

ISSN 2658-7599 (Print)  
ISSN 2713-3141 (Online)

# ВЕСТНИК

## СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

THE QUARTERLY JOURNAL  
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

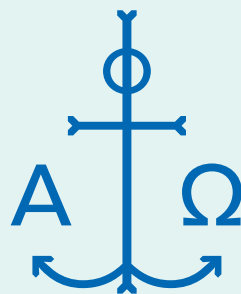
ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРЕВОД ИСТОЧНИКОВ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ОБЗОРЫ, АННОТАЦИИ, РЕЦЕНЗИИ

ВЫПУСК 48 • ОСЕНЬ 2023





---

С В Е Т Х Р И С Т О В П Р О С В Е Щ А Е Т В С Е Х

---

# ВЕСТНИК

Свято-Филаретовского института

THE QUARTERLY JOURNAL  
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

---

ВЫПУСК 48 • ОСЕНЬ 2023 ISSUE 48 • AUTUMN 2023

---

Научный журнал «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. при поддержке Ассоциации выпускников и студентов Свято-Филаретовского института. Учредителем является Свято-Филаретовский институт.

Цель журнала — способствовать преемственности и самобытности русской богословской (теологической) мысли, ее развитию в контексте достижений современного гуманитарного знания. Журнал стремится представлять работы российских и зарубежных авторов в области христианской догматики, экклезиологии, миссиологии, катехетики, истории Церкви, литургики, патристики и других областей теологии; информировать читателей о новых актуальных публикациях и научных конференциях, а также вовлекать в профессиональное сообщество молодых коллег. В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, научных семинаров и дискуссий, рецензии книг, переводы источников и отдельные архивные материалы.

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям:

- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Журнал также индексируется в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ), Ulrich's Periodical Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Index Copernicus.

Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре.  
Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

---

*Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.*

---

#### **РЕДАКЦИЯ**

*Главный редактор:* священник Георгий Кочетков, кандидат богословия (СФИ, Москва, Россия)

*Зам. главного редактора:* Ю. В. Балакшина, д-р филол. наук, доцент теологии

(СФИ, РГПУ им. А. И. Герцена, Москва, Санкт-Петербург, Россия)

*Редакторы:* О. И. Сидорова, И. Ю. Скоробогатова, Ю. А. Штонда (СФИ, Москва, Россия)

*Корректор:* М. Е. Писаревская (Тула, Россия)

*Дизайн:* М. Б. Патрушева (СФИ, Москва, Россия)

*Верстка:* М. А. Воронцова (СФИ, Воронеж, Россия)

---

**Подписной индекс 40540**  
**Объединенный каталог**  
**«Пресса России»**

105066 Москва, Токмаков пер., 11  
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86  
e-mail: [sfi\\_journal@sfi.ru](mailto:sfi_journal@sfi.ru)  
<http://www.sfi.ru>

Подписано в печать 30.11.2023  
Тираж 400 экз.

---



The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute (formerly "The Light of Christ enlightens all: Academic Peer-reviewed Journal of Saint Philaret's Christian Orthodox Institute") has been published since 2007 with the support of the Student and Alumni Association of Saint Philaret's Institute. The founder is the Saint Philaret's Institute.

The purpose of the journal is to promote the continuity and originality of Russian theological thought, its development in the context of the achievements of modern humanitarian knowledge. The journal aims to publish studies in the field of Christian dogmatics, ecclesiology, missiology, catechetics, church history, liturgy, patristics, and other areas of theology; inform readers about new relevant publications and scientific conferences, as well as involve young colleagues in the professional community. The journal publishes academic articles, proceedings of round tables, academic workshops and discussions, book reviews, translations of sources and archival documents.

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute is a peer-reviewed journal listed by the State Commission for Academic Degrees and Titles (VAK) under the rubrics:

- 5.11.1. Theoretical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).
- 5.11.2. Historical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).
- 5.11.3. Practical Theology (in Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theology).

The journal is also indexed in the Russian Science Citation Index, Ulrich's Periodic Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Index Copernicus.

The journal publishes 4 issues a year: in February, May, August and November. Materials for publication are to be provided six months before the issue is published.

---

*Opinions of the editorial board may not coincide with those of the authors of publications.*

---

#### **EDITORIAL BOARD**

*Editor in Chief:* Priest Georgy Kochetkov, Cand. Sci. (Theology) (SFI, Moscow, Russia)

*Deputy Editor in Chief:* Yu. V. Balakshina, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Herzen State Pedagogical University, Moscow, St. Petersburg, Russia)

*Editors:* O. I. Sidorova, I. Y. Skorobogatova, Yu. A. Shtonda (SFI, Moscow, Russia)

*Proofreader:* M. E. Pisarevskaya (Tula, Russia)

*Layout:* M. B. Patrusheva (SFI, Moscow, Russia)

*Layout:* M. A. Vorontsova (SFI, Voronezh, Russia)

---

**Subscription index 40540**  
**United catalog**  
**"Press of Russia"**

105066 Moscow, Tokmakov ln., 11  
tel. (495) 623-03-80, 625-77-86  
e-mail: [sfi\\_journal@sfi.ru](mailto:sfi_journal@sfi.ru)  
<http://www.sfi.ru>

Signed to the press on 30.11.2023  
The circulation is 400 copies

---

---

**главный редактор свящ. Георгий Кочетков**, кандидат богословия (СФИ, Москва, Россия)

---

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

**Ю. В. Балакшина**, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ, РГПУ им. А. И. Герцена, Москва, Санкт-Петербург, Россия)

**Прот. Джон Бэр**, д-р теологии, проф. (Абердинский ун-т, Абердин, Великобритания)

**П. Василиадис**, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля, Салоники, Греция)

**Е. М. Верещагин**, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка, Москва, Россия)

**О. В. Евдокимова**, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия)

**А. М. Копировский**, канд. пед. наук, доцент (СФИ, Москва, Россия)

**А. В. Костина**, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ, Москва, Россия)

**А. Б. Мазуров**, д-р ист. наук, проф. (СФИ, ГСГУ, Москва, Коломна, Россия)

**А. А. Мелик-Пашаев**, д-р психол. наук (Психологический институт РАО, Москва, Россия)

**С. С. Неретина**, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН, СФИ, Москва, Россия)

**Ж. Нива**, акад. Европейской Академии, профессор (Европейская Академия, Женевский университет, Клермон-Ферран, Франция)

**Е. А. Островская**, д-р социол. наук (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)

**С. Паренти**, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенбургский ун-т, Регенбург, Германия)

**П. А. Сапронов**, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА, Санкт-Петербург, Россия)

**И. Ю. Смирнова**, д-р ист. наук (Ин-т российской истории РАН, Москва, Россия)

**А. Р. Фокин**, д-р филос. наук (Институт философии РАН, МДА, ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, Москва, Россия)

**Н. Н. Фомина**, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО, Москва, Россия)

**В. И. Шамшури**, д-р социол. наук, проф. (МГУ, СПбГУ, МГАХ, Москва, Россия)

**Прот. Джон Эриксон**, д-р канонич. права (Свято-Владимирская семинария, Крествуд, США)

---

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**А. Б. Алиева**, канд. социол. наук (СФИ, Москва, Россия)

**З. М. Дашевская** (СФИ, Москва, Россия)

**Прот. Максим Кокарев**, канд. теологии (СамДС, Самара, Россия)

**Прот. Константин Костромин**, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА, Санкт-Петербург, Россия)

**А. А. Кострюков**, д-р ист. наук, канд. богословия (ПСТГУ, Москва, Россия)

**К. А. Мозгов** (СФИ, Москва, Россия)

**Л. Ю. Мусина** (СФИ, Москва, Россия)

**К. П. Обозный**, канд. ист. наук, доцент (СФИ, Москва, Россия)

**Я. Р. Пантуева**, канд. филол. наук (СФИ, Москва, Россия)

---

**EDITOR IN CHIEF PRIEST GEORGY KOCHETKOV**, Cand. Sci. (Theology) (SFI, Moscow, Russia)

---

**EDITORIAL BOARD:**

**Yulia V. Balakshina**, Deputy Editor in Chief, Chairman of the Editorial Board, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Herzen State Pedagogical University, Moscow, St. Petersburg, Russia)  
**Fr. John Behr**, Ph.D (Theology), Professor (University of Aberdeen, Aberdeen, Great Britain)  
**Fr. John H. Erickson**, Professor Emeritus (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, NY, USA)  
**Alexey R. Fokin**, Dr. Sci. (Philosophy) (Institute of philosophy RAS, Moscow Theological Academy, Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Moscow, Russia)  
**Natalia N. Fomina**, Dr. Sci. (Education), Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Professor (Institute of Arts Education of Russian Academy of Education, Moscow, Russia)  
**Olga V. Evdokimova**, Dr. Sci. (Philology), Professor (Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia)  
**Alexander M. Kopyrovsky**, Cand. Sci. (Education), Associate Professor (SFI, Moscow, Russia)  
**Anna V. Kostina**, Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Cultural Studies), Professor (Moscow University of Humanities, Moscow, Russia)  
**Alexey B. Mazurov**, Dr. Sci. (History), Professor (SFI, State Social-Humanitarian University, Kolomna, Moscow, Russia)  
**Alexandr A. Melik-Pashaev**, Dr. Sci. (Psychology) (Psychology Institute, Russian Academy of Education, Moscow, Russia)  
**Svetlana S. Neretina**, Dr. Sci. (Philosophy), Professor (Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, SFI, Moscow, Russia)  
**Irina Yu. Smirnova**, Dr. Sci. (History) (The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)  
**Georges Nivat**, Academician, Professor (The European Academy, The University of Geneva, Clermont-Ferrand, France)  
**Elena A. Ostrovskaya**, Dr. Sci. (Social Studies) (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)  
**Stefano Parenti**, Dr. Sci. (Eastern Christian Studies), Professor (The University of Regensburg, Regensburg, Germany)  
**Pyotr A. Sapronov**, Dr. Sci. (Cultural Studies), Associate Professor (Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg, Russia)  
**Viktor I. Shamshurin**, Dr. Sci. (Social Studies), Professor (Moscow State University, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow State Academy of Choreography, Moscow, Russia)  
**Petros Vassiliadis**, Dr. Sci. (Theology), Emeritus Professor (Aristotle University, Thessaloniki, Greece)  
**Evgeny M. Vereshchagin**, Dr. Sci. (Philology), Professor (Russian Language Institute, Moscow, Russia)

---

**EDITORIAL COUNCIL:**

**Anna B. Aliyeva**, Cand. Sci. (Social Studies) (SFI, Moscow, Russia)  
**Zoya M. Dashevskaya** (SFI, Moscow, Russia)  
**Fr. Maxim Kokarev**, Cand. Sci. (Theology) (Samara Orthodox Theological Seminary, Samara, Russia)  
**Fr. Konstantin Kostromin**, Cand. Sci. (History and Theology) (St. Petersburg Orthodox Theological Academy, St. Petersburg, Russia)  
**Andrey A. Kostryukov**, Dr. Sci (History), Cand. Sci. (Theology) (Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Moscow, Russia)  
**Kirill A. Mozgov** (SFI, Moscow, Russia)  
**Larisa Yu. Musina** (SFI, Moscow, Russia)  
**Konstantin P. Obozny**, Cand. Sci. (History) (SFI, Moscow, Russia)  
**Yana R. Pantuyeva**, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor (SFI, Moscow, Russia)

# Содержание

## Теологические исследования

- 10 Предисловие
- 13 Н. В. Ликвинцева  
Практическая экклезиология: мысль протоиерея Сергия Булгакова о Церкви и ее преломление в деятельности социально-миссионерского объединения «Православное Дело»
- 31 J. Milbank  
Pavel Florensky and the Future of Thought
- 51 И. Ю. Ильин  
Оцерковление общества изнутри, а не извне: рецепция идей протоиерея Сергия Булгакова в двух современных проектах политической теологии
- 75 Н. К. Сюдюков  
Булгаков и Милбанк: к критике секулярного разума
- 99 Д. С. Гасак  
Представления священника Павла Флоренского о православной церковности в статье «Около Хомякова» (1916)
- 121 М. Б. Патрушева  
Творчество инокини Иоанны (Рейтлингер) в контексте «христософийной» концепции протоиерея Сергия Булгакова (на примере росписей церкви св. Иоанна Воина в Медоне и часовни свт. Василия Великого в Лондоне)

## Перевод источников

- 152 Феодор Мопсуестийский  
Вторая гомилия на крещение (13-я огласительная гомилия). *Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой*

## История Церкви

- 174 Письма игумена Стефана (Светозарова) из Парижа на Валаам в 1938–1939 годы. *Подготовка текста к публикации, вступительная статья Т. И. Шевченко*
- 186 К. П. Обозный  
Сельское духовенство Псковской области в первые послевоенные годы (1945–1948)
- 209 Протоиерей Андрей Сапсай  
Письма, жалобы, обращения православных верующих Прикамья в органы власти в период позднего социализма

## Обзоры, аннотации, рецензии

- 228 К. Кончаревич  
Рецензия на книгу: Октоих. Избранные песнопения на русском и церковнославянском языках / Перевод свящ. Георгия Кочеткова, З. М. Дашевской, П. С. Озерского, Я. Р. Пантуевой. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2023. 128 с.
- 238 Ю. А. Штонда  
Дух — личность — общение в богословии Вольфхарта Панненберга : Аннотация книги: Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 2011. 540 S.
- 246 А. П. Патракова  
Аннотация книги: Marc-Antoine Costa de Beauregard. Le Sacrement de l'Homme (Марк-Антуан Коста де Борегар. Тайнство человека). Paris : Editions Cerf, 2021. 288 p.
- 251 А. А. Буров, Ю. В. Балакшина  
Обзор Всероссийской научной конференции с международным участием «Религия и власть: Церковь в эпоху перемен — поиск путей церковного устройства. Дискуссионные проблемы новейшей истории РПЦ» (Санкт-Петербург, 29–30 мая 2023 года)

# Table of Contents

## Theological Studies

- 10 Foreword
- 13 N. V. Likvintseva  
Practical Ecclesiology: Archpriest Sergius Bulgakov’s Thought on the Church and its refraction in the activities of the social-missionary association “Pravoslavnoe Delo”
- 31 J. Milbank  
Pavel Florensky and the Future of Thought
- 51 I. Y. Ilin  
Churching of Society from Within and Not from Without: Reception of Sergius Bulgakov’s Ideas in Contemporary Political Theology
- 75 N. K. Syundyukov  
Bulgakov and Milbank: towards a critique of secular reason
- 99 D. S. Gasak  
Priest Pavel Florensky’s view of Orthodox ecclesiasticism in his article “Near Khomyakov” (1916)
- 121 M. B. Patrusheva  
The work of nun Joanna (Reitlinger) in the context of archpriest Sergius Bulgakov’s “christosophy” concept (on the example of the paintings of the Church of St. John the Warrior in Medon and the Chapel of St. Basil the Great in London)

## Translations of primary sources

- 152 Theodore of Mopsuestia  
Second homily on baptism (the 13<sup>th</sup> Catechetical Homily). *Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova*

## Church History

- 174 Letters of Hegumen Stefan (Svetozarov) from Paris to Valaam in 1938–1939.  
*Preparation for publication, foreword T. I. Shevchenko*
- 186 K. P. Obozny  
Rural clergy of the Pskov region in the first post-war years (1945–1948)
- 209 Archpriest Andrey Sapsay  
Letters, complaints, appeals of Orthodox believers of the Kama region  
to the authorities in the period of late socialism

## Reviews and Abstracts

- 228 K. Koncarevic  
Book review: Oktoikh. Selected Hymns in Russian and Church Slavonic.  
Translated by Fr. Georgy Kochetkov, Z. M. Dashevskaya, P. S. Ozersky,  
Ya. R. Pantueva. Moscow : SFI Publ., 2023. 128 p.
- 238 J. A. Shtonda  
Spirit, Person, and Community in Wolfhart Pannenberg's theology. Book  
Abstract: Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive.  
Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 540 S.
- 246 A. P. Patrakova  
Book abstract: Marc-Antoine Costa de Beauregard. Le Sacrement  
de l'Homme. Paris : Editions Cerf, 2021. 288 p.
- 251 A. A. Burov, Yu. V. Balakshina  
Overview of the All-Russian Scientific Conference with international  
participation "Religion and power: the Church in an era of change — the  
search for ways of Church structure. Controversial problems in the modern  
history of the Russian Orthodox Church" (St. Petersburg, May 29–30, 2023)

## Предисловие

Статьи, помещенные в разделе «Теологические исследования», посвящены трудам двух русских мыслителей — прот. Сергия Булгакова и свящ. Павла Флоренского. Такой выбор обусловлен в первую очередь юбилейными датами: в 2021 г. исполнилось 150 лет со дня рождения прот. Сергия Булгакова (1871–1944), в 2022 г. отмечалось 140 лет со дня рождения свящ. Павла Флоренского (1882–1937). Юбилеи дали повод современным исследователям обратиться к осмыслению наследия двух русских богословов, чему, в частности, была посвящена международная конференция «Софиология и экклезиология протоиерея Сергия Булгакова и священника Павла Флоренского», состоявшаяся в Свято-Филаретовском институте 3–5 октября 2022 г. Многие доклады, прозвучавшие на этой конференции, публикуются в настоящем выпуске журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» в расширенном и дополненном виде.

Соотнесение двух имен — Флоренского и Булгакова — задало особый ракурс размышлений для участников конференции и авторов журнала: так или иначе все они пытаются ответить на два вопроса — что есть Церковь и как Церковь являет себя в мире? Протоиерею Сергию Булгакову принадлежит фундаментальная разработка предложенной В. С. Соловьевым идеи Церкви как Богочеловечества, а свящ. Павел Флоренский писал о Церкви как об осуществленной дружбе по образу отношений Христа и Его учеников. Экклезиология прот. Сергия Булгакова стала предметом осмысления в статьях Н. В. Ликвинцевой и М. Б. Патрушевой. Обе статьи посвящены тому, как мысль о. Сергия о Церкви оплодотворяла и вдохновляла тех, кто с ней соприкасался, — м. Марию (Скобцову) на создание социально-миссионерского объединения «Православное дело», с. Иоанну (Рейтлингер) на росписи церкви св. Иоанна Воина в Медоне и часовни свт. Василия Великого в Лондоне. Сложный заочный спор свящ. Павла Флоренского с А. С. Хомяковым о Церкви и церковности анализируется в статье Д. С. Гасака.



Обоснования необходимости и возможности действия Церкви в мире, предложенные Булгаковым и Флоренским, стали предметом рефлексии проф. Джона Милбанка, И. Ю. Ильина, Н. К. Сюдюкова.

Профессор Джон Милбанк в статье «Павел Флоренский и будущее мысли» рассматривает наследие Флоренского в контексте европейской культуры от античности до сегодняшнего дня. Флоренский предстает перед нами как участник множества диалогов, субъект динамичной, направленной из прошлого в будущее полемики. Автор статьи позволяет увидеть, как в пространстве творческого взаимодействия с философами и богословами раскрывается суть тринитологии и софиологии Флоренского. Важнейшим свойством наследия о. Павла является сочетание традиционности, состоящей в точном следовании учению отцов церкви и православной традиции в целом, и свежести идей (вплоть до совпадения с осмыслением современных нам политических тенденций), что насущно необходимо современному христианскому миру.

Статья И. Ю. Ильина посвящена сопоставлению идей Джона Милбанка и Аристотеля Папаниколау. Их позиции не совпадают по вопросу совместимости христианства и либеральной демократии, однако, парадоксальным образом, и та, и другая точки зрения основаны на интерпретации трудов о. Сергия Булгакова. Автор статьи предлагает свое прочтение о. Сергия, обнаруживая в его позиции более тонкие нюансы, чем принятие или непринятие либерализма: Булгаков мог и отстаивать либеральные ценности, но важнее политических и экономических свобод для него была свобода человеческой личности, которая раскрывается в богочеловеческом общении, т. е. в Церкви.

Н. К. Сюдюков сопоставляет взгляды о. Сергия Булгакова и Милбанка и обнаруживает, что по их согласному мнению социология и экономика всегда неявно имеют философское и теологическое основание. Это утверждение позволяет увидеть связь философии Гегеля и идеологий, определивших развитие философии, культуры и истории XX в., и вслед за Милбанком прийти к выводу о необходимости пересмотреть внутреннюю логику научного познания. Это позволит выбраться из тупика секуляризма и начать трудиться над преображением человеческой природы и мира.

Соединение на страницах журнала исследований, посвященных двум видным русским богословам начала XX в., позволяет

увидеть и оценить те усилия, которые о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков предпринимали, чтобы и русское общество, и мировое сообщество услышали голос Церкви в эпоху, когда заволашевающе звучали идеи новой социальной справедливости и определенным образом понимаемой свободы. Мыслители явили пример личного общения, которое стало для них важнейшим творческим и жизненным принципом, вопреки убеждению, что в среде одаренных людей, берущих на себя груз большой социальной работы или открывающих новые горизонты в искусстве, взаимно обогащающая дружба скорее кратковременное чудо, чем норма. Наконец, важным и вдохновляющим является то, что богословие о. Павла и о. Сергия оказалось связано с жизнью самым непосредственным и практическим образом.

Конференция, как и публикуемые здесь статьи, ставят целый ряд новых проблем. В частности, представляет интерес вопрос о полноте современного православного догматического сознания. Если не признавать софиологию, какой концепт мог бы заменить ее на том месте, на которое ее поставил о. Сергей Булгаков, размышляя о связи Бога и творения, творения и Творца, Бога и человека? Каким языком можно было бы описать тот опыт, с которым столкнулась церковь в XX–XXI вв.? Современные проблемы экклезиологии, антропологии, как и православного богословия в целом, требуют обретения нового «языка». XX век показал, что открывается новое понимание, новое видение, как бы новое измерение Церкви, которое требует ее обновленного описания: Церковь-Мир, Церковь-Дружба, Церковь-Призвание, Церковь-Движение, ответ на призыв Божий. Творчество о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского, как и тех, кто были с ними и после них — Н. А. Бердяева, Ю. Н. Рейтлингер, м. Марии (Скобцовой) и многих других — это новое видение Церкви являет и утверждает.

Научная статья

УДК 255+260.2

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_13](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_13)

**Н. В. Ликвинцева**

## Практическая экклезиология: мысль протоиерея Сергия Булгакова о Церкви и ее преломление в деятельности социально-миссионерского объединения «Православное Дело»

**Наталья Владимировна Ликвинцева**

Дом русского зарубежья имени А. И. Солженицына, Москва, Россия,

[natalia.likvintseva@gmail.com](mailto:natalia.likvintseva@gmail.com)

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена работе социально-миссионерского объединения «Православное Дело», созданного в 1935 г. в эмигрантском Париже м. Марией (Скобцовой), духовной дочерью прот. Сергия Булгакова, всесторонне поддерживавшего работу организации. Статья фокусирует внимание на двойной взаимосвязи: на преемственности и переключках между религиозной мыслью м. Марии и богословием о. Сергия Булгакова и на том, как экклезиологические воззрения обоих мыслителей стали фундаментом для практической работы «Православного Дела». Уже первые опыты религиозно-философской мысли Е. Ю. Скобцовой связаны с выделением ею «основного русла» русской религиозной мысли, творческим итогом которого она считает софиологию о. Сергия, а основной интуицией — «Богочастица мира». После монашеского пострига м. Мария размышляет над должным ответом церкви на социальные вызовы XX в., опираясь на мысли о. Сергия о социализме как вызове времени, ответ на который должна дать именно церковь. Оба мыслителя размышляют над экклезиологическими основаниями такого ответа. Булгаков выстраивает экклезиологию «живой соборности», противостоящую атомизированной раздробленности коллектива. Разви-

© Ликвинцева Н. В., 2023

вая идеи о. Сергия, м. Мария разрабатывает экклезиологию «внехрамовой литургии», изливающейся как из центра из приобщенности к Евхаристической жертве в мир, и охватывающей собою всех. Оба мыслителя размышляют в этом ключе о роли творчества, об укорененности экклезиологии в Евхаристии, о роли страдания и сострадания. Мысль о Церкви как о «живом многоединстве» становится фундаментом работы «Православного Дела» с его подходом к каждому нуждающемуся как к подлинной личности, помощь которой должна оказываться целостно, на уровне тела, души и духа. Важным моментом становится и братское единство тех, кто оказывает такую помощь: они должны быть «малой церковью», приобщающей остальных к общей творческой жизни во Христе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, экклезиология, соборность, социальная работа, церковь и общество, литургия

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Ликвинцева Н. В. Практическая экклезиология: мысль протоиерея Сергия Булгакова о церкви и ее преломление в деятельности социально-миссионерского объединения «Православное Дело» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 13–30. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_13](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_13).

**N. V. Likvintseva**

## Practical Ecclesiology: Archpriest Sergius Bulgakov's Thought on the Church and its refraction in the activities of the social-missionary association "Pravoslavnoe Delo"

**Natalia V. Likvintseva**

**The House of The Russian Abroad of A. Solzhenitsyn, Moscow, Russia,  
natalia.likvintseva@gmail.com**

**ABSTRACT:** The article examines the activities of the social-missionary association "Pravoslavnoe Delo", created in 1935 in émigré Paris by mother Maria Skobtsova, the spiritual daughter of Archpriest Sergius Bulgakov, who comprehensively supported the work of the organization. The article focuses on a dual relationship: on the continuity and overlap between the religious thought of mother Maria and the theology of Fr. Sergius Bulgakov, and on how the ecclesiological views of both thinkers became the foundation for the practical work of the "Pravoslavnoe Delo". The very first experiments of the philosophical thought of Elizaveta Skobtsova are connected with her definition of the "main channel" of the Russian thought.

She regards the Bulgakov's sophiology as the creative result of this channel the main intuition of which is "God-participation of the world". After her monastic vows, mother Maria reflects on the proper response of the Church to the social challenges of the 20<sup>th</sup> century, relying in her reflections on Fr. Sergius's thought about socialism as a challenge of the time, to which the Church must give the answer. Both thinkers reflect on the ecclesiological basics for such an answer: Bulgakov builds an ecclesiology of "living sobornost'" that opposes the atomized fragmentation of the collective. Developing the ideas of Fr. Sergius, mother Maria evolves the ecclesiology of the "Liturgy outside the church walls", pouring out of the center as communion with the Eucharistic sacrifice into the world, embracing everyone. Both thinkers reflect in this domain on the role of creativity, on the rootedness of ecclesiology in the Eucharist, on the role of suffering and compassion. The idea of the Church as a "living polyunity" becomes the foundation of the activity of the "Pravoslavnoe Delo", with its approach to every person in need as a true personality, whose help should be provided holistically, at the level of body, soul and spirit. An important point is also the fraternal unity of those who provide such assistance: they must be a "small Church" that unites the rest to the creative common life in Christ.

KEYWORDS: theology, ecclesiology, sobornost', social work, church and society, liturgy

FOR CITATION: Likvintseva N. V. (2023). "Practical Ecclesiology: Archpriest Sergius Bulgakov's Thought on the Church and its refraction in the activities of the social-missionary association 'Pravoslavnoe Delo'". *The Quarterly Journal of St. Philaret's institute*, iss. 48, pp. 13–30. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_13](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_13).

В 1935 г. духовная дочь о. Сергия Булгакова монахиня Мария (Скобцова) создает в эмигрантском Париже социально-миссионерское объединение «Православное Дело». Отец Сергий участвует в учредительном собрании, на котором принимают устав нового общества. Константин Васильевич Мочульский записывает 27 сентября 1935 г.:

На Лурмель литургия. Служит о. Сергий Булгаков. Торжественное заседание: Владыка Евлогий, от. Сергий, Н.А. Бердяев, мать Мария, Пьянов и я. Обсуждается и принимается устав «Православного Дела». Мать Мария — председательница. Владыка говорит: «Помогайте меньшей братии. Храни вас Господь. Над вами Покров Пресвятой Богородицы» [Мочульский, 69].

Как духовник и друг м. Марии, о. Сергей<sup>1</sup> следит за работой «Православного Дела» и всячески поддерживает ее, бывает на культурно-миссионерских собраниях в штаб-квартире объединения — доме 77 по улице Лурмель, служит время от времени в лурмельской Покровской церкви; с его легкой руки расходуется в эмигрантских кругах шутовское определение этого приюта для нуждающихся — «шаталова пúстынь» [Гаккель, 80]. Сохранился важный архивный документ — справка на французском языке, на бланке «Православного Дела», за подписью м. Марии, датированная 1 декабря 1939 г. и адресованная префекту полиции, удостоверяющая его в том, что Ф. Т. Пьянов работает в объединении и получает там зарплату: в «шапке» документа перечисляются участники «Православного Дела». Среди рядовых членов значится и «Rev. Prof. S. Boulgakoff»<sup>2</sup> [Справка]. Прижизненный сборник проповедей о. Сергия «Радость церковная» был издан в Париже в 1939 г. именно по инициативе и при поддержке «Православного Дела». Когда в 1939 г. готовится к печати сборник «Православное Дело», в него, как предполагалось вначале, должна была войти наряду со статьями активных участников объединения и статья о. Сергия Булгакова — «из глубокого уважения к ее автору, богословие которого так богато социальными вдохновениями» [Мать Мария 1992а, 250]. При этом и мысль, и жизнь самой м. Марии, в их неразрывной целостности, весь путь ее церковного служения, апогеем которого во многих отношениях стало создание и деятельность «Православного Дела», проходил в напряженном богословском диалоге с о. Сергием. Булгаковские идеи часто становятся тем фундаментом, на котором строится, то продолжая ее, то полемизируя с ней, уже собственная, оригинальная богословская мысль м. Марии, тесно переплетенная с ее деятельным служением ближнему. Эту двойную связь — взаимодействие богословской мысли двух выдающихся представителей русского зарубежья и связь их экклезиологических воззрений<sup>3</sup> с реализацией в конкретном церковном «деле» — мы предполагаем рассмотреть в этой статье.

Уже само освоение Е. Ю. Скобцовой пространства религиозно-философской мысли (выразившееся, главным образом еще до ее пострига, в целом пласте публицистики для газеты «Дни»,

1. О взаимоотношениях прот. Сергия Булгакова и м. Марии (Скобцовой) см.: [Викторова].

2. «Свящ. проф. С. Булгаков» (фр.).

3. О «персоналистической экклезиологии» прот. Сергия Булгакова см.: [Хондзинский].

О тесной связи булгаковской экклезиологии с его христологией см.: [Kisliakov]. Об основных положениях экклезиологии м. Марии (Скобцовой) см.: [Ликвинцева, 58–62].

в деятельности кружка РСХД по изучению России и в создании ряда работ по истории русской религиозной философии и ее рецепции в XX в.) связано с определением, описанием и продумыванием того, что она называет «основным руслом» русской мысли. Главными вехами этого русла становятся фигуры А. С. Хомякова, Вл. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского (им посвящены написанные для РСХД и вышедшие в 1929 г. брошюры Е. Ю. Скобцовой<sup>4</sup>); идет эта линия от первых неуклюжих мыслительных попыток, связанных с идеей России как Третьего Рима, а последним словом на этом пути становится софиология о. Сергия Булгакова. Основная интуиция этой линии — чисто софиологическая: речь идет о «Богочастности мира» и «миропричастности Бога» [*Мать Мария 2019, 260*], о неразрывной связи Бога и мира.

Сразу после монашеского пострига освоение м. Марией социальной проблематики движется, в отличие от булгаковской мысли, не столько в теоретическом, сколько в практическом плане: сначала как секретарь РСХД по социальной работе, затем как создательница благотворительных общежитий и столовых, она исходит из конкретных нужд конкретных русских эмигрантов, пытаясь справиться с этим морем социальной беды церковными средствами, сплавить воедино свою социальную активность, движимую состраданием к ближнему, обретенным через призвание «всеобъемлющего материнства» [*Гаккель, 39*], — и свою церковную жизнь, личный духовный путь. Как вехи на этом пути в начале 1930-х гг. в эмигрантской периодике появляются статьи м. Марии о социальных задачах, встающих перед церковью, перекликающиеся с размышлениями на эту же тему о. Сергия. В 1930–1933 гг. в «Новом граде» постепенно, в трех частях, выходит большая статья Булгакова «Душа социализма», которую он начинает с мысли, что вся «жизнь народов сейчас находится под знаком социализма» [*Булгаков 1931, 49*] и именно поэтому с идеей социализма следует разобраться, «стоя на твердой догматической, а не только этической почве, — в жизненной связи с Церковью, но однако не упрощая вопроса» [*Булгаков 1931, 50*]. Об этом же размышляет и м. Мария тоже в новоградской статье 1933 г. «Крест и серп с молотом»: освободить нашу жизнь «из тупика», из «социального ада»,

4. См.: «А. Хомяков» [*Мать Мария 2019, 160–183*], «Достоевский и современность» [*Мать Мария 2019, 184–215*], «Миросозерцание Вл. Соловьева» [*Мать Мария 2019, 216–237*].

по ее мысли, «может только Церковь» [*Мать Мария 1992a, 239*]. Отец Сергей выделяет две характерные черты социализма, которые стали настоящим вызовом для XX в., и утверждает, что ответы на этот вызов может и должна найти именно церковь: черты эти — «социологизм и экономизм» [*Булгаков 1931, 52*]. Перед лицом социологизма, по Булгакову, церковная мысль, богословие призваны «дать ответ на вопрос, пред которым в бессилии останавливается социология, — как совместить и в мысли, и в жизни равную реальность и самобытность, как личности, так и целого общества» [*Булгаков 1933, 36–37*]. Поиском ответа на этот вопрос стал разработанный о. Сергием и прочитанный им в Свято-Сергиевском православном богословском институте курс «христианской социологии»<sup>5</sup>. Экклезиологическая же интуиция Булгакова противопоставляет здесь атомизированному человеческому обществу с его «принудительным соединением человеческих атомов» [*Булгаков 1933, 38*], механически разделенному на классы и страты с их псевдосолидарностью, — «живую соборность», которая есть «догматическое основание церковной общественности» [*Булгаков 1933, 41*]. Для ответа на этот вызов времени «в народе церковном должен забить ключ нового вдохновения» [*Булгаков 1933, 41*], тогда как «нетворческое отношение к социальной жизни есть грех современного христианства» [*Булгаков 1933, 42*]. С «социологической» точки зрения подходит к эмигрантскому обществу и Е. Ю. Скобцова в новоградской статье 1932 г. «Социальные сдвиги в эмиграции», размышляя о том, как изменились в пореволюционной эмиграции социальные страты, в том числе о том, как трансформировался привычный прежде водораздел между трудовым народом и интеллигенцией: в новых эмигрантских условиях интеллигенция тоже вынуждена заниматься тяжелым физическим трудом, тоже оказалась «в трудовой гуще жизни» [*Скобцова, 74*]. Важно, что мысль и деятельность м. Марии теперь уже все время движутся в самом поле «живой соборности», противостоящем атомистической раздробленности механического коллектива (хомяковскую идею соборности она считает одним из самых существенных вкладов в «основное русло» русской религиозной мысли): она снова и снова возвращается к ней в своих работах, продумывая саму возможность и необходимость «воплотить в жизнь соборные и богочеловеческие начала, лежащие в основе нашей православной церкви» [*Мать Мария 1992a, 229*].

5. См.: [*Булгаков 1991*].



Вторым вызовом социализма нашему времени, по Булгакову, оказывается «экономизм», ставящий человека в зависимость от природы и обращающий внимание на принципиальную роль труда. В этом есть определенный резон, считает о. Сергей, ведь «мир дан нам не на погляденье»; прежде мыслители всего лишь обдумывали его, а теперь «пора его переделать», мир стал «человеческим делом» [Булгаков 1931, 54]. Творческое хозяйственное освоение мира было ключевой темой философской мысли С. Н. Булгакова еще в «Философии хозяйства» (1912) и в «Свете невечернем» (1917). В 1931 г. он ставит проблему хозяйства перед церковным сознанием, требуя «духовного уразумения, догмата... о хозяйстве» [Булгаков 1931, 54], — только так возможно преодолеть материалистический экономизм, совместить хозяйственное развитие и эсхатологию, церковным образом подступиться к проблеме труда. В «Невесте Агнца» сама история уже рассматривается в перспективе такого творчески-хозяйственного освоения, «очеловечения» мира: «История включается в общее дело ософийения мира в человеке и через человека» [Булгаков 1945, 370]. Теме оцерковления труда, самой возможности «свободного труда и свободного построения общества на трудовом начале» [*Мать Мария*, 1992а, 240–241] посвящена статья м. Марии «Крест и серп с молотом». Она подхватывает саму эту идею «человеческого дела» как церковной задачи, как федоровского «общего дела» (а мысль Н. Ф. Федорова прот. Сергей Булгаков оценивал очень высоко), — практической реализацией такой задачи как раз и станет проект создания «Православного Дела»<sup>6</sup>. В 1932 г., почти сразу после пострига, м. Мария публикует в 5-м номере журнала «Новый град» статью с характерным названием «К делу», ставя новые творческие задачи перед монашеством, которое, считает она, в современной ситуации уже не может укрыться от мира с его социальными проблемами и бедами:

наше монашество должно поставить перед собою задачу занять такое же организующее место в нашей жизни, какое ему принадлежало в отдаленные времена. Задачу надо ставить в полный рост и не смущаться ее размерами [*Мать Мария* 1992а, 206].

Стоит также отметить, что и Булгаков, и м. Мария особенно подчеркивают творческий характер такого церковного дела;

6. См. напр.: [*Крошкина*].

не просто возможность творчества для человека, но и, как пишет о. Сергей в «Невесте Агнца», «его неизбежность», насущную необходимость:

Ибо человек призван «творить дела» силою Христовой, вдохновением Духа Святого. Человек послан в мир для творчества в нем. Его творчество не только самолично, но и софийно, оно выявляет софийный лик творения [Булгаков 1945, 359].

В конце 1920-х — начале 1930-х гг. Е. Ю. Скобцова пишет ряд статей, в которых была предложена ее собственная оригинальная философия творчества. Статья «В поисках синтеза» («Путь». 1929. № 16) посвящена необходимости преодолеть разрыв между духовной и светской составляющими культуры, чтобы прийти к «синтетической культуре», так как только в ней возможно «приближение к истинному пути», «воплощающему идею Богочеловечества» [*Мать Мария* 1992б, 134–135]. В статье «Истоки творчества» («Путь». 1934. № 43) м. Мария развивает «евангельскую теорию творчества», акцентируя внимание на том, что человек в своем творчестве подражает самому творческому из всех творцов — Христу, творчество Которого состояло в свободном подчинении Себя воле Отца. Подлинное творчество таким образом, по м. Марии, укоренено в троической творческой любви. Тем самым оно уже само «является актом некой соборности, некоего абсолютного общения не только с Богом, но через Бога и со всем миром» [*Мать Мария* 1992б, 147].

Необходимо также подчеркнуть, что термин, ставший уже своеобразной «визитной карточкой» мысли м. Марии и основным концептом ее теоретической экклезиологии — «внехрамовая литургия», — тоже был подхвачен ею от о. Сергея Булгакова. Елизавета Юрьевна услышала его впервые в булгаковском докладе, прозвучавшем в июле 1926 г. на III местном съезде Русского студенческого христианского движения во Франции, первом из съездов РСХД, на которых она присутствовала, тематически центрированном как раз вокруг литургии. В статье «Богомолье», написанной ею об этом съезде для газеты «Дни», она говорит, что общая духовная насыщенность съезда «была безмерно превзойдена в докладе о. Сергея Булгакова. Трудно представить себе возможность словесного обозначения того мистического ведения, которое ему присуще» [*Мать Мария* 2019, 265]. Булгаковский доклад в своей статье об этом съезде подробно излагает Лев Зандер:

«Темой о. Сергия была „литургия как средоточие церковной жизни“, наше предстояние в ней Самому Господу:

Но, соединяясь с Господом, мы вместе с тем соединяемся в литургии и между собою — так же тесно, нераздельно и близко, как соединены в испеченном хлебе отдельные зерна пшеницы. <...> Литургия есть венец жизни, которая вся до конца служит подготовлением к ней и ее продолжением. А такая близость храма и окружающего его Божьего мира, такая внехрамовая литургия возможна только при том условии, если мы постоянно носим в себе память о Господе и живем во Христе, выполняя Его заветы и почерпая для этого силы в общении с Ним [Зандер 1927, 116–117].

Главный момент в экклезиологии «внехрамовой литургии» м. Марии — это видение Церкви как «литургических» отношений между людьми [Шмагина-Великанова, 40]. Сам этот образ напоминает некий вселенский родник, или фонтан, в центре которого — Евхаристия, евхаристическая жертва, но изливающаяся из этого центра в мир «невидимая Церковь» не имеет границ и покрывает собою все человечество, всех и каждого. Ключом к такому пониманию Церкви становятся слова, которые мы произносим в ходе храмовой литургии: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». «Они действительно „все“, — пишет м. Мария, — т. е. все возможные на нашем пути встречи, все нам Богом посланные люди. Стена храма не отделила какое-то малое стадо от этих всех» [Мать Мария 1992а, 148]. Принципиальным моментом такого бесконечно расширяющегося диаметра окружности внехрамовой литургии оказывается подлинная приобщенность его центра к евхаристической жертве Христа, т. е. готовность разделить эту жертву, стать ее частью, потому что за каждой литургией Агнец Божий приносится в жертву за грехи мира. Мать Мария продолжает:

И мы, приобщенные этому жертвенному Телу, сами становимся отданными на жертву — «от всех и за вся». В этом смысле внехрамовая литургия и есть наше жертвенное служение в храме мира, украшенном живыми иконами Божиими, служение общее, все человеческое жертвоприношение любви [Мать Мария 1992а, 148]<sup>7</sup>.

7. Об экклезиологических основаниях важнейших богословских интуиций м. Марии, о связи ее мысли, самого образа ее веры с тем, как она понимает Церковь, пишут исследователи ее творчества. Протоиерей Эндрю Лаут отмечает,

что «вера, которой м. Мария жила и за которую умерла, неразрывно связана с ее пониманием природы Церкви, требованиями Евангелия и тем, что заключено в попытке следовать Христу» [Лаут, 196]. Роуэн Уильямс отмечает, что для м. Марии

Именно эта приобщенность евхаристической жертве и является не просто темой, но нервом и тональностью всего богословия о. Сергия, также размышлявшего о том, что «Церковь не имеет границы, потому что ей принадлежит все мироздание, которое есть ее периферический, космический лик» [Булгаков 1945, 291]. Именно в Евхаристии, в этом вкушении Тела и Крови Христа, отдавшего Себя в жертву за жизнь мира, в этом приобщении к Его жертве, «соединяется во Христе Церковь как Тело Христово» [Булгаков 2021, 183]<sup>8</sup>.

В аспекте такой экклезиологии, в центре которой стоит евхаристическая жертва Христова, у обоих мыслителей по-новому начинает звучать тема страдания и сострадания, участия церкви и каждого христианина в страданиях мира, которое предполагает вовлеченность церкви и христиан в решение социальных проблем. Сама их мысль словно вбирает в себя такое страдание, пропитывается им, становится мостом между страдающим миром и жертвенно со-страдающим Богом. Булгаков в военные годы разрабатывает «софиологию страдания», словно вливая собственные страдания, связанные с раком горла и операциями, в общемировую катастрофу. Антуан Нивьер писал об о. Сергии, что тот «действительно интериоризировал страдания, вызванные великими катастрофами XX века» [Nivière, 226]. Мать Мария в такой разделенности страданий идет еще дальше, до последнего предела христианского сострадания ближнему, до смерти «за други своя», в которой она разделила со всеми жертвами XX в. самую страшную их участь: страдания и гибель в условиях массовых смертей концентрационного лагеря.

Вероятно, самым примечательным и наименее исследованным остается не столько теоретическая преемственность мысли о. Сергия в экклезиологии м. Марии, сколько то, что в созданном ею

«христианская любовь к ближнему — это экклезиологическая тема» [Williams, 236]; он пишет: «Для св. Марии понимание христианской любви как чего-то, укорененного в дарованной свыше солидарности, не имеющей ничего общего с естественной симпатией или индивидуальным решением, это то, что подразумевается верой, что Церковь определяется соборностью и что фундаментальная реальность человеческого существования — всеобщая ответственность; это важнейшие направления в богословии Хомякова и Достоевского, авторов, произведения которых мать Мария цитирует как ключевой источник мысли и о которых она

сама писала в конце 1920-х» [Williams, 235]. Поль Ладусер отмечает «четыре краеугольных камня богословия матери Марии»: «Вторая евангельская заповедь, любовь к ближнему; православное понятие соборности; Богочеловечество, главная тема русского религиозного возрождения; и Евхаристия» [Ladouceur, 66].

8. Протоиерей Эндрю Лаут, выделяя основные черты богословской мысли о. Сергия, отмечает: «Булгаков прежде всего — литургический богослов, и не потому, что пишет о литургии, но потому, что пишет из литургии» [Лют, 93].

обществе «Православное Дело» была предпринята попытка практической реализации такой экклезиологии, полного соединения мысли и жизни, мысли о Церкви и церковного дела. Попробуем взглянуть более пристально именно на эти «приводные механизмы», соединившие теорию и практику.

В парижском архиве сохранился документ — машинопись заявления для подачи в префектуру парижской полиции, с просьбой о регистрации нового объединения; видимо, черновик или проект, еще без подписей, на французском языке, датированный 22 июня 1935 г., в котором написано, что «цель объединения состоит в организации помощи и духовной, материальной и моральной поддержки русским эмигрантам во Франции» [*Проект заявления*]. То есть целью этого объединения является «духовная, материальная и моральная» помощь и поддержка нуждающимся эмигрантам, объемлющая собою их телесные, душевные и духовные потребности. Эта триада духа, души и тела не случайна. В статье «Вторая евангельская заповедь», впервые опубликованной в сборнике объединения «Православное Дело» (1939, под заголовком «Вторая заповедь»), м. Мария подробно рассматривает разные этапы помощи ближнему: отношение христианина «к плоти брата своего», которое должно быть более внимательным, чем отношение «к своей плоти» [*Мать Мария 1992а, 222*] (именно такая забота о материальном существовании ближних связана с «призванием христианина к социальной работе» [*Мать Мария 1992а, 223*]); внимание к душевному миру другого человека, неотделимое от «напряженной доброжелательности» и способности «ставить себя на место» другого человека, «быть для каждого каждым» [*Мать Мария 1992а, 225*]; и, наконец, духовная помощь, связанная с умением разглядеть в каждом человеке «исковерканный злой силой», но реальный образ Божий [*Мать Мария 1992а, 226*] и вести за него духовную брань. Именно такое напряженное внимание к человеку, нуждающемуся в помощи, во всей его целостности, с учетом не только его физических нужд, но и душевных страданий и духовных запросов, и обусловило призвание «Православного Дела» не только к социально-благотворительной, но и к миссионерской и культурно-просветительской работе: только таким всесторонним охватом и можно было реально помочь нуждающимся. В листовке-брошюре, выпущенной «Православным Делом» для распространения среди русской эмиграции, объединение названо «социально-миссионерским», выделены три принципиальные задачи, которые оно ставит перед собой:

- а) Организацию и объединение помощи нуждающимся, больным, безработным, одиноким и др. — всякой душе скорбящей и озлобленной, милости и участия требующей.
- б) Организацию христианской миссионерско-просветительной деятельности путем устройства лекций в Париже и провинции, бесед, съездов, распространения Слова Божия и духовной литературы.
- в) Братское объединение всех работников Православного Дела, где бы они не находились [*Православное Дело*].

Забота о ближнем на уровне тела — души — духа здесь прописана уже более конкретно, как реальная социальная помощь «нуждающимся, больным, безработным», как помощь «душе», в ее скорби и озлоблении, требующей милости и участия. Духовно-душевная составляющая такой помощи и будет «организацией христианской миссионерско-просветительной деятельности». На практике это означает целостный подход к каждому нуждающемуся как к живой телесно-душевно-духовной личности и организацию работы сразу на трех этих уровнях: 1) устройство общежитий и столовых, врачебная помощь; 2) просветительская работа и утешение страждущих, вовлечение людей в культурное поле; 3) устройство при общежитии церковного прихода и служб, проведение духовных бесед, распространение Слова Божия, разные виды духовного образования, от детской воскресно-четверговой школы до миссионерских курсов; возможность дискуссий на животрепещущие духовные темы<sup>9</sup>.

Необычна и принципиальна третья линия задач, поставленных перед собой «Православным Делом»: «братское единение» всех его участников. В 1939 г. выходит сборник «Православное Дело», задуманный как первый номер журнала, предполагавшегося как регулярное периодическое издание, которому помешала начавшаяся Вторая мировая война. В статье «Объединение „Православное Дело“ II», не датированной, но написанной, по всей видимости, в 1942 г. (так как там подводятся итоги семилетней работы объединения), м. Мария пишет: «...Выпущенный нами сборник являет такую степень единомыслия, что любая статья его могла бы быть подписана любым из авторов других статей» [*Мать Мария 1992a, 253*]. Авторами сборника, кроме самой м. Марии, были Г. П. Федотов (статья «Любовь и социология»), Н. А. Бердяев (статья

<sup>9</sup> Обзор деятельности «Православного Дела» см.: [*Плюханов*].

«Христианство и опасность материалистического коммунизма»), К. В. Мочульский (статья «Идея социального христианства в русской философии»), иером. Лев (Жилле) (статья «Страдающий Бог»). В деятельности «Православного Дела» принимали активное участие также Ф. Т. Пьянов, о. Дмитрий Клепинин, И. И. Фондаминский. Говоря об этом центральном ядре «Православного Дела», стоит отметить, что входили в него выдающиеся представители русского зарубежья, оставившие после себя богатейшее творческое наследие (как мыслители Федотов и Бердяев или литературный критик Мочульский), или прославленные в лике святых (как «парижские мученики»: И. И. Фондаминский, сама м. Мария, о. Дмитрий Клепинин и сын м. Марии Ю. Д. Скобцов, прославленные в лике святых Священным синодом Константинопольского патриархата в 2004 г.). Кроме того, членов этого ядра связывали между собой не только общая работа и церковное дело, но и очень личные дружественные связи, и вплетение личной дружбы в эту церковную задачу «братского единения» для участия в общем церковном деле тоже очень характерно.

Наконец, главной особенностью объединения становится «революционный» метод его работы, который м. Мария описывает как экспериментально-искомый, как то, что они только пытаются нащупать: «Мы должны попробовать найти этот православный соборно-личный метод» [*Мать Мария 1992a, 262*], такая работа — «лаборатория» для будущей России [*Мать Мария 1992a, 262*], напряженное искание и создание того, чего еще нет, но что непременно должно быть. В этом методе стоит выделить два аспекта. Первый — это необходимость в процессе социальной работы видеть в каждом человеке, которому оказывается помощь, подлинную личность, образ Божий, как бы ни был этот образ затемнен и исковеркан, как бы низко ни пал человек в социальном или моральном плане: «Мы не можем дать куска хлеба, если мы не почувствовали в просителе человека» [*Мать Мария 1992a, 260*], если мы видим в нем лишь объект благотворительности, а не живую и незаменимую личность, за которую умер Христос. Это «мистика человекообщения», которая является основной богословской интуицией м. Марии<sup>10</sup>, в действии: без способности увидеть Христа в этом опустившемся, бездомном эмигранте никакая подлинная социально-церковная помощь невозможна.

10. См. статью «Мистика человекообщения», вошедшую в ее текст «О монашестве»: [*Мать Мария 1992a, 141–149*].



Второй аспект соборно-личного метода заключается в том, что это выстраивание общей церковной жизни, творческой и захватывающе интересной, и только в пространстве такой жизни и возможно «живое многоединство» церковного организма: «Мы не хотим быть благотворителями, — пишет м. Мария, — мы строим общую жизнь» [Кузьмина-Караваева, 363]. В такой творческой парадигме и был создан дом на улице Лурмель: не как благотворительная столовая и общежитие, но как возможность равноуровневой вовлеченности в общую жизнь и приобщения через это к Подателю Жизни: от уплаты за обед или помощи на кухне — до участия в церковных службах и в жизни культурно-просветительского центра. Именно поэтому так важны отношения внутри «малой церкви» — братского ядра объединения, с его максимальной духовной напряженностью и приобщенностью евхаристической жертве, ведь только тогда каждый человек, по мере вовлечения в это живое соборование, будет изменен, «переработан, как живая частица вещества» [Мать Мария 1992а, 263], а каждое дело будет тогда становиться «литургией, проецируемой из церкви в мир» [Мать Мария 1992а, 263].

Интересно, что тема живой жизни также весьма характерна и для булгаковской экклезиологии. В «Невесте Агнца» о. Сергей рассматривает церковь «как организацию благодатной жизни, так и самую жизнь» [Булгаков 1945, 276], как «церкви во множественном числе, соединенные единством жизни, и Церковь как саму эту жизнь» [Булгаков 1945, 278], как «живое многоединство» [Булгаков 1945, 280]. Оливье Клеман видел одну из главных особенностей жизни и творчества м. Марии в их нераздельном единстве как раз в том, что она «умела создавать особые места, где бурлила и пламенела жизнь» [Клеман, 71]. Таким местом жизни было главное «произведение» м. Марии — созданный ею Дом на улице Лурмель, в котором приобщение к общей жизни создавалось не обязательным посещением церковным служб, а свободным входением в это притягательное пространство таинственной, интересной и хрупкой жизни, которое и есть Церковь. Таким местом для жизни вокруг нее становился и барак концлагеря Равенсбрюк, где она придавала своим союзницам «желание жить» [Современные свидетельства, 276]. Поэтому, может быть, одна из самых удивительных черт такого соборно-личного метода, или экклезиологии живой жизни, — это его заразительность. Лев Зандер, считавший главной особенностью булгаковской мысли «его способность вдохновлять и окрылять душу», писал, что «эпиграфом всей экклезиологии о. Сергия (как, впрочем, и всего его творчества) могут быть



поставлены слова евхаристического возгласа „Горе имеем сердца“» [Зандер 1948б, 276]. Столь же заразительно-вдохновляющими остаются для нас жизнь и творчество м. Марии, несмотря на весь трагизм ее жизни, на страшный, мученический ее конец.

Таким образом, вопрос рецепции разработанной этими мыслителями экклезиологии, с ее представлением о Церкви как живом многоединстве, как о реальной соборности, вопрос связи этой мысли с реальной церковной работой по оказанию помощи неимущим и социально незащищенным людям, которую осуществляло объединение «Православное Дело», становится уже не просто научной проблемой, но чем-то большим — вопросом церковной преемственности, возможности в нашей церковной жизни XXI века принять дар, переданный нам выдающимися мыслителями и церковными деятелями русского зарубежья, новомучениками XX века.

## Источники

1. *Булгаков 1931* = Булгаков Сергей, прот. Душа социализма I // Новый град. 1931. № 1. С. 49–58.
2. *Булгаков 1933* = Булгаков Сергей, прот. Душа социализма III // Новый град. 1933. № 7. С. 35–43.
3. *Булгаков 1945* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Париж : YMCA-Press, 1945. 622 с.
4. *Булгаков 1991* = Булгаков Сергей, прот. Христианская социология // Вестник РХД. 1991. № 161. С. 5–59.
5. *Булгаков 2021* = Булгаков Сергей, прот. Чаша Грааля. Софиология страдания. Москва : Никея, 2021. 384 с.
6. *Кузьмина-Караваева* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. Избранное. Москва : Сов. Россия, 1991. 448 с.
7. *Мать Мария 1992а* = Мать Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Париж : YMCA-Press, 1992. Т. 1. 332 с.
8. *Мать Мария 1992б* = Мать Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Париж : YMCA-Press, 1992. Т. 2. 284 с.
9. *Мать Мария 2019* = Мать Мария (Скобцова; Кузьмина-Караваева Е. Ю.). Россия и эмиграция : Жития святых ; Религиозно-философские очерки ; Ранняя публицистика ; Письма и записные книжки. Москва : Русский путь ; Париж : YMCA-Press, 2019. 808 с.
10. *Православное Дело* = «Православное Дело», листовка-брошюра, б. д. 4 с. // Архив С. В. Медведевой. Папка «Православное Дело». Франция, Париж.

11. *Проект заявления* = Проект заявления в префектуру полиции. На фр. яз. 1935. 1 л. // Архив С. В. Медведевой. Папка «Православное Дело». Франция, Париж.
12. *Скобцова* = Скобцова Е. Ю. Социальные сдвиги в эмиграции // Новый град. 1932. № 2. С. 70–74.
13. *Справка* = Справка. На бланке «Православного Дела», на фр. яз. 1939 г. 1 л. // Архив С. В. Медведевой. Папка «Православное Дело». Франция, Париж.

## Литература / References

1. *Викторова* = Викторова Т. В. «Отец и друг»: К истории взаимоотношений матери Марии (Скобцовой) и прот. Сергия Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва: Политическая энциклопедия, 2020. С. 491–506.  
Viktorova T. V. (2020). “Father and friend”: on the history of the relationship between mother Maria Skobtsova and Rev. Sergius Bulgakov”, in A. P. Kozurev (ed.). *Sergei Nikolaevich Bulgakov*. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia, pp. 491–506 (in Russian).
2. *Гаккель* = Гаккель Сергей, прот. Мать Мария. Париж: YMCA-Press, 1992. 280 с.  
Gakkel Sergius, archpriest (1992). *Mother Maria*. Paris: YMCA-Press (in Russian).
3. *Зандер 1927* = Зандер Л. Клермонский съезд // Путь. 1927. № 6. С. 116–119.  
Zander L. (1927). “Congress of Clermont”. *Put’*, n. 6, pp. 116–119 (in Russian).
4. *Зандер 1948a* = Зандер Л. А. Бог и мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова: В 2 т. Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1948. 473 с.  
Zander L. A. (1948). *God and the World: The Worldview of Father Sergius Bulgakov*, in 2 v., v. 1. Paris: YMCA-Press (in Russian).
5. *Зандер 1948б* = Зандер Л. А. Бог и мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова: В 2 т. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1948. 386 с.  
Zander L. A. (1948). *God and the World: The Worldview of father Sergius Bulgakov*: in 2 v., v. 2. Paris: YMCA-Press (in Russian).
6. *Клеман* = Клеман О. В пустыне сердец // Вестник РХД. 2010. № 196. С. 66–73.  
Cleman O. (2010). “In the desert of hearts”. *Vestnik RHD*, n. 196, pp. 66–73 (in Russian).
7. *Крошкина* = Крошкина Л. В. «Свободное трудничество» в опыте созидания «Православного Дела» матери Марии (Скобцовой) // Вестник

Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 46. С. 99–115. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_99](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99).

Kroshkina L. V. (2023). “‘Free labor’ in the experience of creating the ‘Orthodox Work’ of mother Maria (Skobtsova)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 46, pp. 99–115 (in Russian). [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_99](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99).

8. *Лаут* = Лаут Эндрю, прот. Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени / Пер. с англ. Москва : Паломник, 2020. 620 с.

Louth Andrew, archpriest (2020). *Modern Orthodox thinkers: from the “Philokalia” to our time*. Moscow : Palomnik Publ. (in Russian).

9. *Ликвинцева* = Ликвинцева Н. В. Мать Мария (Скобцова) как богослов и религиозный мыслитель // Русская эмиграция : Церковная жизнь и богословско-философское наследие : Материалы научной конференции 10–12 марта 2021 г. Москва : ПСТГУ, 2022. С. 49–64.

Likvintseva N. V. (2022). “Mother Maria Skobtsova as a theologian and religious thinker”. *Russian Emigration: Church Life and Theological and Philosophical Heritage : Materials if the scientific conference, 10–12 March 2021*. Moscow : PSTGU, pp. 49–64 (in Russian).

10. *Мочульский* = Мочульский К. В. Монахиня Мария (Скобцова). Воспоминания // Третий час. 1946. Вып. 1. С. 64–78.

Mochulsky K. V. (1946). “Nun Maria Skobtsova. Memories”. *Tretii chas*, v. 1, pp. 64–78 (in Russian).

11. *Плюханов* = Плюханов Б. Объединение «Православное Дело» // Вестник РХД. 1991. № 161. С. 133–139.

Pliuhanov B. (1991). “Association ‘Pravoslavnoe Delo’”. *Vestnik RHD*, n. 161, pp. 133–139 (in Russian).

12. *Современные свидетельства* = Современные свидетельства о матери Марии : Материалы круглого стола «Не хочу я быть воспоминанием, буду вам в грядущее призыв» (март 2016, Париж) // Вестник РХД. 2016. № 205. С. 276–295.

“Modern testimonies about Mother Maria: Materials of the round-table ‘I don’t want to be a memory, I will call you in the futer’ (March 2016, Paris)”. *Vestnik RHD*, 2016, n. 205, pp. 276–295 (in Russian).

13. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 10–22. [https://doi.org/10.47132/1814-5574\\_2020\\_5\\_10](https://doi.org/10.47132/1814-5574_2020_5_10).

Khondzinskii Pavel, archpriest (2020). “The Personalistic Ecclesiology of Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky and

- V. N. Lossky". *Khristianskoye Chteniye*, n. 5, pp. 10–22 (in Russian).  
[https://doi.org/10.47132/1814-5574\\_2020\\_5\\_10](https://doi.org/10.47132/1814-5574_2020_5_10).
14. Шмаина-Великанова = Шмаина-Великанова А. И. Внехрамовая литургия матери Марии // Вестник РХД. 2000. № 181. С. 30–46.  
Shmaina-Velikanova A. I. (2000). "Liturgy outside the church walls of mother Maria". *Vestnik RHD*, n. 181, pp. 30–46 (in Russian).
15. Kisliakov = Kisliakov D. (2020). "The Christological Basis of Bulgakov's Ecclesiological Perspective and its Meaning for the 21<sup>st</sup> Century". *International Journal of Orthodox Theology*, n. 11/3, pp. 43–73.
16. Ladouceur = Ladouceur P. (2018). "The Social and Political Theology of Love of Saint Maria of Paris". *Sobornost*, v. 40, 1, pp. 60–74.
17. Nivière = Nivière A. (2000). "La philosophie de l'histoire chez Serge Boulgakov". *Contacts*, n. 191, pp. 211–231.
18. Williams = Williams R. (2021). "The Body of Christ and the ministry of Mary", in Idem. *Looking East in Winter: Contemporary Thought and the Eastern Christian Tradition*. London : Bloomsbury, pp. 216–240.

#### **Информация об авторе**

**Н. В. Ликвинцева**, канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья имени А. И. Солженицына.

#### **Information about author**

**N. V. Likvintseva**, Cand. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, The House of The Russian Abroad of A. Solzhenitsyn.

Статья поступила в редакцию 12.07.2023; одобрена после рецензирования 12.08.2023; принята к публикации 15.08.2023.

