд. Санкт-Петербург : Тип. Е. И. В. Канцелярии, 1871. [4], X, 479 с.
8. *Маршадье* = Маршадье Б. Сергей Булгаков и «Римское искушение» // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / Под науч. ред. А. П. Козырева. Москва : Русский путь, 2003. С. 273–284.
9. *Роднянская* = Роднянская И. Б. Сергей Николаевич Булгаков — отец Сергей: стиль мысли и формы мысли // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / Под науч. ред. А. П. Козырева. Москва : Русский путь, 2003. С. 29–43.
10. *Струве* = Струве Н. А. Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков : Религиозно-философский путь : Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения,

- 5–7 марта 2001 г. / Под науч. ред. А. П. Козырева. Москва : Русский путь, 2003. С. 44–49.
11. *Тесля* = Тесля А. А. С. Н. Булгаков: выход в историю // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 201–210.  
DOI: 10.24030/24092517-2017-0-4-201-210
  12. *Фудель 2001* = Фудель С. И. Моим детям и друзьям // Он же. Собрание сочинений : В 3 т. Т. 1 : Воспоминания. У стен Церкви. Воспоминания об отце Николае Голубцове. Моим детям и друзьям. Письма. Москва : Русский путь, 2001. С. 229–262.
  13. *Фудель 2005* = Фудель С. И. Начало познания Церкви // Он же. Собрание сочинений : В 3 т. Т. 3 : Наследство Достоевского. Славянофильство и Церковь. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. Начало познания Церкви. Москва : Русский путь, 2005. С. 279–281.
  14. *Хомяков* = Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Он же. Церковь одна. Москва : ПСТБИ, 2001. 250 с.
  15. *Цвален* = Цвален Р. М. Достоинство человека перед лицом меона: разные взгляды Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва : Политическая энциклопедия, 2020. С. 163–194. (Философия России первой половины XX века).
  16. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Авторитет и свобода в Церкви // Он же. Собрание статей : 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. С. 436–446.
  17. *Neuvecelle* = D'Ivanov à Neuvecelle : Entretiens avec Jean Neuvecelle / Éd. R. Aubert, U. Gfeller. Montricher : Noir sur Blanc, 1996. 326 p.
  18. *Valliere* = Valliere P. Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization // Russian Religious Thought / Eds. Judith Deutsch Kornblatt, Richard F. Gustafson. Madison, WI : University of Wisconsin Press, 1996. P. 176–192.

## References

### SOURCES

1. Bulgakov S. N. (1993). *U sten Khersonisa* [At the walls of Chersonis]. St. Petersburg : Dorval' : Liga Publ. (in Russian).
2. Bulgakov Sergius, archpriest (1929). "About the Vatican dogma". *Put'*, 1929, iss. 16, pp. 19–48 (in Russian).

3. Bulgakov Sergius, archpriest (1946). *Avtobiograficheskie zametki : (Posmertnoe izdanie)* [Autobiographical notes: (Posthumous edition)]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
4. Bulgakov Sergius, archpriest (1999). “Two meetings (1898–1924) (From a notebook)”, in Idem. *Pervoobraz i obraz : Sochineniia v 2 t., t. 2 : Filosofiia imeni. Ikona i ikonopochitanie* [Prototype and image: Works in 2 v., v. 2: Philosophy of the name. Icon and icon veneration], Moscow : Iskusstvo Publ.; St. Petersburg : Inapress Publ., pp. 380–386 (in Russian).
5. Bulgakov Sergius, archpriest (2003). “Yalta diary”, in S. N. Bulgakov: *Pro et contra : Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei : Antologiiia* [S. N. Bulgakov: Pro et contra: Bulgakov’s personality and work in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology]: In 2 v., v. 1, St. Petersburg : RKhGI Publ., pp. 112–143 (in Russian).
6. Bulgakov Sergius, archpriest (2006). *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow : Obshchedostup. pravosl. un-t Press (in Russian).
7. Malyshevskii I. I. (1872). *Aleksandriiskii patriarkh Meletii Pigas i ego uchastie v delakh russkoi tserkvi* [Patriarch of Alexandria Meletius Pigas and his participation in the affairs of the Russian Church]: In 2 v., v. 2. Kiev : Kievopecher. Lavra Press (in Russian).
8. *Okruzhnoe poslanie Edinoi, Sviatoi, Sobornoj i Apostol'skoi Tserkvi ko vsem pravoslavnyim khristianam* [District Epistle of the One, Holy, Conciliar and Apostolic Church to all Orthodox Christians]. Petersburg : Sinod. Press (Russian translation).

#### LITERATURE

1. Afanasiev Nicholas, protopr. (1994). *Tserkov' Dukha Sviatogo* [The Church of the Holy Spirit]. Riga : Balto-slavian. obshchestvo kul'turnogo razvitiia Publ. (in Russian).
2. Aubert R., Gfeller U. (eds.) (1996). *D'Ivanov à Neuvecelle : Entretiens avec Jean Neuvecelle*. Montricher : Noir sur Blanc.
3. Gavryushin N. K. (2006). “Two anniversaries: Archpriest Sergius Bulgakov and Patriarch Sergius (Stragorodsky)”, in *Russkoe bogoslovie v evropeiskom kontekste. S. N. Bulgakov i zapadnaia religiozno-filosofskaia mysl'* [Russian Theology in the European Context. S. N. Bulgakov and Western religious and philosophical thought]. Moscow : Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia Publ., pp. 139–146 (in Russian).
4. Gzgzian D. M. (2020). “Toward the Possible Development of Fr. Nikolay Afanasiev’s Antithesis between ‘Primate’ and ‘Priority’”. *The Quarterly*

*Journal of St. Philaret's Institute*, 2020, iss. 34. pp. 46–60.

DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.002 (in Russian).

5. Clément O. (1998). “Pope, cathedral and emperor in the era of the seven ecumenical councils”, in *Pervenstvo rimskogo episkopa v obshchenii tserkvei. Smeshannyi pravoslavno-katolicheskii komitet Frantsii* [Primacy of the Roman bishop in the communion of churches. Mixed Orthodox-Catholic Committee of France]. Moscow : Edinstvo ; Paris : Unité Publ., pp. 28–46 (in Russian).
6. Fudel S. I. (2001). “To my children and friends”, in Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected works]: In 3 v., v. 1 : *Vospominaniia. U sten Tserkvi. Vospominaniia ob ottse Nikolae Golubtsove. Moim detiam i družiam. Pis'ma* [Memoirs. At the walls of the Church. Memories of Father Nikolai Golubtsov. To my children and friends. Letters]. Moscow : Russkii put', pp. 229–262 (in Russian).
7. Fudel S. I. (2005). “The beginning of the knowledge of the Church”, in Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected works]: In 3 v., v. 3: *Nasledstvo Dostoevskogo. Slavianofil'stvo i Tserkov'. Optinskoe izdanie asketicheskoi literatury i semeistvo Kireevskikh. Nachalo poznaniia Tserkvi* [Dostoevsky's legacy. Slavophilism and the Church. Optina edition of ascetic literature and the Kireevsky family. The beginning of the knowledge of the Church]. Moscow : Russkii put', pp. 279–281 (in Russian).
8. Khomiakov A. S. (2001). “A few words of an Orthodox Christian about Western religions”, in Idem. *Tserkov' odna* [The Church is one]. Moscow : PSTBI Publ. (in Russian).
9. Kozyrev A. P. (ed.) (1998). “Prot. S. Bulgakov. From the memory of the heart. Prague [1923–1924]. (From the archive of St. Sergius Theological Institute in Paris)”, in M. A. Kolerov (ed.). *Issledovaniia po istorii russkoi mysli : Ezhegodnik za 1998 god* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 1998]. Moscow : OGI Publ., pp. 105–256 (in Russian).
10. Makarii (Bulgakov), metr. (1871). *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to Orthodox Theology]. St. Petersburg : Tip. E. I. V. Kantseliarii (in Russian).
11. Marchadier B. (2003). “Sergei Bulgakov and the ‘Roman Temptation’”, in A. P. Kozyrev (ed.). *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, posviashchennaia 130-letiiu so dnia rozhdeniia, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path: International Scientific Conference dedicated to the 130<sup>th</sup> anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow : Russkii put', pp. 273–284 (in Russian).
12. Rodnianskaia I. B. (2003). “Sergei Nikolaevich Bulgakov — father Sergius: style of thought and forms of thought”, in A. P. Kozyrev (ed.). *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, posviashchennaia 130-letiiu so dnia rozhdeniia, 5–7 marta 2001 g.*

- [S. N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path: International Scientific Conference dedicated to the 130<sup>th</sup> anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow : Russkii put', pp. 29–43 (in Russian).
13. Schmemmann Alexander, archpriest (2009). "Authority and freedom in the Church", in Idem. *Sobranie statei : 1947–1983* [Collected Papers : 1947–1983]. Moscow : Russkii put', pp. 436–446 (in Russian).
  14. Struve N. A. (2003). "On Eucharistic Theology Fr. Sergiy Bulgakov", in A. P. Kozyrev (ed.). *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, posviashchennaia 130-letiiu so dnia rozhdeniia, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path: International Scientific Conference dedicated to the 130<sup>th</sup> anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow : Russkii put', pp. 44–49 (in Russian).
  15. Teslya A. A. (2017). "S. N. Bulgakov: Connection with history". *Essays on conservatism*, 2017, n. 4, pp. 201–210. DOI: 10.24030/24092517-2017-0-4-201-210 (in Russian).
  16. Tsvalen R. M. (2020). "Dignity of a person in the face of meon: different views of N. A. Berdyaev and S. N. Bulgakov", in A. P. Kozyrev (ed.). *Sergei Nikolaevich Bulgakov* [Sergei Nikolaevich Bulgakov]. Moscow : Politicheskaiia entsiklopediia Publ., pp. 163–194 (in Russian).
  17. Valliere P. (1996). "Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization", in J.-D. Kornblatt, Richard F. Gustafson (eds.). *Russian Religious Thought*. Madison, WI : University of Wisconsin Press, pp. 176–192.
  18. Zenkovsky Vasily, archpriest (1989). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]: In 2 v., v. 2. Paris : YMCA-Press (in Russian).

Статья поступила в редакцию 01.02.2022; одобрена после рецензирования 20.03.2022;  
принята к публикации 28.03.2022