Research article

UDC 215

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_31](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_31)

**J. Milbank**

## Pavel Florensky and the Future of Thought<sup>1</sup>

**John Milbank**

School of Humanities Department of Theology and Religious Studies,

Nottingham, United Kingdom, [john.milbank@nottingham.ac.uk](mailto:john.milbank@nottingham.ac.uk),

<https://orcid.org/0000-0003-4270-1633>

**ABSTRACT:** The article examines the legacy of priest Pavel Florensky in the context of European culture from antiquity to the present day. The dialogue in which Florensky is a perceiving and continuing comrade-in-arms is conducted with Plato, Aristotle, with the Fathers of the Church and Neoplatonists of different eras, with Nicholas of Cusa, Leibniz, with mathematicians — from the Pythagoreans to Kantor; Florensky's thought echoes Kant's constructions and builds on them. Belonging to the culture of the "Silver Age", Father Pavel meets Nietzsche at a philosophical crossroads, becomes friends with Andrei Bely, becomes the object of criticism from Fr. Georgy Florovsky. In the space of Florensky's creative dialogue and polemics with philosophers and theologians, the essence of his trinitology and sophiology is revealed. The most important property of the heritage of Fr. Pavel Florensky is a combination of traditionalism, consisting in strict adherence to the teachings of the church fathers and the Orthodox tradition as a whole, and freshness of ideas (up to the coincidence with the understanding of contemporary political trends), which is urgently needed in the modern Christian world both in the East and in the West.

**KEYWORDS:** Theology, Sobornost, Solovyov, Nietzsche, Christology, Trinitology

© Milbank J., 2023

1. We publish a report at the conference "Sophiology and Ecclesiology of Archpriest Sergius Bulgakov and Priest Pavel Florensky" (October 3–5, 2022).

FOR CITATION: Milbank J. (2023). "Pavel Florensky and the Future of Thought".  
*The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 31–50.  
[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_31](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_31).

There have been countless martyrs for religion and a few for science at the hands of religion, like Giordano Bruno, and very nearly Galileo Galilei.

But Pavel Florensky was a martyr at once for religion and for science, at the hands of the Bolshevik atheists, whom he described as possessing the very consummation of a bourgeois mentality. He (Florensky) was arrested and sent to the GULAG, serving his sentence on the Solovetsky Islands. In 1937, he was sentenced to death and shot, presumably near Leningrad, on suspicion of seeking to revert to a Medieval cosmology, though he had done so in the name of the most up-to-date science, which the unimaginative Bolsheviks themselves suspected of bourgeois deviation<sup>2</sup>.

More specifically, Florensky had invoked Dante Alighieri. He had spoken of the moment in the *Commedia* when Dante and Virgil continue in a straight line out of the Inferno, yet, without deviating, find themselves on the exact other side of the cosmic sphere in Purgatory. He had indicated the way in which, in the same long poem, the spiritual spheres are said to be smaller than the physical ones and yet seem to contain them. And he had invoked Dante's casual mentioning of the fact that the sum of the angles of an equilateral triangle, drawn on the surface of a sphere, would not add up to the sum of two right-angles<sup>3</sup>.

More generally, he had suggested that, in the light of the most avant-garde science, the Church might be vindicated against Copernicus and Galileo after all. Since the universe is enclosed within space-time relativity, it is apparently finite, and bounded perhaps by a more ethereal empyrean of pure light that is the more direct presence of God. And since all motion is absolutely relative, there may well be a sense in which the earth is at rest. Because it is the habitation of persons, who turn out (as we shall see) to be the only possible locus of truth in Florensky's post-sceptical philosophy, it might reasonably be thought that all other cosmic bodies revolve around it.

2. See: [Pyman, 113–182].

3. See: [Florensky 2014; Florensky 2021].

These were not the musings of a crank, even though Florensky toyed much with the occult and suggested revisionary approaches to remote space and the deep past that might have rendered him perfectly at home on the so-called post-truth (or perhaps post officially sanctioned truth) internet today. He was, instead, a highly accomplished mathematician, scientist and practical technician, author of Soviet textbooks on its new electricity grid. His suggestions that pre-modern cosmology might now be taken seriously followed for him for his familiarity with modern and *avant-garde* mathematical and scientific thinking: with non-Euclidean geometry, Cantorean set theory, Einsteinian relativity and the stirrings of quantum physics.

For this reason, those who have compared Florensky with Leonardo Da Vinci would not seem to be unwarranted<sup>4</sup>. If he was not a painter, he was certainly a poet and an important contributor to aesthetic theory. And more like that other Renaissance thinker, Nicholas of Cusa, whom he sometimes invoked as a fellow-spirit, he was also and above all a philosopher-theologian who sought to link that vocation with his scientific and mathematical one.

His status as a true polymath renders him somewhat alien and exotic to our period of ultra-specialisation. For he belonged to the Russian Silver Age, around the turn of the Twentieth Century, and to its accompanying religious renaissance: a last flowering of European Romanticism, mutated into Symbolism, which involved a degree of the blending of religion, the arts, science, politics and philosophy that already no longer seemed really feasible in Western Europe at that time.

And yet, in other respects, Florensky now seems our contemporary, and much more so than many other Christian thinkers of the Twentieth Century who once seemed so crucial.

This is for several linked reasons: like so many other Russians, he simply ignored any divide between philosophy and theology. He tried to wrestle with the paradoxical implications of modern physics and mathematics. He was a vitalist much influenced by Henri Bergson, who is much back in fashion today. He was profoundly concerned with the human relationship to the natural world. In response to Nietzsche and in company with many other Russians, in the wake of Vladimir Solovyov, he tried to integrate the sacrally erotic into a Christian world view and he extended this (though without downgrading the centrality of heterosexual marriage, nor the exemplarity of the ascetic life),

4. Notably by A. Pyman.

into an almost unprecedented acceptance of quasi-sacramental homoerotic relationships<sup>5</sup>.

So it is not just Florensky's predilection for the esoterically alternative, which, was, again, normal for the Silver Age, which tend to render Florensky our contemporary.

I have just mentioned the Russian response to Nietzsche in one respect, but there are two others which resonate with us now.

First, Nietzsche had already looked to Russia, either to renew decadent Europe or to overwhelm it with an infusion of the barbaric and Dionysiac<sup>6</sup>. The Russian intellectuals who were aware of this, reciprocated with a certain resonance in attitude. Russian Eurasianism is to a degree a descendant of this Russian Nietzscheanism: insistent on a civilisational plurality of values, and on an ineffable energy, at once material and spiritual, that arises from a fusion of race, soil, climate and imperial ethnic blending. For this tendency, the supposedly Asiatic is to the fore and the purely European, including the Latin Christian, is destined to end its global sway<sup>7</sup>.

On the whole, however, the Slavophiles of the Silver Age, like Solovyov himself, had much more envisaged a new coming together of the Latin Christian West and the Greek Christian East — sometimes (as with Vladimir Solovyov), in preparation for an envisaged final apocalyptic battle with the Far East and especially China. In this vision, the Latin 'Alexandrian' rationality would be more fused with the Greek-Slavic intuitive energy, rooted in nature and sprung from the vast soil of the steppes, forests and plains<sup>8</sup>. It would be understood that everything finite is at once fluid and formed, and in both respects merely symbolic of something that transcends both and can bring the world into relational harmony, *sobornost*, beyond Nietzschean agonistics<sup>9</sup>.

Despite the envisaging of an eventual conflict with what he unfortunately termed 'the yellow man' by Solovyov, in the case of Florensky himself (born in the Muslim territory of Azerbaijan, though brought up in Tbilisi in Georgia), and many other Silver Age thinkers, there was a profound respect for the traditions of other world religions. This went along with a conviction that part of Russia's destiny was to mediate between the Christian faith and the world-views of the fur-

5. See: [Solovyov 1950; Pyman, 27–151].

6. See: [Nietzsche 1974, 93–94] and [Nietzsche 1971, 126–129].

7. For the importance of Nietzsche in developing this outlook from the 1930's onwards, see: [Bassin, 122–130].

8. See: [Solovyov 1990; Solovyov 2005].

9. See: [Bely 1985a, 73–92]. For Florensky's origins in Symbolist thought, see: [Florensky 2017, 25–70].



ther East. Not the least aspect of Florensky's encyclopaedic endeavours was a concern with the place of Christianity within the overall history of religions.

Secondly, and more crucially, the Russian engagement with Nietzsche ensured that they embraced much of what we now tend to regard as a "post-modern" scepticism, itself emergent in part from the French Nietzschean revival of the Nineteen-Sixties.

And yet the Silver Age also anticipated what has tended to come next: namely an attempt to escape from scepticism, not through a now-exploded foundationalism, finitism and humanism, but through a renewed metaphysical speculation that has tended variously to engage, just like Florensky, with set-theory, non-standard logics, neo-vitalist biology and aporetic physics, and which has sometimes taken religious as well as rather mystically atheist forms — whose character Florensky might have recognised from the specifically Russian modes of dialectical materialism<sup>10</sup>.

Given this situation, if its exigencies have been understood, Christian thought in our own day is faced with the task, beyond mere "theology", of seeking to renew a Biblically-based metaphysical vision of the kind which was articulated by several of the Church Fathers. But in this respect, Florensky's thought, which has scarcely as yet been fully comprehended, stands in many ways still beyond and before us in its degree of sophistication, matched perhaps in its contemporary theological relevance only by the thought of the so-called French spiritualists, or Biranians (after Maine de Biran), some of whom were his contemporaries and some known to his older friend and influencer Sergius Bulgakov after his exile to France — besides Bergson, people like Maurice Blondel, Louis Lavelle, Aimé Forest and Simone Weil<sup>11</sup>. Indeed, as we shall shortly see, the Christian Pythagorean outlook of both Blondel and Weil was shared by Florensky<sup>12</sup>.

In his case, as I have already intimated, this relevance is above all to do with his philosophical scepticism, which he insisted must follow from the rigours of reason. It is also to do with his equal insistence that only Christian doctrine and Christian life, the two being inseparable, could overcome that scepticism.

How are we to understand this, in its main outlines? The Nietzschean legacy was read by the Russian Symbolists as exploding the key

10. See, for example: [*Alloa, During*].

11. See: [*Viellard-Baron; Bellantone, Viellard-Baron*].

12. See: [*Gabellieri 2004*].

rationalist principles of first, fixed identity, second, full and sufficient explanation, and third the unbroken continuity of reality and of any legitimate chain of reasoning.

Florensky fully followed suit. There is, first, no stable identity, whether of thing or of subject, and everything is self-contradictory, in violation of the law of non-contradiction which says that A cannot also be not-A. If each thing is only itself, then it is an empty blank only identifiable by its exclusion of everything else, which in turn and reciprocally must therefore also be blanks, incapable of identifying anything, even negatively. This was Florensky's implicit critique of any Hegelian negative dialectics<sup>13</sup>.

Instead, we see how the very core of rationalism seems to usher us towards the nihilistic. Nothing can be identified except by contradictorily equating it with what is not itself, since every quality or relation is always transferable, and in this game of transfer, all properties are hollowed out, for the reason we have just indicated. Identities simply vanish down a black hole and so they merge into each other to constitute a non-identifiable morass, after all.

Just as space obliterates, so also does time. I am not what I was and will be not what I am now, yet somehow (if we wish to hold onto personal identity) it is the same "me" who is not only the bearer of these contradictory properties, but is himself contradicted by them, if I have no characterizable personality outside my predicated attachments<sup>14</sup>. It seems that, as Florensky puts it:

The present opposes itself to the past and its future in time, just as, in space, a thing is opposed to all things that lie outside it. In time, as well, consciousness is self-disharmonious. Contradiction is everywhere and always, but identity is nowhere and never [*Florensky 1998, 23*].

If nothing is stable, then nothing is self-explanatory. When we claim to have basic intuitions, whether of natural realities, logical principles or mystical presences, then these in themselves, because they are so singular, are mere contingencies, all of them just chance "facts" of one kind or another, left totally unexplained, whereas reason demands explanations. So if, on the one hand, rational certainty requires intuitions, sheer unmediated stopping-points, it equally

13. [*Florensky 1998, 106–123*]. See the Letter on "Doubt" for all that immediately follows in the main text and in addition the Letter on Contradiction.

14. For the epistemology and ontology of predication or "propositionality", see: [*Bulgakov*] and [*Milbank 2020b*].

requires mediation, a chain of requisite pre-conditions. Thus, reason must at once constantly halt and yet can never halt: it must look only to self-sufficient atoms, but must also place them in a linked sequence.

This can already start to look contradictory. But when we come to consider merely mediation and sufficient explanation, taken alone, then Florensky insists that that process in itself goes on forever, such that without any final stopping point, there can be no legitimate explanation at all.

Like Kant, whom he echoes, he consequently agrees that immediate intuitions without conceptualisation are “blind”, but that concepts without intuitions are empty. But unlike Kant, he is arguing that this situation is irremediable, and applies even if we try to bring the two together: for reason always need a further halt in seemingly arbitrary intuition, and then a further appeal to absent mediating cause, and we are stuck in a bad spiral. Kant’s “transcendental object”, supposed to be the binding of thought with sense, turns out never to be stably available and so to be perhaps a mere phantom of our rationalising supposition.

For this reason, while Florensky salutes Kant for himself realising that antinomy applies at the margin of the finite — for example, the universe both has to have a limit and yet it cannot — he convicts him of not realising that similar antinomies prevent any certain knowledge of finite things either.

In the wake of Vladimir Solovyov, and along with Russian symbolism in general, Florensky made the metacritical move of insisting that, since we cannot know either the finite or the infinite, we can only have any truth whatsoever beyond scepticism (which also negates itself by reflexively doubting even its own *sceptesis*, as it must), if we participate in the infinite in some alternative existential, mystical, poetic or religious fashion. This can affirm in a different way the veracity of everything, the One and the many, or the Trinitarian One-All, that Solovyov identified with *Sophia*, the personified wisdom of the Bible<sup>15</sup>.

Essentially, this meant that scepticism was to be overcome with a Romantic mode of Platonism or Neoplatonism, and another way in which Florensky reads like a contemporary is his sophisticated account of Plato as a thoroughly antinomic, and essentially religious thinker, who insisted upon plurality as much as upon unity, and upon the limited reality of matter as much as upon the full reality of spirit<sup>16</sup>.

15. See: [Florensky 1998, 39–52; Solovyov 1995, 73–95].

16. See: [Florensky 2020, 3–32].

In a different respect, also, Florensky was faithfully Platonic and Socratic. Every attempted explanation is a dialectical judgement and any judgement, like any intuition, is merely contingent, in this case because provisional. “A is said to be B”, but it conceivably might not be so said or so found to be. The terms of any possible judgement can always fly apart, unless it is a mere tautology<sup>17</sup>.

To avoid this, we seek for some sort of inherent bond or linkage, beyond either tautology or a nominalist accidental conjuncture, whether of things or of theoretical statements. But like F. H. Bradley, their Oxford contemporary, the Russians, such as Florensky and his friends like Nikolai Lossky and Andrey Bely, and followers such as Alexei Losev, realised that linkage implies an infinite regress: what links the link to the two original poles and so on, forever<sup>18</sup>?

This can only be prevented if that which connects anything is a real form, participating in an eternal form, since the regress-principle implies that it cannot be finitely or temporally grounded. As Bely put it:

If we reject any kind of psychologism from the content of a judgement, we find ourselves obliged to assert something equivalent to the being of our judgements as their form. Transcendental logic at this point in its investigation begins to appear as a kind of organism that creates being itself [Bely 1985b, 182].

Despite his attraction to the *a prioristic* neo-Kantianism of Hermann Cohen, and refusal of psychologism as mere empiricist subjectivism, Bely was indicating here, in a more Romantically realist fashion, that the creative imagination of symbols intuits something of the eternally “formal”, which he understood ambiguously to be the “eternally symbolic”, but which Florensky construed as the “Word” character of the eternally formal within the Divine Trinity.

In all of the above ways, Florensky denied to rationalism its principles of identity and sufficient reason. Yet we misunderstand his undoubted debt to his enemy-friend Leibniz, if we do not realise that he wishes to salvage them in the end, by way of a metaphysical faith; his early *magnum opus*, *The Pillar and Ground of Truth*, is after all subtitled, in a nod to Leibniz, “An Essay in Orthodox Theodicy” [Florensky 1998, 1].

The same applies to the Leibnizian notion of unbroken *continuity*, that Florensky sees as the very core of modern thought, which

17. See: [Florensky 1998, 27–33].

18. See, for example: [Bely 1985b, 111–197] and [Florensky 1998, 53–79].

he somewhat misdescribes as “Renaissance” rather than “Classical” (as with the Anti-Renaissance Descartes), since his own thinking is really in the line of the early Renaissance, logically antinomian Cusanus, whom he sometimes cites [*Florensky 1998, 116, 431*]. What he admires in the Middle Ages, as with Dante, is in reality Humanist currents that are already of a “Renaissance” character. What he plausibly dislikes in the later Renaissance are those aesthetic aspects which took a rationalising and subjectivist approach to visual perspective, suppressing the importance of objective form, and so opening the way for a mechanistic suppression of the role of form and substance within natural philosophy [*Florensky 2002; Florensky 1996*]<sup>19</sup>. But as with Cusa, such an outlook was not the only one within this period, any more than the mechanical philosophy later had it all its own way during the “Scientific revolution”<sup>20</sup>.

This terminological issue does not in the end matter. What is important, is Florensky’s plausible contention that Nineteenth century thinking disturbed any assumption that reality is “unbroken” and revealed instead a “wonderland”, as Lewis Carroll, also discussed by Florensky, intimated [*Florensky 2021, 355–358*].

He interpreted Cantor’s definition of number in terms of “set”, or of a collection of items, as disturbing the ordinal definition of number in terms of consecutive position on a line. Furthermore, along with several other Russians mathematicians, and in anticipation of Kurt Gödel, he denied that the differently-sized actual infinite sets which Cantor had discovered could be themselves arranged in any “continuous” sequence, or in measurable succession to the inclusive set of all finite items. The constant “diagonal” escaping of a new number line from any attempted one-to-one matching of real (fractional) numbers to natural numbers in a square, and the equivalent excess of the “power-set” of all sub-sets of a set over the size of an original set, do not permit of any ordering of these surfeits in a regular succession. The inherently antinomous cannot be tamed, even by an asymptotic and probabilistic lure [*Florensky 2021; Graham, Kantor, 66–187*].

He also elaborated, with great technical proficiency, the ineliminable place of both irrational and imaginary numbers in all fields of mathematics, including geometry. In terms of physics, he realised

19. See: [*Hoff, 2007*]. As Hoff shows, Cusa also systematically celebrated reverse perspective, in which it is the iconicity of the painting that situates the spectator, rather than the other way round. For Florensky

this inversion corresponds to the breaking in of the symbolic upon reality.

20. See: [*Hoff 2013, 25–97*].

that its increased invocation of time rather than reversible spatial process did not favour the dominance of continuous process as opposed to spontaneous leaps towards new formations, implying that “form” always intervenes in mysterious and under-determined ways in the successive course of reality. As to biological evolution, he regarded it as implausible of Darwin to suppose that evolutionary change occurs through inevitable shifts determined by the accrual of numerous small increments, precisely and so infinitesimally “adjacent” to each other [Florensky 2014, 15–37, 43–53].

In general, all this amounts to a disturbing of the “calculus” mentality of both Leibniz and Newton: the notion that the gulf of the infinitesimal can be bridged by an ordered and unbroken chain. Florensky implicitly returns to Cusanus (already aware of the same mathematical problem of infinitesimals)<sup>21</sup> in suggesting that it cannot be so bridged, and that reality, both material and ideal, as has been known ever since Pythagoras, involves extra-rational and incomprehensible leaps.

For him, as for Henri Bergson, this is evidence that the divinely creative force is immanently at work as shaping vitality. The coherent continuity of the world is real, but everything is held together by God, albeit (beyond Malebranche and Leibniz’s Baroque onto-theological notions of a direct divine intervention) by a participated mediation which he, like Solovyov, identifies as the world-soul, *Sophia*<sup>22</sup>.

As we have already seen, the Russian symbolists responded to a Nietzschean scepticism by an appeal to a renewed Platonism, which often included Perennialist and semi-Gnostic resonances. This fully applies to Florensky, and he loses some of his vital interest and relevance if one pretends otherwise.

Central to this sensibility, as exemplified especially by Florensky’s close friend, the great symbolist poet and novelist, Andrey Bely, was the notion of the *theurgic*, the higher-magical enticement of the divine through symbolic right-attunement<sup>23</sup>.

Rituals, and the gods they invoke, are all human creations, even though it is this very creation of the divine that renders us human. Again, partly in the wake of Nietzsche and his central attention to tragedy as ritual, Bely and others argued that all language is metaphorical and that the gods are born from the symbolic fusion of two poles of a metaphor, as when the “hornèd moon” becomes a horned divinity<sup>24</sup>.

21. See: [Hoff 2013, 65–66, 165].

22. See: [Florensky 1998, 231–283].

23. See: [Bely 1985a].

24. See: [Bely 1985a, 93–110].

Whether this renders symbols or real gods transcendentally supreme is ambivalent in Bely, but not so in Florensky. For him, our power to shape religious symbols is our supremely creative act only because it is the working through us and through nature of the divine creative power itself, which ultimately seeks to “deify” human beings and all of the cosmos: this being, after Bely, the Christian truth of the Nietzschean “overman” and of his “eternal recurrence”, since the straight line of history is nothing other in the end than the circle of return to the absolute.

Thus, if deification, following Solovyov and others, has been rethought in more worldly-engaged and less ascetic terms of human ethical and artistic action, conversely the latter are to be rethought in mystical terms as engaging the “empyrean”:

Beyond the given front plane of the empirical, there are other planes, other layers. They are not reducible to each other, but are connected by *correspondences*, which are not conditional elements imposed upon reality; these correspondences are established by the same act which produced “reality” in the form in which it is represented [Florensky 2017, 53].

Outside the delusory, over-subjectivist framework of epistemology, our ethical, aesthetic and mystical insights are just as synergically co-produced by the inherent link between the physical world and our mind as is our everyday reality of the flatly objective and pragmatic. Through our imaginative endeavours we at once make and discover a symbolic web of equivalences that subtly connects the physical, the dream-like, the musical, the iconic, the linguistic, and the conceptually abstract.

What is more, the concrete character of the symbol, as opposed to a theoretical abstraction, is not a sign of its mythic unreality, but rather of the truth (as perhaps also for Bely) that the transcendent is in itself super-symbolic, both more concrete and more plural than anything we find in the temporal and finite world.

In both respects, Florensky prodigiously restored a true sense of the Platonic and perennial mentality: spirit is not more ethereal than matter, but more solidly impermeable, and the simple and united that stands seemingly at the outset of any process is not like a single, empty unit, but is already eminently and plenitudinously plural.

These considerations are especially important for Florensky’s elucidation of notions of the *genus*, or of the idea [Florensky 2020, 65–66]. A *genus* already possesses in itself a face or an iconicity, such that the Platonic and neoplatonic “Ideas” remained close to deities. The idea,



“kind”, “type” or *genus* is not more proximate to the general than to the particular, as for Aristotle, since it is both generative of the latter and just as much present in the latter as it is in the initial abstractions. It is also fully present in the *formative* emergence of the particular from the “seed” of the original.

Thus, in a way that specifically builds up to a Trinitarian conception, the “essence” of anything transcends beginning, middle and end and the individual fully displays the idea of its species on its countenance: this being particularly true of the human face. General essence and individual “hypostasis” are in fact identical, and if the particular “person” is also in himself the essence, then inversely the generative essence is somehow in itself also supra-personal, or at least not impersonal — as more specifically elaborated by Bulgakov<sup>25</sup>. It is in fact once more *Sophia*, which for Florensky is manifest in the created, human case as *Adam Kadmon*, the original, eternal and unfallen figure of united humanity, as found also in the writings of Gregory of Nyssa amongst the Church Fathers.

Florensky complained that modern thought cannot reach the absolute individual thing, which is always in some sense a person, since he takes “thing” to mean something approximating in a certain degree to personhood. Modernity wrongly characterises individuals in terms of shared properties and so of “resemblances”, obliterating their ineffable uniqueness — another mutated Leibnizian emphasis.

This predilection for “likeness” is, says Florensky, like that of the heretical Arians, who would not admit the full identity, or “consubstantiality” of the persons of the Trinity<sup>26</sup>. That may seem odd, since he is insisting on the absolute Scotistic *haecceity* of things, but his point is that this only emerges, with complete paradox, when we think of things in their situated relationality, and so as totally “identifying” with what they nonetheless are not, in order to have an identity at all, through the bonds of love<sup>27</sup>.

Exactly like Simone Weil and Maurice Blondel, Florensky thought that there was a connection between the Pythagoreans’ irrational leaps in mathematics and their extolling of human friendship as the crucial link binding the city together<sup>28</sup>. It is as if personality emerges by grace, and beyond reason, through the clefts of reality, to form the only possible fully *actual* reality, which is the truth of love between persons in relation.

25. See: [Bulgakov].

26. See: [Florensky 1998, 60–67, 157, 194].

27. See: [Florensky 1998, 39–105].

28. See: [Gabellieri 2019, 129–171].



Irreducible individuality is, for Florensky, who thinks, after Pythagoras, that all reality is in some sense number, the individuality of number in *arithmetic*, as opposed to a posited algebraic identity in *logic*, since a number is absolutely irreplaceable and identifiable, yet only so because it is situated in a relational sequence: “Five for the symbols at your door/four for the gospel makers/three, three the rivals/two, two the lily-white boys, clothed all in green-o/One is one and all alone and evermore shall be so!” — and so forth, as the old song “Green grow the rushes O!” has it. In this sense, despite the fact that, for Florensky, each cardinal number succeeds its predecessor across the abyss of the infinitesimal real number line, nonetheless the inherently relational ordinality of number still matters for him: the number two is only two because it is *second* after the first (the number one) and comes precisely before the third (the number three) and so on. Indeed, since this succession is now a matter of ineffable leaps, ordinality assumes a more mystical valency.

At the same time, since Cantor had shown that we can create infinitely new numbers by *naming* them, in the way that Cantor gave exotic names like “Aleph-Zero” to his new sets, we can see that the very idea of number as an isolated and willed *collection* (even if it is also in a series, like the set of all finite integers or of all negative numbers) links number in some way to the sign. For this reason, there was an astonishing overlap in the Silver Age between the avant-garde mathematicians and the theurgic “name worshippers”, or devotees of the Jesus Prayer, often viewed askance or persecuted by the ecclesiastical authorities<sup>29</sup>.

But no more that the invocation of the presence of Christ by uttering his name means that Christ is not real, does our creating of new numbers mean that they are not real. This, also, for Florensky, is an example of and witness to our participated co-creativity: our making of new images of God in time that is now, for the theurgic sophiologists, the central aspect of our deification and proves that we participate in the generative and creative action of God. We name new numbers, just as, one might say, the arch number, the plenitudinous One or Father, is named by the arch Symbol, who is the Son.

In general, and with respect to one of the two centres of his thought (the other being Sophiology), Florensky comprehends the participation of being and of our thought in transcendence in terms of a Trinitarian ontology.

29. See: [Nivière].

Understanding seeks, as we have seen, an impossible intuition-discursion, an unobtainable total coincidence of immediacy with mediation, whereby we could simultaneously see and explain the truth with intuited stable and self-identical sufficiency, fulfilling Leibniz after all. At the same time, it seeks to know how the irrational gaps are to be alternatively bridged.

As said, this is by interpersonal love which is alone truth. But we can only make philosophical sense of this circumstance in terms of the participation of both things and personal subjects in the transcendent One-All, as intimated by every true religion. This perennial metaphysics is at once more specifically spelt out and made more fully manifest as the Trinity through the Incarnation.

Now we see that God himself is substantive relation and so, beyond even the insight of the Church Fathers (who confined substantive relationality to God) that creatures, and especially spiritual creatures, are participated but fully realised substantive relations in all their particular erotic-agapeic commitments that together make up the Church, adding the quasi-sacrament of friendship to the sacrament of marriage. Our difference from God is simply that he encompasses every possible substantive relationship, exhaustively<sup>30</sup>.

Within substantive relationship, both divine and created, intuition is at once discursion, and vice-versa. The immediate is likewise mediate and vice-versa. Human beings can cleave to truth, only because we now receive in due measure the infinite reality of everything and can share in it. And, additionally, because God knows himself and kenotically completes his self-knowledge by knowing himself also through us and our finitude [Florensky 1998, 237].

However, Florensky sees that a mere dyad collapses back into individual substance and so into nothingness, just by force of this perfect coincidence. He realises that the only irreducible substantial and so absolute relation is a *mediated* one, such that A can only reach C by way of B, and so on, in different permutations, as we see with processes of grammatical semiosis, formal logic and gift-exchange. A pure dyadic relation is a single blur, but a triadic relation can never be blurred unless its relationality be denied [Florensky 1998, 36–37]. It follows that “the Subject of the Truth is a relationship of the Three, but this is a relationship that is a substance, a relationship-substance” that in God is his very essence [Florensky 1998, 37].

30. See: [Florensky 1998, 39–105].

But how can this metaphysical picture hold true, if we have already declared that mediation is not other than immediacy, and if we know that there is no independent continuum? How can there then be mediation by a third moment, or any essence distinguishable from the moments?

Florensky's answer is that the true infinite and essential "sophianic" mediation itself also constitutes a personal figure, as shown by the Trinity, where we can envisage it as being alternatively the Son or the Holy Spirit<sup>31</sup>. In a "rational" sense, the persons of the Trinity are absolutely discontinuous with each other, because there is no emanative "continuum" between them, as the Arians, those adepts of mere "likeness", supposed. Instead, the absolute gulf between the persons is bridged immediately by pure love and mutual self-sacrifice without reserve. The "relationship-substance" that is the essence is not in any way other than the relationship-substance of the hypostases.

However, within this immediacy of pure mediation, a third moment of such mediated immediacy, especially expressive of this essence is nonetheless crucial if we are to prevent a mere shared narcissism. In finite terms, the infinite personal mediation of *Logos* in the Trinity is evidenced by the irreducibility of emergent new form to foregoing generative process, which is never able fully to anticipate its "overtaking" of process in an always new and unique guise [*Florensky 1998, 80–105*].

Yet even within a human dyad, according to Florensky, I know in myself the other, love him as myself, but also see in his still independent selfhood a *beauty*, such that he is already for me an objective "He" as well as being a "Thou". Implicitly, this opens the dyad out to a third person who can recognise either of us as a "He" and enter into new dyadic relations with either of us [*Florensky 1998, 37*]. In consequence, the personal mediation of "the Comforter" who is the Holy Spirit and our ecclesial sharing in the work of the Spirit is central for Florensky<sup>32</sup>.

He was criticised by Georges Florovsky for an under-developed Christology, and this is to a degree a fair judgement<sup>33</sup>. Yet his Christology is expressed as his Sophiology and this is also crucial for his account of truth and identity.

On the Trinitarian plane, relation turns out to be substance and paradoxically to secure absolute numerical identity: the icon of personhood emerges from the generation of the Son from the Father and the personal Love of the Spirit as both bond and potential emerges

31. See: [*Florensky 1998, 39–52*].

32. See: [*Florensky 1998, 80–105*].

33. See: [*Gustafson*].

from the procession from the Father through the iconic Son. The divine essence is nothing but this “sophianic”, personalising process.

But on the Christological plane (including the eucharistic plane, as more brought out by Leibniz, and Blondel in his wake)<sup>34</sup>, substance, or hypostasis, turns out to be relation total coincidence, such that what holds the God-Man Christ personally together is the ineffable sophianic bond that impossibly fuses divine infinite with finite human essence, while entirely sustaining their incommensurable difference. This bond can only be manifest iconically as the “character” of Christ’s refulgent but elusive divine-human personality which illuminates and shines out within all that exists.

More precisely, this bond is one of the divine *Logos* with the earthly, created Sophia, which is equivalent to Eriugena’s “created God”: the eternal core of the Creation, which can never not have been, since it is God himself in his omnipresent outgoing. At the same time, it is the first, noetic stage of creation, the angelic stage, of which many of the Church Fathers (including Augustine) spoke, and through which alone the material creation emerges, since God must emanate outwards first as what is closest in nature to himself and what is consciously able to comprehend, in gratitude, the core of Creation as gift<sup>35</sup>.

But all this crucially implies other things in addition for Florensky: the created Sophia, although she is in a sense the fourth hypostasis that is truly added to the Trinity as the needed ground of our deification (though never hierarchically equal to them), is also inherently plural, as the many spiritual thoughts of God that were discussed by the Fathers, both East and West, and later by Leibniz. These are the *logoi*, “seeds”, seminal reasons, or Leibnizian “monads” behind everything, since material things are at their heart entirely spiritual, just as conversely all spiritual things possess a subtle body in some sense — and even God, for Florensky, like the Cambridge Platonist Henry More (whom he cites), is spiritually extended as ethereal light in the empyrean<sup>36</sup>.

Sophia is also the eternal pre-created Church, the heavenly Jerusalem which will descend at the eschatological end of finite time and space. As the Church, she is likewise Mary, who inexplicably gave birth to the eternal God, in the supreme consummation of the mighty theurgic acts of Israel, which was, for Florensky (perhaps more philo-semitic than Bulgakov) by both culture and biological inheritance, the most god-bearing race. Her immaculate flesh in Christ is also purely

34. See: [Blondel].

35. See: [Milbank 2020a, 3–56].

36. See: [Florensky 1998, 231–283]. See the same letter on “Sophia” for the immediately following in the main text.

Sophia, now entirely unfallen, unlike her perverse sister, Maya, as invoked by Solovyov, the distortedly hypostatic disunity of all of fallen nature, who must be rescued from sin.

This Sophia that is Christ's humanity is thereby all of nature and all of human nature, the eternal Adam Kadmon, which for Florensky, a precise reader of St Paul, pre-existed the historical divine Incarnation as much as did the divine *Logos* \*<sup>1</sup>. The Incarnation both brings about, as an event, and manifests as eternal, the plenitude of truth: the One-All which fully includes the All or Many as also divine (at once within and outside the Trinity) and which, in some mysterious way, as both manifest and accomplished on the cross, undergoes the impenetrably dark mystery of its lapse and restores it.

\*<sup>1</sup> Col 1:15;  
Phil 2:5–10;  
1 Cor 15:22

For this reason, truth as only and exhaustively the sharing in eternal love is also the assertion of finite joy and the undergoing of a passage through finite suffering and tragedy. All this must be theurgically re-enacted in the liturgy and lived out through a truly post-bourgeois politics that denies the primacy of the ego, the concealed heart of rationalistic pride.

If the Trinitarian insight that relation is substance tends to show that we can only realise the truth through a network of human relationships, then the Christological insight that substance is entirely overlapping relation of opposite essences tends to show that we must equally realise the truth as individual and collective expressive self-creation. The latter is, for Florensky, the only channel by which any finite reality receives grace — religious grace which is also aesthetic grace — while, conversely, no finite reality can exist without grace, since nothing holds together according to finite sound reason or merely finite forces.

This means living “in the fourth dimension”. With ambivalent admiration for both Picasso and Bergson, Florensky respectively agrees with them that we must somehow seek to see all spatial aspects of a thing at once, and that we must synthesise intuitively through time the changing facets of our individual and cultural personalities<sup>37</sup>. Measurable time may be relative to space, and the universe we know bounded, but unfolding absolute irreversible and discontinuous time exceeds spatialised fixity and begins, as Christ fully achieved, to coincide with the different duration of the eternal body of God that is at one with his spatiality. This has to be the real goal of a modernist and symbolic art

37. See: [Florensky 2020, 49–63].

that is now entirely at one with life and religion, as it aspires to be, although it has missed the Orthodox key to that achievement.

During the Soviet exile, apart from Berdyaev and Bulgakov, the exotic speculations of the Silver Age eventually fell out of favour, as seeming all too near the mystical materialism of the Bolsheviks in their utopian and eschatological character.

But today, once more, liberal rationalism seems to be delivering only human inequality, routinisation and misery, besides the destruction of the sacred earth. Meanwhile, it seems that the messianic Spirit of Russian Eurasianism never dies and now threatens a decadent West in all too barbarous and Nietzschean a form.

Do we not now need, both East and West, and globally, during the reign of a new British king with a self-proclaimed world-reach, a Perennialist vision and an Orthodox Paternal legacy, to revisit the more generous and coherent versions of this tradition, as so supremely exemplified by Pavel Florensky? For he only doubted the criteria of reason, in order, through Christian faith and practice, to save their appearances.

## Sources

1. *Alloa, During* = Alloa E., During É. (eds.) (2018). *Choses en Soi Méta-physiique du Réalisme*. Paris : PUF.
2. *Bulgakov* = Bulgakov S. (2020). *The Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)*. New York : Angelico.
3. *Florensky 1996* = Florensky P. (1996). *Iconostasis*. New York : St. Vladimir's Seminary Press.
4. *Florensky 1998* = Florensky P. (1998). *The Pillar and Ground of Truth*. Princeton, NJ : Princeton UP.
5. *Florensky 2002* = Florensky P. (2002). "Reverse Perspective", in Idem. *Beyond Vision: Essays on the Perception of Art*. London : Reaktion, pp. 201–272.
6. *Florensky 2014* = Florensky P. (2014). *At the Crossroads of Science and Mysticism*. New York : Angelico.
7. *Florensky 2017* = Florensky P. (2017). "The Empyrean and the Empirical", in *Early Religious Writings 1903–1909*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, pp. 25–70.
8. *Florensky 2020* = Florensky P. (2020). *The Meaning of Idealism: The Metaphysics of Genus and Countenance*. New York : Angelico.
9. *Florensky 2021* = Florensky P. (2021). *Imaginarities in Geometry*. Milan : Mimesis International.

10. *Graham, Kantor* = Graham L., Kantor J.-M. (2009). *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity*. Cambridge, MS : Harvard UP.
11. *Gustafson* = Gustafson R. F. (1998). "Introduction", in Florensky P. *The Pillar and Ground of Truth*. Princeton NJ : Princeton UP, pp. IX–XXIII.

## References

1. *Bassin* = Bassin M. (2016). *The Gumilev Mystique: Biopolitics, Eurasianism and the Construction of Community in Modern Russia*. Ithaca, NY : Cornell UP.
2. *Bellantone, Viellard-Baron* = Bellantone A., Viellard-Baron J.-L. (ed.) (2022). *Figures du spiritualisme : De Biran à Boutroux*. Paris : Hermann.
3. *Bely 1985a* = Bely A. (1985). "Symbolism as a World View", in Idem. *Selected Essays*. Berkeley, CA : California UP, pp. 73–92.
4. *Bely 1985b* = Bely A. (1985). "The Emblematics of Meaning: Premises to a Theory of Symbolism", in Idem. *Selected Essays*. Berkeley, CA : California UP, pp. 111–197.
5. *Blondel* = Blondel M. (1930). *Une énigme historique. Le "Vinculum Substantiale" D'après Leibniz*. Paris : Gabriel Beauchesne.
6. *Gabellieri 2004* = Gabellieri E. (2004). "Reconstructing Platonism: The Trinitarian Metaxology of Simone Weil", in E. J. Doering, E. O. Springsted (ed.). *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame, IN : Notre Dame UP, pp. 132–158.
7. *Gabellieri 2019* = Gabellieri E. (2019). *Le phénomène et l'entre-deux*. Paris : Hermann.
8. *Hoff 2007* = Hoff J. (2007). *Kontingenz, Berührung, Überschreitung : Zur philosophischen propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*. München : Karl Alber.
9. *Hoff 2013* = Hoff J. (2013). *The Analogical Turn : Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*. Grand Rapids, MI : Eerdmans.
10. *Milbank 2020a* = Milbank J. (2020). "The Confession of Time in Augustine". *Maynooth Philosophical Papers*, n. 10, pp. 3–56. <https://doi.org/10.5840/mpp20208237>.
11. *Milbank 2020b* = Milbank J. (2020). "Foreword : From Grammar to Wisdom", in S. Bulgakov. *The Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)*. Brooklyn, NY : Angelico Press.
12. *Nietzsche 1971* = Nietzsche F. (1971). *Beyond Good and Evil*. Chicago : Henry Regnery.
13. *Nietzsche 1974* = Nietzsche F. (1974). *Twilight of the Idols*, in *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*. London : Penguin.

14. *Nivière* = Nivière A. (2016). *Les Glorificateurs du Nom: une querelle théologique parmi les moines russes de Mount Athos (1907–1914)*. Paris : Éditions des Syrtès.
15. *Pyman* = Pyman A. (2010). *Pavel Florensky, A Quiet Genius: The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown Da Vinci*. London : Continuum.
16. *Solovyov 1950* = Solovyov V. (1950). "The meaning of love", in *A Solovyov anthology*. New York : Charles Scribner's sons, pp. 150–182.
17. *Solovyov 1990* = Solovyov V. (1990). *War, Progress and the End of History: Three Conversations*. New York : Lindisfarne.
18. *Solovyov 1995* = Solovyov V. *Lectures on Divine Humanity*. New York : Lindisfarne Press.
19. *Solovyov 2005* = Solovyov V. (2005). *The Justification of the Good : An Essay on Moral Philosophy*. Grand Rapids, MI : Eerdmans.
20. *Viellard-Baron* = Viellard-Baron J.-L. (ed.) (2016). *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*. Paris : Hermann.

#### **Information about author**

**J. Milbank**, Professor Emeritus, School of Humanities Department of Theology and Religious Studies.

The article was received by the editors on December 3, 2022; approved after review on June 4, 2023; accepted for publication on July 24, 2023.



**И. Ю. Ильин**

## Оцерковление общества изнутри, а не извне: рецепция идей протоиерея Сергия Булгакова в двух современных проектах политической теологии

Иван Юрьевич Ильин<sup>a, b</sup>

<sup>a</sup> Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия, [ivan.yur.ilin@gmail.com](mailto:ivan.yur.ilin@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-3214-4397>

<sup>b</sup> Университет Фрибурга, Фрибург, Швейцария

АННОТАЦИЯ: В последние годы наблюдается устойчивый рост интереса к трудам прот. Сергия Булгакова как в русскоязычном, так и в западном академическом пространстве. Как и следовало ожидать в подобной ситуации, это приводит к тому, что к Булгакову обращаются богословы, отстаивающие противоположные позиции и находящиеся в полемике между собой. Одним из примеров такого положения вещей стала, в частности, полемика двух современных богословов, работающих *inter alia* в области политической теологии — англиканского теолога и основателя движения «Радикальная ортодоксия» Джона Милбанка и православного американского богослова Аристотеля Папаниколау. В области политической теологии Милбанк и Папаниколау придерживаются противоположных позиций в части отношения к либеральной демократии. Если Милбанк считает, что христианство абсолютно несовместимо с вырастающей из секулярного модерна моделью либерального государства, то Папаниколау придерживается иной точки зрения, поддерживая совместимость христианства (в частности, православия) с либеральной демократией и соответствующими ей правами и свободами.

© Ильин И. Ю., 2023

В статье показано, как при выстраивании собственной аргументации оба богослова опираются на труды Булгакова и апеллируют к его идеям.

Цель исследования — познакомить русскоязычного читателя с полемикой двух значимых современных богословов, в которой существенное, хотя зачастую не выраженное эксплицитно место отведено Булгакову. В статье будет проанализировано, как оба теолога интерпретируют и рецепируют Булгакова. Будет показано, что оба прочтения страдают излишней поляризованностью, поскольку оба автора обращаются к идеям Булгакова избирательно, представляя его сторонником собственной позиции. В действительности, хотя Булгаков поддерживал утверждаемое либерализмом достоинство личности и признавал свободу личности в качестве высшей ценности, он при этом считал, что любые политические режимы относительно и служат лишь историческими средствами для достижения внеисторических идеалов. Аналогично амбивалентным образом Булгаков относился и к разделению церкви и государства, находя в этом как плюсы, так и минусы.

ключевые слова: экклезиология, Сергей Булгаков, либеральная демократия, политическая теология, Джон Милбанк, Аристотель Папаниколау

благодарности: Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

для цитирования: Ильин И. Ю. Оцерковление общества изнутри, а не извне: рецепция идей протоиерея Сергея Булгакова в двух современных проектах политической теологии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 51–74.

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_51](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_51).

**I. Y. Ilin**

## Churching of Society from Within and Not from Without: Reception of Sergius Bulgakov's Ideas in Contemporary Political Theology

Ivan Yu. Ilin<sup>a, b</sup>

<sup>a</sup> HSE University, Moscow, Russia, [ivan.yur.ilin@gmail.com](mailto:ivan.yur.ilin@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-3214-4397>

<sup>b</sup> University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

ABSTRACT: In recent years, there has been a steady increase in interest in the works of Fr. Sergius Bulgakov, both in the Russian-speaking and in the Western academia.

As one would expect, this sometimes leads to Bulgakov being approached by theologians who defend opposing positions and are in polemics among themselves. One example of this state of affairs is, in particular, the polemics between two contemporary theologians working *inter alia* in the field of political theology — the Anglican theologian and founder of the Radical Orthodoxy movement John Milbank and the American Orthodox theologian Aristotle Papanikolaou. With regard to political theology, Milbank and Papanikolaou take opposite positions, parting ways in their attitude towards liberal democracy. If Milbank believes that Christianity is absolutely incompatible with the liberal state growing out of secular modernity, Papanikolaou in his turn supports a different view, defending the compatibility of Christianity (and Eastern Orthodoxy in particular) with liberal democracy and the rights and freedoms that go along with it. At the same time, what is of interest here, is that when constructing their own arguments, both theologians rely largely on Bulgakov's works and appeal to his ideas.

The purpose of this article is to acquaint the Russian-speaking reader with the polemics among two important contemporary theologians, in which a significant, although often not explicitly expressed place is given to Bulgakov. The article will analyze how both theologians read and interpret Bulgakov. I will show that both of their readings suffer from excessive polarization, since both read Bulgakov selectively, exposing him as a supporter of their respective positions. In fact, although Bulgakov supported the dignity of the individual asserted by liberalism and recognized individual freedom as the highest value, he believed that any political regimes are of relative, and not absolute, nature and serve only as historical means to achieve extra-historical ideals. In a similar ambivalent way Bulgakov also treated the separation of church and state, finding in such a separation both pros and cons.

KEYWORDS: ecclesiology, Sergius Bulgakov, Liberal Democracy, Political Theology, John Milbank, Aristotle Papanikolaou

ACKNOWLEDGMENTS: This article is the result of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

FOR CITATION: Ilin I. Y. (2023). "Churching of Society from Within and Not from Without: Reception of Sergius Bulgakov's Ideas in Contemporary Political Theology". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 51–74. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_51](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_51).

## Введение<sup>1</sup>

Наследие прот. Сергия Булгакова вызывает в последние годы все больший интерес в западном, преимущественно англоязычном, богословии<sup>2</sup>. Это проявляется в самых разных теологических традициях, начиная от активно развивающихся сегодня на Западе контекстуальных теологий<sup>3</sup> и заканчивая классической христианской теистической метафизикой. В рамках последней такие авторы, как, например, Роуэн Уильямс, Дэвид Бентли Харт, Джон Милбанк и Антуан Аржаковский, привлеченные постсекулярным потенциалом софиологии<sup>4</sup>, активно обращаются к идеям Булгакова при разработке собственных метафизико-теологических проектов и дают его богословской системе максимально комплиментарные оценки. Например, Милбанк называет софиологию «самым значительным богословием двух предшествующих столетий» и «новым богословским горизонтом» [Milbank 2009, 45], а Харт называет самого Булгакова единственным современным «поистине искусным православным метафизиком» [Hart 2019, 95–96] и «чистым гением» [Hart 2022].

В данной статье будет рассмотрен один из аспектов этого западного «поворота к Булгакову». Цель статьи заключается в том, чтобы познакомить русскоязычного читателя с полемикой, затрагивающей двух известных современных богословов, работающих в том числе в области политической теологии и активно апеллирующих в своем творчестве к идеям Булгакова. Речь пойдет об уже упомянутом Джоне Милбанке, англиканском теологе и лидере «Радикальной ортодоксии», и православном американском богослове Аристотеле Папаниколу<sup>5</sup>. Будучи известными

1. Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного на конференции «Софиология и экклезиология протоиерея Сергия Булгакова и священника Павла Флоренского» (Москва, Свято-Филаретовский институт, 3–5 октября 2022 г.).

2. Подробнее об этом см.: [Аржаковский; Жак; Ильин 2022, 3–10; Мау 2021].

3. К софиологическому богословию Булгакова сегодня активно обращаются некоторые основные контекстуальные теологии: напр., феминистская теология, экотеология и теология освобождения. Интересные примеры взаимодействия с Булгаковым из этих перспектив см., напр., в готовящемся к выходу сборнике статей: [Hallensleben et al.].

4. См. об этом: [Mrówczyński-Van Allen et al.].

5. Надо отметить, что сейчас довольно удачный момент для более детального обращения к этим важным фигурам современного богословия именно в русскоязычном пространстве, поскольку недавно *tagnum opus*'ы этих богословов, «Теология и социальная теория» и «Мистическое как политическое», были изданы в переводе на русский язык [Milbank 2022; Папаниколау]. Примечательно, что обе книги, противоположные в общем-то в своих ключевых интенциях, были переведены одним переводчиком, А. И. Кырлежевым (книга Милбанка — совместно с Д. А. Узланером). В переводе Кырлежева в этом году вышла и книга «По ту сторону секулярного порядка» [Milbank 2023], которую сам Милбанк позиционирует как продолжение «Теологии и социальной теории».

в англоязычном мире пропонентами идей Булгакова и во многом опираясь на его сочинения в своем творчестве, в области политической теологии Милбанк и Папаниколау занимают во многом полемические позиции и развивают противоположные политико-теологические проекты<sup>6</sup>. Используя терминологию Александра Кырлежева [Кырлежев, 251, 260], можно сказать, что мы имеем дело с двумя возможными парадигмами богословского осмысления политического действия — политической теологией «использования» (Милбанк) и политической теологией «участия» (Папаниколау). Если Милбанк считает, что христианство абсолютно несовместимо (в смысле равноправного сосуществования) с вырастающей из секулярного модерна либеральной демократией и что оно должно утвердить себя вновь в качестве смыслообразующего метанарратива для остальных сфер культуры, то Папаниколау придерживается противоположной точки зрения, не только поддерживая совместимость христианства с либеральной демократией и присущими ей принципами, такими как защита прав человека, равенство, свобода вероисповедания, религиозный плюрализм, отделение Церкви от государства и т. д., но и отстаивая либерально-демократический политический строй как наиболее соответствующий христианству *par excellence*.

В этой статье мы проанализируем, как оба мыслителя рецепируют и интерпретируют Булгакова. Будет показано, что оба их прочтения страдают, на наш взгляд, излишней поляризованностью, поскольку оба прочтывают Булгакова избирательно, видя в нем лишь сторонника их собственных позиций. Папаниколау приписывает Булгакову безоговорочную поддержку либеральной демократии американского типа и стремление к отделению Церкви от государства. В действительности, хотя Булгаков поддерживал утверждаемое либерализмом достоинство личности и признавал свободу личности в качестве высшей ценности, он считал, что любые политические режимы преходящи и служат лишь историческими средствами для достижения

6. Открытой полемике с Милбанком посвящена часть четвертой главы книги А. Папаниколау «Мистическое как политическое». Полемическим является также подзаголовок книги Папаниколау, предлагающей, в отличие от Милбанка, проект «не-радикальной ортодоксии», т. е. ортодоксии/православия, совместимой с модерным, секулярным, либеральным государством. Эта полемика, акцентированная вокруг рецепции русской религиозной

мысли (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк) и ее политического содержания, позднее получила продолжение в трудах бывшего аспиранта Папаниколау, а ныне его коллеги в Фордхэмском университете, Натаниэла Вуда [Wood N. 2017a; Wood N. 2017b; Wood N. 2022 и др.]. Непосредственно по отношению к Булгакову тему этой полемики недавно также продолжил и развил Джордан Вуд [Wood J. 2019; Wood J. 2022].

внеисторических идеалов. Аналогично амбивалентным образом Булгаков относился и к разделению церкви и государства, находя в нем как плюсы, так и минусы. Милбанк с опорой на софиологию считает, что секулярный модерн и присущая ему политическая программа, либеральная демократия, абсолютно безбожны и нуждаются в полном преодолении и включении в церковное пространство. Он жестко критикует и модерн, и либерализм, а некоторые его высказывания позволяют предположить, что он допускает преодоление секуляризма насильственным путем. Булгаков не критиковал секулярный модерн столь жестко, называя его имманентизмом и находя в нем определенные достоинства, а преобразование общества, согласно концепции русского богослова, должно происходить свободным путем, без какого-либо принуждения.

Несмотря на то, что Папаниколау конструирует свой политико-теологический проект как полемический по отношению к Милбанку<sup>7</sup>, а потому хронологически и каузально следовало бы начать с интерпретации Милбанка, я начну разбор с рецепции Булгакова у Папаниколау и уделю ей несколько больше внимания, по двум причинам: во-первых, как богослов Папаниколау известен в России намного меньше, чем Милбанк, а во-вторых, он эксплицитно опирается на политико-социальные работы Булгакова, тогда как Милбанк в основном обращается к Булгакову в области онтологии, софиологии и тринитарной метафизики, игнорируя его политические и социальные произведения.

### **Папаниколау: политика обожения, свобода человека и «слабая» экклезиология**

Аристотель Папаниколау (1968, Чикаго) в 2010-е годы проявил себя как один из самых заметных и оригинальных авторов в современном православном богословии. В своем творчестве он осмысляет не только классические темы христианского догматического богословия, но также берется и за проблемные и слож-

7. Во Введении книги «Мистическое как политическое» Папаниколау пишет: «Две тенденции побудили меня к написанию этой книги. Во-первых, падение коммунизма в традиционно православных странах обнаружило неготовность православия иметь дело с вопросами политической теологии таким образом, чтобы при этом сохранять верность своему главному принципу — принципу бого-

человеческого общения. Во-вторых, в последнее время христианская политическая теология, в том числе и та, что апеллирует к понятию „обожения“, выступила с критикой либеральной демократии, исходя из представления о взаимной несовместимости христианского мировоззрения и такого, которое характерно для современной либеральной демократии» [Папаниколау, 26–27].

ные вопросы, привлекающие сегодня повышенное внимание, в особенности, в контексте американской культуры (например, национализм, расизм, положение женщин в церкви, человеческая сексуальность). Еще со времени написания докторской диссертации, посвященной апофатизму у митр. Иоанна (Зизиуласа) и В. О. Лосского, Папаниколау детально занимается русским православным богословием XX века, так что его регулярное обращение к работам Булгакова не является случайностью или данью богословской «моде». Несколько работ он посвятил анализу историко-богословских связей софиологии и неопатристического синтеза<sup>8</sup>, отдельные статьи были посвящены рассмотрению вопросов Софии, Троицы и творения у Булгакова [*Papanikolaou 2018; Papanikolaou 2011; Papanikolaou 2007*].

В своей главной на данный момент книге «Мистическое как политическое» Папаниколау разбирает (достаточно подробно для концептуальной, а не историко-богословской книги) политические, социальные и экклезиологические идеи В. С. Соловьева и о. Сергия Булгакова. Важность этих мыслителей для политической теологии Папаниколау станет более очевидной, если кратко объяснить, в чем состоит суть его политической теологии.

Книга «Мистическое как политическое», по словам самого автора, «представляет собой попытку формулирования (нерадикальной) православной политической теологии, которая находится по ту сторону сознательной оппозиции Западу или же ностальгии по целостной „византийской“ политико-религиозной культуре» [*Папаниколау, 36*]. Цель американского богослова состоит в том, чтобы показать, что православная «традиция мысли не приводит к взаимному исключению онтологии богочелове-

8. В частности, одним из важных, на мой взгляд, результатов, который необходимо отметить, является деконструкция распространенной оппозиции между «более православными» Лосским и Флоровским и проектом неопатристического синтеза и «более догматически свободным» (мои термины. — *И. И.*) полем русской религиозной философии, включающим софиологию Булгакова. Как показывает в своих публикациях Папаниколау (а также некоторые другие исследователи, например, П. Гаврилюк, Б. Галлахер), на самом деле эта оппозиция, воспринимаемая обычно как противостояние между традиционалистами и модернистами, является во многом не соответствующей действительности: в частности, и Флоровский, и Лосский являются в значительной мере «ученика-

ми» Булгакова, рецепируя понятия и категории Булгакова и используя их против самого софиолога: «Лосский использовал булгаковские категории против него самого, но при этом он стал таким же „современным“ богословом, как и Булгаков; иными словами, его неопатристический синтез не так уж отличался от булгаковского по существу, хотя и отличался по форме. То же самое можно было бы сказать и о Флоровском, хотя он гораздо более явно дистанцировался от булгаковских категорий. Однако представляется очевидным, что его собственное понимание богословия в терминах исторического и эсхатологического строилось в противовес булгаковскому спекулятивному идеализму, который ненавидел Флоровский» [*Papanikolaou 2021, 15*].

ского общения и современной либеральной демократии» [Папаниколау, 33]. Основным понятием, вокруг которого выстраивает свою политическую теологию Папаниколау, является *обожение*, которое теолог не вполне привычно определяет как богочеловеческое общение (*divine-human communion*<sup>9</sup>), выводя таким образом на первый план соотносительный (реляционный) и процессуальный аспект общения человека с Богом<sup>10</sup>. Человеческое поведение (индивидуальное и коллективное), способствующее этому общению, Папаниколау называет политикой обожения (*politics of theosis*). Это поведение, по Папаниколау, *политическое par excellence*: воплощая заповедь о любви к Богу и к другому, христиане трансформируют не только себя, но и окружающий их мир. Иными словами, субъективный религиозный опыт — в терминологии самого Папаниколау «аскетика богочеловеческого общения» (аскетика здесь понимается широко, как открытость к общению с Другим, как стремление научиться исполнять заповедь любви) — должен составить основу нашего интересубъективного, т. е. политического существования.

Отсюда становится понятно, почему Папаниколау развернуто обращается к русской религиозно-философской традиции в лице Соловьева и Булгакова. Если Милбанка, как мы увидим дальше, русские мыслители привлекают в первую очередь отсутствием современного разделения природы и благодати, то в случае Папаниколау ключевую роль играет его оригинальная реляционная интерпретация теозиса как богочеловеческого общения. Соловьев и Булгаков, развивая на основе понятия Богочеловечества, отсылающего к халкидонскому догмату, оригинальное богословие обожения, в области социально-политической мысли делали акцент на свободе и достоинстве личности, что позволяло им, по мысли

9. Необходимо напомнить, что термин *communion* является многозначным: это не только «тесное общение», но также «общность» и «причастие», т. е. Евхаристия.

10. См. критику такой интерпретации теозиса Папаниколау: [Кырлежев, 252–256]. Так, Кырлежев пишет: «Начать рассуждение с аскетике и понятия „теозиса“ — это, безусловно, весьма эффективный и „выгодный“ шаг для православного богослова, указывающий, так сказать, на „аутентичность“ его мысли. Однако „аскеза, ведущая к обожению“, изъята автором из собственно мистико-аскетического пространства и отождествлена (через понятие „аскетике богочеловеческого общения“) с „отноше-

нием“, что является радикальным смещением акцентов» [Кырлежев, 254–255]. Хотя с Кырлежеем сложно не согласиться в том, что «начать рассуждение с... понятия „теозиса“ — это... „выгодный“ шаг для православного богослова», справедливости ради отметим еще раз полемический характер книги Папаниколау: он пытается «отбить» теозис у противников либеральной демократии, начавших «использовать» его первыми. Как пишет продолжающий линию Папаниколау Н. Вуд, их цель заключается в том, чтобы «обеспечить, чтобы критики либерализма не контролировали нарратив о политических последствиях теозиса» [Wood N. 2017a, 8].



Папаниколау, наглядно показать совместимость христианства с либеральными и демократическими принципами.

Христианин, по Папаниколау, призван к теозису как к богочеловеческому общению, а такое общение, предполагающее свободный отклик со стороны человека, в основе своей может быть только свободным и добровольным, но никак не навязанным. Таким образом, аскетическое понимание политического бытия ведет к утверждению (и поддержке со стороны христиан) неэгоистических, непринудительных практик социального существования и структур, поощряющих эти практики:

Политика как аскетика, которую практикуют христиане, внесет свой вклад в формирование политического пространства, напоминающего либеральную демократию. Под либеральной демократией я имею в виду не что иное, как политическое пространство, определяемое общим благом, включающим принципы равенства и свободы; первый касается социального и экономического равенства, а второй — религиозной свободы, обеспечиваемой церковно-государственным разделением [Папаниколау, 331–332].

Отстаивая либеральную демократию как наиболее христианскую форму государственного устройства, Папаниколау, по сути, конструирует экклезиологию и теорию церковно-государственных отношений, которые можно было бы условно назвать слабыми или кенотическими. Церковь, считает он, не должна стремиться к расширению своего влияния и не должна использовать свое «привилегированное положение в культурном и историческом контексте для продвижения своей морали в общем, плюралистическом, публичном политическом пространстве» [Папаниколау, 19]. Наоборот, она должна способствовать «утверждению максимального плюрализма, когда в публичном политическом пространстве не навязывается мораль какой-то одной религиозной традиции» [Папаниколау, 18], осуществляя по отношению к нехристианским установкам и ценностям либеральной демократии принцип «герменевтики любви». С точки зрения церковно-государственных отношений разделение церкви и государства необходимо для того, чтобы сохранялась «возможность свободного осуществления божественного присутствия в материальности творения» [Папаниколау, 103]. Иными словами, в рамках богочеловеческого общения у человека, поскольку он свободен, есть возможность сказать «нет» в ответ на призыв Бога, и церковь должна сделать все, чтобы возможность

сказать Богу «нет» сохранялась и поощрялась, поскольку тогда каждое сказанное «да» будет подлинно свободным. Несколько огрубляя, можно сказать, что Папаниколау выступает за предельно «слабую» церковь, которая способна воздействовать на общество лишь посредством убеждения и аскетического самомаления перед той частью общества, которая не относит себя к церкви.

Иллюстрируя идею своей «слабой» экклезиологии, Папаниколау оперирует достаточно широким историческим материалом, детально обсуждая, в частности, не только Соловьева с Булгаковым, но и политическую теологию Евсевия и свт. Иоанна Златоуста, а также развитие церковно-государственных отношений в Византии, петровской Руси и в православных странах в период коммунистических режимов.

Прочтение американским богословом политической мысли Булгакова в основном концентрируется на ранней статье Булгакова «Неотложная задача» [Булгаков 1905], в которой наиболее явным образом выражен его политический проект середины 1910-х годов. Из более поздних работ Булгакова Папаниколау привлекает книгу «Православие» (1932) — наименее софиологическое из богословских сочинений Булгакова; при этом он придерживается мнения, что в более поздний период «софиологическая точка зрения, касающаяся богочеловеческого общения, не увела Булгакова от того, о чем он писал в статье „Неотложная задача“» [Папаниколау, 84].

В «Неотложной задаче», написанной в преддверии обнародования царского манифеста 17 октября 1905 г., Булгаков требует политического освобождения личности и соблюдения ее естественных «священных» прав: он выступает за «свободу слова, свободу совести, свободу общения людей между собою, иначе говоря свободу союзов и собраний», а также за отделение церкви от государства, отмену сословных привилегий и т. д. Политические взгляды Булгакова этого периода, таким образом, действительно близки либерализму [Хориэ]. Рассуждая о воплощении этих принципов в конкретных политических режимах, Булгаков приходит к выводу о том, что, если мерить политические режимы по степени близости к идеалу, то «христианской формой правления по преимуществу является... федеративная демократическая республика, как это хорошо понимали в свое время английские диссиденты, эмигрировавшие в Америку» [Булгаков 1905, 14]. Акцентируя внимание на этих словах, Папаниколау пишет:

Отсылка к американской демократии означает, что Булгаков выступает за такое космическое видение, которое предполагает соединение материального с божественным, осуществляемое *свободно и посредством политической формы, в рамках которой церковь и государство разделены* (курсив мой. — И. И.) [Папаниколау, 79–80].

Для американского богослова важно подчеркнуть позитивное отношение Булгакова к демократии и отделению церкви от государства, поскольку это позволяет ему усилить собственный тезис о необходимости свободного ответа человека на призыв Бога в рамках богочеловеческого общения. Далее Папаниколау раскрывает свою мысль о принятии и одобрении Булгаковым либеральной демократии, подразумевающей разделение церкви и государства, более подробно:

Согласно Булгакову, церковь должна стремиться к «духовному овладению» политикой и экономикой *«изнутри»*. Политическая форма, наиболее соответствующая такой церковной деятельности, — это либеральная демократия. Одобрив либеральную демократию, о. Сергей никоим образом не принимает — как некоторые считают — атеистических предпосылок современного либерализма; он просто утверждает, что *принцип богочеловеческого общения требует такой политической формы, в рамках которой это общение происходит свободно и без всякого принуждения* (курсив мой. — И. И.). Он также утверждает, что режим, похожий на либеральную демократию, более чем другие политические режимы, соответствует софиологическим принципам — без отождествления либеральной демократии с Царством Божиим или с идеей Соловьева о «свободной теократии», которую Булгаков, однако, одобрял даже в свой поздний софиологический период [Папаниколау, 86].

Папаниколау прав в том, что Булгаков действительно не отождествлял демократию с Царством Божиим. Более того, русский богослов всячески подчеркивал, что «нет догматической связи между православием и определенной политической формой» [Булгаков 2011, 223]. Папаниколау, однако, предпочитает не замечать многочисленных оговорок Булгакова и в конечном итоге записывает его в безоговорочные и абсолютные сторонники либеральной демократии, утвердившейся в США: «Булгаков *отстаивает* форму демократии американского типа» и «видит в ней *необходимое условие для реализации богочеловеческого общения* (курсив мой. — И. И.)» [Папаниколау, 27, 103]. Совершив переход «от марксизма к идеализму», Булгаков действительно в своих

работах много раз высказывался о свободе личности как высшей ценности и, как мы только что увидели, одобрительно отзывался об американской политической системе. Однако безоговорочное приписывание Булгакову поддержки американской демократии является весьма проблематичным [Wood J. 2019; Wood J. 2022] и было серьезно скорректировано учеником и коллегой Папаниколау Натаниэлом Вудом [Wood N. 2017a; Wood N. 2017b]. Как отмечает Н. Вуд, Булгаков, как и другие русские религиозные философы, осторожно и взвешенно высказывался о демократических формах политики, отмечая как их достоинства, так и недостатки [Wood N. 2017b, 155].

Более важным является то (и здесь кроется ключевое отличие между русским богословом и его американским интерпретатором), что Булгаков называл либерально-демократические типы правления лишь *наиболее приемлемыми* среди современных ему форм политического устройства, считая, что конкретные политические формы суть только средства для достижения абсолютных идеалов в определенный исторический момент<sup>11</sup>: «Никакая из этих форм сама по себе не имеет, повторяем, абсолютного значения, все они суть только *исторические средства* (курсив Булгакова. — И.И.)» [Булгаков 1905, 14]. «Не существует никакой внутренней и нерушимой связи между православием и тем или иным политическим строем, а потому православные могут иметь разные политические взгляды и симпатии» [Булгаков 2011, 223]. Папаниколау же в этом отношении идет намного дальше Булгакова, объявляя либеральную демократию «необходимым условием» реализации богочеловеческого общения и утверждая, что православная политическая теология, основанная на богочеловеческом общении, должна «однозначно поддерживать политическое сообщество, которое является демократическим в том смысле, что оно ориентируется на современные либеральные принципы», а одобрение христианами «либерально-демократической формы политического сообщества» будет «все более настоятельным и неизбежным» по мере «осуществления» в их жизни «божественного присутствия» [Папаниколау, 36–37, 144; Wood J. 2022].

Весьма сдержанным образом относится Булгаков также и к отделению церкви от государства, которое так поддерживает

11. Как хорошо выразился на этот счет Х. Хориз, Булгаков рассматривал «вопрос выбора политического режима не как вопрос абсолютной истины, а как *вопрос средства для цели*... т. е. относительный

вопрос, открытый общему свободному обсуждению» (курсив мой. — И.И.) [Хориз, 63]. Хориз считает, что Булгаков усваивает подобный подход от Достоевского [Хориз, 67–68].

Папаниколау. Булгаков пишет, что отделение может иметь разные формы — «от открытого гонения на веру, как теперь в России, до полной вероисповедной свободы (как в Американских Соединенных Штатах)» [Булгаков 2011, 224]. Полная свобода вероисповедания «есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви», но «конечно и это положение для Церкви имеет силу лишь ради исторической целесообразности» [Булгаков 2011, 224]. Булгаков видел позитивные аспекты отделения для церкви в том, что она сохраняет свою независимость и у нее остаются возможности для влияния на души людей: «Пути влияния Церкви при этом изменяются, оно приходит не извне, сверху, но изнутри, снизу, из народа и через народ» [Булгаков 2011, 224]. Однако в то же время он сетовал на секуляризацию и паганизацию общественной жизни, от которой церковь также оказывается отделенной, и желал усиления влияния церкви на общественный строй:

Нельзя закрывать глаза, что отделение Церкви от государства в наш век, при возрастающем небрежении к личной свободе, становится прямым или косвенным насильствием Церкви или даже гонением. Но нужно верить, что пути Провидения чрез испытания ведут Церковь... к усилению ее влияния на жизнь, и, в частности, на государственность [Булгаков 2011, 225].

...Мы должны стремиться к такому порядку вещей, при котором Церковь может проникнуть внутренней силой во всю человеческую жизнь. Отделение Церкви от жизни должно быть преодолено, а все стороны естественного существования человека должны быть включены в благодатную жизнь Церкви. Этот постулат социального христианства или христианского гуманизма есть новое догматическое обобщение или новое объяснение Боговоплощения [Bulgakov 1934, 17] (курсив в цитатах мой. — И. И.).

Учитывая все сказанное, можно с уверенностью сказать, что Булгаков не поддержал бы целиком «слабую» экклезиологию Папаниколау. С одной стороны, обстоятельства его жизни (достаточно позднее по сравнению с возвращением к вере рукоположение, имевшее место, когда церковь после революции не только получила свободу, но и оказалась институционально ослабленной), и идеи, выраженные в его трудах, говорят о том, что Булгаков предпочел бы представлять церковь, которая, по выражению Роуэна Уильямса, была «и свободной, и преследуемой» [Williams, 163; Dunn, 244], т. е. не воздействующей на общество с позиции

силы и принуждения, но преобразующей его «изнутри». С другой стороны, остается не вполне понятным, как возможно совместить стремление включить все стороны человеческой жизни «в благодатную жизнь Церкви» и нарастить влияние церкви на общество и государство, чего желал Булгаков, и стремление «создавать все условия для того, чтобы оставалась возможность свободно отвергнуть Бога» [Папаниколау, 27, 103]. Говоря более конкретно, как совместить, например, утверждение Папаниколау о том, что стремление привлечь людей в Церковь не должно быть главной целью христиан, с тем центральным местом, которое Булгаков отводит Церкви в своем богословии (см., в частности, «Невесту Агнца») [Wood J. 2022]? Иными словами, если эkkлезиология Папаниколау принципиально «закрытая», т. е. не стремящаяся выйти во «внешний» мир и преобразовывать его, а стремящаяся указать христианам на необходимость соблюдения установленных границ<sup>12</sup>, то эkkлезиология Булгакова в свою очередь принципиально «открытая». Булгаков считал, что на уровне отдельных личностей церковь должна влиять на души «путем свободы, которая, единственно соответствует достоинству христианскому» [Булгаков 2011, 225], однако же на уровне политики, осуществляемой в мире, хотя и обладающем божественным достоинством, но все-таки глубоко падшем, ей следует стремиться к тому, чтобы «подчинять государственного Левиафана христианским задачам, стремиться к его внутреннему просветлению, заставляя его служить христианским идеалам, в приближении к абсолютному идеалу свободы личности, общечеловеческой любви» [Булгаков 1905, 13]<sup>13</sup>.

Это включение всех сфер человеческого существования в жизнь Церкви или внутреннее просветление государственного Левиафана, о необходимости которого говорит Булгаков, ведет нас к следующей, иной, интерпретации его богословия, в рамках которой утверждается принципиально отрицательная природа

12. Вот характерное рассуждение, подобных которому в книге достаточно много: «Христиане должны сопротивляться провозглашению Соединенных Штатов Америки христианской нацией — просто потому, что хотя изначально США демографически были христианской страной, это не означает, что они всегда такой и останутся. Подобным образом истинно христианское аскетическое усилие предполагает согласие с тем, что молитва в государственной школе или религиозные символы в обще-

ственных местах могут вызывать отрицательную реакцию со стороны тех, кто не разделяет определенные религиозные убеждения. Эти простые примеры указывают на то, что христиане должны осознавать те границы в публичной сфере, которых не существует в самой христианской общине, и что эти ограничения не являются навязанными извне, но соответствуют самой логике бого-человеческого общения» [Папаниколау, 275–276].

13. См. также: [Булгаков 1931–1933, № 3, 44].

либерально-демократического строя, присущего секулярному модерну, и, как следствие, *необходимость* трансформации политического в церковное. Речь пойдет о Джоне Милбанке.

### **Милбанк: кризис модерна, онтология причастности и «высокая» эkkлезиология**

Как политический теолог Джон Милбанк<sup>14</sup> получил известность в богословском мире в качестве яростного критика либеральной демократии, которую он воспринимает как логическое следствие вытекающих из секуляризованного модерна нигилизма и атеизма<sup>15</sup>. Политическая теология Милбанка в первую очередь фундирована его метафизикой. Англиканский теолог считает, что секулярный модерн — это историческая аномалия, сконструированная посредством ряда богословских заблуждений, содержащихся в трудах средневековых номиналистов. Номиналисты, как утверждает Милбанк, разрабатывали ряд неверных мыслительных ходов (например, учение об унивокальности бытия Дунса Скота и приоритизация воли над интеллектом Оккама), в конечном итоге приведших к противопоставлению природы и благодати, веры и разума и жесткому отделению философии от теологии. Это в свою очередь привело к неверной антропологии, т. е. к закреплению современной, просвещенческой концепции субъекта как автономного, самодостаточного агента, не нуждающегося в трансцендентном. Доминирующие сегодня политические философии, основанные на этой неверной антропологии, а это, прежде всего, либерализм, должны, по Милбанку, быть радикально преобразованы.

В качестве альтернативы секулярному модерну Милбанк развивает и отстаивает метафизику причастности (*participation*),

14. Биографические сведения о Милбанке см.: [Ильин 2023]. Обзор политической теологии Милбанка и, в особенности, его риторики против либеральной демократии см.: [Gregory, 125–145].

15. Характерная цитата из его интервью, опубликованного по-русски: «Результатом (атеизма. — И. И.) является философия либерализма, которая уничтожает разделение на „левых“ и „правых“, так что каждый верит в свободный рынок, в то, что имеет право на благосостояние (причем субъект этого права деперсонализирован), и в абсолютную свободу выбирать и делать то, что нравится, пока (предположительно) это не вредит другому. Сегодня единственную реальную оппозицию этому

составляют религиозные люди, которые верят во взаимность, в объективную добродетель, в существование верного пути к человеческому процветанию и в экономическую справедливость, основанную на справедливом распределении основных благ. Таким образом, борьба между атеизмом и религией становится конкретной политической битвой, которая касается не только религиозной свободы и принципиально связана с различием политической и экономической повестки. Борьба сегодня идет между светским либерализмом и религиозным или квазирелигиозным радикализмом, который в некотором смысле является консервативным» [Милбанк 2013, 289].



при которой творение имеет смысл только в том случае, если оно рассматривается в свете своей конечной цели — теозиса. Иными словами, мир в своей сущности может быть подлинно познан, только если он понимается как «вертикальное» соучастие человека в божественном бытии. Такая онтология необходимым образом отвергает закрепившееся в новоевропейской мысли дуалистическое различие природы и благодати, естественного и сверхъестественного. Именно в этом контексте Милбанк с начала 2000-х годов стал обращаться к русской софиологии, оценивая в конечном итоге русское софиологическое богословие даже выше, чем католическую *nouvelle théologie* де Любака, Бальтазара и других<sup>16</sup>, и называя софиологию предшественницей «радикальной ортодоксии». Софиология Соловьева, Флоренского и Булгакова предоставила Милбанку образец альтернативы секулярному модерну, в рамках которой стала возможной разработка недуалистической онтологии с акцентом на обожении человека и преображении мира.

Со временем интерес Милбанка к русской софиологии получил дальнейшее развитие; более того, он сам ввел фигуру Софии в свою метафизику и таким образом стал конструировать собственную оригинальную софиологию, которая в некоторых отношениях значительно отличается от софиологических проектов русских философов<sup>17</sup>. Тем не менее, все более и более взаимодействуя с Соловьевым, Булгаковым и Флоренским, Милбанк не анализирует в своих трудах специальным образом социально-политическую мысль русских религиозных философов. Подобная избирательность Милбанка, намеренно обходящего стороной политическое измерение русской софиологии и, более конкретно, отношение Соловьева и Булгакова к принципам либерализма, вызвала критические оценки со стороны защитников либеральной демократии. Как пишет Н. Вуд, «удобно, что взаимодействие Милбанка с русской теологией остается на уровне метафизики; он не занимается их политической теологией и, следовательно, не борется с их собственными взглядами на либерализм» [Wood N. 2017a, 7; см. также: Wood N. 2017a, 51].

16. «Мне кажется, что размах, амбициозность и современность русского богословия больше, чем у их западных (Latin) современников. Они, как правило, начинали в той точке, в которую де Любак и Бальтазар, если называть лишь самые значительные имена на Западе, в конечном итоге только прибыли» [Milbank 2009, 47].

17. Эволюцию интереса Милбанка к софиологии и к Булгакову см.: [Dunn]. Первым более или менее подробно сопоставившим софиологии Милбанка и Булгакова стал Брэндон Галлахер [Gallaher]. Одно из последних развернутых сопоставлений, помимо уже цитировавшихся работ Н. Вуда и Д. Вуда, см.: [May 2020].



Помимо онтологии политическая теология Милбанка сформирована также его антропологией, сразу перетекающей в экклезиологию: он понимает человечество не как массу атомизированных индивидов, заботящихся каждый о своем благе, но как сообщество социальных, обменивающихся дарами существ. Именно понятие дарообмена, считает он, может служить ключом к обновлению общества; человечество должно развивать сферы взаимного признания и обмена дарами. Наиболее совершенным пространством такого обмена является Церковь, которая и должна быть основанием общества, а не дополнением к некоей «обычной жизни». Для Милбанка всякая подлинная социальная теория — это прежде всего экклезиология, а роль Церкви в обществе является не просто центральной, но в прямом смысле спасительной. Современная политическая теология, считает он, должна восстановить центральное положение Церкви как вместилища благодатной жизни, как уникального *telos*'а, к осуществлению которого человечество должно стремиться [Wood J. 2022]. Именно в Церкви осуществляется социальная жизнь, поэтому Милбанк указывает на необходимость со стороны политической власти всяческой поддержки и продвижения центрального положения церкви.

Такое высокое и всеобъемлющее положение Церкви у Милбанка, с одной стороны, сближает его с русской философско-богословской мыслью, в частности, с Соловьевым и Булгаковым, с ее акцентом на соборности. «Вертикальное» (в свете обожения) понимание творения дало основания русским мыслителям воспринимать Церковь как локус, в котором в конечном итоге будет осуществлено преобразование человечества. В этом смысле, пишет Булгаков, Церковь «есть самая основа творения, внутренняя его целепричина» [Булгаков 2005, 272]. Таким образом, вслед за Д. Данном можно сказать, что Милбанк и Булгаков разрабатывают «то, что может быть названо „высокой“ экклезиологией» [Dunn, 233], рассматривающей все творение и человека, в частности, с позиции его включенности в общение с Богом, осуществляющееся в Церкви.

Однако далее обнаруживается ключевое различие между Милбанком и Булгаковым, которое ведет к дальнейшим расхождениям в экклезиологии и политической теологии и которое состоит в том, что англиканскому теологу на деле не удастся в полной мере преодолеть тот дуализм естественного / секулярного и сверхъестественного / трансцендентного, который он так

критикует на словах. Милбанк, с одной стороны, проводит слишком жесткое различие между Церковью и секулярным миром, а с другой, слишком отождествляет (невидимую) Церковь как онтологический принцип с (видимой) церковью как структурой. Это приводит к тому, что, по выражению Д. Данна, «экклезиология Милбанка настолько высока, что церковь смотрит сверху вниз на мир из самого рая. Эта уверенность фундирует веру в способность церкви овладеть секулярным разумом» [Dunn, 233]. Иными словами, Милбанк, отчасти противореча собственной же онтологии причастности, согласно которой стоило бы воспринимать мир и его составляющие, в том числе секулярный порядок, как все-таки обладающие неким божественным достоинством и несущие на себе отпечаток божественного присутствия, воспринимает секулярный модерн как абсолютное царство греха, в котором нет ничего божественного. Поэтому он фокусируется на различии светского и сакрального и на необходимости превращения первого во второе. Целью его политической теологии является «постепенное включение (subsumption) светского государства... в еkkлeсию» [Милбанк 2023, 335], причем это включение иногда содержит элементы насилия или принуждения<sup>18</sup>.

Учитывая приведенные выше слова Булгакова о необходимости усиления влияния Церкви на жизнь людей и на «государственность», нет сомнений в том, что Булгаков поддержал бы стремление постепенно возрастающего включения светского государства в еkkлeсию. Но в то же время он не поддержал бы ожесточенную критику либерального политического режима Милбанком, как и не поддержал бы необходимость «оцерковления» общества посредством давления или принуждения. Как мы увидели выше при анализе интерпретации Папаниколау, Булгаков не демонизирует либерально-демократические формы правления и не отождествляет церковное и политическое, по крайней мере, в пределах истории. Он также отнюдь не стремился к тому, чтобы восстановить существовавшие в периоды монархии привилегии церкви [Wood J. 2022].

В силу того, что богословие Булгакова основывается на понятии Богочеловечества и на персонализме, его богословская мысль оказывается более способной к открытости политическому

18. Это один из аспектов, за который Папаниколау особенно критикует Милбанка [Папаниколау, 243–247].

либерализму, чем в случае Милбанка. Иными словами, в отличие от Милбанка, Булгаков гораздо больше верит в возможную «внутреннюю» христианизацию либеральных порядков. Как считает Н. Вуд, основной теологической концепцией, которая позволяет Булгакову избежать антагонистического дуализма Милбанка между церковью и либеральной демократией, является халкидонская христология [Wood N. 2017a, 211].

По Булгакову софианическое преобразование культуры онтологически должно основываться на догмате Боговоплощения [Wood J. 2022]. Это означает, что отношение Церкви к обществу в целом должно соответствовать отношению Христа к человеческой природе. Соединив в Себе божественную и человеческую природы, Христос тем самым возвысил человеческую природу до Себя Самого и сделал ее орудием божественного действия в истории [Wood N. 2017a, 232–243]. Результатом этого соединения стало «внутреннее преодоление» дистанции и отчуждения между человечеством и Богом.

Политическое богословие Булгакова, зиждущееся на халкидонской христологии, обладает таким образом определенной антиномичностью: различие между Богом и человеком, Церковью и светскими структурами общества сохраняется, но в то же время подчеркивается возможность их преобразования через возвышение чисто человеческого до надлежащего ему обожения [Wood J. 2022].

Эта антиномичность позволяет Булгакову найти средний путь между Сциллой мироотрицания и Харибдой внешнего доминирования. Булгаков не приемлет стратегию отказывающегося от христианской ответственности протестантизма, заключающуюся, по его мнению, в пассивном, смиренном занятии некоторого места, отведенного ему сложившимся порядком секуляризма и плюрализма. Он также не приемлет католическую стратегию прямого доминирования над социальным порядком и попыток подчинить общество церкви посредством силы. Влияние церкви, повторим еще раз, должно идти «не извне, сверху, но изнутри, снизу, из народа и через народ» [Булгаков 2011, 224]. Православие, в отличие от католичества и протестантизма, должно идти неким «царским», срединным путем, который заключается не в силовом доминировании или секулярном отделении, а в преодолении светского через кенотическое возвышение [Wood J. 2022]. Церковь должна трансформироваться изнутри и тем самым трансформировать мир, а основанием для этой трансформации

должна стать новая богословская перспектива, связанная с понятиями Софии и Богочеловечества.

Социальное видение, свойственное Булгакову, возникает из его понимания того, что человечество призвано к богочеловеческому общению, осуществляемому в Церкви; это то, что он определяет как «церковный гуманизм». Церковь — это средоточие соборности, это сообщество любви, и как таковая она имеет «начало истинной общности, в которой могут быть уравновешены и соединены гармонически личное и родовое начало, свобода и общественное служение. Она сама именно и есть это начало, как живая соборность» [Булгаков 1931–1933, № 7, 41]. Понятие Церкви у Булгакова многогранно, но важно понимать ее центральное значение для интерсубъективного, политического измерения бытия: в конечном итоге, политическое богословие по Булгакову есть экклезиология.

### **Заключение**

И Милбанк, и Папаниколау конструируют собственные политико-теологические проекты, пытаясь при этом записать Булгакова в свои безоговорочные союзники. Однако позиция Булгакова представляется более нюансированной: он не был ни безоговорочным сторонником либеральной демократии, ни радикальным критиком либерализма. Он понимал условность и несовершенство любых политических режимов. Булгаков подчеркивал важность человеческой личности и ее достоинство, а также ее нередуцируемость к фактам биологического или экономического бытия. Он настаивал на фундаментальном значении человеческой свободы и на ценности свободного акта веры на пути богочеловеческого общения, противостоя, тем самым, тоталитарным стратегиям принуждения и зачастую отстаивая то, что сегодня принято называть либерально-демократическими ценностями.

Завершая это краткое изложение рецепции идей Булгакова в двух проектах современной политической теологии, можно резюмировать, что по Булгакову осуществление предвечного божественного замысла о мире, т. е. обожение творения, вполне возможно в либерально-демократических политических формах, но лишь при условии, что центральная роль Церкви в преобразении мира не будет отодвинута на второй план, а трансцендентное измерение человеческого бытия не будет заменено самодостаточным атеистическим гуманизмом.

## Источники

1. *Булгаков 1905* = Булгаков С. Н. Неотложная задача (о союзе христианской политики). Москва : Издание т-ва И. Д. Сытина, 1905. 47 с.
2. *Булгаков 1931–1933* = Булгаков С. Н. Душа социализма // Новый град. 1931. № 1. С. 49–58; 1932. № 3. С. 33–45; 1933. № 7. С. 35–43.
3. *Булгаков 2005* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. Москва : Обще-доступный православный университет, 2005. 656 с.
4. *Булгаков 2011* = Булгаков Сергей, прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск : Изд-во Белорусского экзархата, 2011. 560 с.
5. *Милбанк 2013* = Милбанк Д. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» : [Интервью] // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 285–290.
6. *Милбанк 2022* = Милбанк Д. Теология и социальная теория : По ту сторону секулярного разума. Москва : Теоэстетика, 2022. 736 с.
7. *Милбанк 2023* = Милбанк Д. По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа. Москва : ББИ : Теоэстетика, 2023. X, 360 с.
8. *Папаниколау* = Папаниколау А. Мистическое как политическое: Демократия и не-радикальная ортодоксия. Москва : Медленные книги ; [Киев] : Дух і літера, 2021. 368 с.
9. *Bulgakov 1934* = Bulgakov S. (1934). The Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. Evanston, IL : Seabury Western Theological Seminary.
10. *Milbank 2009* = Milbank J. (2009). “Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon”, in A. Pabst, C. Schneider (eds.). *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*. Farnham; Burlington : Ashgate, pp. 45–85.

## Литература / References

1. *Аржаковский* = Аржаковский А. Софиология о. Сергия Булгакова и современное западное богословие // 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. 127–139.

Arzhakovskiy A. (2003). “The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology”, in A. P. Kozyrev (ed.). *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’ Publ. (in Russian).

2. Жак = Жак Л. Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом // Православное богословие и Запад в XX веке. История и встречи / Под науч. ред. А. И. Кырлежева. Москва : Христианская Россия, 2006. С. 119–146.  
 Žak L. (2006). “The Relevance of Bulgakov’s Theology in Dialogue with the West,” in A. I. Kyrlezhev (ed.). *Orthodox Theology and the West in the 20th Century. History and Meetings*. Moscow : Khristianskaia Rossiia Publ. (in Russian).
3. Ильин 2022 = Ильин И. Ю. Философия и вера в религиозной метафизике С. Н. Булгакова : Дисс. ... канд. филос. наук. Москва : НИУ ВШЭ, 2022. 267 с.  
 Ilin I. (2022). *Philosophy and Faith in the Religious Metaphysics of Sergius Bulgakov* : Diss. ... Cand. Sci. (Philosophy). Moscow : HSE University Publ. (in Russian).
4. Ильин 2023 = Ильин И. Ю. Милбанк Джон // Большая Российская Энциклопедия : Научно-образовательный портал. URL: <https://bigenc.ru/c/milbank-dzhon-cf31d3> (дата обращения: 04.07.2023).  
 Ilin I. (2023). “Milbank, John”, in *Great Russian Encyclopedia: Scientific and Educational Portal*, available at: <https://bigenc.ru/c/milbank-dzhon-cf31d3> (04.07.2023) (in Russian).
5. Кырлежев = Кырлежев А. И. Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 247–263.  
 Kyrlezhev A. (2014). “Mystical Politics as *contradictio in adjecto*. Thoughts on the Margins of Aristotle Papanikolaou’s Recent Book”. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, n. 3 (32), pp. 247–263 (in Russian).
6. Хориз = Хориз Х. Был ли «социализм» идеалом священника Сергия Булгакова в первом десятилетии XX века? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 2 (64). С. 57–72. <https://doi.org/10.15382/sturI201664.57-72>  
 Horie H. (2016). “‘Socialism’ As the Ideal of Priest Sergiy Bulgakov in the First Decade of the 20<sup>th</sup> Century?”. *St. Tikhon’s University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, v. 2 (64), pp. 57–72 (in Russian). <https://doi.org/10.15382/sturI201664.57-72>
7. Dunn = Dunn D. (2012). “Radical Sophiology: Fr. Sergej Bulgakov and John Milbank on Augustine”. *Studies in East European Thought*, v. 64, iss. 3–4, pp. 227–249. <https://doi.org/10.1007/s11212-012-9170-6>
8. Gallaher = Gallaher B. (2006). “Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated / Created Distinction in the Sophiologies of Solov’ev, Bulgakov and Milbank”. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, v. 47, n. 1–2, pp. 163–190.

9. *Gregory* = Gregory E. (2008). *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago : University of Chicago Press.
10. *Hallensleben et al.* = Hallensleben B., Zwahlen R. M., Papanikolaou A., Kalaitzidis P. (eds.). (2024). *Building the House of Wisdom. Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations*. Münster : Aschendorff.
11. *Hart 2019* = Hart D. B. (2019). “Orthodox Theology and the Inevitability of Metaphysics”, in C. Schneider (ed.). *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy : Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought*. Eugene, OR : Pickwick Publications, pp. 76–96.
12. *Hart 2022* = Hart D. B. (2022). “The Genius of Sergei Bulgakov”, in *Love Unrelenting*, June 19, 2022, available at: <https://youtu.be/Mf7f2WIE2i8> (03.07.2023).
13. *May 2020* = May R. (2020). “The wisdom of John Milbank: a critical appraisal of Milbank’s sophiology”. *Scottish Journal of Theology*, v. 73, pp. 55–71.
14. *May 2021* = May R. (2021). “Between God and the world: a critical appraisal of the sophiology of Sergius Bulgakov”. *Scottish Journal of Theology*, v. 74, pp. 67–84. <https://doi.org/10.1017/S0036930621000065>
15. *Mrówczyński-Van Allen et al.* = Mrówczyński-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P. (eds.) (2016). *Beyond Modernity : Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene, OR : Pickwick Publications.
16. *Papanikolaou 2007* = Papanikolaou A. (2007). “Creation as communion in contemporary orthodox theology”, in J. Chryssavgis, B. V. Foltz (eds.). *Toward an ecology of transfiguration: Orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*. New York : Fordham University Press, pp. 106–120.
17. *Papanikolaou 2011* = Papanikolaou A. (2011). “Contemporary Orthodox Currents on the Trinity”, in G. Emery, M. Levering (eds.). *The Oxford Handbook of the Trinity*. Oxford : Oxford University Press, pp. 328–338.
18. *Papanikolaou 2018* = Papanikolaou A. (2018). “From Sophia to Personhood: The Development of 20<sup>th</sup> Century Orthodox Trinitarian Theology”. *Phronema*, v. 33, iss. 2, pp. 1–20.
19. *Papanikolaou 2021* = Papanikolaou A. (2021). “Why Sophia? Bulgakov the Theologian”. *The Wheel*, iss. 26–27, pp. 14–18.
20. *Williams* = Williams R. (ed.) (1999). *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology*. Edinburgh : T&T Clark.
21. *Wood J. 2019* = Wood J. R. (2019). “Neither Radical nor Liberal: The Ecclesial Humanism of Sergei Bulgakov”. *Logos : A Journal of Eastern Christian Studies*, v. 60, iss. 1–4, pp. 9–41.
22. *Wood J. 2022* = Wood J. R. (2022). *The Political Theology of Sergius Bulgakov: Correcting Milbank and Papanikolaou*, *Eclectical Orthodoxy*, April 22, 2022, available at: <https://afkimel.wordpress.com/2022/04/10/>



the-political-theology-of-sergius-bulgakov-correcting-milbank-and-papanikolaou/ (28.06.2023).

23. Wood N. 2017a = Wood N. K. (2017). *Deifying Democracy: Liberalism and the Politics of Theosis* : Diss. PhD (Theology). New York : Fordham University.

24. Wood N. 2017b = Wood N. K. (2017). “I Have Overcome the World’: The Church, the Liberal State, and Christ’s Two Natures in the Russian Politics of Theosis”, in G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds.). *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*. New York : Fordham University Press, pp. 155–171.

25. Wood N. 2022 = Wood N. K. (2022). “Democracy in Russian Religious Philosophy: A Political Theology of Participation”, in H.-P. Grosshans, P. Kalaitzidis (eds.). *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*. Paderborn : Brill Schönningh, pp. 29–43.

#### **Информация об авторе**

**И. Ю. Ильин**, канд. филос. наук, магистр теологии, Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога.

#### **Information about the author**

**I. Yu. Ilin**, Cand. Sci. (Philosophy), MA in Theological Studies, International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue.

Статья поступила в редакцию 12.07.2023; одобрена после рецензирования 18.09.2023; принята к публикации 20.09.2023.



Научная статья

УДК 1 (091)

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_75](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_75)

**Н. К. Сяндюков**

## Булгаков и Милбанк: к критике секулярного разума

**Никита Кириллович Сяндюков**

Северо-Западный институт РАНХиГС, Санкт-Петербург, Россия,

[nick.syundyukov@gmail.com](mailto:nick.syundyukov@gmail.com)

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена сравнительному анализу феномена секуляризма в трудах русского философа и богослова прот. Сергия Булгакова и английского теолога Джона Милбанка. Раскрывается специфика понятия «секуляризм», его соотношение с традицией русской религиозной философии. Подчеркивается многоаспектность этого отношения: русская мысль одновременно описывается и как реакция на современный секуляризм, и как его непосредственное продолжение. Хотя в настоящий момент исследователи не достигли консенсуса в определении характера связи русской религиозной философии и секуляризма, сам факт этой связи представляется несомненным. Прибегая к теории Милбанка, автор выявляет внутренние противоречия секулярного сознания: с одной стороны, оно является автономным и имеет возможность реального политического действия, с другой стороны — оно описывается как сконструированное и производное. Отмечается, что данное противоречие обусловлено генеалогией секуляризма, корни которого лежат в номиналистической теологии, ориентированной на унивокальные понятия. Этот аспект играет решающую роль в конструировании парадигмы «автономии политического разума», обуславливающей ход развития эпохи модерна. Мысль Булгакова подтверждает тезис Милбанка: светские секуляризированные науки, такие как социология и экономика, всегда имеют под собой скрытый теологический и метафизический базис, обуславливающий их единство. Дальнейший анализ сосредотачивается на критике экономической теории, осуществляемой Милбанком и Булгаковым:

© Сяндюков Н. К., 2023

выявляются ученые, которые, будучи причастными генеалогии «автономии политического разума», определили ход развития таких современных идеологий, как либерализм и марксизм. На основе полученных результатов автор, ссылаясь на тезисы Булгакова и Милбанка, предполагает возможность выработки альтернативной модели современности, основанной на аналогическом, телеологическом и софиологическом подходах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, секулярность, автономия политического разума, софиология, политэкономия, аналогия, унивокальность, номинализм, телеология

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Сяндюков Н. К. Булгаков и Милбанк: к критике секулярного разума // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 75–98. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_75](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_75).

**N. K. Syundyukov**

## Bulgakov and Milbank: towards a critique of secular reason

**Nikita K. Syundyukov**

**The Northwestern Institute of RANEPА, St. Petersburg, Russia,**

**[nick.syundyukov@gmail.com](mailto:nick.syundyukov@gmail.com)**

**ABSTRACT:** The article is dedicated to the comparative analysis of the phenomenon of secularism in the works of the Russian philosopher and theologian Fr. Sergius Bulgakov and the English theologian John Milbank. The specifics of the concept of “secularism”, its relation to the tradition of Russian religious philosophy are revealed. The multidimensional nature of this relationship is emphasized: Russian thought is described both as a reaction to modern secularism and as its direct continuation. Although at the moment researchers have not reached consensus on determining the nature of the connection between Russian religious philosophy and secularism, the very fact of this connection seems to be beyond doubt. Resorting to Milbank’s theory, the author reveals the internal contradictions of secular reason: on the one hand, it is assumed to be autonomous and having the possibilities of real political action, on the other hand, it is described as constructed and derived. It is noted that this contradiction is due to the genealogy of secularism, which roots lie in the nominalist theology focused on univocal concepts. This aspect plays a crucial role in the construction of the paradigm of “autonomy of political reason”, which determines the course of development of the modern

era. Bulgakov's thought confirms Milbank's thesis: secularized sciences, such as sociology and economics, always have a hidden theological and metaphysical basis underlying the unity of their construction. Further analysis focuses on the criticism of economic theory carried out by Milbank and Bulgakov: it is revealed that Hegel, being involved in the genealogy of the "autonomy of political reason", determined the course of development of such modern ideologies as liberalism and Marxism. Based on the results obtained, the author, referring to the theses of Bulgakov and Milbank, suggests the possibility of developing an alternative model of modernity based on analogical, teleological and sophiological approaches.

KEYWORDS: theology, secularity, autonomy of political reason, sophiology, political economy, analogy, univocality, nominalism, teleology

FOR CITATION: Syundyukov N. K. (2023). "Bulgakov and Milbank: towards a critique of secular reason". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 75–98. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_75](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_75).

## **Границы проблемы и подходы к ее разрешению: внутрицерковная секуляризация, критика модерна и автономия разума**

В последнее десятилетие в общественных и гуманитарных науках сильно вырос интерес к понятию секулярности. В русской философии понятие секуляризма подвергается критической проверке. Так, Г. Б. Гутнер описывает русскую религиозную философию как альтернативу секулярному проекту [Гутнер, 64], А. П. Соловьев рассматривает ее в качестве культур-критики секулярной цивилизации модерна [Соловьев, 120], причем работающей изнутри самого модерна [Соловьев, 127], И. И. Павлов проблематизирует интерпретацию русской философии как постсекулярного феномена [Павлов, 212], К. М. Антонов увязывает между собой секуляризацию и психологическую склонность русских мыслителей к «религиозному обращению» [Антонов 2020, 25–34].

Все вышеуказанные авторы опираются на одну предпосылку: русская религиозная философия неотрывно связана с феноменом секулярности, а потому попытки ее осмысления вне этого контекста несостоятельны. В то же время исследователи по-разному артикулируют связь между этими понятиями, и в свете этой разницы трансформируется и развиваемая перспектива постсекулярности.

Г. Б. Гутнер полагает, что русская религиозная философия, будучи именно альтернативой секулярному проекту, в то же время отражает его тотальность и претензию на универсализм, что ставит под сомнение ее изначальный критический посыл. Постсекулярность рассматривается автором как возможность снятия противоречия между двумя традициями, секуляризмом и религиозной философией: «Эта стратегия предполагает равенство дискурсов... Реальность допускает иное дискурсивное представление, несопоставимое с первым... Столкновение дискурсов стимулирует поиск согласия» [Гутнер, 80]. Таким образом, русская религиозная философия в интерпретации Гутнера предстает лишь альтернативой западному проекту модерна, причем такой альтернативой, которая требует дальнейшего снятия [Гутнер, 81].

И. И. Павлов не соглашается с выводами Г. Б. Гутнера, указывая на полемическую, диалоговую сторону русской религиозной философии — обстоятельство, которое часто упускается из виду в виду существующей исторической дистанции:

Мы можем смотреть на русскую религиозную философию не как на набор религиозных доктрин всеединства, выходящих «за пределы модерна» и претендующих на последнюю истину, а как на опыт диалога, дискуссии, разработки различных аргументов и способов мышления, а также ситуативных стратегий [Павлов, 211].

Опираясь на этот тезис, Павлов предлагает уточнить понятие постсекулярности и скорректировать формулируемое Гутнером ее соотношение с наследием русской религиозной философии: русская мысль не предшествует феномену постсекулярности в качестве одного из условий его возникновения, но развивает диалогическую логику «согласия» в пределах самого модерна. Не отказываясь от универсализма последнего, она творчески преобразовывает его. Таким образом, секулярная по своему происхождению русская мысль оказывается опытом преодоления секуляризма, т. е. постсекуляризмом до постсекуляризма.

Как отмечает Павлов, этот подход имеет почтенную историю: еще о. Василий Зеньковский в своей хрестоматийной «Истории русской философии» указывал, что русская философия становится возможной именно в условиях нарастающей секуляризации:

Церковное же сознание, отходя от церковно-политической темы, отдает свою творческую силу на то, чтобы осмыслить и жизненно утвердить новый путь

церковной активности. Этот путь ведет «внутрь», к сосредоточению на мистической стороне Церкви, — и отсюда рождается то, что мы назвали «секуляризацией внутри церковного сознания». Мы имеем в виду тот дух свободы, который веет в двух направлениях церковной мысли: с одной стороны, Церковь начинает по новому, свободно относиться к государству, — а с другой стороны, именно в силу этого, она открывает простор для церковной мысли [Зеньковский, 60].

Итак, уже в этом рассуждении о. Василия Зеньковского мы видим внутреннюю сопряженность понятий «секулярное» и «автономия разума». Эта связка раскрывается в трудах одного из самых видных современных исследователей и критиков секуляризма английского теолога Джона Милбанка. Тезис Зеньковского служит как бы позитивным инвариантом мысли Милбанка: если для Зеньковского секуляризация ведет к возникновению области мирского и одновременно освобождению церковной — и шире, религиозной — мысли, то для Милбанка секуляризация подразумевает создание автономного разума изнутри самой церкви. Именно это обстоятельство становится предпосылкой для дальнейшего сужения собственного церковного пространства:

Тот факт, что именно Церковь — *sacerdotium* (священство), а вовсе не *regnum* (царство) — первой начала приобретать черты современной секулярности — правовую формализацию, рациональную инструментализацию, суверенное правление, договорные экономические отношения — должен заставить нас задуматься. В некотором отношении именно все большая неспособность Церкви быть именно Церковью, сохранять «евангельское правило» в монастырях и каким-то образом распространять его на мирян... создавала тот нравственный вакуум, который царство не могло так просто заполнить... Следует предположить, что формализм смог заполнить этот вакуум потому, что был разработан в теологических категориях [Милбанк, 82].

Исходя из различного исторического материала, Милбанк и Зеньковский по-разному представляют процесс секуляризации. Однако в их взглядах есть и сходные установки: потенциально секуляризация как *проблема* возникает именно тогда, когда церковь отказывается от имманентной себе вселенскости. Тем самым осуществляется деление на собственно церковно-сакральное и секулярно-политическое; и обнаружение несостоятельности этого деления, выстроенного на перераспределении сфер влияния, ведет Церковь к внутренней секуляризации, которая порождает как большую свободу богословских мнений — что положительно оце-

нивается Зеньковским, — так и обратную этой тенденции склонность богословской мысли к формализму и автономии разума.

Имея в виду описанное выше понимание проблемы, прибегнем к общему определению секуляризации, которое предлагает Г. Б. Гутнер: секуляризация состоит в том, что наука, этика и политика «(равно как и другие) формы жизни становятся автономными и пытаются обрести собственную ценность, безотносительно к теологической санкции» [Гутнер, 66]. В соответствии с этим определением и сама постсекулярность будет пониматься нами шире своего сугубо социологического контекста: как преобразование указанных характеристик секулярности, не огульное отрицание автономии разума в духе вульгарного традиционализма, но ее творческое преобразование в русле христианского мирозерцания, в существе своем коммунитарного и диалогического.

Понятие «внутрицерковной секуляризации» рассматривается в трудах таких современных исследователей русской философии, как К. М. Антонов и о. Павел Хондзинский. Антонов инструментализирует «внутрицерковную секуляризацию» в рамках исследований феномена «религиозного обращения», имевшего место в русской философии. Согласно Антонову, процесс религиозного обращения обусловлен критикой академического рационализма (в том числе и рационализма богословского) и «поисками значимой альтернативы господствующим в науке о религии объяснительным методам» [Антонов 2020, 98]. Однако сами «эти усилия являются скорее симптомами кризиса, чем успешными попытками его преодоления» [Антонов 2020, 98].

О. Павел Хондзинский вводит в русскоязычные исследования отечественной философии термин *Laientheologie* (лаическое богословие), обозначая им группу мыслителей — Хомякова, Самарина, Достоевского, Федорова, Соловьева, — которые,

с одной стороны, не могли получить духовного образования в силу его словности, а с другой — вовсе не стремились уйти из мира и «влиться» в церковную среду и богословствовали, дистанцируясь как от духовно-академической науки, так и от монашества [Хондзинский, 7].

Возвращаясь к мысли Зеньковского, мы можем утверждать, что и феномен религиозного обращения, и феномен лаического богословия немислимы вне понятия внутрицерковной секуляризации. Согласно этому понятию, освобождение теологии от академической среды с присущей последней рациональностью

и объяснительной методологией, с одной стороны, привело к возникновению русской религиозной философии, ориентированной на метод понимания и поверку личным опытом, и, с другой стороны, к отчуждению философии от богословия. К. М. Антонов формулирует этот вывод следующим образом:

Сознание, фиксирующее такое положение дел, фиксирует тем самым обмирщенность самой этой системы. Обмирщенность переживается сообществом-аудиторией, поскольку оно пытается рефлексивно воспроизвести и осмыслить свой опыт на основе соответствующих рефлексивных структур. Она же переживается естественным сознанием представителей сообщества ученых, поскольку ими ощущается оторванность их усилий от естественного течения жизни традиции... Тем самым вновь запускается механизм религиозного обращения, который порождает новый уровень рефлексивных структур, не укладывающийся ни в рамки теологии, ни в рамки религиоведческой науки в узком смысле... Назовем этот уровень религиозной философией [Антонов 2009, 98].

Итак, краткий обзор наиболее значимых воззрений на проблему секуляризма и постсекуляризма в контексте русской философии позволяет нам сформулировать ключевую проблему настоящей работы: как русская религиозная философия, будучи в большей или меньшей степени признанным продуктом секулярного сознания (при разнящихся трактовках соотношения двух этих феноменов), оказывается способна преодолеть свою «родовую травму» и проложить обратный путь к Церкви и к постсекулярному пониманию общества? Иными словами, какие стратегии интеллектуального воцерковления социума предлагает русская мысль?

Решение этого вопроса мы предполагаем искать, основываясь на сопоставлении взглядов о. Сергия Булгакова и Джона Милбанка. Выбор этих двух фигур, безусловно, не случаен. Интерес о. Сергия Булгакова к религиозным основаниям общественных наук, проявленный им прежде всего в «Философии хозяйства» и «Двух градах», тесно связан с проблематикой постсекуляризма, с попыткой творческого переосмысления, пересборки современной мыслителю общественно-научной ситуации. Тем же путем идет и Джон Милбанк в рамках своего проекта «радикальной ортодоксии», при этом подчеркивая преемственность своей мысли «христианскому социализму» о. Сергия.

В рамках настоящего исследования мы сфокусируемся на экономическом измерении секуляризма и его возможном переосмыслении в богословской логике постсекуляризма. Экономи-

ческая сфера является ключевой для ранней мысли о. Сергия Булгакова, и именно в ее рамках он впервые высказывает ряд ключевых соображений по поводу софиологической проблемы творчества и делания. Кроме того, до сих пор многие исследователи рассматривают экономическую сферу как фундамент общественных отношений, ввиду чего представляется логичным, что начало переосмысления концепта секулярной общественности требует богословской деконструкции прежде всего экономических отношений.

### **Конструирование автономии разума духом номинализма**

Краеугольным камнем анализа секуляризма в работах Дж. Милбанка является феномен так называемого «автономного разума». В свою очередь последний образуется в разломе дихотомии религиозного и философского способов познания. Постараемся приглядеться к данному разлому внимательней.

Философское познание постигает Бога с помощью рациональных категорий и всегда ограничено этими категориями, тем или иным «субстратом общезначимости», в то время как религиозное познание опирается на предпосылки, принятые в конкретной религии, и ими же поверяет логические категории [Антонов 2020, 20].

Схожую логику обнаруживает Милбанк при сопоставлении наследия Фейербаха и Фихте [Милбанк, 314–315] — ход, важный для понимания его аргументации. С одной стороны, Фейербах перенимает проективную логику Фихте, в соответствии с которой объективную реальность следует понимать как самопозиционирование «Я» — в том числе и реальность религиозную, и включенное в нее понятие Бога. С другой стороны, Фейербах желает сохранить объективность и конкретность традиционных атрибутов Бога, но уже в качестве атрибутов самого человека.

Здесь Фейербах в интерпретации Милбанка следует идее человекобожия, о чем многократно писал уже Булгаков. Интересен его «теологический диагноз лжеучения Фихте»: «Бесприродность и бесчеловечность фихтевского богословия при этом соединяются с люциферическим человекобожием, в котором обожается субъект, подлежащее, я» [Булгаков 1993, 516]. Фейербах удостаивается несколько более лестной характеристики: его учение «обожает сказуемое, человеческую природу» [Булгаков 1993, 516], что, по мысли Булгакова, более благочестивый ход, нежели полное субстантивирование «Я» в случае Фихте. Возможно, здесь ска-



зываются софиологические интуиции Булгакова, его симпатии к поиску божественности внутри самого Бога, и, соответственно, божественности по благодати и сопричастности внутри человека.

Таким образом, проецирование «Я» на внешнюю реальность можно уподобить логическим категориям философии, при помощи которых она тщится описать объективные характеристики Бога, но которые приводят ее к трагедии, т. е. к осознанию собственной ограниченности и недостаточности. Как указывает М. И. Переславцев,

центральный тезис Милбанка против Фейербаха состоит в том, что качества Бога нельзя сохранить при проекции их на человечество, можно успешно проиллюстрировать тезисом Булгакова, что сумма добродетелей и пороков разных людей не дает понятия божественного совершенства [*Переславцев, 21*].

Идея отчуждения философии от богословия и вторящая ей идея человеческого разумения, независимого от Божественного разума, включена Милбанком в его критику номиналистской и унивокальной парадигм. «В результате номиналистской революции, проведенной жесткую границу между богословием и философией, произошла значительная формализация церковного мышления и практики» [*Давыдов, 368*]. Как было указано выше, церковный формализм подготавливает почву для произрастания идеи автономного разума, которая, в свою очередь, дает плоды секуляризма. Возврат же к умеренному реализму Фомы Аквинского как к альтернативе номинализму позволяет не только осуществить синтез между философией и теологией, но и вернуться к цельному восприятию творения и его отношения к Богу — что составляет ключевую проблематику софиологии. Однако для этого необходимо осуществить деконструкцию проблемы секулярности, чем Милбанк и занимается в рамках теоретического проекта «радикальной ортодоксии».

Милбанк развивает томистское понимание аналогии как реального опосредования между идентичностью и различием; унивокальность же, характерная для скотизма и наследующих ему форм современной философии, есть отрицание такого опосредования [*Давыдов, 366*].

Опосредование здесь следует понимать субстанционально, в духе очень близком софиологической традиции. Томизм субстантив-

рует сам факт несводимости Абсолюта к пределам человеческого мышления; это и определяет характер связи идентичности и различия творения и Творца, т. е., переводя на язык богословия, единства человека с Богом не по (поврежденной) природе, но по благодати.

В то же время снятие этого опосредования в учении Дунса Скота оказалось внутренне противоречиво. Изначальный замысел учения об унивокации не предполагал полного тождества трансцендентных и имманентных понятий, которое, казалось бы, должно было возникнуть при устранении границы между ними. О. Б. Давыдов, анализируя наследие Дунса Скота, приходит к выводу, что богослов утверждает нечто более тонкое: единство трансцендентного и имманентного по бытию, но принципиальное их различие на уровне формы, т. е. в дискурсивном мышлении, доступном человеческому рассудку. Таким образом, сущность Бога оказалась непостижимой по чисто количественному признаку: «Благо Божественное и благо конечное становятся идентичными в своей сущности и различаются только количественно» [Давыдов, 366]. В то же время,

«благочестивое» желание защитить свободу Бога от метафизической необходимости породило понимание Бога как иррациональной, недоступной конечному разуму, бесконечной власти над творением. Это способствовало перенесению внимания, а также направления человеческой активности с трансцендентного на имманентное и к секуляризации, сопровождающейся постепенным забвением трансцендентного [Давыдов, 368].

В свою очередь, перенаправление человеческой активности отразилось во внутреннем парадоксе номинализма, который еще сыграет свою роль в структуре секулярности: утвердив в качестве антитезы божественному могуществу случайность и произвольность сотворенных вещей, номинализм вместе с тем утверждает пассивность человеческой воли. Частные по сути своей идеи, или имена, есть образы мира, которые произвольно конструируются дискурсивным мышлением. Такие конструкции не имеют выхода к цельному миру, но только к такого же рода сконструированным частностям. Таким образом, номинализм лишает познающего субъекта возможности реального, подлинного и истинного действия — целесообразного труда, коего требует холистическое мышление. Взамен действия подобного рода данная парадигма формулирует понятие свободы как выбора. При этом из структуры человеческой активности изымается

представление о целесообразности, т. е. телосе: выбор понимается как наличие альтернатив, не предполагающее возможность верного, истинного выбора, поскольку у выбирающего субъекта нет доступа к реальности, но есть лишь образ этой реальности, вступающий в неизбежную конкуренцию с иными образами, сконструированными иными субъектами.

Итак, средневековые понятия унивокальности и номинализма оборачиваются современным волюнтаризмом, высшая точка развития которого приходится на философию Ницше. Именно такого рода генеалогия современности, как считает Милбанк, позволяет нам с особой тщательностью проанализировать тот интеллектуальный, общественно-политический и религиозный тупик, в который загоняет себя идея секулярного либерализма. Милбанк утверждает, что онтология либерализма и секуляризма построена на примате насилия как неизбежного выхода из порочного круга номиналистского конструктивизма и релятивизма:

Светское с самого начала было связано с «онтологией насилия», с таким пониманием мира, которое предполагает примат силы и говорит о том, как лучше всего управлять этой силой и ограничивать ее с помощью контрсилы. Секулярный разум считает эту онтологию связанной с открытием факта человеческого конструирования культурного пространства [Милбанк, 63].

Если между людьми не существует никакой рамочной парадигмы, «метадискурса», отсылка к которому допускает универсальное разрешение вопроса, то такая постановка проблемы рано или поздно приведет к насилию, т. е. к утверждению диктата одной воли над другой, одного нарратива над другим нарративом. Напротив, христианское мироощущение предполагает именно мир в качестве собственного онтологического базиса:

<Христианство> понимает бесконечное не как хаос (несводимых друг к другу волений. — Н. С.), а как гармоничный мир, неподвластный при этом описательной силе какого-либо тотализирующего разума. Мир-покой более не подлежит редукции к самоидентификационному, но есть общительность гармонического различия [Милбанк, 66].

## Переориентация науки о хозяйстве

Итак, хотя христианство и предполагает внутреннюю динамику субъекта по отношению к миру — то, что Милбанк описыва-

ет как «гармоническое различие», а мы бы могли очень условно обозначить понятием теургии, — сама эта динамика имеет ясную конечную цель, а потому не замыкается на себе и не обращается в бесконечную конкуренцию или борьбу за выживание. В то время как для капиталистического по своей природе либерализма характерна именно логика борьбы: рост капитала требует постоянного роста потребностей, и, следовательно, стимулирования борьбы за удовлетворение этих потребностей, которая приведет к новому витку роста капитала.

Максимальное развитие торговли и максимальный излишек возможны лишь в том случае, если натуральное хозяйство будет сведено к минимуму... <Государство> должно следить за тем, чтобы никакие товары сверх того, в чем есть спрос на рынке, не накапливались производителями, ибо в противном случае это будет приводить к уничтожению порождаемого нуждой стимула [Милбанк, 109].

У Булгакова мы обнаруживаем схожее понимание политэкономии: так, политэкономические догматы описываются им как апологетика «звериной борьбы за существование» [Булгаков 1990, 127], а парадигму экономического материализма философ считает обусловленной «игрой страстей и интересов, которая в совокупности своей образует борьбу экономических классов» [Булгаков 1990, 233]. Последнее становится возможным благодаря ассимиляции марксовым учением наследия Гегеля:

Вместе с гегельянством <экономический материализм> разделяет и отличающий последнее крайний интеллектуализм: несмотря на иррациональный характер основного фактора истории, именно развития производительных сил, которое совершается с слепой механической необходимостью, экономический материализм, однако, не сомневается, что эта иррациональная действительность, всегда запутанная всевозможными иллюзорными идеологиями, в нем получает свое адекватное и притом вполне рациональное выражение, не допускающее уже никакого темного, нерационализируемого остатка или основы и не оставляющее места ни для каких тайн. Тайна жизни вполне раскрыта экономическим материализмом [Булгаков 1990, 231].

Отметим здесь тот же парадоксальный ход, что реализуется и в случае унивокальных понятий: история, как и Бог, сверхрациональна и непознаваема, а потому мыслители попросту осуществляют рокировку, перенося центр тяжести на то, что лежит

в границах имманентной действительности: средства производства или автономию человеческого мышления.

Исследуя генезис науки о хозяйстве, Булгаков указывает на неверное соотношение в ней гегелевского и шеллингианского наследия:

Только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг [Булгаков 1990, 63].

Следует пояснить, что именно разумеет Булгаков под понятием «интеллектуализма». Интеллектуализм есть рычаг сотворения автономии человеческого разума. Согласно Булгакову,

бытие, т. е., в конце концов, и жизнь, и личность (sum) нуждаются в рациональном обосновании и могут его действительно получить от философии. Последняя отрывается при этом от своего корня и неизбежно впадает в магию величия, погружаясь в мир грез и призраков, иногда величественных и увлекательных, но большей частью безжизненных [Булгаков 1990, 17].

В общем виде понятие интеллектуализма совпадает с выводами, которые делает Милбанк в ходе деконструкции социальных наук:

Благодаря работам Гроция, Гоббса и Спинозы, политическая теория достигла некоторой, хотя и в высшей степени двусмысленной, «автономии» по отношению к теологии. Однако автономия была достигнута не только в сфере знания; она стала возможной лишь в силу того, что новая наука политики создала себе новый автономный объект — политическое, понимаемое как пространство чистой власти. Светское «научное» понимание общества было с самого начала лишь познанием сконструированного им самим светского как власти [Милбанк, 69].

Но что произойдет, если интеллектуализм, или автономизация мышления в духе Гоббса, Спинозы и Гегеля, будет заменена на модель, предложенную Шеллингом? Гегель, по Булгакову, «попытался построить законы природы a priori» [Булгаков 1990, 57], т. е. усматривал источник действительности живого мира в человеческом разумении. В соответствии с этим и сама природа, а вместе с ней и опыт вынуждены подстраиваться под возможности разума, что проявляется в утверждении власти и насилия

человека над природой — не только животной, но и самой человеческой, социальной природой. То же самое происходит, когда мы размышляем о человеке как хозяйствующем субъекте из перспективы политической экономии:

Политическая экономия не подходит к человеку со стороны его свободно творческого отношения к жизни, но изучает его лишь в его *утесненности*, берет его в состоянии необходимой обороны. Поэтому вместо личности как совершительницы всех событий, составляющей живой источник всего нового в истории, ею ставится экономический автомат [Булгаков 1990, 223].

У Шеллинга человек и природа оказываются родственными друг другу, но не в натуралистическом духе, когда сознание описывается как порождение природы, а в духе философии тождества: природа и человек обретают друг в друге самое себя, свою целостность: «Природа должна быть видимым духом, дух — невидимой природой» [Шеллинг, 128]. Булгаков, развивая мысль Шеллинга, критикует идею исторического происхождения разума, поскольку она предполагает, «что разума могло бы и вовсе не быть, а жизнь могла бы остаться слепой и инстинктивной» [Булгаков 1990, 21], поскольку сами критерии необходимости, целесообразности и разумности возможны исключительно в пределах разума. Таким образом, «историчность» разума отрицает предсуществование данных критериев, полагая, что они произвольно вписываются самим разумом в порядок природы, что в свою очередь отрицает возможность тождества природы и разума.

Переводя это рассуждение в область политической экономии, Булгаков пишет о двух родах взаимодействия человека с природой: теоретическом, родственном номиналистскому подходу<sup>1</sup>, через удвоение природы в сознании, т. е. создание копий, и практическом, через проективно-образное мышление, предполагающее телос объекта и, соответственно, рассмотрение его в динамике, в стремлении к цели и цельности. В этой связи возникают вопросы, близкие критике POSSIBILIZMA<sup>2</sup> Милбанка: как возможно совпадение двух модусов человеческой активности, как возможен вы-

1. Ср.: «В скотистской перспективе человеческое знание субъективно и не затрагивает сами вещи в их бытии, являясь их копированием или отражением в субъективном представлении. Таким образом, человеческий разум перестает быть активным участником процесса познания, динамически раз-

вертывающимся в аналогической перспективе» [Давыдов, 370].

2. «Поссибилизм, поскольку он элиминирует привлекательность желания (изымая его цель. — Н. С.), может быть описан как „холодное“ отношение к реальности» [Milbank, 109].

ход теоретического сознания за пределы субъективно сконструированной им данности, как возможно объективное действие, в том числе действие хозяйственное?

Для ответа на эти вопросы следует упомянуть еще одно совпадение между идеями Милбанка и наследием уже не только булгаковским, но и всей русской религиозной философии. Милбанк использует пару «реальное/возможное» для описания сдвига, который был осуществлен Дунсом Скотом: сначала теология, а потом философия и социальные науки начали развиваться в духе POSSIBILISMA, полагая возможное как преимущественный источник реального, соответственно, как нечто онтологически первичное. Мир есть не дар, но данность, фундированная в формалистском видении концепций «понятия» и «закона», которые претендуют на большую онтологическую значимость, нежели их частные проявления в реальности. О POSSIBILISME же писали русские «секуляризированные» богословы, славянофилы Хомяков и Киреевский:

Знание, противопоставляясь познаваемому, ставит его в отрицательном отношении к себе; но всякое отрицание, в философском смысле, ставит отрицаемое уже как только возможное, а не действительно — сущее, оставляя действительность за самим собою. Оно есть *перевод действительного в область возможного*, в закон. Знание в рассудочной философии Германии утверждает за собою действительность, а мир является ему только как возможность, как отвлеченный закон; и это относится не к познанию мира внешнего только, нет: оно относится точно также к миру внутреннему, к духу, познаваемому самим собою [Хомяков, 274].

Действительное бытие становится бытием возможным, т. е. одним из вариантов действительности, в то время как возможное знание занимает освобожденное действительностью место первоальности, становясь знанием априорным.

Однако возможность, пишет Милбанк, есть лишь антитезис к актуальности. «Мы ничего не могли бы знать о бесконечном разнообразии не актуализированных возможностей, если бы не предполагали уже актуальности, существующей до всякой возможности» [Давыдов, 374]. Бог постулируется здесь как актуальная бесконечность, у которой нет нужды в насильственном утверждении, потому что она изначально дана как неисчисляемая, недискурсивная целостность, как *actus purus*, чья актуальная реальность, в том числе реальность интеллигибельная, предшествует набору потенциальных возможностей, данных в человеческом разумении и быто-

вании. Возможности, понятые в кантовском смысле как априорные формы познания, как границы разума, тем самым подвергаются своеобразной релятивизации: они помещаются в соотношение с *actus purus* и из него черпают внутренний динамизм, подвижность и даже своеобразный историзм. Все эти свойства разума — одновременно «исторического» и предсущего — выражаются в том числе в аналогическом и реалистическом различении божественной природы — как единственно безусловно существующей, и природы тварной — исторической, но не редуцируемой к ходу истории ввиду сохраняющейся связи с Абсолютом.

Тем самым может быть постулирован и творческий характер труда: хозяйственная активность не ограничивается механической данностью рассудочных «возможностей», ибо сама эта данность каждый раз переопределяется актуальным соотношением субъекта и объекта:

Субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом, субъект-объект: я в мире или в природе, а природа во мне. Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом, развитие я в природе, есть жизнь, т. е. рост, движение, не статика, но динамика. Это живое, действенное, хозяйственное я и должно быть исходным понятием философии [Булгаков 1990, 81].

Описанное «хозяйственное я» ведет к дальнейшей постановке вопроса, который частично был затронут выше: вопроса о предсуществовании. Булгаков убежден, что человеческое естество предшествует существованию индивидуального человека, а потому мы и имеем право говорить о едином и предвечном субъекте хозяйства — универсальном человеке Адаме так же, как и о его едином предвечном объекте — Софии, душе мира. При этом, как и в случае с философией тождества, предвечные субъект и объект оказываются изоморфны друг другу: созидая и подчиняя себе Софию в качестве природы, универсальный человек созидает и подчиняет себе себя, обнаруживая, по формуле Достоевского, «человека в человеке»; София, вступая в общение с человеком, проясняет себя, переходит к самообнаружению и самостановлению, от Софии эмпирической, т. е. обнаруживаемой человеком во времени, к Софии Небесной как предвечной целевой причине творческой активности человека:

История организуется из внеисторического и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать ее София Небесная, ее зиждительными силами, ее водительством [Булгаков 1990, 127];



Подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое, и живую связь между ними, которую Платон знал только как Эрос, влечение, мы, христиане, знаем как Христа, воплотившийся Логос, тело Которого есть Церковь, София Небесная [Булгаков 1990, 121–122].

Критикуя противоположный булгаковскому историцистский и конструктивистский подход к проблеме человека, Милбанк указывает на внутреннюю противоречивость секулярного понимания автономии политического и общественного разума. Этой проблемы мы уже касались в рамках анализа пассивности человеческой воли в номиналистской парадигме<sup>3</sup>, но здесь она обретает более отчетливые контуры. Базируясь на вульгарно-социологическом тезисе о сконструированности всякого общественного феномена, а следовательно, и его случайности, «возможности», но не реальной необходимости, он в то же время предполагает возможность человека — как части общественной феноменологии — конструировать саму общественную ситуацию. Иными словами, Милбанк указывает на внутреннее противоречие социального конструктивизма в его отношении к проблеме человека: если понятие «человека» конструируется общественной ситуацией, то как «произвольный» человек сам может конструировать общественную ситуацию? Поскольку он этого сделать не может, то а) как возможна автономия политического и б) что обуславливает исторически данную общественную конструкцию, если не пересечение отдельных волений?

Здесь перед нами вновь встает основной вопрос социальной теории, взятый в кантовском, критическом смысле вопрошания — очень близком о. Сергию Булгакову: возможно ли общество как гармонизация единства отдельных волений, а не насильственное их подчинение, к которому в логическом своем завершении приходит секулярный либерализм? Поскольку, как пишет об этом сам Милбанк, «проблема человеческого конструирования культуры апоретическим образом пересекается с идеей культурного конструирования человечества» [Милбанк, 63]. Тем самым английский теолог ставит проблему, родственную тематике «Философии хозяйства»: проблему соотношения человеческой активности и получения результатов этой активности. Как возможно изменение, произведение нового, если человек ограничен

3. См. с. 84 данной статьи. — *Прим. ред.*

собственноручно сконструированным бытием? Таким образом, проблема социального соприкасается с проблемой культуры и творчества.

Уточняя и конкретизируя свое видение софийного характера хозяйствования, Булгаков воспроизводит натурфилософское деление Спинозы на *natura naturans* и *natura naturata*. Это деление используется им в рамках углубления проблемы соотношения двух видов человеческой активности: теории-созерцания, предполагающей замкнутость субъекта на самом себе — непреодолимую замкнутость, если мы стоим на строго кантианских позициях, — и практики-творчества, т. е. выхода субъекта за свои пределы. Булгаков предлагает онтологическое и теологическое осмысление возможности сопряжения этих двух видов активности:

Самое это различие — субъекта и объекта, идеального и реального — относительно, оно создается в процессе саморазвития и самоопределения природы. В Абсолютном (какими бы оно признаками ни определялось) нет этого различия, для него акты сознания суть в то же время и объекты, противоположность субъективного и объективного погашена в их изначальном тождестве, и вселенная есть самообнаружение Абсолютного, в котором природа и дух, объект и субъект, от века тождественны. Самосозерцание Абсолютного раскрывается для нас как развитие мира. Первое, в качестве первообраза и первоисточника, есть *natura naturans*, второе же *natura naturata*, как необходимое порождение первого [Булгаков 1990, 55].

Именно под таким самообнаружением Абсолютного Булгаков и понимает хозяйствование в его софиологическом смысле. Хозяйство понимается Булгаковым не как рабская необходимость, но как эволюционное устремление к преодолению отчужденности, омертвелости природы как *natura naturata*. Иными словами, приложение шеллингианской оптики позволяет Булгакову снять марксистскую проблему отчуждения труда: подлинный труд всегда роднит, а не отчуждает.

Нам следует вернуться к противопоставлению аналогического и унивокалистского типов мышления. Унивокация, в формальном различении божественной и тварной природы, впоследствии нивелирует саму божественную природу как не подлежащую какому бы то ни было познанию и реализует радикально апофатический акт, перерастающий в акт секулярный. Томистская аналогия, устанавливая разумное разграничение между этими сущностями, одновременно постулирует

и их связь. В этой точке мысль Милбанка, которую он развивает вслед за Балтазаром, окончательно сопрягается с мыслью Булгакова. Софиология обнаруживает завершающий штрих аналогического аргумента<sup>4</sup>: София, премудрость Божия осмысляется не как отдельная сущность, но как та самая субстантивированная граница аналогии:

Поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое... Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть любовь Любви [Булгаков 1999, 193].

Этот акт субстантивации, как подчеркивает К.М. Антонов, разрешает и «основную антиномию религиозного сознания» — противоречие между трансцендентностью Бога и Его открытостью к религиозному сознанию, и апорией апофатики, которая может быть выражена следующим образом:

Мы оказываемся способны говорить о том, чем трансцендентное, в силу своей абсолютной инаковости, не является, но можем ли мы и каким образом что-то сказать о том новом содержании, которое оно, открываясь, привносит в нашу «имманентную жизнь»?.. Чтобы реально открывать Бога в «имманентном», энергия должна быть «самим Божеством», но, будучи Божеством, она нетварна и, стало быть, «трансцендентна и тем самым недоступна» [Антонов 2020, 398].

Таким образом, различие Софии как трансцендентального субъекта и одновременно объекта хозяйства, *natura naturata* и *natura naturans*, дает Булгакову «возможность катафатического богословия, которое свидетельствует о присутствии Божиим в мире» [Козырев, 235]. Катафатика, понятая как сопряжение Божества и творения в Софии, разрешает проблему «объективного действия»: через созерцание Софии Небесной человек получает доступ к изменениям в Софии эмпирической, через человека же происходит их тождество.

4. Следует подчеркнуть, что Булгаков твердо проводит линию разграничения божественной и тварной природы, что позволяет нам причислить его к сторонникам аналогического мышления.

## Критика автономных начал

Эта смена оптики, близкая тому движению, которое предполагает радикальная ортодоксия, позволяет переосмыслить и проблему секулярного: «внутрицерковная секуляризация» есть ничто иное, как распространение софийного вовне Церкви или, вернее, как экстраполяция, расширение границ Церкви до границ мира и достижение онтологического предела. У Булгакова весь мир становится Церковью, разворачивающейся в процессе космической литургии: потребление понимается им как причастие, труд — как теургия, обмен — как акт дарения:

Динамически, в силу указанного единства и связности космоса, я под видом этого хлеба вкушаю плоть всего мира вообще. Ибо в истории этого хлеба, как и всякой частицы вещества, заключена история всей вселенной [Булгаков 1990, 71–72].

Подчеркнем, что ни Булгаков, ни Милбанк, не предполагают реституцию, традиционалистский разворот, возврат к «примордиальному» миропорядку. Это было бы противно самому духу религиозной философии, всегда направленной более на совершенствование и обогащение, нежели на консервирование и стагнацию. Необходимо скорее переписание современности, предложение альтернативных ей моделей, возможное лишь в случае тщательно проведенной генеалогии понятий. Мысль Милбанка и Булгакова ближе стратегии Соловьева, предпринятой им в рамках «критики отвлеченных начал»: она направлена на «выявление позитивных возможностей... и на вскрытие внутренних проблем и противоречий анализируемых подходов» [Антонов 2020, 383]. Речь идет именно о смене оптики, восстановлении аналогического восприятия действительности. Но возможно ли, в таком случае, восстановить в правах и само «секулярное» и начать воспринимать каждое светское событие мифопоэтически — как аналогию, отзвук сакральной истории и в этом смысле как событие провиденциальное? В обратном случае выстроенная секуляризмом модель человека просто распадается: будучи продуктом общественных отношений, он сам не в силах эти общественные отношения изменить; Милбанк, указывая на противоречивость данной позиции, в то же время выявляет скрыто предполагаемое секулярной наукой разрешение этого противоречия посредством апелляции к процессам Откровения:

Факт нового введения идеи «провидения» в научный дискурс доказывает невозможность и далее описывать становление «социальной науки» как историю простой замены божественного действия человеческим [Милбанк, 113].

К тому же выводу приходит и Булгаков в ходе своей критики экономического материализма:

В истории действует закономерность, идущая далее частных целей отдельных лиц или групп, и эта закономерность определяется развитием производительных сил, которое проходит свои ступени, аналогичные фазисам самосознания всемирного духа. И здесь действует «хитрость», только не разума, но экономического базиса. Маркс, сосредоточивший все свое внимание на отличии своего учения от гегелевского, по содержанию незаметно для себя принял из него без критики то, что гораздо важнее содержания, а именно — *метафизическую постановку проблемы* [Булгаков 1990, 233].

Здесь обнажается имплицитно заданная религиозность секулярной науки, ее нужда в перводвигателе, первопричине. Секулярная наука начинает конструировать понятия о predetermined и необходимом «развитии производительных сил», о «невидимой руке рынка», о «разумном эгоизме», о неких «гражданских добродетелях», которые свойственны человеку от природы. Все эти конструкты есть плод секуляризированной теологии, эрзац-Провидения, тщательно скрываемые попытки установить автономный разум в качестве разума внеисторического и провидческого: «Ничего нового, или отрицание исторического и индивидуального, есть поэтому боевой лозунг и политической экономии, этой старшей дочери социологии, в такой же мере, как и ее матери» [Булгаков 1990, 222].

Возвращаясь к анализу действия секуляризма в истории русской философии, предпринятому Гутнером, Павловым и Антоновым, нам следует указать на позитивное измерение последнего. Секулярность выступает драйвером изменений внутри церкви, позволяя ей осмыслить доселе скрытые перспективы ее образа мысли. Прибегая к формулировкам отечественной философской традиции, можно сказать: «Пока не замечаешь влияния христианства везде, где человеческая мысль с ним как бы то ни было сталкивается, хотя бы только с целью борьбы, не имеешь о нем ясного представления» [Чаадаев, 337].

Итак, христианское богословие — не прошлое, но будущее; поскольку все светские науки имеют теологический фундамент,

богословие следует восстановить в качестве метадискурса и на основании этого не отказываться от достижений секулярных дисциплин, но довести до конца их внутреннюю логику, чтобы выйти из того тупика, в который завело себя понятие секулярного. Вывести — вперед, к прогрессу, к созидательному труду по оздоровлению общества и человечества.

### Источники

1. *Булгаков 1990* = Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. Москва : Наука, 1990. 412 с.
2. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. *Сочинения в двух томах*. Т. 1 : *Философия хозяйства. Трагедия философии*. Москва : Наука, 1993. 603 с.
3. *Булгаков 1999* = Булгаков С. Н. *Первообраз и образ : Сочинения в двух томах*. Т. 1 : *Свет невечерний / Подг. текста, вступ. статья И. Б. Роднянской, коммент. В. В. Сапога и И. Б. Роднянской*. Санкт-Петербург : ИНАПРЕСС; Москва : Искусство, 1999. 416 с.
4. *Милбанк* = Милбанк Дж. *Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума / Пер. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера, под общ. ред. А. И. Кырлежева*. Москва : Теозстетика, 2022. 736 с.
5. *Milbank* = Milbank J. (2014). *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. New York : Wiley-Blackwell.

### Литература / References

1. *Антонов 2009* = Антонов К. М. *Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение*. 2009. № 4. С. 90–102.  
Antonov K. M. (2009). “The phenomenon of religious conversion and the formation of reflexive structures of religious traditions”. *Religiovedenie*, n. 4, pp. 90–102 (in Russian).
2. *Антонов 2020* = Антонов К. М. «Как возможна религия?» : *Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : В 2 ч. Ч. 1*. Москва : ПСТГУ, 2020. 608 с.  
Antonov K. M. (2020). “How is religion possible?”: *Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19–20 centuries : In 2 parts, part 1*. Moscow : Saint Tikhon’s Orthodox University (in Russian).
3. *Гутнер* = Гутнер Г. Б. *Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // «Свет Христов просвещает всех»: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. 2015. Вып. 16. С. 63–82.

- Goutner G. B. (2015). “Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy”. *“The Light of Christ Enlightens all” : The academic periodical of St. Philaret’s Christian Orthodox Institute*, iss. 16, pp. 63–82 (in Russian).
4. Давыдов = Давыдов О. Б. Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 361–381.
- Davydov O. B. (2015). “Via premoderna: Metaphysical-Political Project of John Milbank”. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, n. 3 (33), pp. 361–381 (in Russian).
5. Зеньковский = Зеньковский В. В. История русской философии / Сост. А. В. Поляков; худ. Г. В. Смирнов : В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Ленинград : Эго, 1991. 222 с.
- Zenkovsky V. V. (1991). History of Russian philosophy : In 2 v., v. 1, part 1. Leningrad : Ego (in Russian).
6. Козырев = Козырев А. П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии: Альманах, 2010–2011. Москва : Восточная литература, 2011. С. 226–240.
- Kozyrev A. P. (2011). “Sophiology Fr. Sergius Bulgakov: ‘theologeme’ or ‘philosophy’?”, in *Philosophy of Religion: An Almanac, 2010–2011*. Moscow : Vostochnaia literatura, pp. 226–240 (in Russian).
7. Павлов = Павлов И. И. За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. N. 41 (1). С. 194–217. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-41-1-194-217>.
- Pavlov I. I. (2023). “Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy”. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, n. 41 (1), pp. 194–217 (in Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-41-1-194-217>.
8. Переславцев = Переславцев М. И. Критика взглядов Маркса на религию у Сергея Булгакова и Джона Милбанка // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. N. 2. С. 12–23. <https://doi.org/10.28995/2073-6401-2019-2-12-23>.
- Pereslavl'tsev M. I. (2019). “Criticism of Marx’s views on religion by Sergei Bulgakov and John Milbank”. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, n. 2, pp. 12–23 (in Russian). <https://doi.org/10.28995/2073-6401-2019-2-12-23>.
9. Соловьев = Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX в. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134. [https://doi.org/10.47132/2541-9587\\_2022\\_1\\_118](https://doi.org/10.47132/2541-9587_2022_1_118).

- Solovyov A. P. (2022). “Russian Religious Philosophy of the XIX — first half of the XX Centuries in the Context of the History of Religion: from Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization”. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, n. 1 (13), pp. 118–134 (in Russian). [https://doi.org/10.47132/2541-9587\\_2022\\_1\\_118](https://doi.org/10.47132/2541-9587_2022_1_118).
10. *Хомяков* = Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 1. Москва : Универ. тип., 1900. С. 263–284.  
Khomyakov A. S. (1900). “Regarding fragments found in the papers of I. V. Kireevsky”. *Complete Works of Alexei Stepanovich Khomyakov*, v. 1. Moscow : Universitetskaia tipografiia Publ., pp. 263–284 (in Russian).
11. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. Москва : ПСТГУ, 2016. 480 с.  
Khondzinsky Pavel, archpriest (2016). “The Church is not an academy”: Russian extra-academic theology of the 19<sup>th</sup> century. Moscow : Saint Tikhon’s Orthodox University (in Russian).
12. *Чаадаев* = Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма : В 2 т. Т. 1. Москва : Наука, 1991. 768 с.  
Chaadaev P. Ya. (1991). Complete works and selected letters : In 2 v., v. 1. Moscow : Nauka Publ. (in Russian).
13. *Шеллинг* = Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. Санкт-Петербург : Наука, 1998. 518 с.  
Schelling F. W. Y. (1998). Ideas for the Philosophy of nature as an introduction to the study of this science. St. Petersburg : Nauka Publ. (in Russian).

#### **Информация об авторе**

**Н. К. Сюндыков**, старший преподаватель Северо-Западного института РАНХиГС.

#### **Information about author**

**N. K. Syundyukov**, Senior Lecturer, the Northwestern Institute of RANEPa.

Статья поступила в редакцию 1.06.2023; одобрена после рецензирования 16.08. 2023; принята к публикации 15.08.2023.



**Д. С. Гасак**

## Представление священника Павла Флоренского о православной церковности в статье «Около Хомякова» (1916)

**Дмитрий Сергеевич Гасак**

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, [vice\\_rector@sfi.ru](mailto:vice_rector@sfi.ru)

**АННОТАЦИЯ:** В конце XIX — начале XX в. на фоне религиозного подъема в России в кругах деятелей религиозно-философского возрождения стал актуальным вопрос о существовании церковной жизни, о том качестве жизни человека, которое он приобретает, когда входит в Церковь, живет в Церкви. При этом качество церковности могло усваиваться как человеческой жизни в целом, так и отдельным ее сторонам. Как церковные (или нецерковные) могли приниматься не только поведение человека или его слово, но и сама его мысль. Даже богословские труды, независимо от своего предмета, могли оцениваться соответствующим образом. Особую остроту имела дискуссия о церковности богословской мысли авторов, не имевших священного сана и даже специального богословского образования, то есть «права» на богословие, и соответствующего «авторитета», но оказывавших существенное влияние на церковную мысль и практику церковной жизни. В частности, горячо обсуждался вопрос о церковности славянофилов, особенно А. С. Хомякова, столетие со дня рождения которого отмечалось в 1904 г. Священник Павел Флоренский, критически рассматривая богословскую мысль и деятельность Хомякова, выступил со статьей, в которой вопрос о церковности мысли Хомякова поставил как центральный в оценке всего наследия основателя славянофилов. Ставя под сомнение церковность наследия Хомякова, Флоренский невольно сопоставлял его со своим опытом, оценивая таким образом и свою церковность, характер своего отношения к церкви. В статье,

посвященной заочному диалогу двух влиятельных в русском православии мыслителей, делается попытка проследить, как выявляет себя церковность Флоренского в критике Хомякова. Особое внимание уделяется тем свойствам мысли и образа жизни, которые проявляют понимание церковности о. Павлом. В частности, интерес представляют полемические замечания Флоренского о духовной природе Церкви, о соотношении духовного и материального в церковных таинствах, о гносеологических основаниях церковной мысли и др.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, эkkлeзиология, русская религиозная философия, Флоренский, Хомяков, церковность, православие

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Гасак Д. С. Представление священника Павла Флоренского о православной церковности в статье «Около Хомякова» (1916) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 99–120. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_99](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_99).

**D. S. Gasak**

## Priest Pavel Florensky's view of Orthodox ecclesiasticism in his article "Near Khomyakov" (1916)

Dmitry S. Gasak

St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, [vice\\_rector@sfi.ru](mailto:vice_rector@sfi.ru)

ABSTRACT: In the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, against the background of the religious upsurge in Russia, the question of the essence of ecclesiastical life, of the quality of human life which a person acquires when they enter the Church, lives in the Church, became topical in the circles of religious and philosophical revivalists. At the same time, the quality of ecclesiasticism could be assimilated both in human life as a whole and in its individual aspects. Not only a person's behaviour or their word, but also his very thought could be accepted as ecclesiastical (or non-ecclesiastical). Even theological writings, regardless of their subject matter, could be evaluated accordingly. The discussion concerning the ecclesiastical nature of the theological thought of authors who did not have holy orders or even special theological education, that is, the "right" to theology, and the corresponding "authority", but had a significant influence on ecclesiastic thought and practice of church life, was particularly acute. Among other issues, the question of the ecclesiasticism of the Slavophiles, especially of A. S. Khomyakov, whose centenary was celebrated in 1904, was hotly debated. Priest Pavel Florensky, critically examining Khomyakov's theological thought and activity, came out with an article in which he put the

question of the ecclesiasticism of Khomiakov's thought as the central issue in the evaluation of the entire legacy of the founder of the Slavophiles. In questioning the ecclesiasticism of Khomyakov's legacy, Florensky unwittingly set it against his own experience, thus assessing his own ecclesiasticism and the nature of his attitude to the Church. The article is dedicated to an extramural dialogue between the two influential thinkers of Russian Orthodoxy and an attempt to see how Florensky's ecclesiasticism reveals itself in his critique of Khomyakov. Special attention is paid to those properties of thought and lifestyle which exhibit priest Paul's understanding of ecclesiology in his critique of Khomyakov's ecclesiology. In particular, it is of interest to note Florensky's polemical remarks on the spiritual nature of the Church, on the relationship between the spiritual and the material in the Church's sacraments, on the epistemological foundations of Church thought, and others.

KEYWORDS: theology, ecclesiology, Russian religious philosophy, Florensky, Khomyakov, ecclesiasticism, orthodoxy

FOR CITATION: Gasak D. S. (2023). "Priest Pavel Florensky's view of Orthodox ecclesiasticism in his article 'Near Khomyakov' (1916)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 99–120. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_99](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_99).

## Церковность как мера причастности к христианской традиции

В христианской традиции качество и мера духовной жизни человека всегда являются предметом особого внимания. Они позволяют единоверцам узнавать людей, близких по духу и исповеданию. При этом различение в области духа совершается неформальным путем, и любые попытки установить формальные критерии встречаются с евангельским предупреждением «Не всякий, кто говорит Мне: „Господи! Господи!“ — войдет в Царство Небесное...»<sup>\*1, 1</sup>. Церковная традиция, однако, содержит богатый опыт описания религиозной жизни христианина, позволяющий приблизиться к видению и пониманию целостного духовного образа человека. Таким общеизвестным примером являются многочисленные жития святых, в которых дается цельный образ святости, своего рода идеал христианского поведения в мыслях, словах и действиях. Общепринятое учительное значение житий заключается в том, что последовательная реализация описанного идеала

\*1 Мф 7:21

1. Перевод С. С. Аверинцева.

жизни подвижника может приблизить христианина к сходному результату богоуподобления.

Однако в новейшее время, в частности, в русской религиозной мысли начала XX в. вопрос о характере религиозного типа, о свойствах церковности человека был поставлен по-новому. Вопрос этот мог быть обращен уже не к общепризнанному подвижнику, как правило, священнослужителю и/или монаху, но к человеку, жизнь которого протекала в гуще общественных событий и не ассоциировалась прямо с образцовыми формами церковного благочестия. Кроме того, под воздействием научной мысли менялось церковное сознание, и традиционный мифологизированный язык житийного жанра, ставший к тому времени «остывшей формой», уже не мог отразить содержание христианской жизни и духовного опыта даже священнослужителей или монашествующих, не говоря о людях по внешности светских, о мирянах. Размышления о церковности приобретали больше критический характер, в духе научной мысли того времени. Предметом их становился уже не идеальный образ общепризнанного подвижника, но, скорее, реалистичный образ человека со своими духовными поисками, противоречиями в мысли и поступках, а порой и ошибками, и даже согрешениями. Русская религиозно-философская мысль оказалась открыта к вопросу о характере религиозного опыта как церковных деятелей, так и мыслителей, далеких от церковных стен, о чем свидетельствуют, например, работы С. Н. Булгакова (1871–1944) «Карл Маркс как религиозный тип» (1906), м. Марии (Скобцовой) (1891–1945) «Типы религиозной жизни» (1937). В то же время совершаются и попытки обновления подхода к житийному жанру («Святые древней Руси» Г. П. Федотова (1886–1951), «Жатва Духа» м. Марии (Скобцовой)). Поиски современного восприятия духовной жизни и соответствующего языка не ограничились первой половиной XX века. Показательной в этом отношении является статья С. С. Аверинцева (1937–2004), в которой представлен опыт сопоставления духовных типов прп. Сергия Радонежского (1322–1392) и прп. Венидикта Нурсийского (480–547) [Аверинцев].

С некоторой долей условности в этом ряду можно рассматривать и статью свящ. Павла Флоренского «Около Хомякова (Критические заметки)», опубликованную в июльско-августовском номере «Богословского вестника» за 1916 г.<sup>2</sup> и чуть позже

2. Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 516–581.

вышедшую отдельной книгой (Сергиев Посад, 1916). Главный вопрос, ответ на который ищет о. Павел, — «главный не только с нашей точки зрения, но и с точки зрения самого Хомякова (курсив наш. — Д. Г.) и его мировоззрения, возникающий на почве самого учения Хомякова, — это вопрос о церковности самого Хомякова» [Флоренский, 289]. Отметим, что в отношении А. С. Хомякова (1804–1860) этот вопрос ставился неоднократно как при жизни мыслителя, так и после его кончины, и чаще всего был адресован не столько к идеям Хомякова, сколько к нему самому — критики оспаривали право Хомякова говорить о Церкви и, тем более, от лица Церкви<sup>3</sup>.

Статья Флоренского интересна тем, что его критика позиций Хомякова позволяет поставить вопрос о понимании церковности самим о. Павлом. Такой подход может дать даже больше «объективных» возможностей для исследователя, поскольку позволяет рассматривать опыт о. Павла, проявившийся в его споре с Хомяковым, через призму тех критериев, опираясь на которые он критикует церковность основателя славянофильства. Таким образом, цель настоящей статьи состоит в выявлении характерных особенностей церковности Флоренского, по крайней мере, в период написания статьи «Около Хомякова».

### Современные авторы о понятии «церковность» у Флоренского

Статья о Хомякове стала одним из основных богословских текстов Флоренского<sup>4</sup>, поэтому исследователи уделили немало внимания как этой работе в целом, так и различным ее аспектам. Так, современный исследователь Н. Н. Павлюченков в своей монографии «Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского» кратко касается обстоятельств написания статьи «Около Хомякова», а также критических отзывов о ней современников Флоренского [Павлюченков 2012]. Однако собственная позиция автора монографии остается непроясненной, он как будто находится на одинаковом расстоянии как от Флоренского,

3. См., напр., статьи профессоров Киевской духовной академии: [Левницкий 1869, 199–204 (о Хомякове); Левницкий 1870; Линицкий 1882; Линицкий 1884]; письма профессора МДА П. С. Казанского [Казанский]. О различении «церковности» и «общественности» см.: Флоровский Георгий, прот.

Пути русского богословия. Гл. VI : Философское пробуждение (любое издание, напр.: [Флоровский, 299–420]). О понимании Хомяковым Церкви земной см.: [Гаврюшин] и др.

4. Это отмечает, напр., Н. О. Лосский в «Истории русской философии»: [Лосский, 204].

так и от Хомякова. Вопрос церковности о. Павла рассматривает Н. А. Ваганова в статье «Воля к Софии и церковность в творчестве о. Павла Флоренского» [Ваганова], но исследовательница опирается, прежде всего, на книгу «Столп и утверждение Истины», оставляя статью «Около Хомякова» вне поля своего внимания.

Проблема «церковности» о. Павла Флоренского становится предметом рассмотрения в статье Н. К. Бонецкой «П. А. Флоренский и „новое религиозное сознание“» [Бонецкая]. Исследовательница считает, что Флоренскому, как и многим русским религиозным философам начала XX в., православная церковность была присуща «генетически», в силу их воспитания и образования, принадлежности к определенному типу бытового уклада и культуры. Однако на рубеже веков происходила «глубокая трансформация исходных древнецерковных интуиций», и Флоренский, по мнению Бонецкой, наряду с Бердяевым, Розановым и Мережковским, становится выразителем «нового религиозного сознания». Бонецкая обращает внимание на тот «человеческий идеал, который встает за трудами Флоренского», исследует привлекавшие его образы святости и приходит к однозначному выводу: «„Православие“ Флоренского отнюдь не святоотеческого свойства: духовно Флоренский принадлежит своему времени, а не „русскому средневековью“, чего ему хотелось бы» [Бонецкая, 213–214]. Церковность Флоренского от традиционной «простоты православия», по мнению исследовательницы, отдаляет стремление к надконфессиональному христианству и тяготение к гностицизму.

Д. И. Сазонов рассматривает деятельность Флоренского, направленную на обновление церкви. По мнению исследователя, свящ. Павел Флоренский «призывает человека к напряженному духовному поиску, к обретению Бога в традиции православной церковности» [Сазонов, 65]. С одной стороны, Флоренский крайне традиционен, так как пытается «восстановить цельность средневекового космологического христианского мировоззрения» [Сазонов, 63]; с другой — революционен, поскольку ему удается преодолеть конфликт «между научно-философским мышлением и религией как областью мистических переживаний» [Сазонов, 64]. Сазонов подчеркивает стремление Флоренского к обретению живой религиозной веры, «ведь именно в Духе открывается подлинная церковность» [Сазонов, 65].

Большее внимание современных исследователей привлекла к себе статья Бердяева, написанная в ответ на работу Флоренского, — «Хомяков и свящ. Флоренский» (1917), в которой философ выска-

зывается по поводу характера церковности Флоренского. Одна из статей Павлюченкова посвящена изучению идейного конфликта Н. А. Бердяева и о. Павла Флоренского [Павлюченков 2016]. Современный исследователь Е. И. Мирошниченко также рассматривает историю конфликта Флоренского и Бердяева, связывая с выходом статьи Флоренского разрыв личных отношений между ними [Мирошниченко]. Полемику Бердяева и Флоренского по поводу Хомякова анализирует также В. А. Кошелев [Кошелев]. М. В. Медоваров подробно описывает рецепцию идей Хомякова не только Флоренским, но и другими философами [Медоваров]. Анализу критики Флоренского Бердяевым посвящена также публикация А. А. Попова, подготовленная на материалах доклада на втором форуме «Бердяевских чтений» [Попов]. Отметим также более раннюю работу о Флоренском и Хомякове — вступительную статью Р. Темпеста к изданию работы Флоренского 1986 г. [Темпест].

Преимущественное внимание исследователей привлекла тема отношения Хомякова и Флоренского к самодержавию. К. Я. Паромов сравнивает взгляды Хомякова и Флоренского на происхождение и развитие самодержавия [Паромов 2011а; Паромов 2011б]. Изучению отношения свящ. Павла Флоренского к царской власти посвящена также статья свящ. Дмитрия Гусева [Гусев]. Вопросы о самодержавии касается П. Кристоф в своей работе о наследии Хомякова [Christoff]. А. А. Ермичев рассматривает данный вопрос в свете отзывов на работу Флоренского «Около Хомякова» и исследует предпосылки появления статьи Флоренского в контексте горячей полемики о самодержавии, возникшей в 1910-е годы среди религиозных философов, открывая малоизвестные подробности этой дискуссии среди членов Петроградского религиозно-философского общества [Ермичев].

Спор Флоренского с Хомяковым о церковности нашел отклик и в трудах зарубежных авторов. В частности, католический исследователь восточно-христианского богословия о. Бернхард Шульце анализирует учение Хомякова о евхаристии и критически рассматривает его взгляды на учение о таинствах в протестантизме и католицизме [Schultze]. Немецкий церковный историк, свящ. Э. Х. Суттнер, в своей диссертации обращаясь к богословию Хомякова, анализирует его историософские концепты «иранства» и «кушитства», а также исследует критику хомяковских взглядов со стороны современных ему европейских теологов [Suttner]. Большинство авторов детально не рассматривают понимание православной церковности самим Флоренским.

## Выход статьи Флоренского и реакция современников

Статью о Хомякове Флоренский написал в 1916 г., в период своего активного членства в кружке М. А. Новоселова (1864–1938). Участники кружка симпатизировали идеям старших славянофилов, их даже называли «неославянофилами» или «младославянофилами». В этом плане обращение Флоренского — одного из самых одаренных членов кружка и его идейных лидеров — к личности и церковному наследию Хомякова неудивительно. Формальным поводом для этого послужил выход в 1913 г. второго тома капитального исследования о Хомякове профессора Киевской духовной академии В. З. Завитневича (1853–1927). Статья о Павла по форме представляет собой рецензию на книгу, в которой он нашел больше эпигонства и апологии основателя славянофильства, чем критического научного анализа.

По основному своему содержанию работа о Павла является анализом экклезиологических взглядов самого Хомякова, точнее, его богословской позиции. Однако взгляд Флоренского не является отвлеченно-исследовательским, и статья его не просто рецензия на книгу киевского профессора и не заметки по ходу ее прочтения. Это попытка самостоятельного богословского высказывания, в котором суждение о работе Завитневича как о не вполне критически-научной, а больше апологетической, занимает только часть, тогда как другая часть представляет собой существенное высказывание Флоренского о самом Хомякове. Не случайно работа «Около Хомякова» стала одним из центральных богословских трудов о Павла. Флоренский пытается определить собственное понимание Церкви и характер своей принадлежности к ней через соотношение с хомяковской экклезиологией. Он как бы продолжает работу славянофилов по прояснению и уточнению особенностей актуального православного исповедания и, двигаясь в этом направлении, старается уточнить позицию самого Хомякова. В итоге текст представляет собой своего рода спор, едва ли не поединок с Хомяковым, не случайно в начале статьи Флоренский тщательно обосновывает свое положение как ученого и критика в отношении как книги Завитневича, так и богословских взглядов Хомякова. Флоренский будто желает помериться силой с Хомяковым.

Критическая мысль Флоренского до сих пор побуждает читателя искать образ церковности, который будет наиболее соответствовать истине православия, характер экклезиологической



мысли, наиболее близкой к вселенскому церковному Преданию, наиболее ясно выражающей христианское мировоззрение в современности.

Появление работы «Около Хомякова» вызвало живую и неоднозначную реакцию современников. С. И. Фудель (1901–1977), считавший выпад Флоренского против Хомякова «в каком-то смысле случайным», вспоминает о «большом огорчении», которое вызвала статья у близких к о. Павлу людей и о беседе Новоселова с ним, после которой о. Павел признался, что больше не будет заниматься богословием [Архив 1998, 154]. Статью обсуждали в самом новоселовском кружке<sup>5</sup> (почему-то в отсутствие Флоренского) и «большинством голосов против одного вынесли обвинительный приговор» [Архив 2001, 115].

В своем отзыве на статью Флоренского В. В. Розанов соглашается с критикой Хомякова в главном его тезисе, а именно в оценке богословской позиции Хомякова как протестантской, и утверждает, что сам Хомяков согласился бы с убедительной аргументацией Флоренского. При этом Розанов оправдывает Хомякова, замечая, что в 1840–50-е годы привлечь внимание общества к церкви было крайне трудно, поэтому он «схватил хотя бы „протестантский привкус“, все-таки „рациональный“ и „гуманитарный“ и потому хоть как-нибудь влезавший в голову современников...» [Розанов, 371]. Также Розанов подчеркивает положительное для России значение славянофильства, как задающего общественной жизни направление, противоположное западническому, в котором, по сути, солидарно движутся официальные власти и общественные «радикалы».

Н. А. Бердяев (1874–1948) назвал выход статьи скандалом, «отречением от учителя церкви старших славянофилов — А. С. Хомякова» [Бердяев, 567]. По мнению Бердяева, высказывание Флоренского поставило многих перед выбором: либо о. Павел, либо Хомяков. По мнению Бердяева, Флоренский, критикуя Хомякова, как бы решил оспорить учительство основателя славянофильства и, тем самым, оказался в положении, претендующем на учитель-

5. С. И. Фудель вспоминал о выходе книги о. Павла Флоренского: «Я помню, что выход книги о. Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М. А. Новоселов сейчас же поехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли не всю ночь с ним спорил и доказывал ему его „римско-магический“ уклон. „И вот, — говорил М. А., — в конце концов

о. Павел поник головой и согласился, и при этом сказал: Я больше не буду заниматься богословием“. Эти слова оказались пророческими, хотя он и не вкладывал в них тот смысл, который получился. Это был канун 1917 года, когда вскоре закрылась Академия, и его работы все больше стали уходить сначала в искусствоведение, а потом в математику и технику» [Фудель, 106].

ство. Выход статьи имел резонанс в прессе. В частности, газета «Утро России» выступила с критикой позиции Флоренского по вопросу отношений народа и самодержавной власти [Устрялов, 2].

Были и положительные отзывы в адрес статьи о Павла Новоселов, например, сообщал Флоренскому, что архиепископ Полтавский Феофан (Быстров; 1873–1940) был «доволен Вашими рассуждениями о таинствах в статье о Завитневиче» [Архив 1998, 155]. Однако исторические перемены, начавшиеся в России, не позволили этой полемике развернуться во всей полноте. По мнению современного исследователя В. А. Кошелева, высказывание Флоренского было несвоевременным, поскольку события, произошедшие в России в 1917 г., обесмыслили эту полемику по сугубо теоретическому вопросу [Кошелев, 10]. Действительно, общественно-политические события приглушили, но не прервали этот спор: его острую актуальность подтверждают как отзыв Бердяева, так и дискуссии о церковности, продолжившиеся в русской эмиграции. Время было поворотным как для общества, так и для церкви: испытывались многовековой уклад церковной жизни, все стороны церковного мировоззрения, испытывалась на историческую прочность сама Русская церковь. Общественные перемены и подготовка Поместного собора обостряли вопрос об основаниях и характере церковности в начавшемся XX в., о том, каким должно быть содержание веры в Церковь, чтобы глобальные перемены в истории не могли ее ослабить. В этом отношении спор о церковности был остро своевременен: выбор, о котором писал Бердяев, проверялся уже не логикой богословских размышлений, но практическим жизненным опытом.

### **Что такое православная церковность?**

#### **Флоренский против Хомякова**

Флоренский пытается дать современную научно-критическую оценку богословия Хомякова в целом, точнее, ответить на главный, по его мнению, вопрос — о церковности самого Хомякова, не признавая в качестве состоятельного с научной точки зрения труд проф. Завитневича. Как ученый Флоренский старается быть объективным. Он признает за Хомяковым искреннюю веру и строгое благочестие, отмечая его закрытость в обнародовании особенностей собственной внутренней жизни. Задачу понимания внутреннего мира Хомякова Флоренский определяет необходимостью эксплицировать его внутренний опыт из его фило-

софско-богословских и литературных текстов: «Исследователю предстоит скорее обратная задача: *душу Хомякова* понять из его произведений» [Флоренский, 280]. Флоренский довольно точно определяет, что основная интуиция Хомякова — не нечто данное для исследователя, но искомое [Флоренский, 280]. Он пытается понять, эксплицировать эту интуицию и, тем самым, обнажает и свои взгляды, свое отношение к предмету, который был важнейшим для Хомякова — к Церкви, к вере в Церковь. Отец Павел отмечает, что последний этап своей жизни Хомяков посвятил «уяснению метафизических и гносеологических основ церковности» [Флоренский, 283], желанию определить основания веры в Церковь. Автор знаменитого письма «Дружба» в книге «Столп и утверждение истины» (1914) отмечает «интуицию любви» Хомякова как главный мотив его отношения к Церкви — к вере в Церковь и жизни в ней. Он также соглашается, что наиболее живая мысль в русском богословии его времени развивалась в направлении, заданном Хомяковым, и определяет направление этой мысли: гносеология Хомякова, базирующаяся не на выводах отвлеченного рассудка, но на познавательной функции разума как «полноте сил, руководимых верою», создает «онтологию», совпадающую с содержанием христианского вероучения [Флоренский, 284]. Флоренский как будто намекает на случайность возникновения православного богословия у Хомякова и следом делает вывод о том, что без критического разбора экклезиологических положений Хомякова «здание проф. Завитневича представляет храм с недостроенной крышей и... без водруженного на нем креста» и читатель не знает «благословит ли Церковь освятить эту постройку в храм... или же... этой стройке так и суждено оставаться благородным, но не священным, зданием» [Флоренский, 285]. Здесь впервые Флоренский высказывает важное для него положение о священном, о значении священного — этим качеством должно обладать все подлинно церковное. Священное, таким образом, оказывается синонимом церковной действительности, легитимности. Флоренский разводит церковное учение и учение Хомякова и утверждает, что Завитневич критическим анализом не доказал тождество хомяковского и церковного учений, а именно это требуется для церковного признания идей основателя славянофилов. Славянофильство, по мнению Флоренского, только «примыкает» к Церкви, хотя славянофилы считали Церковь центром всего тварного бытия [Флоренский, 286]. Поэтому для не признающих Церковь мысль Хомякова туманна, обращена к чему-то

призрачному, является «системой о пустом месте». В этой оценке, считает Флоренский, сходятся крайние государственники и революционеры, и интуиция их не подводит, подсказывая в Хомякове «действительного противника».

Однако признавая действенность хомяковского учения, Флоренский утверждает, что плоды его двойственны. Положительное начало заключается в том, что наиболее талантливые богословы в России приняли учение Хомякова и все живое в богословской мысли развивается в заданном Хомяковым направлении. В то же время, по мнению о. Павла, хомяковские идеи восприняли и те, признать церковность которых нет никаких оснований, — Н.Н. Неплюев и даже Л.Н. Толстой<sup>6</sup>. Ключевой ошибкой Хомякова, по мнению Флоренского, является его ставка на человека: «„Иранство“, которое для Хомякова почти синонимично христианству и Церкви, на самом деле, по характерным чертам своим, весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого „Я“» [Флоренский, 295].

Особо Флоренский касается темы церковного авторитета. Известно, что Хомяков не признавал в православии учения об авторитете и критиковал за это католическую доктрину. В этом Хомяков видел одно из различий между православием и католицизмом, утвердившим авторитет в качестве главенствующего еkkлезиологического принципа и тем самым отпавшим от истинно православного исповедания. Но Флоренский считает, что Хомяков в своей критике западных исповеданий «вырывает из почвы пшеницу православия», т. е. «начала страха, начала власти и обязательности канонического строя» [Флоренский, 288]. Усматривая «двойственность плодов» учения Хомякова, Флоренский обнаруживает свою собственную духовную нерешительность и противоречивость: с одной стороны — стремление действовать силой любви и доверять ей; с другой — желание опереться на авторитет в окончательном суждении об истинности того или иного учения.

Также Флоренский видит опасность в критическом отношении Хомякова к учению католиков о таинствах и учению протестантов о Богодухновенности Библии и подчеркивает, что при наличии частичной правды во мнениях Хомякова, в целом его взгляд

6. О Н.Н. Неплюеве известно, что в ранние годы он симпатизировал некоторым идеям Толстого, но сам всегда и во всем оставался церковным человеком. К 1916 г., когда Флоренский пишет о Хомяко-

ве, по изданным работам основателя Крестовоздвиженского братства Флоренский мог убедиться в этом вполне.

ведет «к явно нецерковному прагматизму» [Флоренский, 289]. Таким образом, Флоренский видит двойственность в богословской мысли Хомякова и предлагает своего рода выбор: то ли Хомякова следует считать основателем новой подлинно православной школы богословия, то ли автором учения, имеющего характер «утонченного рационализма» на гегельянской почве. По мнению Флоренского, стремление Хомякова указывать Церкви «от себя» означает непризнание Церкви. Отец Павел утверждает, что сама жизнь побуждает определить отношение к Хомякову, чувствует, что вопрос этот — неформальный. Фактически о. Павел повторяет вопрос Бердяева, поставленный им в начале книги «Алексей Степанович Хомяков»: изучение наследия Хомякова привело философа к необходимости разрешить вопрос «Хомяков и мы» на современном этапе. К такому же беспокойному вопросу пришел и Флоренский. Он пытается предложить свой ответ, как бы не соглашаясь поверить на слово ни Бердяеву, книгу которого он не признает церковной, ни Хомякову. Он хочет церковного суда над Хомяковым, который позволил бы авторитетно признать (или не признать) его мысль и его отношение к Церкви. Флоренский не требует осуждения Хомякова, но сам пафос объективной оценки Хомякова звучит как предзнаменование такого осуждения, хотя прямого столкновения с Хомяковым Флоренский старается избегать, — критикуя Завитневича и его упрекая в ненаучном подходе, в описательном методе исследования, в нежелании «оттенить важное сравнительно с неважным, выявить сердцевинное» [Флоренский, 292].

Важнейшим в понимании Церкви положением для Флоренского является «онтологизм» православия, ниспослание его реальности непосредственно от Бога, которое он противопоставляет «имманентизму», т. е. желанию устраивать жизнь Церкви только «из себя, вне и помимо Бога». Онтологизма, который есть «смирение и благодарение», он и не находит у Хомякова и спрашивает, может быть намеренно провоцируя читателя, о возможности для православного отрицать авторитет, чудо и тайну, которые Достоевский приписывает власти Великого Инквизитора. Критически переоценивая хомяковскую контроверзу «иранство-кушитство», Флоренский находит в «кушитстве» черты церковности, хоть и называет его «кривым зеркалом» в оппозиции с «приукрашенным „иранством“».

С этой точки зрения Флоренский оценивает и идею соборности, находит и в ней протестантский имманентизм, «слишком

человеческое» начало, на которое будто бы надеялся Хомяков. Здесь о. Павел вновь подчеркивает необходимость для Церкви онтологического в противовес хомяковскому представлению об общецерковном принятии тех или иных положений или постановлений как критерии истинности и церковности того или иного решения. Флоренский так ставит вопрос: для Хомякова критерий церковности — общецерковное (т. е. человеческое) принятие решения, «как если бы постановления Церкви были не открытием Истины, а сочинением ее». Для самого же Флоренского критерий церковности связан с формулой «изволися Духу Святому и нам», где божественное безусловно первично. Истина, подчеркивает Флоренский, принадлежит Богу, она не может быть «имманентна человеческому разуму» [Флоренский, 295]. Здесь в мысли Флоренского сталкиваются темы тео- и антроподицеи.

Флоренский отстаивает принцип определенности богословской мысли, его не устраивает хомяковский подход к богословию, оставляющий в сердце «тревогу и вопрос». Очевидно, внутренний покой и мир — духовная ценность для о. Павла, цель аскетического усилия, утрата которых осознается если не как грех, то как потеря в духовной жизни. О. Павел как будто не хочет видеть жизненных проблем и дистанции между духом, мыслью, языком.

Флоренский осуждает Хомякова за умаление Истины, и в этом прочитывается его отношение к Истине как к авторитету. При этом он будто не видит и не ставит проблемы свободы в церкви, решение которой было так важно для Хомякова. По мнению Флоренского, человеческое согласие всегда частично и условно, здесь его расхождение с Хомяковым принципиально. Благодать Божью Флоренский также склонен воспринимать как авторитет. У Хомякова, считает он, отношение к благодати «декоративное», подобное тому, как ссылаются на нее католики и протестанты. Но для Хомякова существенно «согласие в любви», и это согласие «само собою» дает познание Истины.

Флоренский делает вывод об имманентно-земном характере богословия Хомякова, в котором общественность и родственность занимают место права и принуждения. Флоренский заключает, что «община, как таковая, вовсе не есть, сама по себе, приближение к Церкви» [Флоренский, 297], хотя соглашается, что в противовес правовому государству община может пониматься как необходимое условие бытия Церкви, а не как условие достаточное. Далее Флоренский подмечает, что Хомяков слишком сближает понятия «все человечество» и «Церковь», упрекая его

в придании гипертрофированного значения «народному суверенитету», и как бы подводит читателя к мысли, что для Хомякова начало авторитета истины — народный суверенитет, в то время как по Флоренскому — Истина Божественна; *Vox populi* не есть *vox Dei*.

На этом выводе Флоренский строит свой критический разбор следующей важной темы — темы самодержавия, — не учитывая, впрочем, полемического характера ее изложения у Хомякова. Главный пункт спора Флоренского с Хомяковым в этой теме — определение происхождения царской власти в России. Основание Хомякова об избрании царя народной волей он считает зыбким и считает более твердым основанием утверждение самодержца «Божией милостию». Божественное установление самодержавной власти ближе Флоренскому, он считает, что для народа такое понимание имеет вероучительный характер и близко, по сути, к церковной догматике. «Великий альтруизм, — заключает о. Павел, — ничуть не похож на Церковь» [Флоренский, 298], ибо основание Церкви он видит не внутри, но вне человечности. Он последовательно проводит свой онтологизм и не мыслит Церкви без понятия Истины трансцендентной, внеположенной человеку и поэтому неизбежно обладающей авторитетом, в то время как Хомякова он считает последовательным борцом с онтологическим началом в религии.

Еще одна важнейшая для Флоренского сторона церковности — отношение к таинствам. Для него «Св. Евхаристия — не один из моментов церковной жизни, но средоточие ее и, в известном смысле, — сама церковная жизнь, критерий всех прочих сторон и вернейшая точка опоры» [Флоренский, 299], поэтому главное то, что совершается непосредственно в момент совершения таинства. Для Флоренского центрально само *таинство* как предмет веры, в то время как для Хомякова ключевым является *вера*, без которой к таинству приступать нельзя. Флоренский добивается догматической и терминологической определенности, которая позволяет поставить границу ошибочным, еретическим домыслам и сомнениям в отношении совершающегося в таинстве. Условное отношение Хомякова к понятиям Флоренский определяет как протестантское уклонение от догматической ясности и содержательной определенности, хотя в начале статьи и признает, что неясность у Хомякова находят те, для которых реальность Церкви не очевидна. В определении православного «центра» таинства Флоренский расходится с Хомяковым, настаивая на доверии



понятию «пресуществление». Флоренскому хочется поставить точку, обозначить место расхождения с Хомяковым, и он находит его в отношении к понятию «пресуществление» в оценке которого «дорога от Хомякова идет под гору, к церковному же учению — в гору» [Флоренский, 303]. Опираясь на свои объяснения в отношении таинства евхаристии, о. Павел считает преувеличенной и полемику Хомякова в связи с обычаем причащения «под одним видом», ссылаясь на возможное происхождение западной традиции от иудейской, где было запрещено употреблять жертвенную кровь животных. Так или иначе, Флоренский пытается найти приемлемые для православных объяснения всем тем сторонам церковной жизни запада, которые не принимает Хомяков.

### Заключение

Подводя итог нашему краткому исследованию, можно сказать, что, подвергая критической оценке богословские позиции Хомякова, Флоренский как бы взвешивает его понимание Церкви на собственных весах и, одновременно, проверяет свое исповедание, себя в Церкви, свое понимание церковности. Отец Павел определяет следующие важные для собственного понимания характера православной церковности особенности. Во-первых, он высказывает недоверие хомяковскому отношению к Церкви «от человека», называя этот подход «имманентизмом», соответствующим гуманистическому характеру западной мысли, протестантской по своему происхождению. Поэтому Флоренский отстаивает «онтологизм» как фундаментальную особенность православия, как бы гарантирующую его божественное происхождение, определяющую связь с Богом. При этом о. Павел как будто не видит, оставляет без внимания проблему духовной свободы, без которой и вне которой понимание Церкви в свете Новозаветного Откровения принципиально неполно. Значение онтологического понимания церковности Флоренский рассматривает на примерах вопросов авторитета Божественной Истины, авторитета церковной иерархии, божественного или народного избрания царя, значения таинств в церковной жизни, места догматических определений в церковном сознании. Тому, чему в хомяковском понимании Церкви отводится место вторичное, например, точному понятийному определению совершающегося в результате евхаристического священнодействия, Флоренский, наоборот, уделяет первостепенное внимание.



Главное же в экклезиологии Хомякова — единство веры, проявляющейся в доверии и взаимной любви членов Церкви, — Флоренский трактует как протестантский уклон, поскольку усматривает здесь чрезмерное полагание на человеческую волю и умаление онтологического понимания неизменности Божественного начала в Церкви как гаранта ее верности Богу. Понимание Церкви для Флоренского определяется прежде всего поклонением и благодарением; он сохраняет пусть и благоговейную, но все же дистанцию по отношению к Церкви, тогда как Хомяков любое суждение о Церкви, мире и человеке принципиально старается совершать изнутри самой Церкви, никогда из нее не выходит. Флоренский в «онтологизме» старается найти единство благодатного начала жизни, связанной, одновременно, с миром материальным, но не замечает, что такие представления о священном несут отпечаток ветхозаветного или даже языческого (магического) влияния.

Позиция Флоренского побуждает к более детальному изучению философско-богословского наследия Хомякова и славянофильства в целом, в отношении которого большинство критиков чаще определяются в категориях «за» или «против», чем дают объективный научный анализ. Высказывание о. Павла, человека уникального по своим дарованиям и вкладу в русскую церковную традицию, ставит «неудобные вопросы» к экклезиологии Хомякова, но, одновременно, дает повод вновь задуматься о месте школьного богословия и объективного научного подхода к христианской мысли и церковному слову. Не всякое слово в Церкви дает возможность судить о нем вполне «объективно». Таким словом является, например, пророческое слово, которому, как правило, присущ человеческий волюнтаризм и которое предоставляет лишь бинарную возможность суждения о себе — либо принятие, либо непринятие. В наше время, когда православная теология интенсивно ищет свое место в системе научного знания, не будет лишним вспомнить о такой особенности не только христианской миссионерской проповеди, но и церковного богословия.

## Источники

1. *Архив 1998* = Архив священника Павла Александровича Флоренского / Под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). Вып. 2 : Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск : Водолей, 1998. 288 с.

2. *Архив 2001* = Архив священника Павла Александровича Флоренского / Под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). Вып. 4 : Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск : Водолей, 2001. 223 с.
3. *Казанский* = Казанский П. С. Переписка профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметьевой // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. : Юбилейный сборник исторических материалов : Издание бывших воспитанников МДА. Москва : Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1914. С. 510–590.
4. *Линицкий 1882* = Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм : Опыт систематического обозрения того и другого. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. [2], IV, 256 с.
5. *Линицкий 1884* = Линицкий П. И. По поводу защиты славянофильства в Православном Обозрении // Труды Киевской духовной академии. 1884. Т. 1, январь. С. 77–94.
6. *Певницкий 1869* = Певницкий В. Ф. Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // Труды Киевской духовной академии. 1869. Т. 4, ноябрь/декабрь. С. 139–210.
7. *Певницкий 1870* = Певницкий В. Ф. Православному обозрению // Труды Киевской духовной академии. 1870. Т. 1, март. С. 721–732.
8. *Устрялов* = Устрялов Н. Славянофильство и самодержавие : (Священник Павел Флоренский — «Около Хомякова». Сергиев Посад, 1916) // Утро России. 1917. 9 февр. № 40. С. 2.
9. *Флоренский* = Флоренский П. А., свящ. Около Хомякова : (Критические заметки) // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1996. С. 278–336.

## Литература / References

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Преподобный Венедикт Нурсийский и преподобный Сергей Радонежский: опыт сопоставления типов духовности // In memoriam : Сергей Аверинцев. Москва : ИНИОН, 2004. С. 212–222.  
Averintsev S. S. (2004). “Venerable Benedict of Nursia and Venerable Sergius of Radonezh: experience of comparing types of spirituality”, in In memoriam: Sergey Averintsev. Moscow : INION Publ., pp. 212–222 (in Russian).
2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // Он же. Собрание сочинений : В 5 т. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России. Париж : YMCA-Press, 1989. С. 567–579.  
Berdyayev N. A. (1989). “Khomyakov and priest. Florensky”, in Idem. *Collected works : In 5 v., v. 3: Types of religious thought in Russia*. Paris : YMCA-Press, pp. 567–579 (in Russian).

3. *Бонецкая* = Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // Она же. Между Логосом и Софией (Работы разных лет). Москва : Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 197–214. (Серия «Humanitas»).

Bonetskaya N. K. (2018). “P. A. Florensky and the ‘new religious consciousness’”, in Idem. *Between Logos and Sophia (Works of different years)*. Moscow : St. Petersburg : Center for Humanitarian Initiatives Publ., pp. 197–214 (Humanitas series) (in Russian).

4. *Ваганова* = Ваганова Н. А. Воля к Софии и церковность в творчестве о. Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. № 5 (55). 2014. С. 81–91. <https://doi.org/10.15382/sturI201455.81-91>.

Vaganova N. (2014). “The Will to Sophia and Ecclesiasticism in the work of Father P. Florensky”. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, v. 5, iss. 55, pp. 81–91 (in Russian). <https://doi.org/10.15382/sturI201455.81-91>.

5. *Гаврюшин* = Гаврюшин Н. К. Русское богословие : Очерки и портреты. Нижний Новгород : Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011. 672 с.

Gavryushin N. K. (2011). *Russian theology : Essays and portraits*. Nizhny Novgorod : Publ. Nizhny Novgorod Theological Seminary (in Russian).

6. *Гусев* = Гусев Дмитрий, свящ. Отношение свящ. Флоренского к самодержавной царской власти // Ипатьевский вестник. 2020. № 3. С. 38–50. <https://doi.org/10.24411/2309-5164-2020-10304>.

Gusev Dimitry, priest. (2020). “Attitude of Florensky P. A. to autocratic tsar power”. *Ipatievsky vestnik*, n. 3, pp. 38–50 (in Russian). <https://doi.org/10.24411/2309-5164-2020-10304>.

7. *Ермичев* = Ермичев А. А. Около Флоренского. Полемика о природе самодержавия (конец 1916 — начало 1917 г.) // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 173–180.

Ermichev A. A. (2007). “Near Florensky. Controversy about the nature of autocracy (late 1916 — early 1917)”. *Review of the Russian Christian Academy for Humanities*, v. 8, iss. 2, pp. 173–180 (in Russian).

8. *Кошелев* = Кошелев В. А. Полемика П. А. Флоренского и Н. А. Бердяева о теологии и историософии А. С. Хомякова // Религиозно-философские чтения. Кострома : ГПИ, 1993. С. 10–13.

Koshelev V. A. (1993). “Polemics of P. A. Florensky and N. A. Berdyaev about the theology and historiosophy of A. S. Khomyakov”, in *Religious and philosophical readings*. Kostroma : GPI Publ., pp. 10–13 (in Russian).

9. *Лосский* = Лосский Н. О. История русской философии. Москва : Советский писатель, 1991. 479 с.

Lossky N. O. (1991). *History of Russian philosophy*. Moscow : Sovetskii pisatel' Publ. (in Russian).

10. *Медоваров* = Медоваров М. В. Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления // *Ортодоксия*. 2021. № 3. С. 116–154. <https://doi.org/10.53822/2712-9276-2021-3-116-154>.  
Medovarov M. V. (2021). “Aleksey Khomyakov’s Heritage in the Light of Historiography: Milestones of Conceptual Understanding”. *Orthodoxia*, v. 3, pp. 116–154 (in Russian). <https://doi.org/10.53822/2712-9276-2021-3-116-154>.
11. *Мирошниченко* = Мирошниченко Е. И. Архаическое православие: об одном эпизоде рецепции богословского наследия А. С. Хомякова в русской религиозной философии // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций* : Архив конференции. Вып. 1 : Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.). Санкт-Петербург : РХГА, 2021. С. 74–78.  
Miroshnichenko E. I. (2021). “Archaic Orthodoxy: about one episode of the reception of the theological heritage of A. S. Khomyakov in Russian religious philosophy”, in *Byzantium, Europe, Russia: social practices and the relationship of spiritual traditions : Conference Archive, v. 1: Proceedings of the international scientific conference (St. Petersburg, October 1–2, 2021)*. St. Petersburg : Russian Christian Academy for Humanities Publ., pp. 74–78 (in Russian).
12. *Павлюченков 2012* = Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. Москва : ПСТГУ, 2012. 187 с.  
Pavlyuchenkov N. N. (2012). *Religious and philosophical heritage of priest Pavel Florensky. Anthropological aspect*. Moscow : PSTGU Publ. (in Russian).
13. *Павлюченков 2016* = Павлюченков Н. Н. Философия свободы и «новое религиозное сознание»: конфликт идей Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского // *Христианское чтение*. 2016. № 3. С. 217–234.  
Pavlyuchenkov N. N. (2016). “The Philosophy of Freedom and the ‘New Religious Consciousness’: the Conflict of Ideas between Nikolay Berdyayev and Pavel Florensky”. *Christian Reading*, n. 3. pp. 217–234 (in Russian).
14. *Паромов 2011а* = Паромов К. Я. «Около Хомякова» о П. А. Флоренского и старшие славянофилы: в попытке обозначить своеобразие царской власти // *Вестник ПСТГУ II: История. История русской Православной Церкви*. 2011. Вып. 1 (38). С. 23–48.  
Paromov K. Ya. (2011). “‘Around Khomyakov’ by P. A. Florensky and senior slavophiles: in an attempt to identify the originality of imperial authority”. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya II: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, v. 1 (38), pp. 23–48 (in Russian).

15. *Паромов 2011б* = Паромов К. Я. Политический контекст «Около Хомякова» свящ. П. А. Флоренского в откликах первых читателей (1916–1917) // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва : ПСТГУ, 2011. С. 129–132.  
Paromov K. Ya. (2011). “Political context ‘Near Khomyakov’ priest P. A. Florensky in the responses of the first readers (1916–1917)”, in *Annual theological conference of the Orthodox St. Tikhon’s Humanitarian University*. Moscow : PSTGU Publ., pp. 129–132 (in Russian).
16. *Попов* = Попов А. А. Н. А. Бердяев о консерватизме славянофилов // Тетради по консерватизму. 2014. № 3. С. 54–59. <http://dx.doi.org/10.24030/2409-2517-2014-3-54-59>.  
Popov A. A. (2014). “Nikolay A. Berdyaev on Conservatism of the Slavophiles”. *Almanac “Essays on Conservatism”*, n. 1(3), pp. 54–59 (in Russian). <https://doi.org/10.24030/2409-2517-2014-3-54-59>.
17. *Розанов* = Розанов В. В. П. А. Флоренский об А. С. Хомякове // П. А. Флоренский : Pro et contra. Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. С. 367–379.  
Rozanov V. V. (2001). “P. A. Florensky about A. S. Khomyakov”, in *P. A. Florensky: Pro et contra*. St. Petersburg : RChNI Publ., pp. 367–379.
18. *Сазонов* = Сазонов Д. И. Вклад священника Павла Флоренского в идею обновления Церкви как историческая перспектива // Вестник Костромского государственного университета. 2023. Т. 29. № 1. С. 62–67. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2023-29-1-62-67>.  
Sazonov D. I. (2023). “The contribution of Priest Pavel Florensky to the idea of the renewal of the Church as a historical perspective”. *Vestnik of Kostroma State University*, v. 29, n. 1, pp. 62–67 (in Russian). <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2023-29-1-62-67>.
19. *Темпест* = Темпест Р. П. А. Флоренский и А. С. Хомяков // Символ. 1986. Декабрь. № 16. С. 135–140.  
Tempest R. (1986). “P. A. Florensky and A. S. Khomyakov”. *Symbol*, December, n. 16, pp. 135–140 (in Russian).
20. *Флоровский* = Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.  
Florovsky G. V. (2009). *Ways of Russian theology*. Moscow : Institute of Russian Civilization Publ. (in Russian).
21. *Фудель* = Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский : Pro et contra. Санкт-Петербург : РХГИ, 1996. С. 49–140.  
Fudel S. I. (1996). “About Fr. Pavel Florensky (1882–1943)”, in *P. A. Florensky: Pro et contra*. St. Petersburg: RChNI Publ., pp. 49–140 (in Russian).
22. *Christoff* = Christoff P. (1961). *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism : A Study in Ideas*, v. 1 : A. S. Khomiakov. The Hague : Mouton.

23. *Murianka* = Luka (Murianka), archim. (2004). "Aleksei Khomiakov: A Study of the Interplay of Piety and Theology", in B. H. Baran at al. *A. S. Khomiakov : Poet, Philosopher, Theologian*. Jordanville, NY : Holy Trinity Seminary, pp. 20–37.
24. *Schultze* = Schultze B., S. J. "Chomjakows Lehre über die Eucharistie". *Orientalia Christiana Periodica*, 1948, v. 14, n. 1–2, S. 138–161.
25. *Suttner* = Suttner E. Ch. (1967). *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*. Würzburg : Augustus-Verlag (Das östliche Christentum).

#### **Информация об авторе**

Д. С. Гасак, первый проректор, Свято-Филаретовский институт.

#### **Information about the author**

D. S. Gasak, First Vice-Rector, St. Philaret's Institute.

Статья поступила в редакцию 01.11.2023; одобрена после рецензирования 10.11.2023; принята к публикации 10.11.2023.

**М. Б. Патрушева**

## Творчество инокини Иоанны (Рейтлингер) в контексте «христософийной» концепции протоиерея Сергия Булгакова (на примере росписей церкви св. Иоанна Воина в Медоне и часовни свт. Василия Великого в Лондоне)

Патрушева Мария Борисовна<sup>а, б</sup>

<sup>а</sup> ИГРИК им. В. А. Фаворского, Москва, Россия, [kuka.zpt@gmail.com](mailto:kuka.zpt@gmail.com)

<sup>б</sup> Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена анализу росписей храма св. Иоанна Воина в Медоне, созданных в 1931–1932 гг. Ю. Н. Рейтлингер, впоследствии инокиней Иоанной, и росписей 1945–1947 гг. часовни свт. Василия Великого, принадлежавшей экуменическому Содружеству св. Албания и прп. Сергия Радонежского в Лондоне. Богословие и иконография ин. Иоанны складывались и развивались в русле богословия (софиологии) прот. Сергия Булгакова. Эпистолярное наследие ин. Иоанны невелико по объему, но оно позволяет проследить диалог художника и богослова о смысле творчества и значении традиции для искусства и иконописи. Жесткие архитектурные ограничения, с одной стороны, были препятствием в работе ин. Иоанны, с другой — способствовали выработке целостного оригинального решения и появлению новой иконографии, как отдельных сюжетов (в храме св. Иоанна Воина), так и всей росписи (в часовне свт. Василия Великого). Композиционные и иконописно-живописные источники росписей Медонского

© Патрушева М. Б., 2023

храма зафиксированы автором. Сохранилась также записка прот. Сергия Булгакова с его видением плана росписи. На основании этих источников есть возможность судить о том, насколько в своем решении Ю. Н. Рейтлингер следовала рекомендациям о. Сергия и стала ли ее работа развитием плана, предложенного богословом. Программа росписи часовни свт. Василия Великого была прокомментирована ин. Иоанной с сюжетной стороны. Живописно-иконописные источники росписи остаются сферой предположений: можно рассматривать эту роспись как богословское развитие начатых в Медонском храме тем Второго пришествия Христа и истории Церкви как истории спасения.

ключевые слова: церковное искусство, иконопись, храмовая роспись, крестовокупольный храм, софиология, иконопочитание

для цитирования: Патрушева М. Б. Творчество инокини Иоанны (Рейтлингер) в контексте «христософийной» концепции протоиерея Сергия Булгакова (на примере росписей церкви св. Иоанна Воина в Медоне и часовни свт. Василия Великого в Лондоне) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 121–151. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_121](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_121).

**M. B. Patrusheva**

## The work of nun Joanna (Reitlinger) in the context of archpriest Sergius Bulgakov’s “christosophy” concept (on the example of the paintings of the Church of St. John the Warrior in Medon and the Chapel of St. Basil the Great in London)

Maria B. Patrusheva<sup>a, b</sup>

<sup>a</sup> Moscow Polytechnic University, Moscow, Russia, [kuka.zpt@gmail.com](mailto:kuka.zpt@gmail.com)

<sup>b</sup> St Philaret’s Institute, Moscow, Russia

ABSTRACT: The article is dedicated to the analysis of the paintings of the church of St. John the Warrior in Medon, created by Y. N. Reitlinger, later nun Joanna, in 1931–1932, and the chapel (of the church) of St. Basil the Great of the ecumenical Commonwealth of St. Albans and St. Sergius of Radonezh in London in 1945–1947. The theology and iconography of nun Joanna were shaped and developed in line with the theology (sophiology) of archpriest Sergius Bulgakov. The epistolary legacy of nun Joanna is not extensive, but it is possible to trace a dialogue between artist and theologian about the meaning



of creativity and the significance of tradition for art and icon painting. The strict architectural restrictions, on the one hand, were an obstacle in the work of nun Joanna, but, on the other hand, they contributed to the development of a holistic original solution and the emergence of new iconography, both of individual subjects in the church of St. John the Warrior and of the entire painting in the chapel of St. Basil the Great. The compositional and icon-painting sources of the paintings of the church in Medon were recorded by the artist, as well as a note by archpriest Sergius Bulgakov with his vision of the painting plan. One can estimate to what extent Y.N. Reitlinger followed the recommendations of Fr. Sergius and whether her work was a development of this plan. The programme of the painting of the chapel of St. Basil the Great was commented on by nun Joanna from the narrative side, but with regard to the pictorial and iconographic sources, we can only make assumptions, viewing this painting as a theological development of the themes of the Second Coming of Christ and the history of the Church as the history of salvation, which started in the Church in Madon.

KEYWORDS: the devotional art, icon-painting, temple painting, cross-in-square church, sophiology, iconodulism

FOR CITATION: Patrusheva M. B. (2023). "The work of nun Joanna (Reitlinger) in the context of archpriest Sergius Bulgakov's 'christosophy' concept (on the example of the paintings of the Church of St. John the Warrior in Medon and the Chapel of St. Basil the Great in London)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's institute*, iss. 48, pp. 121–151. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_121](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_121).

Инокания Иоанна, в миру Юлия Николаевна Рейтлингер (1898–1988), духовная дочь прот. Сергия Булгакова и ученица французского живописца Мориса Дени, оставила уникальное художественное наследие, дерзновенно попыталась соединить в своем творчестве иконописную традицию с приемами французской живописи и создать современную икону, которая не была бы копированием древних образцов или стилизацией, но будила бы сердца современников, была для них свидетельством о Христе, «трубным гласом» [Иоанна. *Вопросы*, 13].

Творчество ин. Иоанны (Рейтлингер) стало предметом интереса ряда исследователей: В. В. Вейдле [Вейдле 1933; Вейдле 2002a], Б. Б. Поповой [Попова], Н. П. Белевцевой [Белевцева 2008; Белевцева 2019; Белевцева 2021; Белевцева 2022], А. М. Копировского [Копировский], Э. Л. Лаевской [Лаевская], Т. К. Юдиной [Юдина],

И. К. Языковой<sup>1</sup>, Ю. Янчарковой [Янчаркова] и др. В этих работах основное внимание уделяется биографии ин. Иоанны, художественным достоинствам ее иконописных образов, новаторству в развитии иконописной традиции, параллелям с различными произведениями европейского искусства. Большинство исследователей рассматривают ин. Иоанну как продолжателя классической иконописи. Недостаточно изучен и раскрыт диалог ин. Иоанны и прот. Сергия Булгакова на тему богословия иконы. Творческое наследие ин. Иоанны не проанализировано с точки зрения того, что ее иконы и храмовые росписи создавались не только как украшение храма, но как неотъемлемая составляющая богослужения, совершаемого русским церковным кругом, для которого она работала. Таким образом, актуальным остается исследование богословской и художественной ценности монументального наследия ин. Иоанны в контексте «христософийной» концепции прот. Сергия Булгакова и церковной традиции в целом.

### **Влияние богословия протоиерея Сергия Булгакова (софиологии) на представления инокини Иоанны (Рейтлингер) о смысле искусства**

Богословие и иконография ин. Иоанны складывались и развивались в русле богословия (софиологии) прот. Сергия Булгакова. В небольшой статье «Центральная проблема софиологии» о. Сергей писал о Богочеловечестве, теокосмизме — «единстве Бога со всем сотворенным миром — в человеке и через человека» [Булгаков 2008, 331]. Историческое христианство имеет в себе два крайних полюса: один отрицает мир и устанавливает непроходимую пропасть между Богом и Его творением, другой — принимая мир, обожествляет его в его падшем состоянии. Обе крайности в своей односторонности сходятся в отрицании Богочеловечества, путь к которому открыт во Христе. Обращенность к Богу и одновременно с этим неприятие мира приводит к тому, что жизнь мира понимается как удаленная от своего Творца и предоставленная собственной судьбе.

Отец Сергей называл такой взгляд на мир «акосмизмом или даже антикосмизмом в истории Церкви» [Булгаков 2008, 331].

1. См. лекции И. К. Языковой: Иконопись русской эмиграции: поиск нового языка церковного искусства. URL: <https://predanie.ru/yazykova-irina-konstantinovna/ikonopis-russkoy-emigracii->

[poisk-novogo-yazyka-cerkovnogo-iskusstva/](https://www.youtube.com/watch?v=aEK4nHBqI4g); Мост между мирами. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aEK4nHBqI4g> (дата обращения: 25.09.2022).

Противоположное воззрение — «космизм» — принимает мир таким, каков он есть: христианство низводится до социального или практического уровня, что приводит, по мнению о. Сергия, к тому, что оно лишь следует за жизнью, но не имеет силы руководить ей. С Возрождением и Реформацией европейский мир встал на путь гуманизма, который приписывает миру право самостоятельного, автономного существования и который стал реакцией «против отрицания мира в христианстве» [Булгаков 2008, 335]. Это отделение мира от Бога, борьба антикосмизма и космизма внутри христианства обессиливает христиан, лишает их понимания смысла истории, лишает силы свидетельства, разрушает смысл творчества и культуры, имеющих христианские основания, внося кажущееся непреодолимым разделение внутри культуры на церковную и светскую. Выход из этого кризисного состояния и разрешение всех проблем христианской веры и жизни — догматики и аскетики — о. Сергей видел в софиологии, «богословии Кризиса» [Булгаков 2008, 335] — кризиса как пути спасения. Изменение мироощущения и обновление веры может быть достигнуто «через софийное восприятие мира как Премудрости Божьей» [Булгаков 2008, 335] и достижение «богочеловеческого теокосмизма».

В догматическом очерке «Икона и иконопочитание», который во многом родился благодаря диалогу иконописца и богослова — со-творчеству о. Сергия и с. Иоанны — о. Сергей показал перспективу углубления догмата иконопочитания. Обосновывая иконопочитание, отцы VII Вселенского собора опирались на представления о безобразности Бога и образности человека. Соединить эти представления, не нарушая стройности рассуждения, можно, по мысли о. Сергия, через софийное понимание Бога, мира и человека: «Бог полагает мир вне Себя, но мир имеет свое бытие в Боге» [Булгаков 1996, 43]. Бог обращается к миру в Своей Премудрости — Божественной Софии, в которой предвечно начертаны первообразы мира; София — Божественный мир прежде своего творения. Для творения Бог открывается в Софии, мир сотворен в Софии, и сам мир является становящейся, тварной Софией, пребывающей во времени. Таким образом, оказывается явлена «взаимовходность» Бога и творения, трансцендентного и имманентного, и мир «предназначен к тому, что в нем „будет Бог всяческая во всем“» [Булгаков 1996, 45]. Также Булгаков подчеркивает, что в мире не может быть ничего подлинного, что не имело бы в своем основании тайны Божьей,

«не являлось бы священным иероглифом небесного первообраза» [Булгаков 1996, 45], но при этом жизнь мира отлична от первообразов в Божественной Софии. Мир одновременно софиен в своем стремлении уподобиться Богу и антисофиен в погруженности в себя, в своем полубытии, что выражается в противоречивости исторического процесса.

Разрешение вопроса об отношении Творца к творению имеет значение для понимания смысла иконы, так как икона — «видимость невидимого, изобразимость неизобразимого» [Булгаков 1996, 48]. Иконоборцы ссылались на неизобразимость и безобразность Бога, а иконопочитатели — на изобразимость человеческого тела, в которое облекся Христос. В рассуждении о. Сергия показано, что иконоборческая позиция исходила из апофатического представления о Боге, в котором Бог неопределим и не имеет никакой связи с миром. Из этого нельзя сделать, по мысли о. Сергия, вывода «за» или «против» иконопочитания, так как апофатическое богословие устраняет возможность иконы как таковой.

Иконопочитатели в своих аргументах пытались уклониться от неизбежности доводов апофатического богословия о неизобразимости Бога, так как были не в силах опровергнуть довод о том, что, если принимать неизобразимость Бога и опираться на вочеловечивание Христа, иконы изображают только одну, человеческую, природу Христа, а Его Божественная природа остается неизобразимой. Икона не имела бы смысла, и иконопочитание подменялось бы сарколатрией — поклонением изображению плоти, что как идолопоклонство было запрещено еще в Ветхом завете. Обращаясь к христологическому догмату для обоснования иконопочитания, о. Сергей писал, что Христос, вочеловечившись, принял человеческое тело и «снял с него покрывало греха» [Булгаков 1996, 77], «восстановил в своей человечности истинный человеческий образ, который есть и истинный образ Божий» [Булгаков 1996, 77]. Отец Сергей подчеркивал, что Христос воспринял человеческое естество не как низшую природу и, не бывши Человеком, стал Им, а явил истинного, вечного Человека в неистинном, тварно-греховном. До Своего Воплощения образ Христов был невидим, оставаясь в сфере Божественной Софии, в Вочеловечении стал видимым, явным и в Тварной Софии. «Обыкновенно говорят, что изобразим, потому что воплотился, а надо наоборот: воплотился, потому что изобразим — единый Образ» [Булгаков 1929. Л. 65], — писал о. Сергей Ю. Н. Рейтлингер в 1929 г.

Образ Христа един в силу единства Его ипостаси, и этот образ раскрывается «в двух природах двояко: невидимо — духовно и видимо — телесно» [Булгаков 1996, 80–81]. Образ Христа «невообразим нами по Божеству своему, но вообразим или изобразим по своему человечеству» [Булгаков 1996, 81]. При этом никакое изображение не может выразить в полноте Его Божественную природу, что по мысли о. Сергия, и не является условием изобразимости:

Необходимо, чтобы изображения воплощенного Слова, иконы Христовой, были не пусты, имели в себе отобразившийся луч Божества. Но это прямо вытекает из общего факта откровения Бога человеку, из сообразности Богу человека, а следовательно, и некоей человечности Бога [Булгаков 1996, 90].

Из софиологического понимания отношений Бога и мира вытекает понимание смысла искусства, сложившееся у прот. Сергия Булгакова и Ю. Н. Рейтлингер. Отец Сергий видел в искусстве и в первую очередь в иконах «особый образ боговедения и откровения» [Булгаков 1996, 54]. Юлия Николаевна рассуждала о смысле искусства в том же направлении, говоря о символичности созданного мира, в котором живопись становится доказательством этой символичности, «говоря видимыми образами о вещах невидимых» [Рейтлингер 2011, 144]. Через живописные образы открываются «вечные истины», «лик Божий в творении» [Рейтлингер 2011, 145].

Цель живописи, по мысли Юлии Николаевны, заключается в том, чтобы изобразить не предмет как таковой, но его идеальный образ [Рейтлингер 2011, 146]. Отец Сергий писал об «иконизации бытия» [Булгаков 1996, 59], так как искусство «смотрит на вещь, но через вещь и за вещь» [Булгаков 1996, 61]. На основании этого богослов и иконописец высказали общую мысль о бесплодности подражательного пути в искусстве: «Искусство не ищет восполнить реальность или создать рядом с ней новое бытие» [Булгаков 1996, 59]; художник в своем труде живет духовным созерцанием, которое передается в «конкретном чувстве разных плоскостей, как бы пространственных представлений для непространственных вещей» [Рейтлингер 2011, 187]. Сестра Иоанна также писала о том, что способность работать у художника рождается через вдохновение, и плод художественного труда — это именно плод вдохновения, понимаемого как действие Духа в человеке. Без действия Духа труд художника не станет искусством. Поэтому человеческий труд необходим, но он должен идти от веры в искусство и в жизнь так же, как от веры в Бога и от любви к Нему.

Инокния Иоанна (Юлия Николаевна приняла иноческий постриг в 1935 г.) в духовном дневнике середины 1930-х гг. оставила запись о своей работе над иконой Спасителя: «Пишу икону Спасителя с радостью веры» [*Рейтлингер 2011, 196*]. Благодаря этой вере в «мистическом хаосе» ей открылось рождение Образа, когда данный ей в откровении божественный надмирный свет сгустился во тьму. Во тьме, в Божественном мраке она обрела «мистическую точку — Лицо Христа», в котором является полнота Божественного Образа и Мрак претворяется в Свет [*Рейтлингер 2011, 196*]. Отец Сергей писал о создании иконы как о «теургическом акте» [*Булгаков 1996, 91*] и о творчестве иконописца как о «самом высоком и трудном роде церковного искусства» [*Булгаков 1996, 151*].

Отводя искусству важное место в жизни Церкви, о. Сергей и с. Иоанна безусловно на первое место ставили икону. «Икона есть ветвь — может быть, самая цветущая, благоуханная и любезная Богу — на дереве живописи вообще, и, не поняв дерева, нельзя понять ветвь» [*Рейтлингер 2011, 147*] — писала с. Иоанна. Храмовая роспись, в отличие от иконы, по мысли о. Сергия, имеет «естественную силу образа» и является художественной проповедью, поучением в красках и формах; она предназначена для богомыслия [*Булгаков 1996, 133*]. Поэтому, по его замечанию, роспись может включать в себя библейские, мистические, церковно-исторические и религиозно-культурные сюжеты, т. е. иконописец в разработке программы росписи может быть достаточно свободным, что и видно на примере произведений ин. Иоанны, особенно в часовне свт. Василия Великого.

### **Общий замысел росписей храма св. Иоанна Воина и часовни свт. Василия Великого**

Размышление над образом Христа и стремление запечатлеть его иконописными средствами было центральной темой в христианском пути и в творчестве Юлии Николаевны Рейтлингер. В духовном дневнике 1928–1935 гг. она записала, что «верить в наше время — это значит верить в Христа апокалипсиса» [*Рейтлингер. Дневник, 43*], и кратко изложила свое понимание христианской веры и пророческого смысла искусства, что во многом определило общий замысел росписей храма и часовни. При этом, если в росписях храма св. Иоанна Воина тема Апокалипсиса только намечена, то росписи часовни свт. Василия Великого продолжают ее и зрительно, и богословски раскрывают в полной мере.

### *Программа росписей в храме св. Иоанна Воина*

Храм св. Иоанна Воина находился в пригороде Парижа, в Медоне, где обосновались русские эмигранты. По благословению митр. Евлогия (Георгиевского) здесь начались постоянные богослужения, но осенью 1928 г. община разделилась: большинство присоединилось к Русской православной церкви за границей, меньшинство осталось с митр. Евлогием, образовав общину св. Иоанна Воина. Был построен второй небольшой храм. Его настоятелем стал выпускник Свято-Сергиевского института священник Андрей Сергеенко. С ним Юлия Николаевна была знакома по работе в Париже над «Сергиевскими листками» — изданием богословского института. В 1931 г. Юлия Николаевна сделала эскизы росписей храма, и в следующем году начала работу, в которой ей помогали ее родная сестра Екатерина Кист, Георгий Круг — будущий известный иконописец инок Григорий, Елена Браславская.

Храм св. Иоанна Воина называли храмом-баракком: это было сооружение, не имевшее каких-либо архитектурных особенностей, прямоугольное в плане, с невысоким перекрытием и крошечным декоративным куполом (храм снесен в 1980-е гг.). При этом Юлия Николаевна ставила задачу создать роспись с опорой на русскую традицию декора крестовокупольного храма. Росписи располагались по всем стенам, на северной и южной стенах шли в два яруса, а в алтаре и на западной стене представляли собой большие композиции от пола до потолка. Перекрытие было выкрашено в синий цвет. Сохранилась записка о. Сергия Булгакова, в которой он определил для Юлии Николаевны общий замысел росписей как «христософийный план» [*Рейтлингер. Альбом, 26*].

В центр композиции о. Сергей поставил тему «Славы Бога-Человека». Это слава Христа Воскресшего и через Него — Иоанна Предтечи и Богоматери. На северной и южной сторонах в записке были предложены композиционные варианты с членением каждой стены на три или четыре части (рис. 1).

Сюжеты пронумерованы и расположены по периметру храма, в хронологической последовательности. Обращает на себя внимание смысловая соотнесенность выбранных сюжетов, расположенных друг против друга: Распятие и Воскресение Христовы — Пасха Крестная и Пасха Воскресная; в Преображении Господнем предвозвещается Слава Воскресшего Христа и Его Вознесение; в Крещении Дух сходит на Иисуса, и в Пятидесятнице происходит нисхождение Святого Духа на апостолов и рождение Церкви;



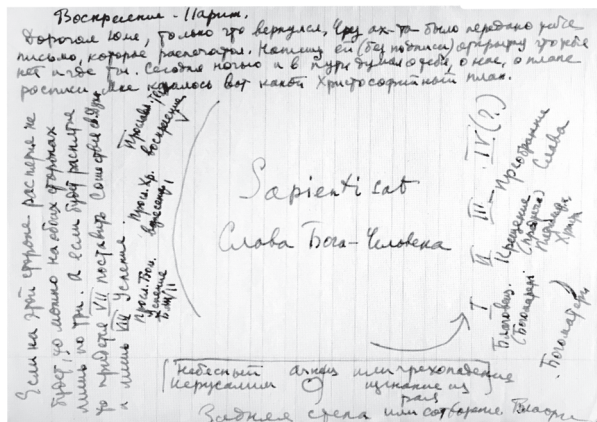
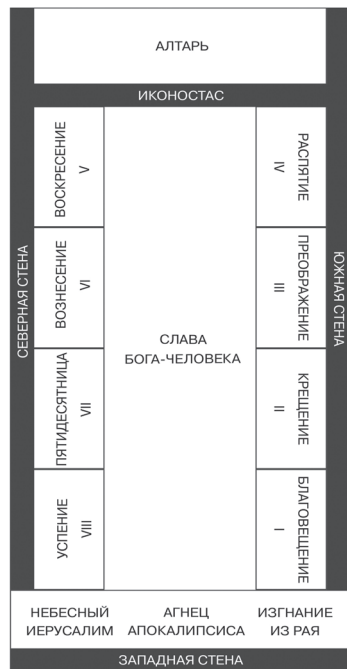


Рис. 1. Схема расположения сюжетов в храме св. Иоанна Воина в Медоне. Прот. Сергей Булгаков. Письмо к Юлии Рейтлингер с наброском плана росписей храма в Медоне. Копия Ю. Н. Рейтлингер. Париж. Август 1931. Постоянная экспозиция ин. Иоанны (Рейтлингер). Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына, Москва



в Благовещении Богородице открывается «начало нашего спасения», и в ее Успении — явление милости Божьей к Церкви.

Юлия Николаевна в своей программе росписей безусловно опиралась на план о. Сергия. В отношении окончательного варианта ее плана можно лишь выдвигать предположения, так как не сохранилось сведений о точном расположении росписей и количестве их утрат. По дошедшим до нас материалам [Рейтлингер. Альбом] можно судить, что Юлия Николаевна выстроила композицию «крестообразно» (рис. 2, 3).

Центральными являются алтарный образ «Спас перед престолом» и Агнец Апокалипсиса на западной стене. В соответствии со смысловой иерархией также выделены центральные новозаветные сюжеты — Крестная Смерть Христа и Его Воскресение. Благодаря такому соединению сложился уникальный образ Христа из Апокалипсиса: «Я — Альфа и Омега, Первый и Последний, Начало и Конец»<sup>\*1</sup>. Этот образ является смысловым основанием росписи, остальные сюжеты далее последовательно раскрывают центральный образ.

В середине стены на южной стороне, рядом с Распятием, могло находиться Преображение Господне; композиция, расположенная

\*1 Откр 22:13





Рис. 2. Спас перед престолом. Фрагмент алтарной росписи храма св. Иоанна Воина в Медоне. 1932. Постоянная экспозиция ин. Иоанны (Рейтлингер). Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына, Москва



Рис. 3. Агнец Апокалипсиса. Фрагмент росписи западной стены храма св. Иоанна Воина в Медоне. 1932. Фотография 1930-х гг.

на противоположной северной стене, неизвестна. Вплотную к алтарю на южной стене находилось Крещение Господне с образами святых в нижнем ярусе. О возможной композиции на северной стене снова нет свидетельств, т. е. не хватает двух горизонтальных панно. Имея в виду богословскую соотнесенность сюжетов, расположенных друг против друга, и общую крестообразную композицию, можно предположить, что напротив Крещения было Вознесение Господне, а в середине северной стены напротив Преображения мог быть сюжет из Страстного цикла: Вход Господень в Иерусалим или Омовение ног ученикам. Преображение — начало пути на Голгофу и поэтому напротив него Вход Господень в Иерусалим; Крещение — Богоявление, поэтому напротив Вознесения Господне, предвещающее Второе пришествие Христа — «конец, когда Он предает Царство Богу и Отцу»<sup>\*1</sup>. В этом случае в целом композиция средней части храма строилась бы следующим образом: Распятие Христово на южной стороне, напротив по диагонали на северной стороне — Вход Господень в Иерусалим, на южной стороне около иконостаса — Крещение Господне; Воскресение Христово на северной стороне, напротив по диагонали — Преображение Господне, около иконостаса на северной стене —

<sup>\*1</sup> 1 Кор 15:24

Вознесение Господне. Один ряд сюжетов, таким образом, создает образ Христа в земной жизни; другой ряд сюжетов — образ Христа во Славе, и оба ряда переплетаются между собой.

Необходимо отметить, что в опубликованной переписке с. Иоанны и прот. Александра Меня «Умное небо» есть отрывок из письма о. Сергия Булгакова, в котором о. Александр пишет, что он «против таких сюжетов, как „Воскрешение Лазаря“ или „Вход Госп[одень] Иерус[алим]“, что это вносит быт, сказку, людей, а между тем нужна одна лишь богочеловеческая символика сюжетов и красок» [*Умное небо*, 530]. Но другого варианта сюжета в реконструкции увидеть не удалось. Сама с. Иоанна, судя по сохранившейся переписке, окончательные решения принимала самостоятельно, а о. Сергей в принятии творческих решений ценил свободу (рис. 4).

В храме был устроен одноярусный иконостас, алтарь не имел апсиды, поэтому перед композицией «Небесная Литургия» должно было быть пространство самого алтаря, и на стенах оставалось место для росписи. За иконостасом могли находиться Рождество Христово и напротив, на южной стене — Рождество Богородицы. Обращаясь к композиции росписи в целом, можно проследить смысловые переключки этих сюжетов. Рождество Христово соединяется с Благовещением, поскольку Богородица — «Матерь Света», «Солнца правды» [*Православное богослужение*, 188]. Рождество самой Богородицы соединяется с Ее образом в событии Пятидесятницы: человечество рождает непорочную Деву, которая олицетворяет Церковь. В этих четырех сюжетах особым образом раскрывается человечность Самого Христа и преображение человеческой природы через действие Духа. Они расположены по углам храма, а между ними — самые значимые события Евангельского цикла.

Росписи имели двухъярусную структуру. В верхнем ярусе, как уже было отмечено, располагались новозаветные сюжеты; в нижнем ярусе, на уровне находившихся в храме людей, были написаны фигуры святых. В их изображении найден определенный ритм: под центральными сюжетами северной и южной стен — Пасхи Крестной и Пасхи Воскресной — были написаны апостолы, обращенные в молитве к Спасу перед престолом в алтаре. Ритмически обращенность фигур апостолов к алтарю соединяется с движением ангелов в алтарной композиции «Небесная литургия» и усиливает ее значимость, духовную и изобразительную. Фигуры святых под боковыми сюжетами северной и южной стен располагались фронтально, также усиливая динамику движения в изображении апостолов и в алтарном панно. Позы апостолов

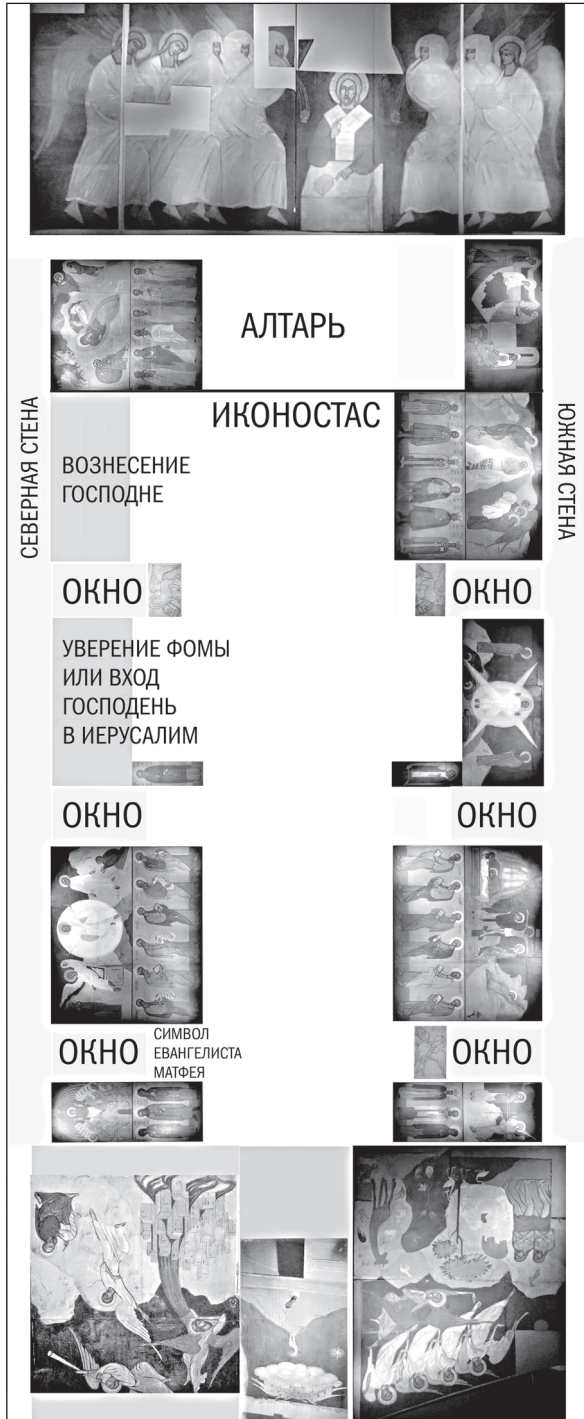


Рис. 4. Реконструкция плана росписей в храме св. Иоанна Воина в Медоне по доступным архивным материалам



Рис. 5. Изгнание из рая. Фрагмент росписи западной стены храма св. Иоанна Воина в Медоне. 1932. Постоянная экспозиция ин. Иоанны (Рейтлингер). Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына, Москва

иконографически связаны с позами молитвенного предстояния святых в деисусном чине и алтарной иконографии «Таинство причащения апостолов».

Примером самобытного иконографического решения является западная стена с композициями «Изгнания из рая» и «Видения Апокалипсиса». Митрополит Евлогий (Георгиевский) отозвался о труде Ю. Н. Рейтлингер, отметив, что она расписала церковь, «немного стилизованно разработав темы Апокалипсиса, но, в общем, удачно справившись с работой» [Евлогий, 437]. Историк искусства В. В. Вейдле в первой публикации о только что законченной росписи церкви в Медоне писал так:

Глядя на эти большие плоскости, смело обобщенные линии, дневные непритушенные краски, вспоминаешь Матисса (или все, что во французском искусстве прямо или косвенно исходит от него), но одновременно чувствуешь и глубокую, отнюдь не насильственную, а вполне органическую связь с духом и стилем древней нашей иконописи; связь, ничего не имеющую общего с мертвенным внешним подражанием; связь, объясняемую не натурой стилизатора, а родством вдохновения, дара и молитвенного чувства [Вейдле 1933, 257].





Рис. 6. Видения Апокалипсиса. Фрагмент росписи западной стены храма св. Иоанна Воина в Медоне. 1932. Фотография 1970-х гг.

«Верность древним мастерам и свобода творчества — вот что я хотела соединить в своих иконах», — писала сама Ю. Н. Рейтлингер [*Письма, 198*] (рис. 5, 6).

Таким образом, Юлия Николаевна смогла воплотить и развить «христософийный план» о. Сергия, создав образ Христа Апокалипсиса и Церкви как Тела Христова.

#### *Программа росписей часовни свт. Василия Великого*

Программа росписей часовни свт. Василия Великого была разработана с. Иоанной на основании экуменического статуса часовни — она принадлежала православно-англиканскому Содружеству прп. Сергия и св. Албания и находилась в Доме Содружества в Лондоне [*Рейтлингер 2011, 39; Fellowship*]. В росписи с. Иоанне важно было подчеркнуть библейское основание того единства Церкви, которое открыто во Христе, и того единства, к которому должны стремиться поместные церкви, о чем писал о. Сергей Булгаков, будучи одним из основателей экуменического Содружества [*Булгаков 1933*]. Росписи и иконы часовни с. Иоанна посвятила своему духовному учителю, так как



Рис. 7. Общий вид часовни свт. Василия Великого экуменического Содружества преп. Сергия Радонежского и св. Албания Британского в Лондоне (Ladbroke Grove, London W11). Фотография 1940-х гг.

работа была выполнена в 1945–1947 гг. — уже после кончины о. Сергия [*Иоанна. Росписи*] <sup>2</sup>.

Иконография всех сюжетов уникальна. Изучение и толкование программы росписи затрудняется тем фактом, что щиты с росписями были перенесены в 1993 г. в другое помещение — часовню англиканской общины Слуг Воли Божьей в Сассексе, в связи с чем росписи были частично перемонтированы и даже дописаны; два панно с изображениями прп. Сергия и св. Албания, находившиеся в алтаре, перемещены в другое собрание в Оксфорде, часть икон из иконостаса переданы в Кембриджский институт исследования православного христианства. В настоящее время росписи находятся в православном храме св. Анны в Нортгемптон, и, как указано в альбоме репродукций, весь ансамбль собран целиком [*Иоанна. Росписи, 1*]. (Судить об этом трудно, так как упомянутых перемещенных произведений в этом альбоме нет.) (рис. 7, 8).

В сохранившихся машинописных комментариях своего замысла с. Иоанна подчеркивала, что «общая тема росписи — Цер-

2. Посвящение написано на обороте икон Спасителя и Богородицы из иконостаса часовни (храма).



Рис. 8. Общий вид часовни свт. Василия Великого после переноса росписей в Сассекс. Фотография 1990-х гг.

ковь» [Иоанна. Заметки, 1]. История Церкви развернута в двух планах — историческом и метаисторическом. Для этого росписи располагались в двух ярусах, причем верхний ярус был в полтора раза меньше по высоте, чем нижний. В нижнем ярусе изображены исторические церкви, жизнь которых наполнена событиями и имеет свою протяженность во времени, но в росписи они показаны в своем преображенном облике — в соборных образах своих святых. Верхний ряд состоит из сюжетов книги Откровения св. Иоанна Богослова. Эти панно «рассказывают историю Церкви, идущую в метафизическом плане» [Иоанна. Заметки, 1]. Каждому новому сюжету соответствует одна из глав Апокалипсиса, и они сознательно расположены не по порядку, а «вперебивку». Инокания Иоанна продумывала содержание росписи так, чтобы они не воспринимались как попытка проиллюстрировать Апокалипсис: «Стена — не книга с порядком страниц» [Иоанна. Заметки, 5]. Восприятие сюжетов у находящихся в часовне должно было рождать ощущение одновременности или скорее надвременности изображенных событий, что свойственно видениям ап. Иоанна. Сестра Иоанна подчеркивала в комментариях, что смысловым был именно верхний ярус с изображением сцен Апокалипсиса.





Рис. 9. Престол уготованный с Агнцем. Символы евангелистов. Старцы. Фрагмент алтарной росписи часовни свт. Василия Великого. Фотография 1990-х гг.

В Лондонской часовне, как и в Медонском храме-«баракке», конфигурация помещения диктовала с. Иоанне жесткие условия композиции. Здесь также не было купола и не было возможности расписывать потолок, но алтарная часть имела апсиду. Росписи располагались в апсиде, на северной и южной стенах [Иоанна. Росписи, 1]<sup>3</sup>.

Если в храме св. Иоанна Воина композиция содержательно и зрительно строилась на переключках основных сюжетов, которые располагались по всему объему храма, то в часовне свт. Василия Великого основной, центральный образ один — образ Престола уготованного с Агнцем на нем как исполнение и завершение земной истории Церкви (рис. 9).

Этот образ — смысловая и зрительная вершина и в то же время точка отсчета, от которой «расходился» слева и заканчивался, «сходился» справа сюжетный ряд верхнего и нижнего ярусов. В верхнем ярусе слева находилось панно с изображением Сотворения мира, под ним в нижнем ярусе, изображающем Церковь в историческом времени, — Пятидесятницы. В центре композиции «Сотворение мира» написана мандорла с голубем: «Земля была пуста и пустынна, тьма была над пучиной, и дух Божий веял

3. Были ли какие-то изображения над дверями с западной стороны, выяснить не удалось. В воспоминаниях автора отмечено, что роспись не была закончена и на западной стене прерывалась, из-за чего все сожалели и ждали завершения работы,

но ин. Иоанна уехала в Чехословакию, ожидая возможности вернуться на родину. При этом, если судить по фотографиям 1993 г., часть щитов с росписями были размещены на западной стене, но неясно, где они могли быть изначально.



над водами»<sup>\*1</sup>. По мысли ин. Иоанны Сотворение мира «и есть начало исторической церкви» [*Иоанна. Заметки, 1*]. Конец ее — в явлении Небесного Иерусалима, изображенного в панно справа от апсиды. Эти сюжеты — Сотворение мира, Пятидесятница и Небесный Иерусалим — образуют смысловую и композиционную раму вокруг Престола с Агнцем, центральной росписи в апсиде. Слева мандорла с голубем вторит сиянию вокруг Агнца в апсиде и перекликается с сиянием вокруг Богородицы справа. Образ Духа, веявшего над водами при сотворении мира, получает свое развитие в образе голубя — Святого Духа, сходящего на Богородицу и апостолов в Пятидесятнице нижнего панно. Ритм вод, покрывавших пустынную землю, перекликается с ритмом опустошенной земли, утыканной крестами. Образ Богородицы с воздетыми руками в изображении Пятидесятницы повторяется в образе Богородицы Знамение Небесного Иерусалима.

<sup>\*1</sup> Быт 1:2

От изображения Престола с Агнцем исходит сияние, которое передается ритмически через фигуры трубящих ангелов, достигает свв. Сергия и Албания, отражается в композициях Сотворения мира, Пятидесятницы, Явления Небесного Иерусалима. Дальше эта волна света ритмически проявляется в композициях северной и южной стен. В верхнем ярусе в сценах Апокалипсиса свет продолжает распространяться как волны, исходящие от центрального образа. Верхний ярус меньше по высоте и за счет этого имеет большую зрительную динамику; нижний, более высокий и ритмически спокойный ярус «погружен» в сияние, исходящее от верхних композиций. Перед нами фигуры русских святых, обращенных к алтарю, к источнику Света. Круговой ритм нижнего яруса разворачивается внутри ритма верхнего яруса, который как куполом накрывает все пространство часовни. Буквально сюжеты обоих ярусов не связаны, но благодаря такой наполненности светом, они по смыслу становятся единым целым (рис. 10, 11).

К выстроенному ритму росписи добавляется то, что вошедший в часовню человек всем строем изображений направлялся к алтарю, центральному образу росписи, и движение, таким образом, разворачивалось от входа к алтарю по горизонтали, что свойственно декору интерьера в западноевропейских базиликах. Поэтому сравнивая роспись часовни с каноническим декором крестовокупольного храма и находя в ее программе традиционные элементы, важно отметить, что в росписи часовни свт. Василия Великого виден вариант синтеза элементов крестовокупольной системы росписи с традицией базилики.



Рис. 10. Реконструкция расположения росписей на северной стене часовни свт. Василия Великого по доступным архивным материалам

### Композиционные и иконописно-живописные источники росписей храма св. Иоанна Воина и часовни свт. Василия Великого

Об иконописно-живописных источниках программы росписи храма св. Иоанна Воина позволяют судить авторские комментарии в альбоме с фотографиями. Ю. Н. Рейтлингер сделала пометки об источниках иконографических решений целых сцен и отдельных образов. Центральный сюжет — Небесная Литургия — имеет источником фреску в храме Перивлепты в Мистре второй половины XIV в., о которой в альбоме сказано, что «редко христианская символика достигала подобного величия» [Рейтлингер. Альбом, 5]. Образ «Спас перед престолом» опирается в изображении Христа на фреску церкви Спаса на Нередице конца XII в. [Рейтлингер. Альбом, 3]. Это образ «Христа-священника» внизу алтарной апсиды, в нише, над горним местом для епископа. Юлии Николаевне могло быть известно издание А. И. Успенского «Фрески церкви Спаса Нередицы» 1910 г. [Успенский]. Лики во фресках церкви Нередицы отличаются выразительностью проработки, суровостью и даже драматичностью. Большое значение в ликах имеет контур, а в целом фрески отличаются размашистой и энергичной манерой письма [Лазарев], что, возможно, повлияло на технику Медонской росписи. Композиционно (иконографически) образ Спаса перед престолом в архиерейском облачении имеет отсылку к фреске в храме Перивлепты XIV в.,

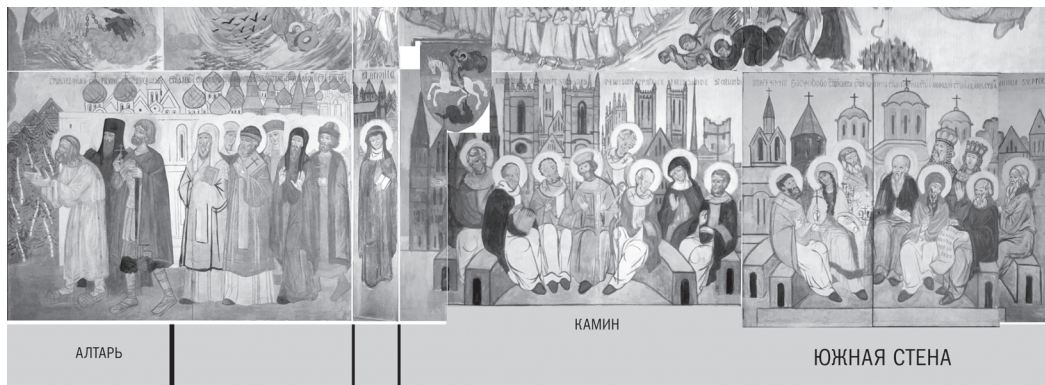


Рис. 11. Реконструкция расположения росписей на южной стене часовни свт. Василия Великого по доступным архивным материалам

так как на Нередице в XII в. изображение Христа в образе священника относится к прообразам иконографии «Христос — Великий архиерей» [Лазарев].

Иконографическими источниками новозаветных композиций северной и южной стен храма стали: фрески Дмитриевского собора во Владимире конца XII в. для фигур святых нижнего яруса; фреска «Преображение Господне» в Благовещенском соборе Московского Кремля для панно Преображения; фрески прп. Андрея Рублева и ярославских мастеров для образов ангелов западной стены и фигур Адама и Евы в «Изгнании из рая»; иконы Дионисия и другие иконы XV–XVI вв. для Крещения Христова, Положения во гроб, Благовещения. В пометках упоминаются Строгановский лицевой иконописный подлинник (1869), «Материалы для истории русского иконописания: Атлас [снимков]» Н. П. Лихачева (1906), «Древнерусская иконопись в собрании И. С. Остроухова» П. П. Муратова (1914), сборник «Вопросы реставрации» И. Э. Грабаря (1926), каталог Мюнхенской выставки иконы (1929) [Рейтлингер. Альбом].

Среди иконографических композиций, выбранных Ю. Н. Рейтлингер, обращает на себя внимание редко встречающаяся иконография — Страстное Благовещение. Источником стала Устюжская икона в Каталоге христианских древностей, собранных купцом Н. М. Постниковым [Белевцева, б]. Выбор иконографии связан с проповедью о. Сергия Булгакова 1929 г., когда день Благовещения пришелся на Крестопоклонную неделю [Булгаков 1938].

При анализе росписи часовни свт. Василия Великого в Лондоне необходимо отметить не только живописные источники ее

программы. Перед своей кончиной о. Сергей Булгаков прочитал цикл лекций, посвященных Откровению Иоанна Богослова, которые, будучи собранными в книгу, стали последним прижизненным изданием его трудов. Отец Сергей обращал внимание своих слушателей и читателей на заключительное место в Библии — книгу Откровения, и на ее сопоставление с книгой Бытия, начинающей Библию: «Мир не только начинается, но и кончается в истории: начало ищет для себя конца и смотрит в него» [Булгаков 1948, 16]. Поэтому «„Откровение“, очевидно, уже предполагает и включает евангельское учение о Христе», но в книге «свой образ Христа» [Булгаков 1948, 18]:

Каждое из четырех Евангелий содержит в себе свой собственный конец как завершение земной жизни Спасителя и Его земного служения, однако ни одному из них не свойственно учение о конце мира и всей земной человеческой истории в связи с силою второго пришествия Христова, являющегося завершением всего пути истории мира и Церкви [Булгаков 1948, 19].

Об авторе Откровения ап. Иоанне Богослове о. Сергей писал как о тайнозрителе «с огненно расправленной душой», чья «книга откровения принадлежит не сверхвременной старости, но надвременной юности» [Булгаков 1948, 21].

Эти цитаты позволяют увидеть программу и в каком-то смысле живописную стилистику росписи с. Иоанны. Центральный образ Агнца Апокалипсиса в алтарной части часовни — это «свой образ Христа» книги Откровения; история Церкви начинается с Сотворения мира и человека в книге Бытия и завершается в видении Небесного Иерусалима в Откровении; таким образом, Церковь живет ожиданием Второго пришествия Христова; Церковь — явление правды и святости в земной жизни, участница духовной брани. Духовная брань в том, что «свет во тьме светит, и тьма его не объяла»<sup>\*1</sup>, и «Был Свет истинный, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир»<sup>\*2</sup>. Это явление света всему миру и каждому человеку, рожденному от воды и Духа, с. Иоанна стремилась воплотить в своей росписи изобразительными средствами — длинными, свободными, размашистыми движениями кисти, которые ритмически создают ощущение света, изливающегося из алтаря от Престола и Агнца.

Образ тайнозрителя, т. е. самого ап. Иоанна — это образ человека, погруженного в состояние пророческого видения. Все действующие лица картин Апокалипсиса написаны в обобщен-

\*1 Ин 1:5

\*2 Ин 1:9

ной манере, поскольку они по-другому и не могут быть написаны. Святые нижнего яруса изображены в традиционной иконописной манере — строго, с детализированными ликами; они погружены в свет, их образы — противоположность образам верхнего яруса. Здесь можно сослаться на В. В. Вейдле, который писал, что «если в художественном произведении противоположности не совмещены, оно распадается на составные части; если они недостаточно противоположны, оно оказывается вялым и пустым» [Вейдле 2002б, 335]. Судя по фотографиям росписей, они представляли собой целостную композицию, динамичную и напряженную, имеющую глубокое богословское содержание.

В храме св. Иоанна Воина основными образами являлись, как уже было показано, Спас перед престолом и Агнец Апокалипсиса, Распятие и Воскресение Христово. Из этой иконографии в часовне свт. Василия Великого ин. Иоанна оставила только Агнца Апокалипсиса и Престол, соединив их в образ Престола уготованного, перенесла в алтарь и заменила им образ Спаса перед престолом. Инокля Иоханна считала, что излишне изображать Сидящего на престоле: «Всякому молящемуся такое изображение только бы мешало... Он неизобразим» [Иоханна. Заметки, 5]. По ее замыслу, изображение Христа Богочеловека находилось в иконостасе.

В храме св. Иоанна Воина образы Агнца и Небесного Иерусалима располагались на западной стене. Они хорошо были видны при выходе из храма. Традиционно на западной стене изображался образ будущего — Страшный суд. В медонском храме Ю. Н. Рейтлингер разработала оригинальную его иконографию, по смыслу находящуюся в русле традиции. В лондонской часовне она поступила радикально — перенесла сюжет западной стены в алтарь в соответствии с содержанием книги Откровения. Роспись часовни начинается образами явления Духа при Сотворении мира и в Пятидесятнице и заканчивается видением Небесного Иерусалима, преображенной Церкви.

Таким образом, в росписи часовни свт. Василия Великого «христософийная идея» о. Сергия Булгакова — прославление Христа — остается основной и получает свое развитие в раскрытии образа Церкви, также по мысли о. Сергия, как «пребывающей Пятидесятницы». Поэтому возможно говорить о богословском и художественном преемстве программ двух росписей ин. Иоханны.

## Продолжение и развитие русской иконописной традиции в росписях храма и часовни

Разрабатывая программу росписей храма св. Иоанна Воина в Медоне, Ю. Н. Рейтлингер оказалась в условиях, когда ей нужно было осмыслить и переработать традицию крестовокупольных храмов для сооружения, не имевшего каких-либо архитектурных качеств и главного элемента — купола со световым барабаном. Ей удалось восполнить ущербность архитектурного пространства живописными средствами. Она расположила центральные сюжеты Распятие и Воскресение Христова друг против друга и ближе к входу в храм, чтобы это духовное впечатление в соединении с композицией Небесной литургии было первым. Выделение Распятия и Воскресения Христова как двух ключевых событий христологического цикла стало традиционным в крестовокупольном декоре с XII в. [Демус, 44]. Перемещаясь в пространстве храма св. Иоанна Воина, можно было ощущать духовное напряжение евангельских композиций, связанных между собой ритмически и по смыслу, переживать евангельские события. На правой, южной стене находилось панно Преображения с сияющей мандорлой вокруг фигуры Христа, слева, на северной стене с таким же ярким сиянием — Воскресение Христова и, возможно, Вознесение Господне с композицией, также выстроенной по кругу. Это могли быть три значительных зрительных акцента, отражавших Славу Христа; они скрещивались с сюжетами умаления Христова, Его подвига — с Распятием, Крещением и, возможно, Входом в Иерусалим. В целом программа росписи соответствовала упоминаемым Отто Демусом типам толкования храма как космоса — Неба и Земли, места, освященного жизнью Христа, а также идее росписей, отражавших богослужебный цикл. Отсутствие повествовательности в расположении сюжетов подчеркивало их вселенское значение, соединяя историческое время, в котором они совершались, и вечность, которая через них открывалась человечеству. Композиционное решение Ю. Н. Рейтлингер можно рассматривать как творческое осмысление или даже свободную переработку традиционной системы в связи с жесткими архитектурными условиями. При этом программа росписи осталась в рамках традиции, так как были сохранены центральные образы: образ Христа в алтаре, евангельский цикл, образы святых — и выражена основная христологическая идея.



Роспись часовни свт. Василия Великого при всем новаторстве своей иконографии также сохраняет основную христоцентрическую идею крестовокупольного храма и содержит в себе ключевые образы традиционной системы. В росписи часовни подчеркнута идея храма как космоса, в крошечном пространстве зрительно воплощены события истории и метаистории.

Образ Пятидесятницы в часовне помещен в алтаре, слева от апсиды. Как указывают исследователи крестовокупольного декора, этот сюжет мог помещаться в куполе, но со временем из-за своей повествовательности стал замещаться символическим изображением Этимасии, а после XII в. обе иконографии могли присутствовать в росписях одновременно [Демус, 41]. Роспись ин. Иоанны, включающая сюжет Пятидесятницы и изображение Престола уготованного в алтарной апсиде, соответствует такой традиции. Инокиня Иоанна писала:

Роспись — не пустая декорация, она предполагает сочетание, живое и действенное, с происходящим внутри самой часовни. Престол, на котором совершается евхаристия, есть центр часовни и центр росписи, не нуждающийся в изображении того неизобразимого, что на нем совершается [Иоанна. Заметки, 2].

Инокиня Иоанна соединяет сюжет Сотворения мира с образом голубя в мандорле над водами и Сошествие Святого Духа на апостолов в Пятидесятнице, образ Творца с фигурой Ангела, ставшего посреди солнца, Творца, выводящего из бездны живых существ с Ангелом, бросающим в бездну связанного сатану. Такие сюжетные и смысловые сопоставления следуют византийской традиции: параллелям новозаветных сюжетов с их прообразами в Ветхом завете [Демус, 93].

В основном объеме часовни верхний ярус соответствовал ярусу «неба» в крестовокупольном храме с изображением евангельских событий, здесь это видения Апокалипсиса, в котором образ Христа открывается по-новому по сравнению с евангелиями, о чем писал о. Сергей Булгаков [Булгаков 1948, 16], но основная идея остается христоцентричной. Поэтому нет сюжетного противоречия совершенно нового иконографического решения ин. Иоанны с традицией. Нижний ярус росписи соответствовал традиционному ярусу «преображенной земли» с изображением святых. В росписи ин. Иоанны новым стало то, что она расположила святых не отдельными фигурами, а собрала



в национальные общины. Подобную иконографию групповых сцен можно видеть, например, во фресках Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, где изображены вселенские соборы.

В заключение приведем два примера осмысления с. Иоанной традиционной иконографии. В сюжете Крещения Господня она опиралась на традиционную иконографию, но для образа пророка Иоанна использовала иконографию Ангела пустыни, возможно, имея желание показать его как вестника, Предтечу Христа [Белевцева, 9]. Прототипов такого иконографического решения исследователями не найдено. Крещаемый Иисус изображен со скрещенными руками, так же как Адам и Ева в сюжете изгнания из рая. Возможна трактовка этого жеста как попытки выразить мысль о Христе — Новом Адаме. Прародители, изгнанные из Эдемского сада, вынуждены принять свою участь, Христос берет на Себя грех мира добровольно. Исследователи творчества с. Иоанны видят в сложенных руках Христа связь с иконой «Нерыдай Мене, Мати», что усиливает понимание предназначения Спасителя.

Для образа Творца в композиции «Сотворение космоса» использована иконография «Христос Ветхий днями», как во фреске XVII в. в Воскресенском соборе Борисоглебска — с восьмиконечным нимбом. В основе иконографии — текст Книги пророка Даниила и Откровения ап. Иоанна Богослова: «Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег»<sup>\*1</sup>. Святые отцы связывали этот образ с темой Воплощения Предвечного Сына Божия и искупительной жертвы, а также с образом грядущего Судии Второго пришествия. Развитием иконографии у ин. Иоанны становится не столько сам образ Христа, сколько общий ракурс композиции и разворот фигуры. Она заполняет почти всю поверхность панно изображением земли с растениями и животными, стоящий в храме будто смотрит сверху на все происходящее, а не снизу, как в традиционных иконописных изображениях. Фигура Христа изображена в движении, широко раскинутыми руками Он благословляет творение. В борисоглебской фреске Творец изображен фронтально, его руки также подняты в благословляющем жесте, но гораздо сдержаннее. В композиции ин. Иоанны можно видеть прообраз Распятия, что расширяет символическое содержание панно. В. В. Вейдле видел причину смелости ин. Иоанны в понимании и решении иконописных задач, в частности, в ее связи с французской живописью:

\*1 Откр 1:14

Зрение, красочное чувство, самая кисть Ю. Н. Рейтлингер воспитаны современной французской живописью. На первый взгляд такое воспитание может показаться несовместимым с иконописными задачами, преданиями, даже темами; на самом же деле именно оно позволило не испугаться этих тем, понять существо этих задач и вернуться к истоку этих преданий [Вейдле 2002а, 434].

Важно отметить, что с. Иоанна остро чувствовала потребность сотрудничества с теми, для кого создаются иконы и росписи: «Я могу писать икону — с помощью Божьей и с помощью людей, и „я“ неотделимо от них, и нет границ» [Рейтлингер 2011, 165]. Развивая эту мысль, она писала: «Как трудно вместить литургию в жизнь и между тем без литургии невозможна жизнь» [Рейтлингер. Дневник. Л. 9, оборот]. Росписи с. Иоанны создавались для конкретных приходов, в которых совместное богослужение должно было быть центром жизни их членов, «для всякого, для кого таинство евхаристии не есть лишь воспоминание, а событие» [Иоанна. Заметки, 3].

## Источники

1. *Булгаков 1929* = Булгаков Сергей, прот. Письмо Ю. Н. Рейтлингер от 11/24 августа 1929, суббота вечер // Проводники света не вечернего : Комментированная автобиография инокини-иконописца Иоанны с отступлениями и дополнениями : Книга : Великобритания : Авторизованный компьютерный набор / Сост., коммент., ред. Т. К. Юдина. Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына. Ф. 36. Оп. 5. Д. 18.
2. *Иоанна. Вопросы* = Иоанна (Рейтлингер), инокиня. Дополнительные вопросы-ответы к «Приложению» // Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына. Ф. 36. Оп. 1. Д. 6.
3. *Иоанна. Заметки* = Иоанна (Рейтлингер), инокиня. Заметки сестры Иоанны Рейтлингер о ее росписи часовни св. Василия в Лондоне в Доме Содружества. 1949 : [Машинопись] // Частный архив Поповых (Москва). 1949. 5 с.
4. *Иоанна. Росписи* = Иоанна (Рейтлингер), инокиня. Росписи часовни свт. Василия Великого. Альбом репродукций. Нортгемптон : Изд-е храма св. Анны // Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына. Ф. №36.
5. *Лаевская* = Лаевская Э. Сестра Иоанна Рейтлингер (1898–1988) // Христианос. 1998. № 7. С. 9–13.
6. *Письма* = Письма сестры Иоанны (Рейтлингер) Морису Дени // Вестник РХД. 2010. № 196. С. 194–201.

7. *Православное богослужение* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 1 : Вечерня и Утреня : С приложением церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2015. 272 с.
8. *Рейтлингер. Альбом* = Рейтлингер Ю. Н. Альбом с фотографиями росписей храма Св. Иоанна Воина в Медоне и авторскими комментариями. Франция, 1932–1933 // Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына. Собрание Б. Б. Поповой (Москва). Постоянная экспозиция ин. Иоанны (Рейтлингер).
9. *Рейтлингер. Дневник* = Рейтлингер Ю. Н. Духовный дневник 1928–1935 гг. Автограф // Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1.
10. *Рейтлингер 2011* = Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков : Диалог художника и богослова : Дневники. Записные книжки. Письма / Сост. Б. Б. Попова. Москва : Никея, 2011. 312 с.
11. *Умное небо* = Умное небо : Переписка прот. Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер). Москва : Фонд им. Александра Меня, 2002. 548 с.
12. *Юдина* = Юдина Т. К. Проводники света невечернего : Комментированная автобиография инокини-иконописца Иоанны с отступлениями и дополнениями : Книга : Великобритания : Авторизованный компьютерный набор // Музей ДРЗ им. А. И. Солженицына. Ф. 36. Оп. 1. Д. 18.

## Литература / References

1. *Белевцева 2008* = Белевцева Н. П. «Икона имеет право будить, рассказывать...» : Наследие Ю. Н. Рейтлингер (сестры Иоанны) в Библиотеке-фонде «Русское зарубежье» // Наше наследие. 2008. № 87. URL: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8720.php> (дата обращения: 25.09.2022).  
Belevtseva N. P. (2008). “The icon has the right to awaken, to tell...”: The legacy of Yu. N. Reitlinger (sister Joanna) in the Library-Foundation ‘Russian Abroad’”. *Our Heritage*, n. 87, available at: <https://http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8720.php> (09.25.2022) (in Russian).
2. *Белевцева 2019* = Белевцева Н. П. Юлия Рейтлингер: росписи храма св. Иоанна Воина в Медоне. 1932. Москва : ДРЗ им. А. И. Солженицына, 2019. 44 с.: цв, ил.  
Belevtseva N. P. (2019). Julia Reitlinger: paintings of the church of St. John the Warrior in Meudon. 1932. Moscow : Solzhenitsyn House for the Russian Diaspora Publ. (in Russian).
3. *Белевцева 2021* = Белевцева Н. П. О творчестве Ю. Н. Рейтлингер. Москва : ДРЗ им. А. И. Солженицына, 2021. 48 с.

- Belevtseva N. P. (2021). On the work of Yu. N. Reitlinger. Moscow : Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad (in Russian).
4. *Белевцева 2022* = Белевцева Н. П. «...Была при Нем художницей» : О творчестве Ю. Н. Рейтлингер, сестры Иоанны // Русское искусство. 2022. № 2. С. 46–53.  
Belevtseva N. P. (2022). “...She was an artist with Him’: About the work of Yu. N. Reitlinger, sister Joanna”. *Russian art*, n. 2. pp. 46–53 (in Russian).
5. *Булгаков 1933* = Булгаков Сергей, прот. У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной Церкви в Вере, Молитве и Таинстве // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в христианском сознании. Париж : YMCA-Press, 1933. С. 9–32.  
Bulgakov Sergius, archpriest (1933). “At Jacob’s well (John 4:23). On the Real Unity of the Divided Church in Faith, Prayer and Sacrament”. *Christian Reunion. The ecumenical problem in the Christian mind*. Paris : YMCA-Press, pp. 9–32.
6. *Булгаков 1938* = Булгаков Сергей, прот. Радость церковная. Слова и поучения. Страстное Благовещение. Париж, 1938. 98 с.  
Bulgakov Sergei, archpriest (1938). Church joy. Words and teachings. Passionate Annunciation. Paris : YMCA-Press (in Russian).
7. *Булгаков 1948* = Булгаков Сергей, прот. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж : YMCA-Press, 1948. 265 с.  
Bulgakov Sergei, archpriest (1948). Apocalypse of John. The experience of dogmatic interpretation. Paris : YMCA-Press (in Russian).
8. *Булгаков 1996* = Булгаков Сергей, прот. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье : Русский путь, 1996. 160 с.  
Bulgakov Sergius, archpriest (1996). Icon and icon veneration. Dogmatic essay. Moscow : Krutitsy Patriarchal Compound ; Russian way (in Russian).
9. *Булгаков 2008* = Булгаков С. Н. Центральная проблема софиологии // Он же. Тихие думы : Этика, культура, софиология. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 331–335.  
Bulgakov S. N. (2008). “The central problem of sophiology”, in. Idem. *Quiet thoughts: Ethics, culture, sophiology*. St. Petersburg : Oleg Abyshko Publishing House, pp. 331–335 (in Russian).
10. *Вейдле 1933* = Вейдле В. В. Роспись Медонской церкви // Числа. 1933. № 7–8. С. 256–257.  
Veidle V. V. (1933). “Painting of the Meudon Church”. *Numbers*, n. 7–8. pp. 256–257 (in Russian).
11. *Вейдле 2002a* = Вейдле В. В. О русской иконописи // Общество «Икона» в Париже : В 2 т. Т. 1. Москва : Париж : Прогресс-Традиция, 2002. С. 432–435.

- Veidle V. V. (2002). "On Russian icon painting", in *The Icon Society in Paris : In 2 v., v. 1*. Moscow : Paris : Progress-Tradition, pp. 432–435 (in Russian).
12. Вейдле 2002б = Вейдле В. В. Знак и символ // Богословие образа. Антология / Сост. А. Н. Стрижев. Москва : Паломник, 2002. С. 331–341.
- Veidle V. V. (2002). "Sign and symbol", in *Theology of the image. Anthology*. Moscow : Palomnik Publ., pp. 331–341 (in Russian).
13. Демус = Демус О. Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии. Москва : Индрик, 2001. 160 с.
- Demus O. (2001). *Mosaics of Byzantine temples. Principles of monumental art of Byzantium*. Moscow : Indrik (in Russian).
14. Евлогий = Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Москва : Московский рабочий ; ВПМД, 1994. 621 с.
- Evlogy (Georgievsky), Metr. (1994). *The path of my life*. Moscow : Moscow worker ; VPMD (in Russian).
15. Копировский = Копировский А. М. Сестра Иоанна (Рейтлингер) — «иконный живописец». Основы творчества. Особенности иконографии // Труды Государственного музея истории религии. 2009. Вып. 9. С. 120–127.
- Kopirovsky A. M. (2009). "Sister Johanna (Reytlinger) — 'icon painter'. Foundation of creativity, iconographic features". *Proceedings of the State museum of the history of religion*, iss. 9, pp. 120–127 (in Russian).
16. Лазарев = Лазарев В. Н. Церковь Спаса на Нередице близ Новгорода : [Приложение]. Мозаики и фрески в памятниках архитектуры // Он же. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. Москва : Искусство, 2000. С. 276–277.
- Lazarev V. N. (2000). "Church of the Savior on Nereditsa near Novgorod : [Application]. Mosaics and frescoes in architectural monuments", in Idem. *The Art of Ancient Rus'. Mosaics and frescoes*. Moscow : Art Publ., pp. 276–277 (in Russian).
17. Попова = Попова Б. Б. Юлия Николаевна Рейтлингер // Наше наследие. 2008. №87. URL: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8719.php> (дата обращения: 25.09.2022).
- Popova B. B. (2008). "Yulia Nikolaevna Reytlinger". *Our heritage*, n. 87, available at: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8719.php> (25.09.2022) (in Russian).
18. Успенский = Успенский А. И. Фрески церкви Спаса Нередицы. Москва : Печатня А. Снегиревой, 1910. 24 с.
- Uspensky A. I. (1910). *Frescoes of the Church of the Savior of Nereditsa*. Moscow : Printed by A. Snegireva (in Russian).
19. Янчаркова = Янчаркова Ю. «Именно в этой точке карты земной...» : Пражские годы сестры Иоанны (Юлии Рейтлингер) // Вестник РХД. 2003. № 186. С. 95–113.

- Yancharkova Y. (2003). “‘It is at this point on the map of the earth...’: The Prague years of Sister Joanna (Julia Reitlinger)”. *Bulletin of the Russian Christian Movement*, iss. 186, pp. 95–113 (in Russian).
20. *Fellowship* = Fellowship of St Alban & St Sergius. History. Beginnings, available at: <https://fsass.org/about/history/> (25.09.2022).

#### **Информация об авторе**

**М. Б. Патрушева**, художник-график, доцент кафедры «Иллюстрация и эстамп», ИГРИК им. В. А. Фаворского, магистр богословия, старший преподаватель, Свято-Филаретовский институт.

#### **Information about the author**

**M. B. Patrusheva**, graphic artist, Associate Professor of the Department “Illustration and printmaking”, Moscow Polytechnic University, Master of Theology, Senior Lecturer, St. Philaret’s Institute.

Статья поступила в редакцию 14.07.2023; одобрена после рецензирования 1.08.2023; принята к публикации 14.08.2023.

Научная статья

УДК 238.1

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_152](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_152)

**Феодор Мопсуестийский**

## Вторая гомилия на крещение (13-я огласительная гомилия)

*Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой*

**Софья Сергеевна Пучкова**

Библейский колледж «Наследие», Москва, Россия, [sofia.s.puchkova@gmail.com](mailto:sofia.s.puchkova@gmail.com)

АННОТАЦИЯ: Публикация второй гомилии Феодора Мопсуестийского на крещение (13-й огласительной гомилии) на русском языке продолжает проект перевода «Огласительных гомилий». Поскольку текст гомилий не сохранился в оригинале, русский перевод второй гомилии Феодора Мопсуестийского на крещение сделан с сирийской версии гомилий, дошедшей до нас в единственной рукописи *Mingana Syr. 561*. Перевод стремится к буквальной передаче смысла оригинала, избегая при этом избыточности сирийского текста. Перевод снабжен предисловием и богословским комментарием. В предисловии представлен историко-богословский анализ чинопоследований, которые Феодор объясняет во второй гомилии на крещение: предкрещальных чинов — отречение от сатаны, сочетание со Христом, а также первого обряда самого таинства — помазания лба оглашенного. Согласно чинопоследованию таинства крещения в Мопсуестийской церкви, отречение от сатаны совершалось после «возвращения» Символа веры и молитвы Господней, но, возможно, уже непосредственно в ночь перед крещением. Формулу отречения оглашенные произносили индивидуально, а не группой. За формулой отречения сразу же следовало исповедание сочетания со Христом. После этого епископ совершал помазание лба оглашенного. Зна-

© Пучкова С. С., 2023



чение этих обрядов для Феодора связано с семантикой владычества и причастности. Вначале оглашенные принадлежат сатане, что выражается в их позе: они стоят на коленях и молят Бога о милости. Отрекаясь от сатаны и сочетаясь со Христом, они меняют власть первого над собой на господство Второго. Помазание лба сравнивается с принятием воина на службу или покупкой овцы: и воин и овца носят знак своего царя или хозяина на своем теле. Помазание дает оглашенному *λάρρησία* (греч. «дерзновение, или свобода слова»), которое в античном полисе было правом свободных граждан и привилегией друзей. После помазания поручитель покрывает голову оглашенного льняным полотном, а затем поднимает с колен, что также указывает на положение последнего как свободного гражданина Небесного Царства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Феодор Мопсуестийский, катехизация, гомилетика, обряд, таинство, крещение, огласительные гомилии, вторая гомилия на крещение, предкрещальные чины, отречение от сатаны, сочетание со Христом, предкрещальное помазание лба

для ЦИТИРОВАНИЯ: Феодор Мопсуестийский. Вторая гомилия на крещение (13-я огласительная гомилия) / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 152–173.  
[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_152](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_152).

## Theodore of Mopsuestia

### Second homily on baptism (the 13<sup>th</sup> Catechetical Homily)

*Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova*

**Sofia S. Puchkova**

Heritage Bible College, Moscow, Russia, [sofia.s.puchkova@gmail.com](mailto:sofia.s.puchkova@gmail.com)

ABSTRACT: This translation of Theodore of Mopsuestia's second homily on baptism (the 13<sup>th</sup> Catechetical Homily) into Russian continues the translation project of the *Catechetical Homilies*. Since the text of the *Homilies* is not preserved in the original Greek, the Russian translation was made from the Syriac version surviving in the manuscript *Mingana Syr. 561*. The translation tends to be literal, simultaneously avoiding the redundancies of the Syriac text. The translation has an introduction and historical theological commentary in the footnotes. In the introduction, the pre-baptismal rites, namely of the renunciation and commitment, and the first rite of baptism — the anointment of the forehead — are described and analyzed from

the perspective of the history of liturgy and sacramental theology. According to the baptismal rite in Theodore's church, renunciation follows the rite of the "handing back" the Creed and the Lord's prayer and was probably performed on Easter night right before baptism. The candidates pronounced the formula of renunciation individually. The rite of commitment was joined to renunciation and after this, the bishop anointed the candidates on the forehead. Theodore interprets these rites as a change of lordship and communion. First, the candidates belonged to Satan and expressed this through their bodily movements, kneeling and praying to God for mercy. Rejecting Satan and joining Christ, they change the lordship of the former to that of the latter. Theodore compares anointment to accepting a soldier to the military service and to buying a sheep: both soldier and sheep have a mark of their king/owner on their skin. The anointment gives the *παρρησία* — confidence and the freedom of speech, which in the ancient world was a right of free citizens and a privilege of friends. After the anointment, the sponsor covers the candidate's head with a linen cloth and helps him to stand up, which also points out his new place as a free citizen in a heavenly city.

KEYWORDS: Theodore of Mopsuestia, the Catechetical Homilies, catechesis, homiletics, rite, sacrament, baptism, the second homily on baptism, pre-baptismal rites, rites of renunciation and commitment, pre-baptismal anointing of the forehead

FOR CITATION: Theodore of Mopsuestia (2023). "Second homily on baptism (the 13<sup>th</sup> Catechetical Homily), translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova".

*The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 48, pp. 152–173.

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_152](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_152).

## Предисловие переводчика

### 1. О второй гомилии на крещение

Вторая гомилия на крещение Феодора Мопсуестийского является тринадцатой из цикла 16-ти огласительных гомилий и в рукописи следует за первой гомилией на крещение, перевод которой вышел в 45-м номере «Вестника Свято-Филаретовского института». Во второй гомилии Феодор продолжает толковать обряды, предшествующие погружению в купель: отречение от сатаны и сочетание со Христом, помазание лба кандидата ко крещению. Гомилия предваряется синопсисом позднего происхождения, в котором пересказывается толкуемый чин [Феодор Мопсуестийский 2023, 141;

*Leonhard, 203–204*]. Данная гомилия переводится на русский язык впервые. О сирийской рукописи, с которой был сделан перевод, и особенностях перевода см.: [Феодор Мопсуестийский 2021, 185–186; Феодор Мопсуестийский 2023, 140–141].

## 2. Обряды отречения от сатаны и сочетания со Христом и помазания лба

Вторая гомилия на крещение начинается с упоминания произнесения наизусть Символа веры и молитвы Господней, которое совершалось оглашенными после экзорцизмов и за которым следовали обряды отречения от сатаны и сочетания со Христом. «Возвращение» Символа и молитвы Господней происходило перед епископом или священниками как помощниками и представителями епископа. Этим крещальный обряд, описываемый Феодором, отличался от антиохийского. Согласно «Апостольским постановлениям» — антиохийскому источнику, содержащему описание обрядов таинства крещения, — Символ веры был естественным продолжением сочетания со Христом [*Les Constitutions, 298–299*]. Огюст Пьеданель также считает, что в церкви Златоуста *redditio symboli* могло следовать за произнесением формулы сочетания [*Jean Chrysostome 1990, 63*].

Об отречении от сатаны и сочетании Христу Феодор пишет следующее: пришедший креститься стоит на подстилке из колючей материи в том же положении, как и во время произнесения экзорцизмов, т. е. в позе молящегося, с руками, простертыми к небу. Затем он преклоняет колени, устремляя взор в небо, держа спину прямо. Вероятно, оглашенные действительно молились в коленопреклоненном состоянии [*Witkamp, 78–79, 138–139*], поскольку пока они находились в таком положении, к ним подходили специально назначенные помощники (ܠܗܘܢ ܕܥܠ ܬܥܫܘܬܐ ܗܐܘܢܐ *hālen d-‘al tešmeštā hāde simin*) и произносили слова, которые являются пространной перифразой того, что сказал ангел сотнику Корнилию: «Молитвы твои и милостыни пришли на память перед Богом»<sup>\*1</sup>. Феодор сообщает некий текст, который, с точки зрения Хью Райли [*Riley, 32*], является этими словами помощников, однако Мингана и Тонно передают данное место как продолжение речи самого оглашающего [*Mingana, 37; Les Homelies Catéchétiques, 373*]. Вероятно, данное место действительно отражает суть слов, сказанных специально назначенными помощниками, но не является дословной цитатой. Приведем перевод речи помощников:

<sup>\*1</sup> Деян 10:4



связанные с возросшим количеством кандидатов ко крещению в большом городе [*Jean Chrysostome 1990, 47–48*]. Вряд ли перед церковью в провинциальной Мопсуестии стояла такая проблема. Можно предположить, что обряды отречения/сочетания и помазание елеем происходили в одно время — непосредственно перед принятием крещения в пасхальную ночь.

### 3. Значение обрядов отречения/сочетания и помазания лба

Обряд отречения и сочетания понимается Феодором Мопсуестийским как установление договора с Богом — соглашения, которое является условием подлинной причастности Богу и небесной реальности. Ранее, до произнесения экзорцизмов, оглашенный был причастен дьяволу, теперь же он эту причастность отвергает. В сирийском переводе в данном месте для обозначения причастности и принадлежности используются те же слова ܫܘܬܘܬܘܬܐ *šawtāpuṭā* («причастность», «причастие») и ܒܝܬܘܬܘܬܐ *baytāyuṭā* («принадлежность к дому, семейству», «отношение»), которые употребляются в предыдущей гомилии, когда говорится о принадлежности к Церкви. Первое слово Феодор употребляет во многих других местах [*Abramowski, 263–293*], в том числе когда говорит о причастности человеческой природы божественной природе во Христе и о причащении Святых Тайн [*Les Homelies Catéchétiques, 135, 175, 554; Abramowski, 284*]. Слово *baytāyuṭā* также используется, когда автор «Огласительных гомилий» объясняет слова чина сочетания со Христом: человек, подходящий ко крещению, обещает всегда принадлежать дому, или семейству, Христа [*Les Homelies Catéchétiques, 390*]. Отсюда становится очевидным, что в данных примерах речь идет об обретении состояния родства с небесным и разрыве всяких родственных отношений с дьяволом.

Вслед за отречением от сатаны и сочетанием со Христом идет обряд помазания елеем лба оглашенного. Церковь, которая причастна небу и жизни будущего века, является перед ним в лице епископа, одетого в белое облачение. Белый цвет символизирует радость и счастье будущего века, а также великолепие вечной жизни, которая ждет оглашенных. Епископ помазует лоб оглашенного, ставя на нем печать Того, Кому теперь принадлежит отрешившийся от власти сатаны. Данный обряд является последним в ряду действий, устанавливающих господство Христа над человеком. Феодор приводит два образа: «агнец Христов» и «воин Небесного Царя», — таким становится оглашенный, получивший

помазание елеем. Образ зачисления в небесное воинство встречается и в огласительных гомилиях свт. Иоанна Златоуста [*Ioannes Chrysostomus, 236; Jean Chrysostome 1957, 108, 145*]. Златоуст также говорит об оглашенном как о «незапечатленной овце» [*Jean Chrysostome 1990, 192*], подчеркивая то, что над ним еще не совершился обряд помазания елеем. Очевидно, Феодор, будучи антиохийцем, привнес эти образы в свои гомилии.

Образы, о которых идет речь, иллюстрируют отношения принадлежности и господства, выстраивающиеся с настоящего момента между оглашенным и Богом. Клеймо на ягненке показывает, кому именно он принадлежит, так же и воин, принятый на военную службу, получает на руку печать с именем царя, которому он служит. Феодор не разрабатывает тему воинства и духовной борьбы так подробно, как это делает свт. Иоанн Златоуст [*Jean Chrysostome 1957, 155–158*], однако замечает, что, как воин проходит специальную проверку, прежде чем поступить на службу, так и оглашенный проходил испытания и теперь стал «воином Небесного Царя». Идея принадлежности получает свое развитие в тех благах, которым становится причастен человек, получивший помазание на лбу: так и клеймо на ягненке дает этому животному право находиться в одной овчарне с другими овцами и пастись на лугу, принадлежащем его хозяину.

Помазание лба как высшей точки человеческого лица отпугивает бесов и, что гораздо важнее для Феодора, дает оглашенному дерзновение перед Богом. Этот знак являет причастность оглашенного Небесному дому и членство в рядах Божьих воинов. Если ранее, до экзорцизмов, оглашенный не мог смотреть на Бога, а затем смотрел на Бога (на небо) молящим взглядом, то теперь он получает дерзновение предстать перед Ним прямо и открыто. В связи с этим Феодор приводит слова апостола Павла: «Поскольку сейчас мы видим как через зеркало, посредством притч, тогда же лицом к лицу»<sup>\*1</sup> и «с открытыми лицами, как в зеркале, мы видим славу Божию и в [Его] образ изменяемся от славы в славу, как от Господа Духа»<sup>\*2</sup>. Очевидно, что две данные цитаты из посланий апостола Феодор рассматривает по отношению ко «второму веку», уже начавшемуся для оглашенного, который был помазан «елеем помазания». Через помазание епископ отделяет его от других, не получивших помазание. Помазание дает возможность с дерзновением смотреть на Бога, потому что оглашенный становится жителем Его Небесного града, Его Царства. Феодор называет данное помазание «первой частью» или

\*1 Ср. 1 Кор 13:12

\*2 Ср. 2 Кор 3:18

«начатком таинства» (ἡ ἀρχὴ τῆς βαπτιστικῆς *rēšitā d-'rāzē*)<sup>4</sup>, т. е. первым действием таинства крещения.

После помазания на голову оглашенного восприемник возлагает льняное покрывало, символизирующее свободу, потому что только ссыльные и рабы не покрывают голову. Таким образом оглашенный становится «свободным жителем» Небесного Иерусалима и настоящим воином, поскольку в греко-римском мире рабов не допускали до военной службы. Восприемник поднимает оглашенного с колен, оставляя стоять прямо, чтобы он действительно мог смотреть на Бога «с открытым лицом». Кажется верными выводы Виллема ван Унника, который обращает внимание на дерзновение (*παρρησία* *pareσία* от греч. *παρρησία*), получаемое оглашенным после помазания [*Van Unnik, 12–22*]<sup>5</sup>. Слово *παρρησία* имеет значение не только дерзновения, но и свободы, в частности свободы слова. В светском греческом мире она являлась правом свободных граждан и привилегией настоящих друзей [*Van Unnik, 14*]. С точки зрения Ван Унника, Феодор переносит политическую идею прав гражданина греческого полиса на небесное жительство. В таком понимании помазание является неким «паспортом», свидетельствующим о наличии у человека «парресии».

Поскольку коленопреклонение у Феодора было символом рабства, наступившего вследствие грехопадения, поднятый с колен оглашенный показывает, что он освобожден от последствий грехопадения и уже не имеет ничего общего с земным. Такое разобщение с земным, а соответственно, и освобождение от власти дьявола, происходит постепенно: начиная с записи в церковные книги и заканчивая совлечением смертности, которое символизирует снятие одежд перед помазанием всего тела (о чем Феодор говорит в третьей гомилии на крещение). Нужно отметить, что процесс освобождения от господства сатаны и принадлежности ему равен оставлению «мира сего», а соответственно, и переходу в мир будущего «второго века».

4. О помазании как первом обряде самого таинства крещения см.: [*Witkamp, 50–51*].

5. Ср.: [*Riley, 127–128*].





му естеству, т. е. к Отцу, Сыну и Святому Духу, которое есть для вас источник великих благ, если вы думаете о Нем то, что следует думать, и если вы живете в этом мире согласно образу жизни небесной, насколько в ваших силах.

Так прекрасно учение о том, что вы получите в таинстве. Если вы узнаете его смысл, вы приобретете весьма немалое богатство. После того, как посредством экзорцизмов вы удалились от рабства тирану<sup>14</sup> и путем чтения наизусть Символа веры<sup>15</sup> перед Богом совершили исповедания, полные благоговейного страха, вы приближаетесь к таинству, а в каком виде — это вам необходимо узнать.

Вы снова стоите босыми на мешковине, в то время как ваша верхняя одежда снята с вас, ваши руки простерты (f. 93v) к Богу как в молитве. Все это похоже на то, что вы совершаете во время экзорцизмов, и этим вы возвещаете о вашем древнем плене и о вашем рабстве, что, будучи горько наказаны, вы стали жертвой тирана. Потому, по справедливости, когда вы удаляетесь от этого образа [жертвы] и от этих воспоминаний, вы приходите к таинству, в котором открыто причастие будущим благам. Однако вы творите это воспоминание, чтобы показать, от чего вы удалились и к чему стремитесь перейти.

Сначала вы преклоняете колени, но все остальное тело держите прямо. По образу того, кто молится, вы простираете ваши руки к Богу. Поскольку через грех мы все пали и согласно смертному приговору повержены на землю, следует нам во имя Иисуса Христа приклонять колени, по слову блаженного апостола Павла: «чтобы мы исповедали, что Господь есть Иисус Христос во славу Бога Отца» (Фил 2:10–11). Посредством этого исповедания мы являем все, что мы получили от божественного естества путем домостроительства, что во Христе Господе нашем, Которого Он вознес на небеса и показал Господом всего и первым [в деле] нашего спасения. Потому следует быть явленным всему этому в вас, падающих на землю, по слову блаженного Павла<sup>16</sup>. Вы, посредством таинства принимающие причастие неизглаголаных благ и призванные к ним по вере в Иисуса Господа нашего, должны преклонять колени и являть свое древнее падение и приносить поклонение Богу, источнику благ. Вы должны стоять на коленях, выпрямив спину и (f. 94r) устремив взгляд к небесам. Этот [видимый] образ знаменует, что вы приносите Богу молитву и просите об освобождении от древнего рабства и причастии небесных благ. Когда вы стоите в такой позе, [к вам] приближаются особые помощники<sup>17</sup> и говорят почти то же, что ангел сказал блаженному Корнилию, когда явился [ему]: «Ваши молитвы были услышаны, и прошения получили ответ. Бог воззрел на ваши несчастья, которыми вы с самого начала были охвачены, и смилостивился над вами, потому что долго вы работали тирану и пребывали в его горь-

14. ܩܘܪܝܢܐ *qurānā* от греч. *túrpanos*, т. е. дьявол.

15. ܩܘܪܝܢܐ ܕܗܘܡܢܘܬܐ *b-tenyānā d-haymānutā* (букв. «в повторении веры»).

16. См.: Деяния 26:14. Как Павел и его спутники пали на землю во время чудесного явления Иисуса,

оглашенные должны исповедать свою веру в Иисуса через преклонение колен.

17. ܗܐܠܝܢ ܕܥܠ ܗܘܢܐ ܗܐܠܝܢ *hālen d-‘al tešmeštā hāde simin* (букв. «те, кто поставлен на это служение»).

ком рабстве. Он увидел, как много и какие беды вы претерпевали от него, и Он соблаговолил избавить вас от этого рабства и освободить от множества древних зол, привести вас к свободе и даровать вам причастие неизглаголенных небесных благ, чтобы, получив их, с того момента вы стали свободны от всякого зла». Так, что, вам кажется, вы узнаете, посредством чего вы должны принять избавление от прежних бед и насладиться благами? Таковы те исповедания и соглашение, которые вы совершаете, путем чего вы получаете освобождение от древних зол и принимаете причастие ожидаемым благам.

*Я отрекаюсь от сатаны, от всех ангелов его, от всего служения его, и от всей хитрости его, и от всего мирского обмана его. И я заключаю договор, и верю, и крещусь во имя Отца, и Сына, и Святого Духа.*

Диаконы, которые в то время (f. 94v) подходят к вам, готовят вас произнести эти слова. Каково же значение этих слов? Пришло время рассказать вам, чтобы вы узнали смысл этих соглашений и исповеданий<sup>18</sup>, посредством которых вы получаете блаженство всего этого дара. Поскольку дьявол, которому вы были послушны, начиная с глав вашего [человеческого] рода<sup>19</sup>, был для вас причиной многих и великих зол, вы должны исповедать, что удаляетесь от него, когда путем всех этих действий и испытаний<sup>20</sup> прочувствуете вред, нанесенный вам. Поэтому вы говорите: «*Я отрекаюсь от сатаны*». Ранее вы, даже когда хотели, не смели употреблять эти слова, потому что боялись по причине своего рабства. Однако, поскольку посредством экзорцизмов, через божественный судебный приговор, вы получили свободу, вы с уверенностью этими словами совершаете исповедание и отрекаетесь от него. Поэтому вы говорите: «*Я отрекаюсь от сатаны*». Одновременно вы признаете свое бывшее общение с ним и нынешнее отречение от него. Никто не говорит «я отрекаюсь» от того, с чем у него не было отношений. Однако вы со [времени] отцов ваших приняли его господство, имели губительное соглашение с ним и служили ему в горьком рабстве, [потому] особенно необходимы вам эти слова. [По причине привычки] вы с трудом ощущаете вред, полученный от его господства. Однако вы в то же время подчинились власти, которая освободит вас от него. [Так,] вы должны сказать: «*Отрекаюсь от сатаны*», имея в виду<sup>21</sup>: (f. 95r) у нас нет никакого причастия ему. С трудом я ощущал то зло, которое он ежедневно пытается причинить нам. Я узнал, сколько навредил сам себе Адам, [наш] общий отец, когда поверил [сатане], и сколько несчастий выпало ему и тем, кто с ним

18. ܩܘܝܡܝܢܐ ܩܘܝܡܝܢܐ ܩܘܝܡܝܢܐ *haylā d-tanway w-d-quyāmē w-d-tawdyātā* (букв. «силу соглашения, договоров и исповеданий»: поскольку ܩܘܝܡܝܢܐ — гендиадис, я перевожу его как одно слово).

19. Т. е. Адама и Евы.

20. См. положение тела оглашенного во время произнесения экзорцизмов и отречения от сатаны, которое должно напоминать ему о грехопадении, и сами экзорцизмы, которые представляют собой некий суд над сатаной.

21. ܩܘܝܡܝܢܐ ܩܘܝܡܝܢܐ *emriton hāde* (букв. «говоря это»).

предали ему свои души, и сколько бед затем претерпевали люди, которые выбрали быть рабами [дьяволу]. Однако, поскольку через Христа ныне была явлена великая и чудесная благодать, та, которая освободила нас от сил того тирана, та, что избавила нас от рабства, та, что дала нам дивное причастие [небесным] благам, я узнал дело благодати Его. Я знаю Господа моего и что Он есть истинно Господь, Тот, Кто сотворил меня, когда меня не было, и не прекращает каждый день делать мне доброе, и, когда я предаю Его, Он не удаляется от меня, творя благо мне. Он — Тот, Кто явил нам благоговейный дар и не только освобождение от зол дал нам, но и надежду неизглаголаных благ положил перед нами.

Итак, «я отрекаюсь от сатаны». Я ухожу от всякого общения с ним и провозглашаю исповедание, чтобы отныне не возвращаться к нему, также чтобы никакой связи не было у меня с ним. Я избегаю его полностью как врага и злодея, который был для нас источником неисчислимых зол и который не умеет делать благое, но пытается изо всех сил бороться с нами и победить нас. Потому «я отрекаюсь» показывает, что я не выбираю больше [его волю] и не вхожу в общение с ним. Если бы сатана атаковал нас открыто и собственноручно вредил (f. 95v) нам, достаточно было бы этих слов, в которых явлено исповедание «я отрекаюсь от него», чтобы ты никогда не заводил дружбы с ним. Однако, поскольку он невидимый, через видимых существ он умеет воевать с нами. Он использует тех людей, которых он однажды поработил и сделал орудиями своего зла, для соблазнения остальных. [Поэтому] ты добавляешь: «и от ангелов его».

«Ангелами его» [исповедание отречения от сатаны] называет всех тех людей, кто подвергся его злему влиянию<sup>22</sup> и творят зло ко вреду других. Поскольку в начале еще не было никого, кто склонял бы ко греху и был подходящим [орудием], чтобы послужить ко вреду других, змий стал ему [таким] орудием, которое [сатана] использовал и через которого соблазнил и обманул человека. Но потому, что он уже уловил [в свои сети] людей, поработив их, он постоянно использовал подходящих ему людей для вреда другим. Поэтому сказал благословенный Павел: «Я боюсь, чтобы, как соблазнил змий Еву своей хитростью, не отвратил бы он ваши мысли от простоты ко Христу» (2 Кор 11:3)<sup>23</sup>. Он показал, что стремящиеся ныне отвратить их<sup>24</sup> от должного, таковое служение выполняют для дьявола, которое тогда исполнил змий для соблазна людей. Потому после того, как ты говоришь: «Отрекаюсь от сатаны», — добавляешь, — «и от ангелов его».

«Ангелами его» ты называешь тех, кто служит воле его, чтобы соблазнять и обманывать людей. Ангелами сатаны следует нам считать всех тех, кто занят внешней премудростью<sup>25</sup> и ложь нечестия<sup>26</sup> ввел в мир. Ангелы сатаны очевидно есть

22. *aydā hay bištā qabbel menēh* (букв. «таковое зло они приняли от него»).

23. Перевод буквальный. Ср. синодальный перевод: «Но боюсь, чтобы, как змий хитростью своей

прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, [уклонившись] от простоты во Христе».

24. Коринфян.

25. Т. е. языческой, эллинской.

26. *hanputā*, т. е. язычества.

все (f. 96r) поэты<sup>27</sup>, которые своими баснями умножают поклонение идолам и посредством своей премудрости делают правдоподобным обман язычества. Ангелы сатаны — те, кто во имя философии<sup>28</sup> утверждают пагубные учения язычников и извращают многих настолько, что они не побеждаются словом благочестия. Ангелы сатаны также есть ересиархи<sup>29</sup>, которые после пришествия Господа Христа, чуждые благочестия, говорят ложь во имя Христа и распространяют ее в мире. Ангелы сатаны: Мани, Маркион, Валентин<sup>30</sup>, — те, кто отторгали видимое творение от творческой силы Бога, говоря, что оно произошло от другой причины, помимо Бога. Ангел сатаны есть Павел Самосатский<sup>31</sup>, тот, кто говорил, что Христос Господь есть простой человек и отвергал ипостась божества Единородного<sup>32</sup>, которая предвечна. Ангелы сатаны — Арий и Евномий<sup>33</sup>, которые смели называть божественную природу Единородного сотворенной и [говорить], что Его не было от начала и что по закону твари Он из ничего пришел в бытие, и, [с одной стороны], подражая эллинским басням, они называют сущность Сына сотворенной, словно те, они говорят, что познают Бога по природе, [с другой] — уподобляясь неразумию<sup>34</sup> иудеев, не исповедуют, что Сын есть от Отца, и что Он есть от начала из сущности Его, и что Он воистину есть Сын истинный. Но они называют Сына подобно тому, как у иудеев называются сыновья Божии, которые по благодати,

27. *ἄγγελοι ποιῆται* poētē (заимствование с греч. ποιητής).

28. *ἄγγελοι φιλοσοφίας* pilāwāsāwputā, от греч. φιλοσοφία.

29. *ἄγγελοι ἑρέσιων* rišānē d-heresis, от греч. αἱρεσιάρχης.

30. Мани, Маркион и Валентин — основоположники окологрехристианских течений II–III вв., исповедовавших дуализм — учение о существовании другого «злого» Бога помимо Бога Отца Иисуса Христа. Мани, основатель манихейства, происходил из Персии и проповедовал существование двух начал, света и тьмы, последнее из которых отождествлялось с материей [Заболотный, 339–359]. Маркион учил о том, что мир сотворен «карающим» Богом Ветхого завета, отличным от Бога Отца, и отвергал Ветхий завет и некоторые книги Нового, так что его канон состоял из Евангелия от Луки и посланий апостола Павла (кроме пастырских и Послания к Евреям). Маркиониты существовали в сирийской местности вплоть до V в. Гностические системы — система Валентина является одной из самых влиятельных — учили о благом трансцендентном Боге и о демиурге, творце мира, отпадшем от благодати первого бога. Материя, как сотворенная демиургом, есть зло по природе [Пономарев, 627–638; Drobner, 144–151].

31. Павел, родом из города Самосата, рукоположенный в епископы Антиохии в 260 г., был осужден в 268 г. на Антиохийском поместном соборе за учение о том, что Христос был простым человеком по природе [Quasten, 140–141]. Феодор упоминает Павла не только потому, что тот в свое время был

епископом Антиохии, столицы региона, в котором жил и учил он сам, но и потому что при жизни Феодор, вероятно, был обвиняем в том, что он учит о «двух сынах» — о простом человеке Иисусе и о Сыне Божьем [Jansen, 171, 250].

32. Согласно Феодору, во Христе есть две ипостаси (*qnotē* *قوتة*), божественная и человеческая, которые соответствуют его двум природам, однако лишь одно лицо (*paršopā* *پارشوپا* *πρόσωπον*). См.: [Sullivan, 203 ff; Greer, 53–54; Abramowski, 265, 293; Abramowski, Goodman, 179–181; Grillmeyer, 352].

33. Арий и Евномий — еретики IV в. Ливиец Арий был священником в Александрии и, согласно общепринятому пониманию, учил о том, что Бог Сын не совечен Богу Отцу и что Он есть величайшее и совершеннейшее из тварных существ. Арий осужден на Первом Вселенском соборе в Никее в 325 г. [Янг, 82–92; Drobner, 255–258]. Во второй половине IV в. Евномий Каппадокиец (ок. 325 — ок. 395), ученик софиста Аэция, проповедовал новую версию арианства, уча о неподобии Сына Отцу по сущности, поскольку Сын назван «рожденным», в то время как понятие «нерожденность» есть верное определение сущности Отца. Евномий был старшим современником Феодора и активно проповедовал также и в сирийской местности [Янг, 259–264; Witkamp, 190].

34. *ἄλογος* šabrutā (букв. «неопытность», «младенчество»).

а не по природе получили сыновство. Ангел сатаны есть также Аполлинарий<sup>35</sup>, который извратил исповедание (f. 96v) Отца, и Сына, и Святого Духа и под видом православия провозгласил наше спасение неполным, говоря, что наш ум не был воспринят и не участвует в восприятии благодати, как тело. Ангелы сатаны есть те, кто возглавляет ереси и распространяет лжеучения, будь они удостоены чина епископства или священства, потому что они есть лжепастыри<sup>36</sup>, [ангелы сатаны также] и все послушные волеизъявлениям сатаны, под видом церковных обрядов пытающиеся склонить [верных] к заблуждениям. Ангелы сатаны есть те, кто после освобождения от закона снова стремятся привести верующих во Христа к соблюдению иудейских [заповедей]. Ангелы сатаны есть те, кто дают людям вредные и бесстыдные советы, которые противоречат божественным заповедям, и думают склонить их к служению злу. От всех них ты отрекаешься, чтобы никакого сообщения не иметь с ними, потому что ты подошел ко Христу и записался в церковные списки ко крещению<sup>37</sup>. Ты надеешься стать членом Тела Христова посредством рождения во святом крещении и принять причастие Господу Христу, словно тот, кто находится в союзе с Главой и держится подальше от всего, что стремится отделиться от веры<sup>38</sup> Церкви.

Но после того, как ты сказал: «Я отрекаюсь от сатаны и всех ангелов его», — добавляешь: «И всего служения его». Как людей, которые служат его злой воле, так и (f. 97r) все то, что делается ими [притворно] во имя [истинного] учения, ты должен сильно возненавидеть и отвернуться [от этого], как от того, что откровенно есть нечестие. Служение сатаны есть все, что относится к язычеству: не только жертвы, поклонение идолам и то, что входит в служение согласно древним обычаям, но и все, что имеет начало в [язычестве], что губит человеческие души. Служение сатаны есть увлечение астрологией и наблюдения за движениями солнца, луны и звезд, чтобы таким образом и всяким [суеверным] действием, которое совершается в начале дела, подготовиться к тому, чтобы выйти в путь. [Служение сатаны есть также] верование, что от перемещения этих [светил] может быть помощь или вред человеку. Наконец, разглядывание движения звезд и [выискивание] того, что они предвозвещают, посредством чего становится явным будущее, истинно есть служение сатаны. Потому от всего, подобного этому, должен удалиться тот, кто стремится взирать на Бога одного, вверяя себя [Его] промыслу, и надеяться на все, что от Него, — все блага и прекращение зла. [Он не должен] думать, что существует

35. Аполлинарий Лаодикийский (ок. 315–393) — еще один старший современник Феодора, активно проповедующий в Сирии. Будучи поборником Никейской веры и стремясь сохранить единосущие Сына Отцу и при этом целостность личности Иисуса Христа, Аполлинарий учил о воплощении как замещении человеческого ума во Иисусе Христе божеством Сына [Drobner, 277–280; Witkamp, 190].

36. ܡܕܒܒܪܢܐ ܩܝܘܡܐ ܝܬܝܗܘܢ ܕ-ܡܠܬܐ ܕܩܝܘܡܐ ܕܩܝܘܡܐ  
*mdabbbrānā w-qayumē itayhon d-meltā d-qayumā* (букв. «они есть вожди и предстоятели слова лжи» — гендиадис).

37. ܩܬܝܒܬ ܒ-ܐܕܬܐ ܕ-ܐܠܗܐ  
*etktebt b-'edatā d-alāhā* (букв. «ты записался в церковь Божию»).

38. ܗܝܡܢܘܬܐ ܘ-ܬܘܘܕܝܬܐ  
*haymānūtā w-tawditā* (букв. «веры и исповедания»).



подобное тому из другого источника<sup>39</sup>, и знать, что [если он надеется на] существующее вне этой любви и надежды, то подпадает опять под власть дьявола<sup>40</sup>.

Служение сатаны есть омовения и очищения, узлы-амулеты<sup>41</sup>, подвешивание квасного хлеба, гадания по [человеческому] телу, а также полету и крику птиц<sup>42</sup> и другое подобное тому. [Служение сатаны есть также следование иудейским обрядам]<sup>43</sup>. Служение сатаны есть то, что [совершается] сейчас у еретиков во имя благочестия. Поскольку хотя считается, что эти [еретические] обряды имеют некоторое подобие (f. 97v) церковного богослужения, но они лишены<sup>44</sup> дара благодати Духа Святого и совершаются в нечестии. Это явно есть служение сатаны. Да, истинны слова Господа, который сказал: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“ — входит в Царствие Небесное, но тот, кто исполняет волю Отца Моего, Который на небесах» (Мф 7:21). Поскольку ясно, что нет пользы от призывания Господа, когда умом ты пребываешь с нечестивыми вне истинной веры<sup>45</sup>, то ничего из того, что осуществляется у них по подобию церковного учения, не приносит пользы делающим это, поскольку оно совершается без Бога и лишено дара Духа Святого.

Подобно тому, как ты не считаешь царями тех, кто в театральной пьесе<sup>46</sup> играют царей, но все они являют собой действо, пародирующее<sup>47</sup> и вызывающее смех, поскольку дела, подобные реальности, являются перед глазами, — так и все то, что совершается у еретиков во имя [истинного] учения, будь то крещение, Евхаристия или другое что, — все это достойно смеха. Нам следует презирать это как служение сатаны, потому что все это становится началом нечестия.

Также ты говоришь: «*От всей хитрости его*». Хитростью же сатаны, как очевидно, называют совершаемое у язычников во имя истинного учения, поскольку

39. ܡܢ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ *men gabbā hrēnā* (букв. «с другой стороны», т. е. помимо Бога).

40. ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ *trunutēh w-šultānēh d-ākelqaršā* (гендиадис: «владычество и господство дьявола»).

41. ܩܝܬܪܐ *qetrē* (букв. «узлы»). В античности была распространена вера в защитные силы узлов или перекрещивающихся узоров. Такой орнамент вышивался на одежде, использовался в создании амулетов и изображался на напольных мозаиках, особенно у входа в помещение, чтобы преградить дорогу злым духам [Morgan, 39–42; Mitchell, 282–284].

42. ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ *d-guṣmā; rpāpē aw qālā d-pārahtā* (букв. «наблюдения тела; полет или голос птиц»). Можно предположить, что, говоря о «наблюдениях тела», Феодор имеет в виду морфоскопию (вероятно, ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ это буквальный перевод слова морфоскопия), т. е. гадание о судьбе человека по общей форме тела [Bouché-Leclercq 1879, 174–175]. Орнитомансия (гадание по полету и голосу птиц)

практиковалась еще в классической античности. Такие гадания описаны у Гомера (*Homer. Iliad. 1. 69; 2. 158–159, 858; 6. 76; 10. 274–282; 13. 70; 17. 218; Homer. Od. 15. 525–534; 17. 151–161*). Коллегия авгуров в Древнем Риме гадала по полету диких птиц [Ткаченко, 254–259; Bouché-Leclercq 1879, 127–143; Bouché-Leclercq 1882, 175–317].

43. Предложение пропущено в рукописи по причине сходности слов в начале этой фразы и последующей и приписано на полях.

44. В рукописи: ܩܝܬܪܐ *gelyā hi* ([богослужение] «явлено»), что не имеет смысла и очевидно есть ошибка переписчика. Исправлено в первом английском издании на ܩܝܬܪܐ *glizā hi* ([богослужение] «лишено»).

45. ܩܝܬܪܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ *lbar men dehalt alāhā* (букв. «вне благочестия») — заменено в тексте на «вне истинной веры» во избежание тавтологии.

46. ܩܝܬܪܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ *b-teaṭrawn w-ba-šātā* (букв. «в театре и пьесе» — гендиадис).

47. ܩܝܬܪܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ *tuwāqā w-buzāhā* (букв. «пародия и насмешка» — гендиадис).



они театрально совершают то [богослужение], что развертывается на глазах у всех, чтобы удивить смотрящих и ввести в заблуждение других. Все это ныне по благодати Божьей (f. 98r) уничтожено. Однако, тем не менее, нам следует думать так о ересь, поскольку сатана, увидев, что обман язычества разрушен именем Христа, стремится соблазнять людей другим способом и находит ереси и всех, поставленных во главе их, подобно тому, что совершается в Церкви по сходству названий и причастности ее образу. Они могут совершить простых с правого пути и привести их к греховному падению.

Затем ты говоришь: «*И от всего мирского обмана его*». Обманом его называют театр, цирк, стадион, атлетические состязания, песни, водяные органы<sup>48</sup> и танцы. Все это сатана посеял в мире сем, под видом удовольствия соблазняя души людей к гибели. И поскольку несложно понять, сколько вреда от этого было человеческим душам, записанный в небесное жительство причастник грядущих [благ], надеющийся посредством второго рождения в крещении стать членом Господа Христа, Главы нашего, должен уклоняться от того, что вне таинства Нового Завета. Такое поведение прилично тому, кто есть на небесах, и нам следует вести себя согласно [нашему] положению, поскольку мы есть члены Его. Потому в то время, когда ты стоишь в той позе<sup>49</sup>, упомянутой нами ранее, ты заключаешь договор<sup>50</sup>: «Я отрекаюсь от сатаны, от всех ангелов его, от всего служения его, и от всей хитрости его, и от всего мирского обмана его. И я заключаю договор с естеством божественным и присноблаженным (f. 98v) Отца, и Сына, и Святого Духа».

Когда ты сказал: «*Я отрекаюсь от сатаны, от всех ангелов его, от всего служения его, и от всей хитрости его, и от всего мирского обмана его*», — добавил: «*Я заключаю договор, и верю, и крещусь во имя Отца, и Сына, и Святого Духа*». Как когда ты говоришь «я отрекаюсь» и полностью удаляешься [от сатаны], ты показываешь, что не возвратишься к нему и не выберешь общение с тем, что принадлежит ему, так, когда ты заключаешь договор, ты показываешь, что ты действительно пребудешь с Богом, и так ты будешь с Ним непрерывно<sup>51</sup>, и никаким образом не будешь удален от Него, и считаешь наиболее ценным проводить жизнь согласно Его законам<sup>52</sup>.

Однако также необходимо было добавить: «*И верю*», потому что верить необходимо приближающемуся к Тому, Кто есть Бог, как сказал блаженный Павел (ср. Евр 11:6). Ибо природа Божия невидима, и [Символ] веры читается и исповедуется подходящим [к Нему], который таким образом соприкасается с Ним и пре-

48. Гидравлос — водяной орган, предок современного органа, популярный музыкальный инструмент в странах Средиземноморья и затем во всей Римской империи. Гидравлос использовали в театре и цирковых представлениях, на пиршествах, гладиаторских боях и др.

49. *eskimā* (букв. «образе», *ṣūḡma*).

50. *qūātē w-tanway* (букв. «договоры и соглашения» — гендиадис).

51. *d-lā zu'za* (см. рукопись; правильное написание *d-lā zu'za* — «без нарушений»).

52. *teḥe w-tetḥapak wa-dbārē d-lāḥmin l-nāmusaw tetdbar* (букв. «жить, и обращаться, и вести себя согласно его законам» — гендиатрис).

бывает в общении с Ним. Невидимы также неизглаголаные блага, которые Он уготовил для нас на небесах через домостроительство Господа Христа, на которые надеемся мы, приходящие к Нему и принимающие таинство крещения. Поэтому необходима вера также и в [эти] блага, уготовленные нам и сейчас невидимые, которые, как разум крепко верит, мы без (f. 99r) сомнения получим. Потому к «и верю» ты прибавляешь «и крещусь», ибо через веру в эти будущие [блага] ты приходишь к дару святого крещения, чтобы родиться свыше, умереть со Христом, и воскреснуть с Ним с того момента, когда ты таким образом принял другое рождение вместо первого, и иметь причастие [Ему] на небесах. Поскольку ты смертен по природе, ты не можешь войти в селения небесные, но когда ты произносишь эти слова<sup>53</sup> в крещении, и воскресаешь со Христом посредством этого таинства, и принимаешь образ того ожидаемого нового рождения, тогда ты будешь являться небесным жителем и причастником Царствия Небесного. К этому всему ты добавляешь: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», т. е. во имя божественной природы. Она есть естество вечное, она есть источник всего, она есть та, что вначале сотворила нас и сейчас обновляет нас, она есть Отец, Сын и Дух Святой. К ней мы приближаемся ныне, с ней заключаем справедливый договор, с той, что есть источник многих и великих благ как вначале, так и сейчас. С ней мы заключаем эти неизглаголаные соглашения, исповедуя верить в нее с этого времени. Во имя ее мы крестимся и посредством нее надеемся получить те блага, которые сейчас даны нам в виде символа<sup>54</sup>, и пребываем в радости будущих благ. Когда мы в действительности воскреснем из мертвых, бессмертные и неизменные по природе, мы будем наследниками и причастниками (f. 99v) жизни<sup>55</sup> небесной. Эти соглашения ты совершаешь [стоя] в положении, которое было прежде описано. Ты преклоняешь колено на землю или подобно смиренной молитве, [в которой] ты обращаешься к Богу, или в качестве напоминания о своем падении в начале [мира]. Ты держишь спину прямо и зриаешь вверх на небо. Свои руки ты держишь вместе по образу молящегося, чтобы показать, что ты поклоняешься Богу небесному и отныне ты [на Него] зриаешь, и чтобы ты восстал от своего древнего падения. Поскольку ты был чужд Богу, посредством этих соглашений, о которых говорилось ранее, ты исповедаешь Ему, что ты сделал себя достойным ожидаемого дара. Взвизрая на Него и сложив руки как в молитве, с этого момента ты имеешь надежду на [Его] милости, на восстановление от падения и на радость будущих благ.

53. Сочетания со Христом.

54.  $\text{ܒܫܡܝܢܐ} b\text{-}šp̄sā$  (τύπος). Феодор учит о частичном причастии небесной реальности через таинства крещения и евхаристии уже здесь и сейчас. «Символ», «знак» и «тип» — специальные понятия, которые Феодор использует для описания этой неполной, но реальной причастности небесным благам, которые в полноте верующие

получат в будущем веке. О сакраментологии Феодора см.: [Феодор Мопсуестийский 2023, 145–149; *Les Homélie*s Catéchétiques, 412–415; *Oñatibia*, 102–103, 107 ff; *Abramowski*, 274–276; *Greer*, 80–81, 84; *Riley*, 280–283, 286–288; *Bruns*, 325, 330, 333; *McLeod*, 70–72].

55.  $\text{ܒܫܡܝܢܐ} b\text{-}šp̄sā$  (букв. «в жизни и поведении» — гендиадис).

Так, ты должен принять первую часть таинства<sup>56</sup>, что, мы верим, есть обещание небесных благ, чаемых и неизглаголаных. Когда ты совершаешь свои исповедания, [к тебе] подходит епископ, одетый не в обычное облачение и не в ту одежду, в которую он был одет прежде, но вместо одежды той, в которую он привык одеваться, он облачился в чистое и величественное одеяние из льняной ткани<sup>57</sup>. Новизной этого образа он свидетельствует о новизне того мира, в который ты собираешься перейти. Великолепием же [этого белого облачения] он показывает, что ты [тоже] будешь возвеличен в той новой жизни. Чистотой он указывает на простоту и утешение того мира. [Все] это (f. 100r) он являет посредством облачения, одновременно таинственностью своего одеяния вселяя в тебя благоговение и с этим благоговением укореняя в тебе любовь, чтобы благодаря этой новизне [облачения] ты устремлял взор к добродетели.

Он<sup>58</sup> помазует твой лоб елеем помазания и говорит: «Помазуются имярек во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Приближается эта первая часть таинства<sup>59</sup>, которая не иначе совершается как во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, поскольку от Кого ты ожидаешь все блага, во имя Того<sup>60</sup> по необходимости епископ совершает начало таинства. Отныне уже на деле ты подходишь к призванию, которое ты должен принять за ориентир, и жить, по своей воле ставя [его] выше всего. Это помазание, которым ты сейчас помазуешься, есть знак того, что ты запечатляешься как агнец Христов и воин Небесного Царя. Поскольку овца тотчас, когда приобретается, запечатляется знаком, который показывает, какому владельцу она принадлежит, и таким образом тот же самый пастырь будет пасти ее, и в том же самом загоне она будет находиться вместе с другими овцами с той же печатью, которая показывает, [что они принадлежат одному и тому же владельцу. Так же и воин, который призван на служение]<sup>61</sup> и который, согласно возрасту и устройению тела, оказался достойным быть избранным на царскую службу, вначале получает печать на руку, которая являет, какому царю он служит. Подобным же путем и ты избран сейчас для Царствия Небесного, и через испытание ты оказался [достойным] стать воином Небесного Царя. Вначале ты получаешь печать на лоб, который есть часть головы и часть более почетная (f. 100v), чем все тело, которая выше всего тела, а также и лица, [и] к которой мы привыкли приближаться, смотря друг на друга, когда мы разговариваем. Так, на лбу ты получаешь запечатление, чтобы посредством этого [высокого] места в твоём теле ты явил себя имеющим великое дерзновение<sup>62</sup>. «Поскольку сейчас мы видим как через зеркало,

56. *ܩܘܪܒܐ ܕܪܐܝܬܐ rešitā d-rāzē*. Согласно Феодору, с обряда помазания лба начиналось само таинство крещения, в то время как запись ко крещению, экзорцизмы, отречение от сатаны и сочетание Христу были обрядами, предшествующими таинству [Witkamp, 50–51]. См. также «Предисловие переводчика».

57. Т. е. светлое облачение из льна.

58. Т. е. епископ.

59. *ܩܘܪܒܐ ܕܪܐܝܬܐ rešitā d-rāzē*.

60. *ܡܢ ܗܘܢ men tammān* (букв. «оттуда»).

61. Строчка между двумя астерисками пропущена переписчиком и добавлена на полях.

62. *ܩܘܪܒܐܢܐ paresia* (от греч. λαρρησία, букв. «откровенная речь, прямота, смелость, дерзновение»). В богословии Феодора дерзновение перед Богом,

посредством притч, тогда же лицом к лицу» (1 Кор 13:12)<sup>63</sup> и «с открытыми лицами, как в зеркале, мы видим славу Божию и в [Его] образ изменяемся от славы в славу, как от Господа Духа» (2 Кор 3:18), как сказал блаженный Павел. Нужно, чтобы мы получали помазание на самую высокую часть лица, чтобы издали устрашали демонов и они не могли бы приблизиться к нам и навредить нам и чтобы явлено было, что мы имеем дерзновение к Богу с открытыми лицами взирать на Него, представляя перед Ним также [эту] печать и показывая, что мы — друзья и воины Господа Христа.

Все это совершает епископ, когда помазует твой лоб. Теми словами, упомянутыми ранее, он отделяет тебя от всех остальных и провозглашает воином Того, Кто есть воистину Царь, и жителем небесным. Помазание [лба] показывает, что у тебя есть ко всему этому причастие и близость. Тотчас [после помазания] твой поручитель, который стоит позади тебя, распространяет льняное полотно над твоей головой, поднимает тебя и поставяет прямо. Поднимаясь с колен, ты показываешь, что свое древнее падение (f. 101r) ты оставил и не имеешь причастия ни земле, ни земным вещам. Твое поклонение и молитва были приняты, и ты несешь на себе помазание, знак избрания на неизглаголанное служение. Поэтому ты призван к небу, и таковой образ жизни<sup>64</sup> ты должен вести и удаляться от всего земного. Ибо посредством льняной ткани, простертой над твоей головой, [поручитель] свидетельствует о свободе, к которой ты призван. Потому сначала ты стоишь с непокрытой головой<sup>65</sup>, каков есть внешний вид пленных и рабов. Когда же ты помазуешься, ты возлагаешь полотно на свою голову, что есть знак свободы, к которой ты призван, подобно тому, как у них<sup>66</sup> есть обычай покрывать голову полотном и носить это украшение и дома, и на улице.

Итак, когда ты был явлен и запечатлен как воин Христов, ты получаешь [все] остальное в таинстве. Через него ты принимаешь всеоружие Духа (ср. Еф 6:11) и причастие небесным благам. Однако каким образом оно совершилось? Мы должны рассказать [об этом] постепенно, но на сегодня достаточно сказанного, и обычным заключением мы положим границу нашей речи, вознося хвалу Богу Отцу, и Единородному Сыну, и Духу Святому, ныне, и всегда, и во веки веков. Аминь.

#### КОНЕЦ ТРЕТЬЕЙ ГОМИЛИИ

которое оглашенный получает с момента помазания лба перед крещением. Поскольку в античном мире *πῦρ* как свободная речь считалась правом свободных граждан и привилегией друзей, кандидат ко крещению получает помазание как символ своего небесного «гражданства» и как знак близости Богу. О понятии дерзновения у Феодора см.: [Феодор Мопсуестийский 2021, 194; Riley, 118–119, 123–131; Unnik, 14]. См. «Предисловие переводчика».

63. Перевод буквальный. Ср. синодальный перевод: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу».

64. *ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀρετὴ* *umrā w-hurākā* (букв. «жизнь и поведение» — гендиадис).

65. *ἀνεκκάλυπτος* *artelā'it* (букв. «открыто, в раздетом виде»).

66. Т. е. у свободных граждан.

## Источники

1. *Феодор Мопсуестийский 2021* = Феодор Мопсуестийский. Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии») / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 184–209. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2021\\_39\\_184](https://doi.org/10.25803/26587599_2021_39_184).
2. *Феодор Мопсуестийский 2023* = Феодор Мопсуестийский. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 138–171. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_45\\_138](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_45_138).
3. *Jean Chrysostome 1957* = Wenger A. (ed.) (1957). Jean Chrysostome. Huit Catéchèses baptismales. Paris : Cerf. (Sources Chrétiennes; v. 50).
4. *Jean Chrysostome 1990* = Piédanel A., Doutreleau L. (eds.) (1990). Jean Chrysostome. Trois Catéchèses baptismales. Paris : Cerf. (Sources Chrétiennes; v. 366).
5. *Ioannes Chrysostomus* = Ioannes Chrysostomus. “Ad illuminandos catecheses 2”, in *Patrologia Graeca*, v. 49, pp. 231–240.
6. *Les Constitutions* = Metzger M. (ed.) (1987). Les Constitutions Apostoliques III. Paris : Cerf. (Sources Chrétiennes; v. 336).
7. *Les Homelies Catéchétiques* = Tonneau R., Devreesse R. (eds.) (1949). Les Homelies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste: reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, traduction, introduction, index. Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana. (Studi e Testi; v. 145).
8. *Mingana* = Mingana A. (ed.) (1933). Commentary on the Lord’s Prayer, on the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Cambridge :Heffer (Woodbrooke Studies; v. 6).

## Литература / References

1. *Заболотный* = Заболотный Е. А. Манихейство // Православная энциклопедия. Т. 43. Москва : Православная энциклопедия, 2016. С. 339–359.  
Zabolotnyj E. A. (2016). “Manichaeism”, in *The Orthodox Encyclopedia*, v. 43, pp. 339–359 (in Russian).
2. *Пономарев* = Пономарев А. В. Гностицизм // Православная энциклопедия. Т. 11. Москва : Православная энциклопедия, 2006. С. 627–638.  
Ponomarjev A. V. (2006). “Gnosticism”, in *The Orthodox Encyclopedia*, v. 11, pp. 627–638 (in Russian).
3. *Ткаченко* = Ткаченко А. А. Гадание // Православная энциклопедия. Т. 10. Москва : Православная энциклопедия, 2005. С. 254–259.

- Тkachenko A. A. (2005). "Divination", in *The Orthodox Encyclopedia*, v. 10, pp. 254–259 (in Russian).
4. Янг = Янг Ф.М. От Никеи до Халкидона : Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер. с англ. П. Б. Михайлов и др. Москва : ПСТГУ, 2013. 620 с.  
Young F. M. (2013). *From Nicea to Chalcedon : A Guide to the Literature and Its Background*. Moscow : St. Tikhon's Orthodox University Press (Russian translation).
  5. Abramowski = Abramowski L. (1961). "Zur Theologie Theodors von Mopsuestia". *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 72, pp. 263–293.
  6. Abramowski, Goodman = Abramowski L. Goodman A. E. (1972). *A Nestorian Collection of Christological Texts*, v. 1. Cambridge : University Press.
  7. Bouché-Leclercq 1879 = Bouché-Leclercq A. (1879). *Histoire de la divination dans l'antiquité*, v. 1. Paris : E. Leroux.
  8. Bouché-Leclercq 1882 = Bouché-Leclercq A. (1882). *Histoire de la divination dans l'antiquité*, v. 4. Paris : E. Leroux.
  9. Bruns = Bruns P. (1995). *Den Menschen mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Leuven : Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; v. 549).
  10. Curtin = Curtin T. A. (1971). *The Baptismal Liturgy of Theodore of Mopsuestia : Diss. ... Ph. D. (Theology)*. Washington, DC : CUA Press.
  11. Drobner = Drobner H. R. (1994). *Lehrbuch der Patrologie*. Freiburg; Basel; Wien : Herder.
  12. Finn = Finn Th. (1967). *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*. Washington, DC : CUA Press.
  13. Greer = Greer R. (1961). *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*. London : Faith Press.
  14. Grillmeyer = Grillmeyer A. (1965). *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London : A. R. Mowray and Co. Limited.
  15. Jansen = Jansen T. (2009). *Theodor von Mopsuestia, De Incarnatione. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe*. Berlin; New York : De Gruyter (Patristische Texte und Studien; v. 65).
  16. Leonhard = Leonhard C. (2004). "Did Theodore of Mopsuestia Quote an Ancient 'Ordo'?" *Studia Liturgica: An International Ecumenical Quarterly for Liturgical Research and Renewal*, v. 34, n. 2, pp. 191–204.
  17. McLeod = McLeod F. (2002). "The Christological Ramification of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and the Eucharist". *Journal of Early Christian Studies*, v. 10, pp. 37–75.
  18. Mitchell = Mitchell J. (2007). "Keeping the Demons out of the House: The Archeology of Apotropaic Strategy and Practice in Late Antique Butrint and

Antigoneia”, in L. Lavan, E. Swift, T. Putzeys (eds.). *Objects in Context, Objects in Use: Material Spatiality in Late Antiquity*. Leiden; Boston : Brill, pp. 273–310.

19. *Morgan* = Morgan F. P. (2018). *Dress and Personal Appearance in Late Antiquity: the Clothing of the Middle and Lower Classes*. Leiden; Boston : Brill.

20. *Oñatibia* = Oñatibia I. (1954). “La vida christiana, tipo de las realidades celestes: un concepto basico de la teologia de Theodore de Mopsuestia”.

*Scriptorium Victoriense*, v. 1, pp. 100–133.

21. *Quasten* = Quasten J. (1986). *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, v. 2.

Westminster, MD : Christian Classics.

22. *Riley* = Riley H. (1974). *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. Washington, DC : The Catholic University of America Press.

23. *Sullivan* = Sullivan F. (1956). *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Rome : Gregoriana, AG.

24. *Unnik* = Unnik W. C. van. (1983). “Parrhesia in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia”, in *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. Van Unnik. Part Three. Patristica. Gnostica. Liturgica*. Leiden : Brill, pp. 134–143. (Novum Testamentum Supplements; v. 31).

25. *Witkamp* = Witkamp N. (2018). *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*. Leiden; Boston : Brill. (Supplements to Vigiliae Christianae; v. 149).

### **Информация об авторе**

**С. С. Пучкова**, Ph. D. (Theology), преподаватель Библейского колледжа «Наследие».

### **Information about the author**

**S. S. Puchkova**, Ph. D. (Theology), Lecturer, Heritage Bible College.

Статья поступила в редакцию 21.05.2023; одобрена после рецензирования 25.08.2023; принята к публикации 05.09.2023.



Научная статья

УДК 94(47)

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_174](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_174)

## Письма игумена Стефана (Светозарова) из Парижа на Валаам в 1938–1939 годы

*Подготовка текста к публикации, вступительная статья  
Т. И. Шевченко*

Татьяна Ивановна Шевченко

Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, Москва, Россия,  
[tatyana\\_valaam@mail.ru](mailto:tatyana_valaam@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0002-6497-503X>

АННОТАЦИЯ: В публикации представлены письма игумена Стефана (Светозарова) из Парижа на Валаам 1938–1939 гг. Пастырь подчинился митр. Евлогию (Георгиевскому), но после перехода его в подчинение Константинопольскому патриарху отошел от него и остался верен Московскому патриархату. Отец Стефан стал священником уже в эмиграции, в 1930 г. в Праге. Он писал в Валаамский Спасо-Преображенский монастырь, оставшийся после революции на территории независимой Финляндии и вместе с Финляндской православной церковью с 1923 г. подчинявшийся Константинопольскому патриарху. В обители никогда не разрывали связь с родиной, молились за страждущую Русскую церковь. Настоятель, пока была возможность, переписывался с митр. Сергием (Страгородским). Но в монастыре также было стремление поддерживать отношения и с соотечественниками в эмиграции. Публикуемые письма подтверждают это. В них автор размышляет о позициях, занятых представителями разных юрисдикций, на которые раскололось русское церковное зарубежье, объясняет свой выбор юрисдикции, рассказывает о трудностях эмиграции, делится мыслями о проблемах церковной жизни. Письма публикуются впервые. Они помогают воссоздать образы наших соотечественников, потерявших родину после революции, и проследить

© Шевченко Т. И., 2023

их дальнейшую судьбу. Публикация воссоздает атмосферу юрисдикционных споров в Русском зарубежье и проясняет мотивы их участников.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковная эмиграция, архимандрит Стефан (Светозаров), схиигумен Иоанн (Алексеев), Западноевропейский Экзархат, Валаамский монастырь, юрисдикционный раскол, русское церковное зарубежье

БЛАГОДАРНОСТИ: Автор выражает благодарность директору Национального Архива Республика Карелия А. Н. Морозову и сотрудникам архива.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Письма игумена Стефана (Светозарова) из Парижа на Валаам в 1938–1939 годы / Подготовка текста к публ., вступительная статья Т. И. Шевченко // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 174–185. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_174](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_174).

## Letters of Hegumen Stefan (Svetozarov) from Paris to Valaam in 1938–1939

*Preparation for publication, foreword T. I. Shevchenko*

Tatyana I. Shevchenko

St. Tikhon's University for the Humanities, Moscow, Russian Federation,

tatyana\_valaam@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6497-503X>

ABSTRACT: The publication presents letters from Paris of the period 1938–1939 by emigrant priest hegumen Stefan (Svetozarov). He was subordinated to Metropolitan Eulogius (Georgievsky), but after his transition to the Constantinople Patriarch subordination, he departed from him. Hegumen Stefan remained loyal to the Moscow Patriarchate. He wrote to the Valaam Monastery, which remained on the territory of independent Finland after the revolution and, together with the Finnish Orthodox Church, had been subordinated to the Patriarch of Constantinople since 1923. The Valaam monastery never broke the connection with the motherland, prayed for the suffering Russian Church, the Abbot corresponded with Metropolitan Sergiy (Stragorodsky) while there was an opportunity. But the monastery also tried to maintain relations with compatriots in exile. The letters confirm this. The author shared his thoughts on the positions taken by representatives of different jurisdictions into which the Russian Orthodox community abroad split, explained choice of jurisdiction, and talked about the difficulties of emigrant life. The letters are published for the first time and help to recreate the images of our compatriots who lost their homeland

after the revolution, and to trace their further fate. In addition, the publication recreates the atmosphere of jurisdictional disputes in the Russian abroad and clarifies the motives of their participants.

KEYWORDS: Russian Orthodox Church emigration, Archimandrite Stefan (Svetozarov), Abbot John (Alekseev), Western European Exarchate, Valaam Monastery, jurisdictional schism, Russian ecclesiastical diaspora

ACKNOWLEDGMENTS: The author thanks the Director of the National Archive of the Karelia Republic A. N. Morozov and the archive staff.

FOR CITATION: “Letters of Hegumen Stefan (Svetozarov) from Paris to Valaam in 1938–1939, prep. of the text for publication, introductory article by T. I. Shevchenko”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2023, iss. 48, pp. 174–185. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_174](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_174).

Автор публикуемых писем — на момент их написания игумен Стефан (в миру Леонид Михайлович Светозаров). Он родился в Тамбовской губернии в дворянской семье в 1890 г., окончил Тамбовскую гимназию (1909), естественно-историческое отделение физико-математического факультета Императорского Петровского университета в Петрограде (1915); в период обучения в 1908 г. арестовывался за принадлежность к партии эсеров. Подпоручиком участвовал в Первой мировой войне, был награжден орденом Святого Станислава. В гражданскую войну служил в армии генерала Врангеля, с войсками которого эмигрировал в 1920 г. за границу. В ряде публикаций отмечается, что в 1921 г. он недолго был послушником-богомольцем на Валааме, однако подтвердить эту информацию не удалось. В 1921–1927 гг. работал в Чехословакии — учителем в Шуменской гимназии, затем, в гимназии Моравской Тшебовы. Окончил Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже (1927–1930). 28 марта 1930 г. был пострижен в монашество митр. Евлогием и через два дня рукоположен в дьякона. 2 октября 1930 г. его рукоположил во иеромонаха еп. Сергей (Королев)<sup>1</sup> в Праге, где о. Стефан стал

1. Сергей (Королев; 1881–1952), архиепископ. С 1922 по 1946 гг. управлял русскими приходами в Чехословакии, подчинялся митр. Евлогию (Георгиевскому), был настоятелем Свято-Никольского храма в Праге.

помощником настоятеля Свято-Николаевского храма (24 октября 1930 — 9 марта 1931 г.). В 1931 г. он вернулся в Париж, где отказался поддержать митр. Евлогия (Георгиевского), уволенного митр. Сергием (Страгородским) от управления русскими церквями в Западной Европе. В 1931–1936 гг. служил в Париже в Трехсвятительском подворье, подчинявшемся Московскому патриархату, был помощником епископа (с 1932 г. — архиепископа) Вениамина (Федченкова), первого настоятеля подворья. С последним у него не сложились отношения<sup>2</sup>. Отец Стефан перешел служить настоятелем открытого им в 1933 г. прихода во имя Пресвятой Троицы в Ванве под Парижем (1936–1945). В 1937 г. был посвящен в сан игумена.

Представленные ниже три письма относятся к периоду служения о. Стефана в Ванве, в Свято-Троицкой церкви, открытой для малообеспеченных русских беженцев. Два из них — схиигумену Иоанну (Алексееву) на Валаам<sup>3</sup>. Письма были написаны после поездки игумена Стефана на Валаам. В них он делился впечатлениями от поездки, а также отвечал на вопрос схиигумена Иоанна об отношении к календарному и юрисдикционному расколам в Финляндской церкви. Сам игумен Стефан подчинялся Московскому патриархату и с 1943 г. стал благочинным его приходов во Франции. В 1945 г. был возведен в сан архимандрита. После окончания Второй мировой войны был членом епархиального совета Русского Западно-Европейского православного экзархата Московского патриархата. В 1945–1947 гг. возглавлял Трехсвятительское подворье, был духовником Н. А. Бердяева, а также членом Союза советских патриотов. В 1946 г. участвовал в съезде Союза, был на приеме у В. М. Молотова. После кончины митр. Евлогия в 1946 г. часть подчинявшихся ему русских приходов, восстановивших в 1945 г. связь с Московской патриархией, вернулась под юрисдикцию Константинопольского патриарха, и архим. Стефан решил вернуться на родину.

2. В 1933 г., по благословению митр. Сергия (Страгородского), архиеп. Вениамин переехал в Нью-Йорк, был назначен архиепископом Алеутским и Северо-Американским.

3. Иоанн (Иван Алексеевич Алексеев; 1873–1958), схиигумен. Из крестьян Тверской губернии. Поступил в Валаамский монастырь (1901). Определен в послушники (1906). Пострижен в монашество с именем Иакинф (1910). Рукоположен во

иеродиакона и иеромонаха, посвящен во игумена (1921). Настоятель Трифоно-Печенгского монастыря (1921–1931). Вернулся на Валаам в 1932 г. Подвизался в Предтеченском скиту. В 1933 г. принял схиму. Был известным духовником и старцем. 29 ноября 2018 г. прославлен в лике преподобных решением Священного синода Константинопольского патриархата по представлению Финляндской архиепископии.

В сентябре 1947 г. он переехал в Советский Союз, некоторое время жил недалеко от Троице-Сергиевой лавры, затем был назначен настоятелем Вознесенского (Знаменского) собора в г. Осташков Калининской области. Под его руководством приходская жизнь заметно укрепилась, что стало раздражать власти. В 1953 г. архим. Стефана арестовали за связи с Истинно Православной церковью, создание «контрреволюционной организации» и распространение монархической и религиозной литературы. Пастыря допрашивали более 40 раз, порой по 5–10 часов. На 16-м допросе он признал свою вину, был приговорен к 25 годам исправительно-трудовых лагерей, ссылку отбывал в Дубравлаге, где познакомился с еп. Афанасием (Сахаровым), с которым в 1957–1962 гг. переписывался. В 1955 г. архим. Стефан был досрочно освобожден. В 1957 г. — реабилитирован. После долгих скитаний, в 1959 г., по благословению святейшего патриарха Алексия I, был определен в Виленский Свято-Духов монастырь, где и скончался в 1969 г. [*Вечная память*].

Письма приведены в современной орфографии и пунктуации, с сохранением стиля и особенностей первоисточника. Оригинальный текст напечатан на машинке и имеет в конце письма рукописную подпись. Незначительные пропуски текста оформлены в угловые скобки: <...>, вставки автора публикации — в квадратные скобки: [...]. Переписка относится к той части братского архива, которая не была перевезена из Валаамского монастыря в Финляндию в 1939–1940 гг. Она хранится в Национальном архиве Республики Карелия в Петрозаводске.

## 1. Письмо игумена Стефана (Светозарова) схиигумену Иоанну (Алексееву)

12 декабря 1938 г. [Ванв (Париж)].

Дорогой, о Господе, Отец Иоанн.

Обрадован был и я Вашим письмом. По греховности своей я с трудом подымяю жизнь в Париже, и до поездки на Валаам она являлась для меня почти безрадостной и без света. Пастырская деятельность сама по себе может быть интересной и исполненной высокого духовного удовлетворения в независимости от какой бы то ни было обстановки, но для монаха эта деятельность не может заполнять всей его жизни, так как есть такая сторона в жизни священноинока, живущего в миру, для которой последн[ая] является тормозом, если не сказать отравой. Тем более это нужно сказать об иноке, живущем одиноко. В настоящее время, слава Богу, у меня есть большой просвет, блеснувший мне, убогому «мирскому иноку», с Валаама. Можете себе поэтому представить, какая для меня радость — каждая строчка, полученная из Вашей Обители. И поэтому также [можете представить], как меня опечаливает неполучение письма от того, от кого ждешь. Я рад был оказать Вам добро, за которое Вы меня благодарите, но мало желать доброго, нужно уметь еще сделать его, а я не знаю, сделал ли я его.

Почему Вас интересует мнение Владыки по некоторым вопросам? Разве недостаточно для вас суждений Блаженнейшего Митрополита Сергия, который есть Первосвятитель Русской Церкви? Я рад, что состою в Матери Русской Церкви, но я очень не рад запрещениям и ограничениям, наложенным иерархами Ея на многих, не находящихся в единстве с Нею. Для меня было большим счастьем быть в полном молитвенном общении с валаамскими иноками, также как было в высшей степени радостным все мое пребывание на Валааме. Вы пишете, хорошо, если бы из нашего клира приезжали к Вам почаще, так как тогда бы у всех Вас открылись бы глаза, и Вы все узнали бы, в каком находитесь положении. Я не знаю, открыло ли мое пребывание и мое служение на Валааме кому-либо глаза, но я сам считаю себя перед всеми валаамцами слепым щенком. Могу ли я открыть кому глаза, да и не хотел я этого делать и не для того я ехал в монастырь. Я приступал к служению в соборе не без волнения, но послуживши не только был спокоен, но и счастлив. «Старостильники» очень не одобряли меня за это служение, а некоторые может быть осудили (между прочим, некоторые из соборной братии разгневались на меня за то, что я не мог сослужить с отцом Сергием Ч[етвериковым]<sup>4</sup>).

4. Сергей (Четвериков; 1867–1947), иеросхимонах. В 1920 г. из Крыма эвакуировался в Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев. Настоятель сербского храма в с. Широка Кула (1921–1923). В 1923 г. переехал в Чехословакию, служил в юрисдикции митр. Евлогия (Георгиевского). В 1928 г. переехал в Париж, был духовным руководителем Русского Студенческого Христианского Движе-

ния. Со 2 июля 1937 г. по 1 июня 1938 г. жил в Валаамском монастыре. При вторичном посещении в 1940 г. вместе с братией эвакуировался вглубь Финляндии. В 1940 г. вышел за штат, жил в Братиславе. В 1942 г. пострижен в монашество в монастыре пр. Иова в Ладомировой. В 1946 г. принят в клир Московского патриархата. Незадолго до кончины принял схиму.

Я очень жалею, что невольно огорчил старостильную братию, но какое было бы огорчение для соборной братии, если бы я отказался от общения с нею, тем более, что никаких канонических препятствий к тому я не видел. Вот этот момент, пожалуй, является единственной темной точкой в моем пребывании на Валааме, поскольку я причинил невольно кому-то огорчения, но это было неминуемо. Не знаю, приведет ли меня Бог еще на Валаам, а я очень хотел бы этого.

Между «карловчанами» и «евлогианами» общения никакого нет, во всяком случае — молитвенного.

Слухи о том, что в Америке якобы все присоединились к митрополиту В[ениамину (Федченкову)] — неправильны. Ничего особенного там не случилось. «Журнала Московской Патриархии» мы не получаем, так как наверно он не выходит уже. Пишите мне — буду очень рад. <...> Будьте здоровы.

С любовью к Вам о Господе, недостойный игумен Стефан.

*Источник:* Национальный архив Республики Карелия. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 36–36 об. Машинопись с автографом. Оригинал.

## 2. Письмо игумена Стефана (Светозарова) сотруднику Валаамского монастыря Николаю Андреевичу<sup>5</sup>

15/28 декабря 1938 г. [Ванв (Париж)].

Дорогой и глубокоуважаемый, о Господе, Николай Андреевич.

Письмо Ваше и фотографии получил. Сердечное спасибо Вам за все. Очень тронут неожиданным Вашим дарением мне этих фотографий, которые тем более дороги для меня, что они напоминают Валаам, ставший столь дорогим и любезным моему сердцу. Слава Богу, мои валаамские впечатления до сих пор питают меня, и я надеюсь, Господу споспешествуя, будут питать и впредь. Посещение Валаама было для меня как светлое, радостное и счастливое видение, озарившее и подкрепившее меня в пастырской приходской деятельности. Но, вместе с тем, эта последняя после посещения мною Валаама, быв и прежде с большим трудом преодолеваема, потеряла для меня малейший интерес и притягательность, и я всецело и непреодолимо устремлен теперь в монастырь. Приведет ли меня туда Господь?!

Я надеюсь, что Валаам приобрел сейчас зимний вид, ибо, если в Париже уже как несколько дней стоит снег и мороз, то что же можно сказать о Валааме. Своими валаамскими впечатлениями я делился в своем приходе и в другом нашем приходе. Люди проявили большой интерес и сочувствие к монастырю и выразили сожаление, что лишены возможности сами совершить паломничество в Валаамскую Обитель. Очень многие взоры и души устремлены туда. Интерес проявился самый разнообразный, включительно до валаамских напевов, но больше всего,

5. Фамилия не установлена.



конечно, интересовались духовной стороной Валаама, в частности старцами-духовниками. Для меня, очень неохотого до общественных выступлений, было большой радостью отвечать на все вопросы, так как это давало возможность нового радостного переживания в воспоминании.

Спасибо Вам за поздравления по случаю праздников Рождества Христова и добрые пожелания. Со своей стороны и я поздравляю Вас и приношу Вам наилучшие пожелания — рождественские и новогодние. О сих поздравлениях и благопожеланиях прошу Вас засвидетельствовать и досточтимым отцам Исмаилу с Исидором, и Иувиану, Августину, а также Вашим соседям по келье — отцам Викентию, Иерону и другим.

Я с радостью пришлю Вам мои фотографии, но в данный момент их не имею. Как только будут — пришлю Вам и отцу Иувиану. Не могли бы вы прислать мне экземпляров пять песни о Валааме — «О, Дивный остров Валаам»<sup>6</sup>, на Рождество по старому стилю я предполагаю устроить для нашей маленькой приходской школы чашку чая с рассказом о Валааме и картинами его. И потом хотелось бы пропеть и песнь эту. Если это будет стоить что-нибудь — я заплачу. Буду очень рад, если напишите мне о себе, о Валааме. Мне дорого каждое и каждого из Вас слово из этого места. Будьте здоровы и Господь да будет с Вами.

С глубоким уважением к Вам, недостойный игумен Стефан.

*Источник:* Национальный архив Республики Карелия. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 37.  
Машинопись с автографом. Оригинал.

### 3. Письмо игумена Стефана (Светозарова) схиигумену Иоанну (Алексееву)

[Ванв (Париж)]. 31 января 1939 г.

Возлюбленный, о Господе, Отец Иоанн.

Простите меня, что на поздравление Ваше я отвечаю после праздников и потому вне их как бы не имею повода сам Вас поздравить и взаимно пожелать Вам спасения о Господе и благодатной помощи Его в подвиге Вашем. Но подобное пожелание всегда уместно, да и Рождество Спасителя на земле, спасения нашего ради, есть постоянная наша радость и веселье, а посему возрадуйтесь и возвеселитесь и Вы.

Но в другом отношении я, быть может, слишком поздно отвечаю и потому особенно прошу Вас не прогневаться на меня за это. Вы поделились со мною радостью по поводу Вашего воссоединения с соборною братией<sup>7</sup> и хотели бы знать,

6. Песнопение, считающееся гимном Валаамской обители. Текст был написан в конце XIX в. монахом Петром Михайловым; в 1941 г. игуменом монастыря Харитоном (Дунаевым) была написана вторая часть стихотворения. Автор музыки неизвестен.

7. Возможно имеется в виду переселение схиигумена Иоанна из Предтеченского скита в главную

усадьбу монастыря летом 1937 г. Схиигумен Иоанн не был радикальным «старостильником», он вернулся на Валаам из Печенги, когда «раскол» миновал острую стадию, «старостильники» разорвали евхаристическое общение с «новостильниками», но продолжали исполнять общие монастырские послушания и административно подчиняться

как я воспринимаю это событие. Конечно, радостно и с чувством глубокого удовлетворения. До моего знакомства с Валаамом я не только не интересовался вопросом о стиле, но как следует и не знал о нем. Слышал о разногласиях между иноками по этому поводу, но в суть вопроса не вникал. Минувшим же летом, когда Господь сподобил меня попасть в эту святую Обитель, я жизненно практически столкнулся с этим вопросом. Этот момент в моей жизни очень напомнил мне другой случай в моей жизни, имевший место 8 лет тому назад, когда я, находясь в непосредственном каноническом ведении Митрополита Евлогия, должен был отвечать на вопрос Митрополита Елевферия [Богоявленского], воспринявшего уже в тот момент от Патриаршего Местоблюстителя Блаженнейшего Митрополита Сергия власть Управляющего русскими патриаршими приходами в Западной Европе — отвечать на вопрос, считаю ли я для себя обязательным оставаться в единстве с Матерью Русской Церковью. Я ответил «да». Не без волнения и не без страха я решил тогда этот вопрос, так как вопроса этого так же не знал, а помочь мне было некому. В канонических правилах по этому поводу я боялся не разобраться и запутаться. Поневоле пришлось обратиться к собственному сознанию и решать вопрос как будто бы я остался один, сам с собой. Да я и действительно был тогда, как уже сказал, один.

По особому стечению обстоятельств я и на Валааме очутился без какого бы то ни было канонического представления о Финляндской Церкви, следовательно, и о самом монастыре. Перед отъездом из Парижа запросил Владыку Елевферия, он мне не ответил, и после полутора недель тщательного ожидания, удовольствовавшись одним фактом разрешенного отпуска на Валаам, отправился в паломничество. По приезде на место я увидел всю сложность обстановки и неизбежность для себя того или другого решения вопроса о моем участии в монастырских богослужениях. В волнениях своих по этому поводу, какие я пережил тут, я и вспомнил случай, о котором рассказал выше. Но тут мне помогло письмо Блаженнейшего Сергия, написанное им Митрополиту Елевферию по поводу Ишевского<sup>8</sup> — вы это письмо знаете<sup>9</sup>. После прочтения этого письма вопрос был для меня

настоятелю. Схигумен поддерживал линию настоятеля. Впрочем, сами валаамцы утверждали, что в монастыре все были «старостильниками». Однако некоторые, по послушанию высшей церковной власти, вынужденно согласились принять новый стиль, кроме празднования Пасхи, которую всегда отмечали «по-старому».

8. Дмитрий Ишевский, журналист. В 1933 г. летом посетил Валаам. Перед поездкой узнавал мнение митр. Елевферия, можно ли ему причащаться на Валааме. Митрополит Елевферий связывался с митр. Сергием и получил от него письмо с разъяснениями. Ишевский спровоцировал раздражение настоятеля и местной полиции и был выслан из Финляндии по подозрению в шпионаже.

Об истории «календарного раскола» подробнее см.: [Шевченко].

9. «Если я правильно понял, Ишевский уклоняется от причащения на Валааме, потому что не хочет приобщаться с новостильниками, а старостильники тамошние оказываются Карловчанами... Если не решается приобщаться с новостильниками, пусть совсем воздержится от причащения... При смертной нужде я скорее бы обратился к новостильникам. Сам по себе новый стиль не служит достаточным основанием разрыву молитвенного и евхаристического общения... Финляндская автокефалия, поневоле признанная Валаамцами, тоже препятствовать не может... Патриарх Тихон оказался пред совершившимся фактом. Автокефа-

ясен и разрешен легко. Впоследствии Блаженнейший Владыка не осудил меня за сослужение с соборной братией, но нашел его неправильным в виду одного приходящего обстоятельства, делавшего каноническую обстановку несколько иной, чем она ему представлялась. Обстоятельством этим являлось участие в монастырских богослужениях запрещенного Российской Церковью евлогианского священника<sup>10</sup>. В принципе этот «обход», употребленный мною, Блаженнейший Владыка допускает, но в случае крайней надобности (например, смертной), — но только для меня он не видел этой нужды. Я же, когда соглашался сослужить, рассуждал, что ответственности на мне нет за то, что братья служат с запрещенным. Владыка говорит, что тут я должен был, как представитель Патриархии, разъяснить Валаамским инокам сущность евлогианского раскола. Но не с тем я ехал в монастырь. Теперь же сама жизнь разъяснила этот вопрос. Слава Богу. О так называемых карловчанах говорить не приходится. Это, собственно, прицерковное политическое сообщество, возглавляемое убежавшими из России епископами и другими явно политическими деятелями, именующими себя монархистами и бросившими, однако, своего Монарха-Мученика. Всякая группа людей может ставить себе ту или другую политическую цель и стремиться к ней, но употреблять в качестве средства достижения ее Христову Церковь — это есть величайший грех и невежество. Во всяком случае<sup>11</sup>. Некоторые из этих епископов сыграли роковую отрицательную роль в валаамских спорах из-за стиля. Именно эти епископы вовлекли часть Валаамской братии в раскол, сперва по отношению к монастырю и Финляндской Церкви, а потом и по отношению к Русской Церкви, и подвели их таким образом под двойное запрещение — в одном случае непосредственно, в другом — через общение с запрещенными. Этот раскол в монастыре поддерживается ими и поныне. Если соблюдаемый карловчанами старый стиль не спас их от запрещения, то, следовательно, есть вещи более важные, чем тот или другой стиль. Единство Церкви основано на том, что выражено в Евангелии словами: «Аще любите Меня, заповеди соблюдете Мои и да все едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и в Нас едино будут: Да и мир веру имет, яко ты Мя послал еси» (Иоан.: 14 и 17, 21). Кроме того, значат что-нибудь и такие слова: «Елика аще свяжете на Земле, будут связаны на небеси» [Мф 18: 18].

Конечно, с этими словами могут обращаться и карловчане, но это возможно при условии непризнания ими законной власти Русской Церкви и вообще самой Русской Церкви. Тут уже предел рассуждениям и логике. Но хорошо Дух Святой

ли этой, правда, он не утвердил, но официального осуждения ей не выносил и разрыва общения из-за нее не объявлял. Валаамские старостильники, вероятно со слов митрополита Антония, называют Финляндскую Церковь обновленческой. Но, ни откуда не видно, чтобы она была в общении с обновленцами. Называть ее обновленческой за общение с Константинополем тоже нельзя... Од-

ним словом, наша Церковь разрыва с Константинополем пока не имеет, и не мирянину его начинать». Цит. по: [Ответ митрополита].

10. Протоиерея Сергия Четверикова.

11. Окончание предложения и фраза «и невежество. Во всяком случае» надписаны сверху вместо зачеркнутой фразы «если хотите, хулы на Духа Святаго».

сказал отцам нашим через пророка Исаию: «Пойди к народу сему и скажи: слухом услышите, и не уразумете; и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Дн. 28, 25–27).

Я не думаю, что Русская Патриархия делает какие-либо различия между евлонианами и карловчанами. Вообще говоря, между ними есть внутренняя разница, но общее у них то, что и те, и другие откололись от Русской Церкви, за что и запрещены законной властью Ея. Если они не воссоединятся с нею, то могут постепенно засохнуть и отмереть. Не спасет их и подданство Сербской и Вселенской Патриархиям, куда ушли они без согласия Материнской Церкви.

На Валаам должен был поехать наш протоиерей Цветаев, но по болезни он отложил поездку до весны.

По-моему, я на все Ваши вопросы теперь ответил. В первом своем письме к Вам я не написал именно о намерениях отца Цветаева, о которых он не всем нам говорил, в том числе и мне, а потому я и не написал об этом.

Чтобы не задерживаться с отправкой этого письма Вам, отцу Мефодию отвечу отдельно. Передайте ему мой привет. Также поприветствуйте отца Иннокентия из рухольной и того отца, который шил мне камилавку и скуфью.

Будьте здоровы. Прошу Вас помянуть меня в своих молитвах.

С любовью к Вам недостойный игумен Стефан.

*Источник:* Национальный архив Республики Карелия. Ф. 762. Оп. 1. Д. 57. Л. 38–39 об. Машинопись с автографом. Оригинал.

## Периодика / Periodicals

1. *Вечная память* = Вечная память почившим! [Стефан (Светозаров), архимандрит, Виленская епархия] // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 8. С. 22.

“Eternal memory to the deceased! [Stefan (Svetozarov), archimandrite, Vilna diocese]”. *Journal of the Moscow Patriarchate*, 1969, n. 8, p. 22 (in Russian).

2. *Ответ митрополита* = Ответ митрополита Сергия журналисту Ишевскому в письме митрополиту Елевферию // Утренняя заря. 1934. № 6–7. С. 52–53.

“Answer of Metropolitan Sergius to journalist Ishevsky in a letter to Metropolitan Eleutherius”. *Morning Dawn*, 1934, n. 6–7, pp. 52–53 (in Russian).

## Литература / References

1. Шевченко Т. И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви 1917–1957. Москва : ПСТГУ, 2013. 500 с.

Shevchenko T. I. (2013). Valaam Monastery and the formation of the Finnish Orthodox Church 1917–1957. Moscow : Saint Tikhon’s Orthodox University (in Russian).

### Информация об авторе

Т. И. Шевченко, канд. ист. наук, канд. богословия, старший научный сотрудник  
Отдела новейшей истории РПЦ ПСТГУ.

### Information about the author

T. I. Shevchenko, Cand. Sci. (History), Cand. Sci. (Theology), Senior Researcher,  
Center for Modern History of the Russian Orthodox Church, St. Tikhon’s University  
for the Humanities.

Статья поступила в редакцию 16.08.23; одобрена после рецензирования 23.08.23;  
принята к публикации 27.08.23.

Научная статья

УДК 261.7

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_186](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_186)

**К. П. Обозный**

## Сельское духовенство Псковской области в первые послевоенные годы (1945–1948)

**Константин Петрович Обозный**

Свято-Филаретовский институт, Москва, Псков, Россия, [suhoput2006@yandex.ru](mailto:suhoput2006@yandex.ru)

**АННОТАЦИЯ:** Статья посвящена положению сельского православного духовенства Псковской области в первые послевоенные годы. На основе документов Совета по делам РПЦ и ежегодных епархиальных отчетов были выявлены основные статистические показатели: численность зарегистрированных священнослужителей, их возраст, период церковного служения, уровень образования. Показана специфика служения сельских клириков, которая связана с вопросами экономического, правового, идеологического характера. Описан спектр трудностей, с которыми приходилось сталкиваться православному духовенству в период относительно лояльного отношения советского государства к религиозным организациям. Особая специфика церковной ситуации в Псковской области определяется тем, что некоторые территории Эстонской и Латвийской республик вошли в состав Псковской области в послевоенный период. Эти районы отличались высоким уровнем воцерковленности сельского населения, стремлением к сохранению православных традиций. Это усложняло работу уполномоченного Совета по делам РПЦ по Псковской области, которая была направлена на контроль и ограничение влияния религиозных организаций на советских граждан, в том числе проживающих в условиях советского села.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Псковская епархия, православное духовенство, Совет по делам РПЦ, сельские приходы, «новый курс» религиозной политики

© Обозный К. П., 2023

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Обозный К. П. Сельское духовенство Псковской области в первые послевоенные годы (1945–1948) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 186–208. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_186](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_186).

**К. P. Obozny**

## Rural clergy of the Pskov region in the first post-war years (1945–1948)

**Konstantin P. Obozny**

**St. Philaret's Institute, Moscow, Pskov, Russia, suhoput2006@yandex.ru**

**ABSTRACT:** The article covers the situation of the rural Orthodox clergy of the Pskov region in the first post-war years. Based on the documents of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and the annual diocesan reports, the main statistical indicators were identified: the number of registered clergymen, their age, period of church service, and level of education. The specificity of the ministry of rural clerics related to issues of economic, legal, ideological nature, is shown. The range of difficulties encountered by Orthodox clergy in the period of the relatively loyal attitude of the Soviet state towards religious organisations is described. The particular specificity of the church situation in the Pskov region is determined by the fact that some territories of the Estonian and Latvian Republics became part of the Pskov region in the post-war period. These areas were distinguished by a high level of church-going of the rural population, the desire to preserve Orthodox traditions. This complicated the work of the authorized Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church in the Pskov region, which was aimed at controlling and limiting the influence of religious organizations on Soviet citizens, including those living in the conditions of the Soviet countryside.

**KEYWORDS:** Pskov diocese, Orthodox clergy, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, rural parishes, “new course” of religious policy

**FOR CITATION:** Obozny K. P. (2023). “Rural clergy of the Pskov region in the first post-war years (1945–1948)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 186–208. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_186](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_186).



## Введение

Положение православной церкви в СССР в первые послевоенные годы было достаточно хорошо исследовано за последние четверть века. Российские ученые обращались к этой теме в первую очередь в контексте изучения церковно-государственных отношений и внешнеполитических планов советского правительства<sup>1</sup>. При этом реалии церковной жизни приходских общин, ситуации на уровне отдельных областей или районов остаются по-прежнему недостаточно изученными.

Особую актуальность придает этой теме исследование особенностей церковной жизни в регионах, которые длительный период находились в условиях немецкой оккупации. После освобождения таких территорий церковная жизнь здесь развивалась со своими особенностями и требовала, по мнению советских чиновников, особого внимания и корректировки в условиях процессов реокупации<sup>2</sup>.

Вопрос о том, что являло собой духовное сословие в 1945–1948 гг., представляет особый интерес в контексте той институциональной разрухи, которую пережила православная церковь в СССР в предвоенный период. Сохранилась ли у клириков периода «нового курса» религиозной политики советского правительства, хотя бы в какой-то мере, преемственность по отношению к духовенству начала XX в.? Что происходило с православными клириками, в большинстве своем служившими в сельских приходах, во времена относительного снижения давления атеистической пропаганды и попыток советской власти вовлечь церковь в орбиту решения своих внешне- и внутривнутриполитических задач?

Основной источник информации о церковной жизни Псковской области послевоенного периода — ежегодные отчеты епархии и ежеквартальные отчеты уполномоченного Совета по делам РПЦ при Псковском областном исполнительном комитете. В этих документах содержатся не только статистические сведения о численности открытых храмов, зарегистрированного духовенства, но и сведения о проблемах церковной жизни и динамике изменений в положении верующих и православных приходов.

1. См., напр.: [Шкаровский; Васильева; Чумаченко; Курляндский; Галкин].

2. См. об этом: [Майнер].

## **Псковская епархия в контексте церковно-государственных отношений**

В сентябре 1943 г. в СССР произошло серьезное изменение в официальном отношении руководства партии и правительства к религиозному вопросу. Этот разворот был продиктован различными мотивами. Основной его причиной, по мнению многих исследователей, была неоднозначная реакция западной общественности (в первую очередь в США) на союзнические отношения с СССР, правительство которого на протяжении 1920–1930-х гг. целенаправленно искореняло христианскую веру и уничтожало церковь. Сталину нужно было в кратчайшие сроки показать западным союзникам реальные плоды соблюдения конституционных прав верующих граждан страны. Историческая встреча Сталина с руководством РПЦ в лице трех митрополитов 4 сентября 1943 г. положила начало «новому курсу» религиозной политики советского правительства. Через три дня в Москве было восстановлено патриаршество, началась реставрация системы духовного образования, появилась возможность для регистрации приходских общин и открытия храмов, вновь начал выходить «Журнал Московской Патриархии». Некоторые статьи «Декрета об отделении церкви от государства» 1918 г. и постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» 1929 г. временно перестали действовать (например, Московская патриархия в январе 1943 г. получила возможность открыть банковский счет). В советской прессе стало меньше антирелигиозной пропаганды.

Наряду с этим в сентябре 1943 г. вышло постановление Совнаркома СССР о создании новой структуры — Совета по делам РПЦ. Этот орган был призван осуществлять связь советского правительства и патриархии по самому широкому спектру вопросов. По сути дела, вся церковная жизнь и на уровне патриархии, и на уровне епархии, и на уровне прихода находилась под контролем Совета по делам РПЦ. В каждом областном, краевом и республиканском центре в структуре исполнительной власти действовали уполномоченные Совета по делам РПЦ. Главная функция уполномоченного состояла в регистрации религиозной общины и священнослужителя, а также в лишении регистрации за нарушение законодательства о культах. Это было важным средством давления на неугодное духовенство и членов прихода, проявивших, по мнению советского чиновника, излишнее стремление к самостоятельности. Также уполномоченный должен был наблюдать

за состоянием церковной жизни в епархии, пресекать нарушения законодательства со стороны местных властей и религиозных общин. Ежеквартальные отчеты уполномоченного в Совет содержали статистические данные, основные проблемы, жалобы и прошения верующих, в том числе, об открытии новых храмов и регистрации религиозных общин. В послевоенный Псков уполномоченный Совета по делам РПЦ Александр Лузин приехал летом 1945 г. Первый отчет в Москву был им подготовлен за III квартал того же 1945 года.

Следует отметить, что подавляющее число клириков Псковской области послевоенного периода проживали и совершали свое служение в условиях немецкой оккупации в 1941–1944 гг. Судя по документам уполномоченного Совета по делам РПЦ в Псковской области, этот факт создавал особые трудности в процессе контроля за развитием церковной жизни в этом регионе [*Информационные отчеты. 1945. Л. 1*]. В частности, одной из своих задач уполномоченный Совета по делам РПЦ по Псковской области А. Лузин в 1945 г. считал преодоление «порядков, введенных „православной миссией“ в период немецкой оккупации и учет всех действующих церквей по области» [*Информационные отчеты. 1945. Л. 1*]. Среди таких «порядков» советский чиновник отмечал не только торжественные богослужения, многодневные крестные ходы, но и служение одного священнослужителя одновременно на нескольких приходах. И во время немецкой оккупации, и в послевоенный период эта практика была связана с острым дефицитом священнослужителей. Однако советская власть расценивала этот факт в первую очередь как проявление алчности духовенства, желания клириков материально обеспечить свои семьи в условиях послевоенного голода. Введение требования обязательной регистрации для духовенства (с выдачей справки о регистрации, в которой были указаны фамилия и имя священника и точный почтовый адрес церкви) по замыслу советского правительства должно было прекратить практику священников — «гастролеров» [*Информационные отчеты. 1945. Л. 1*].

### Статистические данные

В послевоенные годы большая часть зарегистрированных приходов Псковской области находилась в сельской местности, потому и значительная часть клира епархии была представлена сельскими священниками. Так, в начале 1947 г. из 87 зарегистрированных

священнослужителей на селе служили 73 человека. В начале 1948 г. из 90 священников на селе служили 75 человек. Осенью 1949 г. из 91 священника на селе служили 74 человека [*Информационные отчеты. 1949. Л. 47*]. В этом же году официально действовали 98 храмов, 1 молитвенный дом и 1 монастырь [*Информационные отчеты. 1949. Л. 12*]. Таким образом, в 1947–1949 гг. в Псковской епархии процент сельского духовенства был стабильно высоким с небольшой динамикой на понижение (от 83,9 % до 81,3 %) <sup>3</sup>.

В начале 1949 г. сельское духовенство Псковской епархии в основном было преклонного возраста. Только 6,7 % священников из числа служивших на селе, не достигли 40 лет. Возраст старше 55 лет имела большая часть клира, в процентном отношении они составляли 67,6 %. Священников среднего возраста (от 41 до 55 лет) было всего 25,7 % от общего числа штатного духовенства епархии <sup>4</sup>.

Таким образом, из 74 сельских священников Псковской епархии 50 человек были старше 55 лет, 19 человек в возрасте от 41 до 55 лет, и только 5 человек не достигли 40-летнего возраста [*Информационные отчеты. 1948. Л. 74*] <sup>5</sup>.

Весьма примечательно выглядит статистика, отражающая стаж служения сельских священнослужителей. Казалось бы, антирелигиозная политика советского правительства и Большой террор не оставляли шансов для сохранения дореволюционных кадров духовенства в послевоенный период, однако 20 % (15 человек) сельских священников Псковской епархии приняли священный сан еще до 1918 года. Клирики, начавшие служение в советское довоенное время (1918–1940 гг.), в 1949 г. составляли более 28 %. Однако самой большой группой сельских священнослужителей в Псковской области была та, в которую входили клирики, рукоположенные в военный период — 35 % (26 человек). Этот факт объясняется тем, что в период немецкой оккупации Ленинградской области в этом регионе активно действовала Псковская православная миссия. Несмотря на активную просветительскую, миссионерскую, благотворительную деятельность служителей Миссии, священнических кадров было крайне недостаточно. Патриарший экзарх Прибалтики митр. Сергей (Воскресенский), под эгидой которого действовала Псковская миссия,

3. Численность сельского духовенства в Псковской епархии (87 священников) в конце 1948 г. была гораздо выше, чем в соседних Ленинградской (42 священника) и Новгородской (36 священников) епархиях. См.: [*Годовой отчет. Л. 233*].

4. Для сравнения возрастного показателя по всему штатному духовенству Псковской епархии в 1948 г. см. таблицу 1.

5. См. таблицу 2.

пытался решить кадровую проблему. С одной стороны, он возродил в 1942 г. на оккупированной территории Прибалтики духовную школу (Виленские богословские курсы), которая была задумана для пополнения штатов приходов, оказавшихся в оккупированных районах Ленинградской области. С другой стороны, экзарх Сергей активно рукополагал в священный сан кандидатов, имевших церковный опыт, литургическую подготовку и крепкую веру [*Обозный, 127–128*]. Несмотря на эвакуацию и аресты православных клириков, некоторые из них, рукоположенные в период немецкой оккупации, продолжили свое церковное служение в Псковской епархии и после 1945 г.

Вопреки широко распространенным представлениям о лояльности советского правительства к религиозным организациям в послевоенный период, это «потепление» особенно не повлияло на рост числа вновь рукоположенных священнослужителей. Только 16 % (12 человек) клириков епархии, служивших на сельских приходах, приняли священный сан после 1945 г.

Подводя краткий итог, можно отметить, что 15 человек были рукоположены в пресвитерский сан до 1918 г., 11 человек в период с 1918 по 1930 гг., 10 человек в период с 1930 по 1940 гг., 26 человек в период 1941–1945 гг. и 12 человек стали священниками после 1945 г. [*Информационные отчеты. 1948. Л. 74*] <sup>6</sup>.

Один из наиболее болезненных вопросов, касающихся качественной характеристики православного духовенства, связан с уровнем образования пастырей. С одной стороны, тотальное разрушение системы духовного образования в первые годы советской власти не оставляло никаких шансов для появления в послевоенный период молодого поколения священнослужителей, имеющих качественную богословскую подготовку. С другой стороны, учитывая то, что немалая часть послевоенного сельского духовенства на Псковщине родилась и сформировалась еще в синодальных условиях жизни церкви (в том числе связанных с обязательным духовным образованием для клириков), можно предположить достаточно высокий образовательный ценз у священнослужителей старшего поколения. Не отрицая важности именно духовного образования, нужно отдавать себе отчет, что и качественное светское образование могло быть хорошей базой для клирика, вступившего на стезю церковного служения после 1917 г.

6. См. таблицу 2.

На 1 января 1948 г. высшее богословское образование имел один священнослужитель Псковской епархии, среднее богословское образование — 24 клирика. Не было ни одного клирика с высшим светским образованием, 22 человека получили среднее образование, более всего клириков (28 человек) имели «низшее образование» (т. е. начальное) [*Информационные отчеты. 1948. Л. 10*].

В следующем отчете уполномоченного на 1 января 1949 г. статистические данные об уровне образования духовенства представлены более дифференцированно с особым указанием священников сельских приходов. Всего в епархии было два клирика с высшим богословским образованием, но они служили в городских храмах. Общее число священнослужителей со средним богословским образованием составило 33 человека, из них в сельских приходах служили 23 священника. Среднее светское образование в Псковской епархии в начале 1949 г. имели 29 священников, из них 25 человек служили на сельских приходах. Низшее светское образование имели почти столько же священников: 28 человек на всю епархию, из них 26 служили в сельских храмах [*Информационные отчеты. 1948. Л. 74*]. Таким образом, более всего в сельских храмах было священников с низшим образованием (26), затем следует категория со средним светским образованием (25) и менее всего клириков со средним духовным образованием (23). При этом все три группы по своему объему особенно не различались. В то же время следует отметить, что около  $\frac{2}{3}$  священников на селе не имели духовного образования. Более  $\frac{1}{3}$  клириков по уровню своего образования (начальное) вряд ли могли бы занять должность настоятеля прихода в синодальный период<sup>7</sup>.

## Проблемы и трудности

Основные сложности, которые сопровождали служение клириков в сельской местности, были универсальными для любого лица духовного сословия в условиях советского строя. Однако были и специфические трудности, а также особенности удаленных районных приходов. Чем больше была удаленность прихода от областного и районного центра, тем, как правило, приход был беднее и малочисленнее. С другой стороны, удаленность от цен-

7. См. таблицу 2.

тра могла обеспечить бóльшие перспективы для внутрицерковной жизни.

Ситуация внутри Псковской епархии отличалась неравномерностью напряжения религиозной жизни по отдельным благочиниям. Это было связано в первую очередь с тем, что некоторые районы Псковской области до 1940 г. находились в составе независимых прибалтийских республик: Пыталовский и Качановский районы — в границах Латвии, а Печорский — в границах Эстонии. В январе 1945 г. эти районы были включены в РСФСР и стали частью Псковской области.

Если на территории РСФСР церковная структура к концу 1930-х годов была разрушена полностью, то в Латвии и Эстонии в период независимости этих территорий религиозная жизнь не подвергалась гонениям. Здесь православные христиане открыто сохраняли традиционный уклад жизни, который во многом опирался на активную церковную жизнь на уровне прихода. Краткий период советской власти не позволил нанести существенный удар по религиозному мировоззрению, хотя репрессии и закрытие храмов начались уже летом 1940 г. По сведениям рижского исследователя прот. Андрея Голикова, в 1940–1941 и в 1944–1952 гг. подверглась советским репрессиям примерно половина состава клира Латвийской православной церкви (48 священников и 8 диаконов) [Голиков, Фомин, 213].

Высокий уровень религиозности в Пыталовском и Печорском районах в послевоенное время отмечал и уполномоченный Совета по делам РПЦ по Псковской области Александр Лузин. В своих отчетах он упоминал о высокой активности приходских общин в Печорском районе. Это выражалось в том, что приходской совет, или, как пишет Лузин, «церковный актив», состоял не из одного-трех человек, как это было в иных районах, а включал практически всю «двадцатку». Не реже двух раз в год проходило приходское собрание, на котором обсуждались вопросы, «связанные с содержанием церкви, наем регента хора, сторожа и оценивалась деятельность настоятеля» [Информационные отчеты. 1950. Л. 22 об.]. Уполномоченный Лузин добавляет, что «церковный актив» состоял преимущественно из пожилых прихожан, пользующихся среди крестьян большим авторитетом. Некоторые члены приходских советов в Печорском районе были выбраны в состав правления колхозов. Этот факт говорит не только о доверии, которым пользовались активные члены приходов, но и о том, что в своем большинстве колхозники были членами этих же прихо-



дов. Лузин упоминает, что посещение церквей в Печорском районе, даже в тот период, когда «новый курс» религиозной политики практически завершился, было на очень высоком уровне. На богослужение приходят «и старые, и малые». Например, на воскресное богослужение в приходе Сенно собирается не менее 300 человек, из них около 200 человек — женщины и дети школьного возраста [*Информационные отчеты. 1950. Л. 22 об.*].

Другой отличительной чертой православных приходов, еще недавно входивших в состав Латвийской и Эстонской православных церквей, было наличие причтовой земли в размере нескольких гектаров. Настоятели сельских приходов в районах Псковской области, переживших церковное разорение 1920–1930 гг., располагали только небольшими приусадебными участками в размере 15 соток. По мере укрепления советской власти в послевоенное время в Пыталовском, Качановском и Печорском районах начинается постепенное наступление на сохранившиеся устои «буржуазного» прошлого. Так, в отчете за 1 квартал 1946 г. Лузин сообщает: «В Пыталовском, Качановском и Печорских районах, отошедших от Латвийской и Эстонской ССР церкви в большинстве своем имеют землю, размер которой в каждом приходе разный. В некоторых сельсоветах эту землю начинают отбирать» [*Информационные отчеты. 1946. Л. 10 об.*]. Для того чтобы компетентно ответить на поступающие жалобы от сельских священников, уполномоченный обратился с запросом в Совет по делам РПЦ. Однако четкого ответа ему получить не удалось. Вышестоящие чиновники повторили известные положения закона: «...Служители культа имеют право на огородный участок на общих основаниях». О земельных участках, находящихся в распоряжении прихода и превышающих положенную норму, из Москвы разъяснений не последовало. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Псковской области решил с подобными вопросами разбираться самостоятельно, ориентируясь на интуицию и жизненный опыт. Поскольку некоторые клирики по роду своих занятий себя относили более к земледельцам, нежели к духовенству, то Лузин посчитал возможным «подходить к каждому заявлению персонально, в зависимости от размера земельного участка и прихода» [*Информационные отчеты. 1946. Л. 10 об.*]. Так, например, в с. Печки Печорского района настоятель местного храма Виноградов имел в своем распоряжении причтовую землю в размере 22 га. Поскольку приход был, по словам настоятеля, малолюдный, то основные средства он получал не от пожертвований прихожан,

а от обработки земли и выращенного урожая. Этот факт позволил Лузину признать священнослужителя скорее земледельцем, нежели служителем культа. Несмотря на такой подход уполномоченного, по решению местного сельсовета церковная земля была изъята и передана «малоземельным крестьянам». При изучении этого вопроса выяснилось, что Виноградов в своих земледельческих трудах «пользовался наемной рабочей силой» [*Информационные отчеты. 1946. Л. 11*]. Этот факт, по-видимому, стал основным поводом для жесткого решения местных властей.

Через некоторое время Лузин получил ответ из Москвы от чиновников Совета по делам РПЦ на свой запрос по земельной проблеме:

По каждому заявлению духовенства о выделении земельных участков свыше 0,15 га Вам следует договариваться с областным земельным отделом. Указания местным органам о выделении земельных участков для священников должны исходить только от Облземотдела, а не от Вас [*Информационные отчеты. 1946. Л. 15*].

В отчетах псковского уполномоченного за 1947 г. вновь встречается земельная проблема, остро проявившаяся в приграничных районах Псковской области. Лузин отмечает, что начался процесс изъятия причтовых земель или их замены на менее пригодные для ведения сельского хозяйства. Священник Павел Короткевич, служивший в церкви села Верхние Овсищи Пыталовского района сообщил, что «имеющийся у него земельный участок около 5 га, решением Пыталовского Райисполкома передан местной школе, а ему предоставили землю не пригодную для обработки (заболоченную)». Короткевич отказался от нового надела, но, несмотря на это, получил извещение о необходимости выполнить план по государственным поставкам сельскохозяйственной продукции [*Информационные отчеты. 1947. Л. 28 об.*].

Еще одной сложностью для клириков, служивших в сельских приходах, был непосильный финансовый гнет, выразившийся в налоге на произведенную сельскохозяйственную продукцию. В 1947 г. к Лузину за разъяснением по этому вопросу обратился настоятель Крестовоздвиженской церкви с. Велье Пушкиногорского района свящ. Никандр Горностаев. Он ходатайствовал о снижении поставок молока и просил приравнять его к категории служащих, которые были обязаны сдавать государству 120 литров молока в год. Горностаев был обязан сдавать вдвое больше

молока (240 литров в год) как представитель духовного сословия. В данном случае уполномоченный не имел возможности помочь священнику и ответил, что «служители культа приравнены к единоличникам» [*Информационные отчеты. 1947. Л. 5*].

В каких-то случаях духовенство, пытаясь облегчить налоговый гнет, вынуждено было идти на крайние меры. Так, например, настоятель храма в селе Жаборы Порховского района священник Михаил Павлов в декабре 1947 г. продал корову, поскольку для него стали очевидными серьезные сложности не только с ее содержанием, но и с непомерным налогообложением. Кроме подоходного налога, Павлов как гражданин, ведущий сельское хозяйство, был обязан выполнить план по сельхозпоставкам. После продажи коровы он сразу же известил об этом чиновника, уполномоченного министерства заготовок по Порховскому району. Однако это не уберегло священника от высоких планов госпоставок сельхозпродукции на 1948 г. Он был вынужден покупать продукты, чтобы выполнить определенный план заготовок: 320 литров молока, 80 кг мяса и 65 штук куриных яиц. Жалобы Павлова и ходатайство уполномоченного Совета по делам РПЦ об отмене продуктового налога для священнослужителей, не имевших возможностей вести сельское хозяйство, положительного результата не дали [*Информационные отчеты. 1948. Л. 20*].

Существенной трудностью для духовенства послевоенного периода стали бесосновательные повышения процента подоходного налога. Эта проблема была одинаково актуальна и для городских, и для сельских священников. Первые жалобы от клириков Псковской епархии на имя уполномоченного Совета по делам РПЦ поступают уже в 1945 г. [*Информационные отчеты. 1945. Л. 4*]. Число подобных обращений к 1948 г. становится больше. В 1946 г. с жалобой на произвол финансовых органов обратился настоятель храма в с. Каменный Конец Гдовского района Дроздов. По свидетельству уполномоченного Совета по делам РПЦ, заведующий районным финансовым отделом тов. Зарецкий «учинил ему допрос, продолжавшийся 4 часа, при этом допускал нетактичное поведение по отношению к служителю религиозного культа» [*Информационные отчеты. 1946. Л. 3 об.*]. Лузин обратился в областной финансовый отдел за разъяснением с указанием впредь не допускать «нетактичное» поведение в отношении православных священников. В ответе чиновников финансового отдела было сказано, что налоговое начисление произведено правильно [*Информационные отчеты. 1946. Л. 3 об.*].

Подобный факт Лузин подробно описал и в отчете в 1947 г. Настоятель храма в с. Александрово Порховского района Модестов в своей жалобе сообщил, что был вызван в районный финансовый отдел, где ему объявили о перерасчете подоходного налога за 1944, 1945 и 1946 гг. и потребовали внести дополнительно 6 600 рублей. Уполномоченный Совета вновь обратился с вопросом о повышении налога в областной финансовый отдел и вновь получил ответ о том, что нарушений нет и перерасчет сделан обосновано. Лузин выразил свое несогласие с позицией финансовых органов и критически отнесся к тому, что их сотрудники «свою ошибку вваливают на плательщиков». Вместе с тем, он отметил малограмотность священника, который доверил составление декларации о своих доходах фининспектору и, не вдаваясь в подробности, поставил свою подпись [*Информационные отчеты. 1947. Л. 5*].

Пик этой проблемы приходится на 1948 г. В декабре 1947 г. в СССР была проведена денежная реформа, которая сопровождалась отменой карточной системы и изъятием денежной массы у населения. Новые банкноты соотносились со старыми 1 к 10. Особенно пострадали в ходе реформы беднейшие слои советского общества, в первую очередь жители села — крестьяне и колхозники. Не обошли последствия реформы и сельское духовенство. Снижение уровня материального положения паствы неизбежно вело к снижению поступлений в приходскую казну. В отчете о работе в первом квартале 1948 г. товарищ Лузин не без тревоги отмечает возросшее число жалоб священников о повышенном начислении налога. На его имя только в начале года поступило 11 заявлений из разных районов. Ситуация осложнялась тем, что инспекторы при начислении суммы налога на 1948 г. использовали сведения о доходах в 1947 г. еще до проведения реформы. Чтобы исправить ситуацию, как пишет А. Лузин,

многие служители культа, в связи с резким снижением доходов, подали декларации о доходе за первые два месяца, но их в расчет не приняли. В результате чего увеличилось количество жалоб (устных и письменных) о переобложении налогом [*Информационные отчеты. 1948. Л. 17*].

Уполномоченный Совета по делам РПЦ Лузин обратился за разъяснением ситуации в областной финансовый отдел и получил заверение в том, что в связи с резким падением доходов населения будут произведены перерасчеты подоходного налога, но только в конце года. В то же время все начисления, которые уже

были произведены, нужно было отплатить в полном объеме и в установленные сроки.

В некоторых случаях положение сельских клириков оказалось весьма критическим. Настоятель храма в с. Гористо Дновского района прот. Кронид Яхонтов обратился к Лузину с письмом в надежде на помощь чиновника, призванного курировать и разрешать проблемы православных приходов:

Нам с псаломщиком исчислили аванс подоходного налога на 1948 год по доходу 1947 года, но мы с этим не согласны, так как с переменной денежных знаков наша доходность уменьшилась вполтину. Мы не сами лично уменьшили, а верующие на собрании 19 декабря 1947 года... Вторично подавали заявление и просили райфо, чтобы исчислили аванс налога, согласно поданной нами декларации на 1948 год и опроса финансовым агентом за январь и февраль месяцы, но нам отказали [*Информационные отчеты. 1948. Л. 18*].

В некоторых случаях священники Псковской епархии отказывались оплачивать завышенный подоходный налог, что привело к нескольким судебным заседаниям, на которых было принято решение об описании личного имущества в счет невыплаченного налога. Так, например, в 1948 г. по этой причине у настоятеля церкви в с. Гвозно Полновского района свящ. Дмитрия Евдокимова по решению суда была изъята корова и продана с торгов для погашения задолженности по невыплаченному подоходному налогу [*Информационные отчеты. 1948. Л. 170*]. В условиях голодных послевоенных лет подобная мера ставила семейство священника на грань выживания.

Еще одной формой экономического давления на сельское духовенство стало принуждение к подписке на внутренний государственный заем через приобретение облигаций. Подобные действия представителей сельсовета порой сопровождалась хулиганскими поступками. В с. Хредино Павского района в день памяти свт. Николая весной 1947 г. в дом к местному священнику Белову явились уполномоченные сельсовета по проведению подписки на заем и потребовали от священника приобрести облигации на крупную сумму. Незваные гости были пьяны, а потому отказ хозяина вносить деньги на заем, вызвал у них приступ агрессии и последующие побои священника Белова. Материалы этого происшествия были поданы в районный отдел МВД, однако в возбуждении уголовного дела начальник районного отдела милиции отказал [*Информационные отчеты. 1947. Л. 27 об.–28*].

В этот же период с жалобой на местные власти обратился к Лузину настоятель храма в с. Павы Павского района свящ. Борис Фессак. В ходе кампании по подписке на государственный заем священник внес 500 рублей, но такая сумма не удовлетворила уполномоченных сельсовета, которые рассчитывали на содержимое церковной кассы. Для серьезного разговора Фессак был вызван к секретарю РК ВКП(б). Он предложил увеличить сумму подписки до 5 тыс. рублей, но священник отказался, объясняя это тем, что «размещение займа законом предусмотрено среди трудящихся, и использовать на это деньги, принадлежащие церковной общине, он не может» [*Информационные отчеты. 1947. Л. 28*]. Реакция руководства района на неуступчивость священника последовала очень скоро. Его сын, комсомолец и лучший пахарь колхоза, был уволен с работы, а хозяйка, у которой священнослужитель снимал квартиру, была исключена из колхоза и лишена приусадебного участка [*Информационные отчеты. 1947. Л. 28*].

Диктат сельсоветов и руководства колхозов в отношениях с сельским духовенством и православными приходами проявлялся во всех районах Псковской области и на всем протяжении исследуемого периода. Чаще всего факты вмешательства светских властей в приходскую жизнь объяснялись тем, что активное участие колхозников в богослужениях и церковных мероприятиях могло привести к срыву выполнения планов производства сельхозпродукции. В отчете за 2-й квартал 1946 г. уполномоченный Совета Лузин упоминает о подобных примерах. В село Красные Горки Дедовичского района для служения в местном храме прибыл священник Петриченко, заручившийся в Пскове справкой о регистрации. Однако руководство местного птицеводческого хозяйства крайне негативно отнеслось к этой новости, а председатель райисполкома открыто заявил, что он против открытия церквей в районе, так как храмовые богослужения «будут отвлекать народ от выполнения плана сева» [*Информационные отчеты. 1946. Л. 17*]. Несмотря на письменные замечания Лузина в ответ на незаконность действий местных властей, Петриченко столкнулся с серьезным давлением, целью которого было вынудить священника покинуть место служения. Священника неоднократно вызывали в районный отдел МВД, районный отдел МГБ, сельсовет и райисполком, как правило, в дни церковных праздников, где с ним проводили длительные «воспитательные» беседы, требовали прекратить посещения колхозников на дому по их приглашению, обеспечить подписку на заем среди прихожан на сумму 60 тыс. рублей, при-

зывать народ к выполнению плана сельскохозяйственных работ [Информационные отчеты. 1946. Л. 17].

Неоднократно уполномоченному Совету по делам РПЦ по Псковской области приходилось разбирать дела о захвате храмовых зданий руководством колхозов и совхозов под нужды, связанные с хранением убранных урожая [Информационные отчеты. 1945. Л. 4; Информационные отчеты. 1947. Л. 29], о попытках запретить колокольный звон [Информационные отчеты. 1945. Л. 4], о принуждении сельских священников обрабатывать колхозную землю при помощи своей лошади и личных инструментов [Информационные отчеты. 1946. Л. 18].

Все эти факты сегодня могут вызвать искреннее удивление, однако подобная модель отношения к служению церкви у светской власти была отчасти отражена и в главном церковном документе того периода, в «Положении об управлении Русской Православной Церкви». В разделе IV «Приходы» говорилось о том, что

настоятели храма, в частности, обязаны следить за тем, чтобы уклад и распорядок приходской жизни не препятствовал выполнению прихожанами гражданских обязанностей, например: в сельских местностях, в период полевых работ, богослужение должно совершаться только в часы, свободные от сельскохозяйственных работ и т. п. [Положение об управлении, разд. 4, п. 36].

## Заключение

Как видно из приведенных примеров, уполномоченный Совет по делам РПЦ старался занимать гибкую позицию по отношению к духовенству епархии: с одной стороны, не допускать грубых нарушений законности со стороны местных властей, а с другой стороны, строго контролировать жизнь приходов и служение духовенства, не позволяя нарушать границы религиозной деятельности, дозволенной коммунистической партией и советским правительством.

В своих отчетах Лузин отмечает, что сельское духовенство Псковской епархии, как правило, пользуется любовью и авторитетом у прихожан. Архимандрит Агафон (Бубец) до 1946 г. входил в число братии Свято-Успенского Печерского монастыря, а после ареста игумена Павла (Горшкова) возглавил монашескую общину. Однако после визита патриарха Алексия в июле 1946 г. в Псков и Печоры, архим. Агафон был отстранен от должности наместника и отправлен на приход в Порховское благочиние.



Перед своим отъездом из монастыря архим. Агафон находился в удрученном состоянии, ожидая серьезных бытовых трудностей и даже голодной смерти. Однако через некоторое время он писал уполномоченному, что живет на новом месте служения «гораздо лучше... чем любой приходской священник в Печорском районе» [*Информационные отчеты. 1947. Л. 31*]. Лузин подтверждает свидетельство священнослужителя:

Верующие стараются, чтобы священник не голодал, и делятся последним. Так, например, при мне к Агафону пришла одна женщина и принесла за 4 км мешок картошки и говорит: «Батюшка, у нас осталось от посева, вот и решили передать тебе». На общем собрании колхоза вынесли решение выделить приусадебный участок, вспахали и засадили, а он только наблюдал. Следом за Агафоном из Печорского района перевелись в другие районы еще 4 священника и все они не жалуются [*Информационные отчеты. 1947. Л. 31–31 об.*].

Эти факты говорят о том, что, несмотря на менее высокий уровень жизни крестьян в районах, не входивших ранее в состав прибалтийских республик, прихожане с большой заботой и жертвенностью относились к духовенству и готовы были поддерживать своих пастырей в бытовой неустроенности и материальной скудости.

В отчетах за 1947 г. уполномоченный Лузин анализирует характеристики духовенства Псковской епархии и отмечает, что оно различно не только по возрасту и уровню образования, но и по своему подходу к служению. Советский чиновник выделяет небольшую ревностную группу священнослужителей, центром служения которой была «просветительная» работа, выходящая и за пределы храмов. Другая категория духовенства в основном сосредоточена на вопросе материального обеспечения и «заинтересована в том, чтобы как можно больше заработать, для этого заезжают в районы, где нет церквей, и выполняют все требы». Для священников этого типа характерно то, что они сравнительно недавно приняли священный сан, малограмотны и кроме исполнения церковных треб и обрядов ничем не озабочены [*Информационные отчеты. 1947. Л. 32*].

В отчете за 3-й квартал 1947 г. Лузин акцентирует внимание на том, что среди духовенства епархии есть люди нетрезвого образа жизни, что нередко приводит к необоснованной растрате приходских средств и неэтичному поведению в церкви и общественном

пространстве. Кроме того, с большим беспокойством уполномоченный пишет о «ревностных служаках», многие из которых служили в епархии в период оккупации или только что приступили к служению после возвращения из мест заключения. Одним из таких ревностных пастырей, бывших «сидельцев» ГУЛАГа был священник Николай Лебедев, по получении места служения в епархии твердо взявшийся за установление порядка. В своем письме к уполномоченному Лебедев заявляет, что «в число священников набралось много случайных и недостойных людей, которых надо гнать» [*Информационные отчеты. 1947. Л. 44*]. В своей характеристике Лебедева Лузин указывает на то, что тот «ведет переписку с духовенством, которым кончается срок пребывания в лагерях и приглашает в свое благочиние» [*Информационные отчеты. 1947. Л. 44*]. В 1947 г. один из таких приглашенных, Гаврилов, был принят в штат Псковской епархии и получил справку о регистрации.

На этом уполномоченный Совета по делам РПЦ не останавливается и приводит пример ревностного служения другого духа. Настоятель церкви в с. Заполье Плюсского района Матвеев обратился в райком ВКП(б) с просьбой прислать ему на приход проверенных людей, желательно членов партии, которых он обещал подготовить к принятию священного сана. Хотя и одного, и другого священника уполномоченный называет ревнителями церковной жизни, но тут же добавляет:

Матвеева, конечно, нельзя причислить к группе Лебедева, так как первая группа стоит подальше от советских и общественных учреждений. За все время его пребывания только один раз был у меня и то по необходимости. Вторая группа, состоящая из священников, которые недавно посвятились в священники или имели перерыв в службе, работая в советских учреждениях на разных должностях. Последняя группа заинтересована в том, чтобы иметь тесный контакт с государственными учреждениями. Представители этой группы приходят ко мне со всеми вопросами, даже внутрицерковного характера [*Информационные отчеты. 1947. Л. 44*].

Этот пассаж в отчете Лузина хорошо показывает наметившуюся стратегию поведения духовенства. Некоторая часть клириков епархии активно стремилась встроиться в систему советского общества и занять в нем свое скромное, но надежное положение. Другие священнослужители сохраняли дистанцию в отношениях с советскими органами, в том числе с уполномоченным Совета по делам РПЦ, стремились к самостоятельности в выстраивании

приходской жизни, насколько это позволяли законодательство о культах и амбиции местных чиновников.

Завершая это исследование, резюмируем, что сельское духовенство Псковской епархии в первые послевоенные годы в своем большинстве представляли священники немолодого возраста, духовное образование имел каждый третий священнослужитель, многие из них служили на оккупированной территории (каждый третий был рукоположен в священный сан в годы оккупации), а также были осуждены в довоенное время по 58-й статье.

Служение сельского духовенства было сопряжено не только с трудностями общего порядка: скудное материальное положение, отсутствие транспорта для поездок по району своего прихода или благочиния, недостаток богослужебных книг, церковной утвари, ветхое облачение и, зачастую, близкое к аварийному состояние храмов. Не меньшие сложности создавались непосильным налоговым гнетом (в сельской местности усугублявшимся продуктовым налогом), давлением руководства колхозов, сельсоветов, партийных органов и представителей МВД. Если на первых порах уполномоченный Совета по делам РПЦ в некоторых случаях вмешивался в конфликтные ситуации и иногда это вмешательство приводило к положительным результатам, то после 1947 г. все чаще и чаще Лузин либо не может преодолеть «глухую оборону» советских органов (в земельном вопросе, в вопросе повышенного налогообложения), либо предпочитает оставаться в стороне в качестве наблюдателя. Все это еще раз подтверждает неоднозначность и тенденциозность «нового курса» религиозной политики советского государства. В средствах массовой информации, в официальных документах патриархии этот поворот сталинского правительства к нуждам церкви и верующих оценивался весьма положительно. Однако на деле, на примере отдельно взятого региона — экономически отсталой Псковской области — отчетливо вырисовывается образ сельского священника не только бедного и практически бесправного, но и являющегося представителем социального слоя, приравненного к кулацкому элементу, одиноличнику, по-прежнему глубоко чуждому для социалистического общества послевоенного СССР.

## Приложение

### Отчет Псковской епархии за 1948 г.<sup>8</sup>

Общее число штатного приходского духовенства: архимандриты, игумены — 2; иеромонахи — 4; протоиереи и священники — 83; протодиаконы, диаконы и иеродиаконы — 13; штатные псаломщики — 31. Всего 133 человека (125 русских, 3 белоруса, 4 эстонца, 1 чехословак).

Таблица 1. Возраст духовенства

	До 40 лет	40–50 лет	50–60 лет	60–70 лет	Старше 70 лет	Всего
Протоиереи и священники	7 (7,8 %)	17 (19,1 %)	28 (31,5 %)	25 (28,1%)	12 (13,5%)	89 (100 %)
Протодиаконы и диаконы	3 (23,1 %)	3 (23,1 %)	2 (15,4 %)	5 (38,4%)	0	13 (100 %)
Псаломщики	4 (12,9 %)	7 (22,6 %)	14 (45,2 %)	4 (12,9 %)	2 (6,4 %)	31 (100 %)
Всего	14 (10,5 %)	27 (20,3 %)	44 (33,1 %)	34 (25,6 %)	14 (10,5 %)	133 (100 %)

Таблица 2. Статистические сведения о сельском духовенстве Псковской епархии на 01.01.1949<sup>9</sup>

Всего 74 сельских прихода.

Показатель	Возраст				
	До 40 лет	41–55 лет		Старше 55 лет	
Временной промежуток					
Кол-во, чел.	5	19		50	
Показатель	Образование				
	Высшее богословское	Средне богословское	Высшее светское	Среднее светское	Низшее светское
Кол-во, чел.	0	23	0	25	26
Показатель	Период рукоположения				
	До 1918 г.	1918–1930 гг.	1930–1940 гг.	1941–1945 гг.	После 1945 г.
Кол-во, чел.	15	11	10	26	12

8. См.: ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27. Л. 28.

9. См.: ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 74.

## Список сокращений

ГАПО      Государственный архив Псковской области

## Источники

1. *Годовой отчет* = Годовой отчет по Ленинградской, Новгородской и Псковской епархиям за 1948 г. // Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3.
2. *Информационные отчеты. 1945* = Информационные отчеты, статистические сведения о состоянии религиозности в области и переписки по ним с Советом по делам Русской Православной Церкви за 1945 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 2.
3. *Информационные отчеты. 1946* = Информационные отчеты, статистические сведения о состоянии религиозности в области и переписки по ним с Советом по делам Русской Православной Церкви за 1946 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 7.
4. *Информационные отчеты. 1947* = Информационные отчеты, статистические сведения о состоянии религиозности в области и переписки по ним с Советом по делам Русской Православной Церкви за 1947 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18.
5. *Информационные отчеты. 1948* = Информационные отчеты, статистические сведения о состоянии религиозности в области и переписки по ним с Советом по делам Русской Православной Церкви за 1948 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26.
6. *Информационные отчеты. 1949* = Информационные отчеты, статистические сведения о состоянии религиозности в области и переписки по ним с Советом по делам Русской Православной Церкви за 1949 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 30.
7. *Информационные отчеты. 1950* = Информационные отчеты, статистические сведения о состоянии религиозности в области и переписки по ним с Советом по делам Русской Православной Церкви за 1950 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35.
8. *Отчет Псковской епархии* = Отчет Псковской епархии за 1948 год // ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27.
9. *Положение об управлении* = Положение об управлении Русской Православной Церкви 1945 г. <https://drevo-info.ru/articles/17773.html> (дата обращения: 20.10.2023).

## Литература / References

1. *Васильева* = Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. Москва : Институт Российской истории РАН, 2001. 215 с.  
Vasilyeva O. Yu. (2001). Russian Orthodox Church in the politics of the Soviet state in 1943–1948. Moscow : Institute of Russian History RAS Publ. (in Russian).
2. *Галкин* = Галкин А. К. «Мало просите...»: церковно-исторические итоги беседы И. В. Сталина с тремя митрополитами в ночь на 5 сентября 1943 года // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 91–119. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_45\\_91](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_45_91).  
Galkin A. K. (2023). “You are not asking enough...”: On the church-historical results of I. V. Stalin’s conversation with the three metropolitans on the night of September 5, 1943”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 45, pp. 91–119 (in Russian). [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_45\\_91](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_45_91).
3. *Голиков, Фомин* = Голиков Андрей, священник, Фомин С. Кровью убеленные : Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). Москва : Паломник, 1999. 222 с.  
Golikov Andrey, priest, Fomin S. (1999). White with Blood: Martyrs and Confessors of the North-West of Russia and the Baltic States (1940–1955). Moscow : Pilgrim Publ. (in Russian).
4. *Курляндский* = Курляндский И. А. Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.) : Исторические очерки. Санкт-Петербург : Петроглиф, 2019. 376 с.  
Kurllyandsky I. A. (2019). Power and religious organizations in the USSR (1939–1953): Historical essays. St. Petersburg: Petroglyph Publ. (in Russian).
5. *Майнер* = Майнер С. М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. Москва : РОССПЭН. 2010. 455 с.  
Miner S. M. (2010). Stalin’s Holy War. Religion, nationalism and allied politics. Moscow : ROSSPEN Publ. (Russian translation).
6. *Обозный* = Обозный К. П. История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. Москва : Издательство Крутицкого подворья : Общество любителей церковной истории. 2008. 610 с.  
Obozny K. P. (2008). History of the Pskov Orthodox Mission 1941–1944. Moscow : Krutitsky Compound Publishing House : Society of Church History Lovers Publ. (in Russian).
7. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье : Общество любителей церковной истории, 1999. 400 с. (Материалы по истории церкви; кн. 24).

Shkarovsky M. V. (1999). Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-Church relations in the USSR in 1939–1964). Moscow : Krutitskoe Patriarchal Compound: Society of Church History Lovers Publ. (Materials on the history of the church; book 24) (in Russian).

8. Чумаченко = Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие : 1941–1961 гг. Москва : АИРО-XX, 1999. 248 с.

Chumachenko T. A. (1999). State, Orthodox Church, believers: 1941–1961. Moscow : AIRO-XX (in Russian).

#### **Информация об авторе**

**К. П. Обозный**, канд. ист. наук, доцент, декан исторического факультета, зав. кафедрой церковной и социальной истории, Свято-Филаретовский институт.

#### **Information about the author**

**K. P. Obozny**, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Dean, Faculty of History, Head of the Department of Church and Social History, St. Philaret's Institute.

Статья поступила в редакцию 23.10.2023; одобрена после рецензирования 01.11.2023; принята к публикации 03.11.2023.



Научная статья

УДК 260.2

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_209](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_209)

**Протоиерей Андрей Сапсай**

## Письма, жалобы, обращения православных верующих Прикамья в органы власти в период позднего социализма

Протоиерей Андрей Сапсай

Пермская духовная семинария, Пермь, Россия, [andrey-sapsay@rambler.ru](mailto:andrey-sapsay@rambler.ru),

<https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена изучению такого исторического источника периода позднего социализма, как письменные обращения православных верующих Пермской области. Антицерковная политика государства вызывала недовольство верующих людей и заставляла их обращаться в государственные и церковные инстанции в поисках справедливости. Анализ обращений позволил выявить широкий круг проблем, с которыми соприкасался верующий человек в период брежневского «застоя». Отмечается, что авторы писем поднимали, главным образом, проблемы нехватки храмов и защиты от закрытия действующих, жаловались на «внутриобщинные конфликты», связанные с хищениями денежных средств, борьбой за власть на приходе, недостойным поведением церковного клира, а также критиковали местную власть за бюрократический стиль работы. Установлено, что власть предпринимала попытки уменьшить количество жалоб со стороны населения через принятие новых законов, антирелигиозную пропаганду и проведение личных профилактических бесед. К обращениям верующих чиновники относились формально и решали лишь те проблемы, которые могли компрометировать централь-

© Протоиерей Андрей Сапсай, 2023

ные советские и партийные органы власти. Поэтому зачастую верующие привлекали внимание широкой общественности путем публикаций в средствах массовой информации и обращения в центральные партийно-государственные органы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православие, церковная история, церковь и государство, православное духовенство, Совет по делам религии, брежневская эпоха

для цитирования: Сапсай Андрей, прот. Письма, жалобы, обращения православных верующих Прикамья в органы власти в период позднего социализма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 209–227. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_209](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_209).

## Archpriest Andrey Sapsay

### Letters, complaints, appeals of Orthodox believers of the Kama region to the authorities in the period of late socialism

Archpriest Andrey Sapsay

The Perm Theological Seminary, [andrey-sapsay@rambler.ru](mailto:andrey-sapsay@rambler.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

ABSTRACT: The article is dedicated to the written appeals of Orthodox believers of the Perm region as a historical source of the late socialism period. The implementation of anti-church policy by the state caused dissatisfaction among believers and forced them to turn to state and church authorities in search of justice. The analysis of the appeals made it possible to identify a wide range of problems faced by believers during the period of Brezhnev's "stagnation". It is noted that the authors of the letters raised mainly the problems of insufficient number of churches and protection from closing the existing ones, complained about "intra-community conflicts" related to the theft of funds, the struggle for power in the parish, the unworthy behavior of the church clergy, and also criticized the local authorities for bureaucratic work style. It is established that the authorities made attempts to reduce the number of complaints from the population through the adoption of new laws, anti-religious propaganda and personal preventive conversations. Officials treated the appeals of believers formally and solved only those problems that could compromise the central Soviet and party authorities. Therefore, in order to solve their problems, believers often attracted the attention of the general public through publications in the media and appeal to the central party and state bodies.

KEYWORDS: Orthodoxy, Church history, church and state, Orthodox clergy,  
Council for Religious Affairs, the Brezhnev era

FOR CITATION: Sapsay Andrey, archpriest (2023). "Letters, complaints, appeals of Orthodox believers of the Kama region to the authorities in the period of late socialism". *The Quarterly Journal of the St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 209–227. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_209](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_209).

Во второй половине 1960-х гг., по сравнению с началом десятилетия, церковная жизнь в СССР постепенно начала стабилизироваться. Однако атеистическое государство продолжило свою антицерковную политику, только в других формах и иными методами. Верующие люди испытывали трудности из-за унижительного контроля со стороны местной власти, отсутствия нормального епархиального управления, а также недостаточного числа храмов. Среди многочисленных архивных источников, привлекаемых исследователями церковно-государственных отношений этого периода, особое место занимают письма, жалобы и обращения верующих. В современной историографии существуют отдельные исследования эпистолярных источников, посвященные ходатайствам верующих мирян об открытии храмов в послевоенные годы [Гераськин; Михайловский], изучению взаимоотношений советской власти и религиозных объединений в период правления Н. С. Хрущева и Л. И. Брежнева [Глушаев, Рязанова; Молодов]. Недостаточно исследована церковная жизнь верующих людей в брежневскую эпоху в различных регионах страны, хотя отдельные аспекты этой темы разработаны. Например, церковная жизнь на Урале в этот период изучается в монографии С. В. Рязановой [Рязанова].

Целью данной статьи является анализ письменных обращений православных верующих граждан СССР в органы власти для выявления особенностей церковной жизни на Урале в 1960–1980-е годы. Для исследования привлечены неопубликованные документы из Государственного архива Пермского края, относящиеся к фонду уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР Пермской области, и документы из архива Пермской епархии Русской православной церкви (служебная документация епархиального управления, переписка со священниками, церковными советами, письма и обращения прихожан храмов).

Письма («сигналы снизу») в органы власти стали неотъемлемой частью социального протеста еще в 1920–1930-е годы. Советские граждане считали своим долгом информировать высшую власть о ненормальных явлениях повседневной жизни. Такие письма были практически единственным каналом коммуникации населения с властью, и их поток постоянно увеличивался. Усиление социальной направленности политического курса власти в брежневский период привело к разработке процедуры работы с письмами, регламентированной нормативно-правовыми актами [Белякова, 207–208]. В 1968 г. был принят новый закон о порядке рассмотрения предложений, заявлений и жалоб граждан, в который в 1980 г. были внесены дополнения [Закон]. В Указе Президиума Верховного Совета СССР от 12 апреля 1968 г. говорилось:

Обращения граждан в государственные и общественные органы с предложениями, заявлениями, жалобами — важное средство осуществления и охраны прав личности, укрепления связей государственного аппарата с населением, существенный источник информации, необходимой при решении текущих и перспективных вопросов государственного, хозяйственного и социально-культурного строительства [Указ].

Первые массовые заявления верующих начались в середине 1940-х гг. в связи с получением Русской православной церковью определенной свободы, массовым открытием храмов и регистрацией религиозных общин. Однако особенно острый и массовый характер обращения верующих приобрели в период хрущевской антирелигиозной кампании. Во время правления Л. И. Брежнева количество их не уменьшилось. Так, в первом полугодии 1967 г. число поступивших от верующих заявлений и жалоб только в Совет по делам религии при Совете министров СССР составило 1865 документов. В 1968 г. за тот же период времени количество заявлений несколько снизилось и составило 1289. Председатель Совета по делам религий В. А. Куроедов отмечал, что в Совет

продолжает поступать много жалоб. Большинство из них касается вопросов возобновления религиозной деятельности в закрытых церквях, здания которых до сих пор пусты и не используются, а также регистрации религиозных объединений. Значительное число жалоб связано с различными злоупотреблениями членов церковных исполнительных органов, хищениями церковных средств, а также вмешательством служителей культа в финан-

сово-хозяйственную деятельность религиозных общин. Имеется немало число жалоб и заявлений о нарушениях законодательства о религиозных культурах должностными лицами местных органов власти [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 18. Л. 286–287].

Прием и регистрацию писем, заявлений и жалоб верующих граждан чаще всего осуществляли уполномоченные Совета по делам религий. Обращения граждан, согласно законодательству, рассматривались в установленные сроки, в течение одного-пяти дней, после чего обратившимся выдавались письменные ответы за подписью руководства облисполкома. Отдельные «назойливые жалобщики» вызывались в облисполком, где с ними проводились личные беседы [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 22]. Однако, по замечанию В. А. Куроедова, установленные сроки рассмотрения заявлений и жалоб часто нарушались, по ним не давались мотивированные ответы, в результате чего поступали новые жалобы [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 18. Л. 287]. В 1970-е гг. сроки рассмотрения заявлений и писем были увеличены до одного месяца, а в некоторых случаях отдельные заявления в связи со сложностью затронутых в них вопросов проверялись более трех месяцев [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 150].

В ежегодных отчетах, которые составляли уполномоченные для центрального Совета по делам религий, один из разделов назывался «Рассмотрение жалоб и заявлений» (1966–1974 гг.), «Работа с жалобами и прием посетителей» (1975 г.), «Работа по рассмотрению писем и жалоб» (1976 г.). В данном разделе приводилась статистика: количество поступивших жалоб и заявлений, а также наиболее интересные с точки зрения советского чиновника выдержки из писем. Уполномоченный также ежегодно анализировал все поступившие жалобы и систематизировал их по содержанию. Наиболее частыми были обращения об открытии храмов, о внутрицерковных конфликтах и о возврате или удалении священнослужителей.

**Таблица 1.** Сведения о количестве жалоб и заявлений, поступивших уполномоченному по делам религии по Пермской области (1964–1978 гг.) от православных верующих

Год	Всего жалоб и заявлений	Об открытии храмов	О внутрицерковных конфликтах	О возврате или удалении священнослужителей	Другие причины
1964	82	21	17	9	35
1965	47	13	3	4	27
1966	43	13	11	1	18
1967	74	12	26		36
1968	38	2	2	1	33
1969	59	7	28		24
1970	52	24	18	1	9
1971	36	2	24		10
1972	45	3	21	10	11
1973	24	1	5	4	14
1974	16				16
1975	19		3		16
1976	31	2	19	5	5
1977	13		5	2	6
1978	16		3	3	10
За все годы	595	100	185	40	270

Из таблицы № 1 видно, что значительная часть писем содержала просьбы об открытии снятых с регистрации храмов и молитвенных домов. Материалы таблицы собраны на основе документов Государственного архива Пермского края [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 15, 16, 19, 21, 24, 27, 29, 32, 33]. С 1964 по 1976 г. было 100 таких обращений, что составило 16,8 % от общего числа заявлений. Ходатайства поступали как из небольших сел Пермской области — Спас-Барды, Чернухи, Пыскора, Дуброво, Кольцово, так и из городов — Усолья, Березников, Соликамска. Так, в 1970 г. жители с. Кольцово писали в своем обращении:

Мы находимся в великой скорби, негде нам помолиться или же по случаю болезни напутствовать негде или еще хуже — хоронить без отпевания, так что мы находимся от церквей на большом расстоянии: Пермская церковь 35 километров да и попасть трудно, потому что автобусы идут только при хорошей погоде, на них попасть трудно, потому что автобусы идут всегда переполнены да и время нужно терять много [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 302].

Авторы обращения, которое подписали 53 человека, также отмечали, что городские храмы в церковные праздники переполнены людьми, из-за чего в них чрезвычайно трудно даже войти, при этом храм в с. Кольцово ничем не занят и его могли бы посещать жители 20 окрестных деревень. Однако власти на все подобные письма отвечали отказами, причинами которых, как правило, было наличие действующего храма вблизи или переоборудование и использование храма под хозяйственные склады или бытовые помещения [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 16]. Такие коллективные письма крайне раздражали местную власть, поскольку постоянные отказы в открытии храмов заставляли людей обращаться в вышестоящие инстанции.

В 1968 г. Совет министров РСФСР принял постановление о внесении надлежащего порядка в вопрос рассмотрения заявлений граждан о регистрации религиозных обществ. В этом правительственном документе отмечались случаи необоснованных отказов в рассмотрении заявлений, в связи с чем в правительственные органы поступали многочисленные жалобы. Правительство РСФСР обязало районные и областные исполкомы строго придерживаться установленных законом сроков рассмотрения заявлений граждан, и в тех случаях, когда религиозное общество отвечало требованиям советского законодательства, удовлетворять их [Шкаровский, 385]. На практике многие уполномоченные мирились с тем, что исполкомы часто длительное время не рассматривали поступающие от верующих заявления и жалобы, уходили от рассмотрения вопросов регистрации религиозных организаций и препятствовали им в использовании молитвенных помещений [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 18. Л. 286–287].

В 1971 г. количество заявлений на открытие храмов в Пермской области сначала резко сократилось, а затем их вообще перестали подавать. Возможно, это произошло из-за того, что с заявителями работали уполномоченные по делам религии, а местная партийная власть предпринимала меры по улучшению атеистической работы в районах [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 27. Л. 34–35].

Другой причиной многочисленных обращений и жалоб, согласно статистике уполномоченного, были «внутрицерковные конфликты». Количество таких обращений составляло около 30 % от всех поступающих заявлений. Особенностью этих жалоб было то, что большая часть из них была написана анонимными авторами. По Указу от 12 апреля 1968 г. в письменных обращениях граждан должны были быть обязательно указаны их фамилии



и имена, а также информация о месте их жительства, работы или учебы. Обращения, не содержащие требуемых сведений, не рассматривались [Указ]. В разделе «внутрицерковные конфликты» содержались жалобы на плохой учет и незаконное расходование материальных средств членами церковных советов, проявления грубости и ссоры между духовенством, членами исполнительных органов и прихожанами. По наблюдениям уполномоченного такие жалобы поступали

как правило из больших приходов, в которых имеются большие суммы денег, и каждый из церковников — членов двадцатки стремится пробраться к церковной кассе в своих корыстных целях и пишет различные небылицы друг на друга. <...> Где в церкви нет накоплений (3–5 тыс. годовой доход), зарплату получают члены исполоргана малую 10–15 руб. или никакой зарплаты не получают там, и к управлению никто не лезет и жалоб нет [ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 22].

Приведенное утверждение уполномоченного, казалось бы, подтверждается жалобой двадцатки членов прихода Иоанно-Богословской церкви г. Лысьвы. В своем письме активные члены прихода требовали освободить от обязанностей старосты А. В. Михайлова. В обращении говорилось: «В нашей стране ведется борьба со всякими хищениями ценностей, будь то государственной или общественной собственностью. Но мы встретились со злоупотреблениями в нашей Лысьвенской церкви» [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 121–122]. Авторы письма обвиняли старосту и его помощников в присвоении церковных денег. В жалобе утверждалось, что староста незаконно увеличил себе ежемесячный оклад до 150 руб., занимался подделкой финансовых документов, присваивал пожертвованные и вырученные от продажи свечей деньги и т. д. Однако авторы письма не пытались «пробраться к церковной кассе». Они требовали привлечь местный отдел ОБХСС к расследованию фактов злоупотреблений и наказать виновных, а в храм назначить старостой нового, честного человека [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 121–122].

Из отчетов уполномоченного видно, что в некоторых случаях жалобы о злоупотреблениях в религиозных общинах действительно проверялись городской прокуратурой. Иногда проверки помогали обнаружить недостатки районных и городских финансовых органов в контроле за финансовой и хозяйственной деятельностью религиозных обществ [ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 32].

Л. 150]. Однако обычно привлечения органов внутренних дел не требовалось. Чаще всего заявителей и виновных приглашали к уполномоченному, который проводил с ними разъяснительные беседы, делал внушения, и конфликт удавалось уладить [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 18]. Иногда договориться не удавалось, и верующим с активной гражданской позицией приходилось идти на крайние меры, например, обращаться в средства массовой информации. Так, жительница г. Чусового обратилась в журнал «Крокодил» с фельетоном о злоупотреблениях церковного совета. Лишь только после этого было принято решение о снятии с регистрации старосты местного храма Каюрина и замене его более добросовестным человеком [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 27. Л. 34–35].

Необходимо отметить, что роль уполномоченных в разрешении внутриобщинных конфликтов была неоднозначной. С одной стороны, они обладали административными и правовыми ресурсами, в установленном порядке могли менять состав исполнительного органа храма. С другой стороны, уполномоченным было выгодно не вмешиваться в конфликты между верующими и духовенством для ослабления религиозных обществ. В советские годы целенаправленно предпринимались попытки дискредитации священнослужителей в глазах верующих и создания атмосферы взаимного недоверия и вражды в общинах [Кабытов, Кобзев, 60–61].

Следующей распространенной причиной обращений верующих были вопросы, связанные с приходским духовенством. Несмотря на то, что количество таких жалоб составляло лишь 7 % от всех заявлений, они являются важным источником для осмысления религиозной жизни общества в советский период. К этому разделу можно отнести как жалобы верующих на духовенство, так и письма в их защиту. Из содержания архивных материалов видно, что чаще всего причинами жалоб были случаи недостойного поведения священнослужителей, несовместимые с их духовным саном (пьянство, присвоение денежных средств, грубое отношение к прихожанам и т. д.), вмешательство духовенства в финансово-хозяйственные дела общины и конкуренция между духовенством. Главным требованием авторов таких писем был скорейший перевод священника в другую религиозную общину.

Так, например, в 1976 г. председателю Совета по делам религии В. А. Куроедову поступило письмо от членов двадцатки и церковного совета Нижне-Курьинской церкви г. Перми с жалобой на священника С. Авторы письма отмечали, что уже неоднократно

обращались с подобными заявлениями к уполномоченному по делам религии, епархиальному архиерею [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 233–234] и управляющему делами Московской патриархии митр. Алексею (Ридигеру) [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 220–221], но их просьбы остались без ответа. Причины недовольства священником были разные. Начинается письмо с жалобы на неуживчивость и конкуренцию с другими приходскими священнослужителями и сотрудниками: «Выгнал служителей 3 священников, 4 диаконов, 4 псаломщиков, и 12 техничек, 3 старост. Выгоняет для своей цели, чтобы весь церковный доход шел С. в карман», — пишут авторы письма. Далее в письме говорится, что С. «подобрал под свои лапы» старосту, бухгалтера, купил три легковых автомобиля в личное пользование и совершал требы в других районах без разрешения уполномоченного. «Это не поп, а рвач, службу совершает небрежно, все торопится, если было бы на производстве на заводе, то всю его работу поставили бы в брак» [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 263]. В письме к митр. Алексею, скорее всего, эти же авторы письма пишут:

Крестит детей с небрежением в гражданском костюме, оденет крест на пиджак и совершает таинство крещения. От темных сил заклинания не дает и «Верую во единого Бога Отца» не читает, а берет пять рублей. <...> Вот так и служит наш настоятель священник С., грубиян, хулиган и грабитель верующих. <...> В Рождество Христово с амвона у всех прихожан на глазах он бросился с кулаками на нештатного больного диакона Г., изорвал на нем подрясник. Все были в ужасе, кто плакал, кто кричал, а некоторые смеялись и говорили: «В боксе выступают попы». <...> Прихожане называют его «Волк в овечьей шкуре» [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 220–221].

Протоиерей Владислав Цыпин отмечает, что в конце 1970-х гг. значительно чаще совершалось крещение взрослых людей. Многие из тех, кто в те годы приходил в церковь, не столько искали водительства от нее, сколько сами пытались учить, прилагая к церковной жизни мерки, вынесенные ими из совсем иных общественных сфер. Новообращенные переживали трудный мировоззренческий кризис и не всегда изживали социальный нигилизм. Дух критиканства они легко переносили на церковную жизнь, которую их сознание часто отражало крайне неадекватно [Цыпин, 225]. Тем не менее, жалобы на священника С. говорят скорее об обратном. По воспоминаниям современников, в том числе духовенства, священник С. специально создавал конфликты

в епархии, клеветал на духовенство, в том числе на епархиального архиерея [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17. Л. 225]. Однако антицерковная деятельность не мешала этому священнику активно продвигаться по службе, получать очередные церковные звания и награды, т. е. священник С. пользовался поддержкой власти в лице уполномоченного по делам религии, который в качестве благодарности за «труды» никак не реагировал на жалобы приходской общины. В таких случаях верующим уральцам снова приходилось привлекать внимание широкой общественности к проблемам взаимоотношений духовенства и паствы через публикации в центральных и местных газетах [Горбунов, 2; Из зала, 4].

Письма в защиту духовенства, просьбы вернуть «любимого батюшку» на приход также представляют интересное поле для исследования. Переводы священников с одного прихода на другой часто были обусловлены причинами как личного, так и служебного характера. Однако в период позднего социализма, если священник начинал на своем приходе слишком активную пастырскую работу: много проповедовал, занимался с прихожанами изучением Священного писания — это расценивалось властью как нарушение советского законодательства о культах, и священника могли лишиться регистрации или перевести на другой приход. Обычно официальной причиной для наказания было вмешательство в дела церковного совета. Ярким примером отстранения от служения в храме и кампании в его защиту является история свящ. Леонида Ахидова (ныне архим. Лев (Ахидов)). Храм, в котором служил священник, находился в пос. Орел Усольского района Пермской области и был единственным храмом для жителей городов Березники, Усолье и многих деревень. Кампания по защите священника началась в 1968 г. с писем уполномоченному по делам религии и управляющему Пермской епархией еп. Иоасафу (Овсянникову). Поддержку прихожанам оказал благочинный 2-го округа церковью Пермской епархии свящ. Николай Курсанин. В рапорте еп. Иоасафу он писал: «Прихожане Орлинского прихода находятся в большом смятении. <...> Они боятся как бы не остаться им без храма» [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–19. Л. 54]. Однако эти усилия не помогли вернуть о. Леонида на прежнее место служения. Следующие письма были направлены Святейшему Патриарху Алексию от прихожан из г. Усолье (21 человек), от прихожан из г. Березников (26 человек) и церковного совета храма пос. Орел. Верующие подчеркивали, что священник много потрудился над восстановлением и реставра-

цией храма, древних икон, служил в храме 13 лет, являлся большим авторитетом для верующих.

Мы много раз обращались к Пермскому епископу Иоасафу с просьбой назначить к нам священника или восстановить бывшего, результата никакого. Епископ отсылает к уполномоченному, говорит: «Просите его, а у меня нет священников» — такое рассуждение епископа показывает, что он не управляет епархией и что священниками не ведает, а все делает уполномоченный, который совсем не заинтересован в том, чтобы все приходы были укомплектованы священниками. Уполномоченный отвечает, что он священниками не распоряжается, просите архиерея. Такое положение мы считаем ненормальным [АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–19. Л. 43].

В Президиум Верховного Совета СССР поступили письма от А. Г. Малининой и К. В. Ершовой из пос. Орел. В письмах излагались жалобы на действия уполномоченного по делам религии, просьбы о возобновлении богослужений и восстановлении в служении священника Л. Г. Ахидова. К. В. Ершова писала:

Несмотря на нашу просьбу на восстановление священника Л. Г. Ахидова к службе, ваш Санько по Пермской области на нашу просьбу не отвечает, этим самым создал большое неудовольствие всех нас верующих грубым нарушением законов ССР [ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 17. Л. 65–66].

Священника вернуть не удалось, но благодаря активности прихожан в приход назначили другого священника и храм не закрыли.

Еще одной причиной жалоб были действия местных властей, которые, по мнению верующих, являлись основными нарушителями советского законодательства о религии. В некоторых случаях это действительно было так. Председатель Совета по делам религий В. А. Куроедов неоднократно информировал ЦК КПСС о фактах грубого нарушения законодательства о культурах, допускаемого местными органами власти [Шкаровский, 392]. По мнению исследователя А. И. Савина, центральные партийно-государственные органы, внимательно отслеживая жалобы верующих по поводу «перегибов» и реагируя на них, демонстрировали эффективность «обратной связи» между властью и авторами писем, а также свою готовность добиваться дисциплинирования местных «начальников» и восстановления прав верующих в рамках «социалистической законности». Становясь на сторону жалобщиков, Москва наглядно показывала исполнителям на местах, что глав-

ным в работе с верующими является «разъяснительно-воспитательный фактор» [Савин, Деннингхаус, 126].

Жалобы на местную власть поступали и к уполномоченному по делам религии по Пермской области. Лишь в 1965 г. уполномоченный отметил, что

жалоб церковников на местные органы власти о неправильном отношении к религиозным объединениям или служителям культа не было и никаких нарушений или вмешательства во внутрицерковную деятельность со стороны местных органов власти или отдельных работников не было [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 10].

На такого рода жалобы, в отличие от других, уполномоченный реагировал незамедлительно и быстро решал все возникающие проблемы. Например, в 1975 г. уполномоченному поступило обращение от гражданки Мамаевой из Уинского района, в котором она пожаловалась на требования секретаря райсполкома, чтобы требы (соборование и исповедь) на дому совершались с его письменного разрешения. После вмешательства уполномоченного факт нарушения законодательства со стороны местного чиновника был установлен и его действия были пресечены [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 83]. Конфликты с представителями власти возникали при инспектировании приходских храмов представителями пожарной инспекции. Так, в 1966 г. церковный совет храма с. Ильинского Ильинского района сообщил о том, что райпожинспектор незаконно требует от них построить около храма специальный водоем для пожаротушения вместимостью 75 кубов. Уполномоченный встал на защиту церковного совета, и через райсполком требование пожарной инспекции было отменено как необоснованное [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 18].

Еще одним примером жалобы на представителей исполнительной власти является обращение церковного совета Алексеевской церкви в с. Егва Кудымкарского района Пермской области на бездействие районной милиции. 22 августа 1968 г. житель с. Белоое Л. С. Попов в пьяном виде по пожарной лестнице забрался на купол храма, сломал, а затем сбросил на землю крест. Церковный совет жаловался, что никакого наказания за преступление виновник не понес.

Если милиция — блюстители нашего народного спокойствия и общественного порядка не обращают внимание на преступления, вызывающие

оскорбления чувств верующих людей-граждан СССР, то что нам ожидать впереди [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 17. Л. 164], —

возмущались представители храма. Однако в данном случае вмешательство уполномоченного ограничилось мероприятиями разъяснительно-воспитательного характера и мерами партийного воздействия на инициаторов хулиганского поступка [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 17. Л. 212].

Итак, в брежневский период советское государство продолжило антицерковную политику, направленную на разрушение церковной жизни в СССР. В ответ на это верующие люди посылали большое количество писем и жалоб в самые разные инстанции: Президиум Верховного Совета СССР, Совет по делам религии, Московскую патриархию, местные епархиальные управления и другие органы власти. Для того чтобы упорядочить этот процесс, государством были приняты новые законы о порядке рассмотрения обращений граждан. Целью принятых законов была объявлена защита прав человека и решение актуальных вопросов строительства советского общества. Однако фактически причиной возникновения таких постановлений было желание власти существенно уменьшить количество жалоб со стороны населения. В письменных обращениях граждан теперь должны были быть обязательно указаны их личные данные. Обращения, не содержащие этих сведений, признавались анонимными и не рассматривались. В результате органы власти регулярно проводили профилактические беседы с авторами писем, а по месту их работы организовывались антирелигиозные собрания.

Из писем становится ясно, что в 1960–1980-х годах верующие активно противостояли атеистическому давлению со стороны государства. Они, в частности, пытались добиваться открытия храмов. Однако их обращения не удовлетворялись, потому что шли вразрез с политикой атеистического государства, в которой важным показателем успешности изживания религиозных предрассудков было сокращение количества действующих храмов. Заявления советского правительства о свободе совести в СССР имели в первую очередь «экспортный» пропагандистский характер, и храмы, закрытые в годы хрущевских гонений, за все двадцать «застойных» лет не были возвращены верующим. Другими причинами жалоб были хищения денежных средств церковными служащими, аморальное поведение священнослужителей, вмешательство духовенства в финансово-хозяйственные



дела общины. Часто обращения подавались анонимно и поэтому не рассматривались. Даже в тех случаях, когда верующие не боялись пострадать за правду, к их заявлениям часто относились формально. Поэтому одним из наиболее эффективных способов добиться объективного рассмотрения жалобы и решить приходскую проблему было обращение в средства массовой информации. После публикации критических статей в центральных или местных газетах местной власти приходилось реагировать и решать внутренние вопросы приходских взаимоотношений. Нередко верующие, напротив, защищали свое приходское духовенство и пытались препятствовать частым переводам своих пастырей из одного прихода в другой. Однако главной причиной подобных обращений все же было желание спасти от закрытия храм, который прихожане воспринимали не как центр литургической жизни, а как культовое сооружение для оказания им религиозно-бытовых услуг — покрестить ребенка, отпеть покойника и т. д. Эффективно и быстро рассматривались жалобы верующих на местных чиновников, деятельность которых могла компрометировать центральную власть. В данных случаях партийно-государственные органы демонстрировали свою готовность добиваться строгого соблюдения законодательства о культах и защиты прав верующих.

В своей повседневной жизни верующие люди в советские годы сталкивались с немалым количеством трудностей и проблем, многие из которых получили свое отражение в письмах и жалобах в государственные и церковные учреждения. Однако в письмах представлена не только критика недостатков церковной жизни этого времени. В отдельных случаях верующие миряне и духовенство проявили свои лучшие христианские качества — безбоязненно отстаивали свою гражданскую позицию, не соглашались с обманом и грехом, стремились устроить христианскую жизнь в соответствии с евангельскими истинами, а свой приход сделать настоящей общиной верующих во Христа. Этот процесс, начавшийся в 1960-е гг., получил свое продолжение в 1990-е гг.

### Список сокращений

- АПЕУ     Архив Пермского епархиального управления  
ГАПК     Государственный архив Пермского края

## Источники

1. АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17 = Личное дело протоиерея С. // АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–17.
2. АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–19 = Определения, указы, приказы по епархиальному управлению с 1962 г. по 1982 г. // АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–19.
3. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 17 = Переписка с Советом по делам религий при СМ СССР // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 17.
4. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 18 = Переписка с Советом по делам религий при СМ СССР // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 18.
5. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 20 = Переписка с райгорисполкомами по деятельности религиозных организаций // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 1. Д. 20.
6. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 15 = Информационно-отчетный доклад Уполномоченного Совета по Пермской области и информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Пермской области за 1964 год // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 15.
7. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 16 = Информационно-отчетный доклад и информационно-статистический отчет Уполномоченного Совета по религиозным культам Пермской области за 1965 год // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 16.
8. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 19 = Отчеты-информации Уполномоченного Совета по Пермской области за 1966–1968 годы // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 19.
9. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 21 = Отчеты аппарата Уполномоченного Совета по Пермской области за 1969 год // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 21.
10. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 24 = Отчет аппарата Уполномоченного Совета по Пермской области за 1970 год // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 24.
11. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 27 = Отчет аппарата Уполномоченного Совета по Пермской области за 1971 год // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 27.
12. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 29 = Отчеты Уполномоченного Совета по Пермской области за 1972 год // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 29.
13. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 32 = Годовые информационные отчеты о деятельности аппарата Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Пермской области за 1974–1977 годы // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 32.
14. ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 33 = Годовые информационные отчеты о деятельности аппарата Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Пермской области за 1978–1980 годы // ГАПК. Ф. Р–1204. Оп. 2. Д. 33.
15. Горбунов = Горбунов В. «Проидоха у Христа за пазухой» // Газета «Искра». 20 июня 1978 г. С. 2.
16. Закон = Закон СССР от 26 июня 1968 г. № 2830–VII «Об утверждении Указа Президиума Верховного Совета СССР «О порядке рассмотрения пред-

ложений, заявлений и жалоб граждан» // Ведомости Верховного совета СССР. 1968. № 27. Ст. 237.

17. *Из зала* = «Из зала суда — сделка с мошенниками» // Труд. 1976. 4 февр. С. 4.

18. *Указ* = Указ Президиума Верховного Совета СССР от 12 апреля 1968 г. № 2534–VII «О порядке рассмотрения предложений, заявлений и жалоб граждан» // Ведомости Верховного совета СССР. 1968. № 17. Ст. 144.

## Литература / References

1. *Белякова* = Белякова Н. А. Советские по стилю, религиозные по содержанию. Письма верующих во власть в период позднего социализма // Российская история. 2019. № 1. С. 207–214. <https://doi.org/10.31857/S086956870004236-0>.

Beliakova N. A. (2019). “Soviet in style, religious in content. Letters from believers to authorities in the period of late socialism”. *Rossiiskaia istoriia*, n. 1, pp. 207–214 (in Russian). <https://doi.org/10.31857/S086956870004236-0>.

2. *Гераськин* = Гераськин Ю. В. Подача ходатайств об открытии храмов в 1940–1950-е годы как способ отстаивания конституционного права на свободу вероисповедания // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 15 (116). С. 132–138.

Geraskin Ju. V. (2008). “Submission of petitions for the opening of temples in the 1940–1950<sup>s</sup> as a way to uphold the constitutional right to freedom of religion”. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*, n. 15 (116), pp. 132–138 (in Russian).

3. *Глушаев, Рязанова* = Глушаев А. Л., Рязанова С. В. Верующие Прикамья на перекрестке дискурсов: обращения во власть эпохи ранней оттепели // Шаги. 2021. Т. 7. № 2. С. 228–243. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-228-243>.

Glushaev A. L., Riazanova S. V. (2021). “Believers of the Kama region at the crossroads of discourses: appeals to power in the era of the early thaw”. *Steps*, v. 7, n. 2, pp. 228–243 (in Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-228-243>.

4. *Кабытов, Кобзев* = Кабытов П. С., Кобзев А. В. Внутриобщинные конфликты в мусульманских общинах Среднего Поволжья в 1950–1980-х гг.: истоки, типология, механизмы разрешения // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2019. № 2 (50). С. 49–70. <https://doi.org/10.21685/2072-3024-2019-2-5>.

Kabytov P. S., Kobzev A. V. (2019). “Intracommunal conflicts in the Muslim communities of the Middle Volga region in the 1950<sup>s</sup>–1980<sup>s</sup>: origins,

- typology, and resolution mechanisms. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Povolzhskii region. Gumanitarnye nauki*, n. 2 (50), pp. 49–70 (in Russian).  
<https://doi.org/10.21685/2072-3024-2019-2-5>.
5. Михайловский = Михайловский А. Ю. Ходатайства верующих об открытии храмов как канал взаимодействия с властью в сфере религиозной политики (1943–1958 гг., на материалах Рязанской области) // Вестник Тамбовского университета. Серия : Гуманитарные науки. 2010. № 3 (83). С. 360–365.  
 Mikhailovskii A. Iu. (2010). “Petitions of believers for the opening of temples as a channel of interaction with the authorities in the field of religious policy (1943–1958, based on the materials of the Ryazan region)”. *Bulletin of the Tambov University. Series: Humanities*, n. 3(83), pp. 360–365 (in Russian).
  6. Молодов = Молодов О. Б. «Просим отвлечь гнев от нас грешных»: письма архангельских верующих во власть в период позднего социализма // Столица и провинции: взаимоотношения центра и регионов в истории России: Материалы XII Всероссийской научной конференции с международным участием, Санкт-Петербург, 12 марта 2021 года. 2021. Вып. 12. С. 40–44.  
 Molodov O. B. (2021). “We ask you to turn away anger from us sinners’: letters from Arkhangelsk believers to authorities in the period of late socialism”, in *The capital and the provinces: the relationship between the center and regions in the history of Russia (St. Petersburg, March 12, 2021): Proceedings of the 12 All-Russian scientific conference with international participation*, iss. 12, pp. 40–44 (in Russian).
  7. Рязанова = Рязанова С. В. «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе. Пермь : Пермский государственный институт культуры, 2018. 172 с.  
 Riazanova S. V. (2018). “People are standing there, but you cannot”: Church attendance in the modern Perm Orthodox community. Perm : Permskii gosudarstvennyi institut kul’tury (in Russian).
  8. Савин, Деннингхаус = Савин А. И., Деннингхаус В. «Письма во власть» как модус религиозного диссидентства в брежневскую эпоху // Россия XXI. 2017. № 6. С. 118–141.  
 Savin A. I., Denningkhaus V. (2017). “Letters to Authorities’ as a Mode of Religious Dissidence in the Brezhnev Era”. *Rossia XXI*, n. 6, pp. 118–141 (in Russian).
  9. Цыпин = Цыпин Владислав, прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 816 с.  
 Tsypin Vladislav, archpr. (2006). History of the Russian Orthodox Church. Synodal and modern periods. Moscow : Sretensky Monastery (in Russian).

10. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. Москва : Вече, 2010. 430 с.

Shkarovskii M. V. (2010). Russian Orthodox Church in the 20 century. Moscow : Publ. Veche (in Russian).

#### **Информация об авторе**

**Протоиерей Андрей Сапсай**, кандидат теологии, заведующий отделением дополнительного религиозного образования Пермской духовной семинарии.

#### **Information about the author**

**Archpriest Andrei Sapsai**, Cand. Sci. (Theology), Head of the Department of Additional Religious Education of the Perm Theological Seminary.

Статья поступила в редакцию 13.06.2023; одобрена после рецензирования 16.06.2023; принята к публикации 1.08.2023.

Рецензия

УДК 264

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_228](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_228)

**К. Кончаревич**

**Рецензия на книгу: Октоих.  
Избранные песнопения на русском  
и церковнославянском языках**

*Перевод свящ. Георгия Кочеткова, З. М. Дашевской, П. С. Озерского,  
Я. Р. Пантуевой. Москва : Свято-Филаретовский институт,  
2023. 128 с.*

**Ксения Кончаревич**

Белградский государственный университет, Белград, Сербия, [kkoncar@mts.rs](mailto:kkoncar@mts.rs)

для цитирования: Кончаревич К. Рецензия на книгу: Октоих. Избранные песнопения на русском и церковнославянском языках / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, З. М. Дашевской, П. С. Озерского, Я. Р. Пантуевой. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2023. 128 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 228–237. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_228](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_228).

**K. Koncarevic**

**Book review: Oktoikh. Selected Hymns in Russian  
and Church Slavonic**

*Translated by Fr. Georgy Kochetkov, Z. M. Dashevskaya, P. S. Ozersky,  
Ya. R. Pantueva. Moscow : SFI Publ., 2023. 128 p.*

© Кончаревич К., 2023

Ksenija Koncarevic

University of Belgrade, Belgrade, Serbia, kkoncar@mts.rs

FOR CITATION: Koncarevic K. (2023). "Book review: Oktoikh. Selected Hymns in Russian and Church Slavonic. Translated by Fr. Georgy Kochetkov, Z. M. Dashevskaya, P. S. Ozersky, Ya. R. Pantueva. Moscow : SFI Publ., 2023. 128 p.". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 48, pp. 228–237. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_228](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_228).

В филологии ареала Pax Slavia Orthodoxa на всем протяжении ее истории отчетливо прослеживаются две линии развития традиции — созидание нового и защита (упрочение) созданного. Начало традиции — это всегда «строительство» по преимуществу. Таким был Кирилло-Мефодиевский период славянской письменности, когда создаются славянские азбуки, переводы и сочинения первоучителей и их последователей, когда древнецерковнославянский язык получает статус литургического языка, несмотря на отчаянное сопротивление поборников «триязычной догмы» («трехязычной ереси»), тогдашних «ревнителей» неприкосновенности еврейского, греческого и латинского языков как языков сакральных. За эпохой «строительства» последовала эпоха «ревности»: архаизирующая реформа патриарха болгарского Евфимия Тырновского (XIV в.), исправление богослужебных книг при Киевском митрополите Киприане (конец XIV в.). Следующий этап — новаторский: создание Геннадиевской Библии (1499), за которой последовали первопечатная Острожская (1581), Московская (1663), Петровско-Елизаветинская Библия (1851), а также создание первых букварей, грамматик, словарей церковнославянского языка (XVI–XVII вв.); потом снова рост консерватизма, достигший своей вершины в эпоху «Никоновой справы» (сер. XVII в.) и приведший к расколу в Русской церкви. Новаторские тенденции, систематически подавляемые на протяжении XIX в. (запреты работ над русскими библейскими переводами, вследствие чего полная русская Библия увидела свет лишь в 1876 г. — позже болгарской и сербской), оживают с 1905 г. (подготовка к Поместному собору Православной российской церкви) и достигают вершины на самом Соборе, который принимает решения о возможности введения русского (и украинского) языка в богослужение, о допустимости нового литургического творчества, об изменениях



церковнославянской нормы и соответствующей правке богослужебных книг. Все это дает вполне ощутимые результаты в издании исправленных богослужебных книг с новоцерковнославянской нормой и приводит к появлению новых служб и чинов. В неблагоприятных политических условиях (упрочение идеологической диктатуры, гонения на церковь), с 1930-х гг. новаторские тенденции опять стали расцениваться как церковное диссидентство, своего рода протестантизм или политическая неблагонадежность, вероятно, вследствие скомпрометированности организации «Живая Церковь», действовавшей на протяжении 1920-х гг. Перестройка и либерализация советского общества, получение свободы церкви (1988), распад СССР (1991) и вдруг возникшая идеологическая пустота приводят к активизации религиозной жизни. Еще в 1990-е гг., видимо под влиянием «императива миссии» (выражение о. Александра Шмемана) в новых условиях, когда десятки и сотни тысяч новообращенных требовали адекватного пастырского окормления, начинается деятельность Сретенско-Преображенского братства во главе с о. Георгием Кочетковым, одной из основных задач которого явилась работа над переводами литургических текстов на русский язык и совершение богослужений на современном русском литературно-литургическом языке. Деятельность о. Георгия в те годы поддерживали выдающиеся российские и зарубежные интеллигенты, такие как С. С. Аверинцев и Н. А. Струве. Однако гораздо более сильное влияние не только на массовое сознание верующих, но и на позицию российских архиереев оказывали «ревнители», своего рода «православные фундаменталисты», критиковавшие патриарха и епископат за экуменизм и либерализм, за ограничения в использовании церковнославянского языка и недопустимую «русификацию» богослужения. Несмотря на появление ряда серьезных исследований российских богословов и филологов, выступающих за литургическое возрождение в Русской церкви, включая и обеспечение доступности смысла богослужения современным верующим, далеким от церковнославянской старины, позиции архаистов остаются прежними:

Отказ от церковнославянского языка, — языка православного богослужения и книжности, сформировавшего наш народ как нацию, неизбежно привело бы к тому, что мы потеряли бы самих себя и утратили объединяющую нас духовную силу. Но пока незыблем язык церковнославянский, — ничего

с народом не будет. Тронут — быстрый крах. Ибо церковнославянский язык — это фундамент, на котором зиждется здание нашей духовности, культуры, традиций, нашей национальной сущности, —

утверждает редакция сайта «Благодатный Огонь» сразу в нескольких своих публикациях последних лет<sup>1</sup>.

С другой стороны, «Клуб ревнителей литургического возрождения» 6 сентября 2019 г. в обращении к святейшему патриарху Московскому и всея Руси выдвинул вполне приемлемые доводы в пользу необходимости перевода богослужения на русский язык, основанные на анализе реальных проблем, возникающих у верующих, стремящихся к сознательному участию в богослужении, из-за языкового барьера:

Богослужебный язык сегодня для многих, к сожалению, становится препятствием и к тому, чтобы церковная традиция открывалась и воспринималась как своя и живая. Было неоднократно опытно проверено, что современные прихожане в среднем адекватно понимают только совсем небольшую часть богослужебного материала. В связи с обманчивым лексическим сходством русского и церковнославянского языков, многие лишь приблизительно или вовсе превратно понимают то, что читается и поется в Церкви.

Пусть же у всех будет возможность приходить в храмы Божии и сознательно молиться, слышать и понимать Слово Божие: и для тех, кто по каким-то причинам не может освоить церковнославянский язык, и для тех, кто хочет молиться на родном языке, на котором мы говорим и думаем, чтобы тем самым преодолеть раздвоенность жизни и молитвы. Ведь это так естественно, чтобы язык молитвы, проповеди, христианского научения и общения был одним языком! [*Благословите*].

В полемике сегодняшних архаистов и новаторов нередко забывается опыт других поместных православных церквей, в которых литургические переводы на современные национальные языки отнюдь не привели к губительным последствиям — утрате духовной и национальной идентичности, раздорам, расколам. Ничего подобного! Ведь переводческой работой занимались не какие-то докучливые эксцентрики, а выдающиеся архиереи, иеромонахи, священники с большим опытом духовной жизни, с одной стороны, и пастырского окормления верующих, с другой. Яркий пример тому — творчество прп. Иустина Нового Серб-

1. См., напр.: [*Рецидив неообновленчества*].

ского (архим. Иустина (Поповича)). Свою переводческую деятельность (а переводил он и святоотеческие творения, памятники агиографии, монашеские уставы и т. п.) Попович начинает с первого в сербской среде полного перевода Литургии свт. Иоанна Златоуста (Белград, 1922), за которым последовали и другие богослужебные книги: «Велики требник» (1958, машинопись, которая распространялась по монастырям и приходам, вплоть до печатной публикации 1993 г.); «Служебник на српском језику» (Манастир Крка, 1967, машинопись — перевод был сделан еще в 1922 г.); «Божанствене Литургије» (Београд, 1978); «Мали молитвеник» (Ваљево, 1982); «Молитвеник — Каноник» (Ваљево, 1991). Попович перевел также целый ряд акафистов, канонов и молитв (так, акафисты в его переводе объединены в кн. 5 «Полного собрания сочинений», Белград, 1999 [*Иустин (Попович)*]). О методологическом подходе Поповича и его взглядах на проблему перевода богослужебного текста существенные выводы можно сделать и на основании его послесловия к сборнику «Божанствене Литургије» (1978), где, между прочим, подчеркивается:

Литургический язык — всегда язык евангельский, псаломский, молитвенный, вдохновленный Духом Святым, язык богослужения и восславления Бога, которым освящается и посвящается и народный язык. ...Да, живой народный язык освящается богослужебным, литургическим употреблением [*Божанствене Литургије*, 228].

При работе над переводами прп. Иустин, как следует из «Послесловия», учитывал и древнее литургическое предание, и «современную соборную вселенскую практику православных церквей». В диахроническом подходе он опирался на рукописные служебники — русские и сербские — в доступных ему научных изданиях древних литургических рукописей, а также на печатные служебники, преимущественно сербские. При работе над переводами, в целях раскрытия «древнего литургического предания», Попович обращался и к святоотеческим толкованиям. Сегодняшнюю практику поместных церквей он рассматривал на основании современных служебников, опираясь, между прочим, и на переводы богослужебных текстов на новогреческий, русский, болгарский, немецкий языки. Духовные чада о. Иустина, ставшие впоследствии выдающимися архиереями Сербской православной церкви, — митр. Амфилохий (Радович), еп. Афанасий (Евтич), еп. Иринеј (Булович) и др. — довели задуманную им (и многи-

ми его предшественниками) идею о литургическом возрождении до воплощения, а важным элементом этой идеи стало внедрение сербского языка в богослужение (на сербский язык переведен почти весь корпус богослужебных книг).

Но вернемся к ситуации в России. За минувшие десятилетия (еще с 1970-х гг.) профессором свящ. Георгием Кочетковым и его сотрудниками проделана огромная переводческая работа. На сегодняшний день Свято-Филаретовским институтом выпущено уже 8 томов «Православного богослужения на русском языке». В предисловии к «Октоиху», вышедшему в 2023 г., подчеркиваются мотивы, побудившие переводчиков к такому трудоемкому делу:

Соборная молитва церкви как народа Божьего предполагает соучастие всех членов церковного собрания в общем служении, однако из-за сложности восприятия церковнославянского языка, в особенности на слух, богословская глубина и поэтическая красота православных богослужебных текстов зачастую остаются недоступными для молящихся. Гимнографическое творчество в лучших своих образцах, наряду с евхологическим наследием, является плодом Богопознания и выражением подлинного церковного Предания... В период упадка огласительной практики именно церковная гимнография становится едва ли не единственным способом передачи живой православной традиции, одним из основных средств церковного научения, своеобразным катехизисом в поэтической форме. <...> ...Церковная гимнография, будучи одной из форм обращения к Богу, может звучать на родном для молящихся языке, не утратив своего смысла, поэтической образности и глубины (с. 4–5).

Настоящее издание продолжает серию переводов православного богослужения на русский язык, осуществленных в СФИ. Авторы перевода «Октоиха» (с параллельным текстом на церковнославянском языке) использовали филологический и лингвистический инструментарий и опирались на данные современной литургической науки, стремясь сохранить богословскую адекватность гимнографического текста и выявляя его диалогическое взаимодействие с текстами Священного писания и гомилетическим наследием. О методологическом подходе авторского коллектива в предисловии читаем:

Богатство выразительных средств русского языка позволяет сохранить смысловую многослойность исходного текста, передать уникальный синтез богословской мысли и поэтической формы. Чтобы сохранить богословскую

точность и адекватность гимнографического текста, его полифоничность и поэтический строй, переводчикам требовалось учитывать разнообразные контексты — исторический, культурный, филологический и литургический.

Используя богатую лексику, образность, гибкий синтаксис родного языка и учитывая особенности фонетической и лексической сочетаемости слов, переводчики стремились сохранить смысловое единство как целостных объемов текста, так и отдельных словосочетаний и фраз. При выполнении перевода авторы старались строго следовать содержанию оригинала, не привнося в него произвольных интерпретаций и комментирующих добавлений и в то же время учитывая разнообразие редакций текста, появившихся в результате перевода греческих текстов на церковнославянский язык (с. 5–6).

Публикацию переводов основного корпуса гимнографических текстов открывают воскресные службы Октоиха. Вследствие значительного объема гимнографического материала перевод элементов богослужения выполнен выборочно; при выборе отдельных элементов каждой воскресной службы составители исходили из возможности разумного сокращения богослужения, при котором в значительном объеме гимнографии можно вычлениить тексты, наиболее значимые в богословском, историко-литургическом и поэтическом отношении. По мнению переводчиков, на начальном этапе достаточно иметь в переводе на русский язык стихиры на «Господи, взываю», на стихах, на «Хвалите», эксапостиларии и евангельские стихиры, а также тропари, кондаки и степенны, которые легко петь всенародно. Наиболее значимый библейский материал воскресных служб Октоиха (прокимны, аллилуарии и др.) также был приведен в соответствие с лучшими современными переводами Священного писания на русский язык. Литургический материал в издании расположен в соответствии с тем порядком, который зафиксирован в церковнославянском Октоихе.

В рецензируемом, как и в других изданиях переводов литургических текстов, опубликованных СФИ, применяется идиоматический прием передачи смысла подлинника естественными средствами русского языка, с учетом смысловой и динамической адекватности перевода исходному тексту. Поэтому нет искусственных, столь характерных для церковнославянских сакаральных текстов, переводческих решений в плане синтаксиса (калькирование греческого порядка слов в предложении), грамматических категорий (абсолютный дательный, винительный

с инфинитивом), пунктуации, и особенно в плане отбора лексического материала (для церковнославянского текста характерно обилие лексем, семантика которых непрозрачна с точки зрения рядового носителя русского языка, более того, рецепцию затрудняет ряд церковнославянско-русских межъязыковых омонимов и паронимов). В работе над настоящим изданием переводчики использовали не только ряд критических изданий на греческом языке, но и переводы на русский язык, выполненные Е. И. Ловягиным (1910), Н. Нахимовым (1912)<sup>2</sup>, свящ. Василием Адаменко (1926). В результате получился удачный идиоматический перевод, в котором до реципиентов вполне доведен смысл исходного текста, с использованием грамматических и лексических форм переводящего языка. Посмотрим, как естественно, как понятно звучат тропарь воскресный, Богородичен и догматик первого гласа на русском языке:

Тропарь воскресный (*Камени запечатану от цудей...*)

Когда камнем завален и опечатан был вход/ и воины стерегли непорочное тело Твоё,/ Ты, Спаситель, в третий день восстал,/ даруя миру Жизнь./ Посему силы небесные восклицали Тебе, Податель Жизни:/ «Слава Воскресению Твоему, о Христос!/ Слава царствию Твоему!// Слава промыслу Твоему, один столь человеколюбивый!» (с. 16).

Богородичен (*Гавриилу вещавшу тебе...*)

Когда Гавриил восклицал тебе, Дева: Радуйся! —/ с этим возгласом воплощался Владыка всего/ в тебе, святом ковчеге,/ как изрёк праведный Давид./ Явилась ты пространнее небес,/ нося во чреве Создателя своего!/ Слава Обитавшему в тебе,/ слава Родившемуся от тебя,// слава Воплотившемуся от тебя — и Освободившему нас! (с. 18).

Догматик (*Всемирную славу...*)

Ты, что весь мир прославляет,/ от людей рождённую/ и Владыку родившую,/ врата небесные — Марию Деву воспоём!/ О ней — песнь бесплотных сил, она — верных украшение,/ ведь она стала небом и храмом Божества./ Она разрушила стёну вражды,/ мир установила и Царство открыла./ Итак, она — наш якорь веры,/ и наш Защитник — рождённый ею Господь./ Дерзай же, дерзай, Божий народ,/ ведь Он Сам победит врагов,// ибо Он всеслен (с. 15–16).

2. Николай Чеславович Зайончковский (1859–1920), псевдоним Николай Нахимов.

Отметим, что параллельная публикация русского с «привычным» (но для большинства верующих малопонятным) церковнославянским текстом поможет заинтересованному читателю постепенно овладевать традиционным языком богослужения, устранять ошибки в его понимании, вызванные искусственной межъязыковой аналогией или же элементарным незнанием. Однако миссия Церкви подразумевает не усвоение традиционного, архаичного литургического языка (идея сакрального языка, «благодатного» и «спасительного» самого по себе, глубоко чужда Православию), а понимание и переживание богослужения во всей его полноте и, что самое важное, активное участие каждого верующего в нем.

Перевод и подготовка песнопений воскресных служб Октоиха к изданию осуществлены в рамках научного переводческого проекта, которым руководит профессор свящ. Георгий Кочетков, при участии группы коллег-переводчиков, литургистов и регентов хоров, преподавателей и сотрудников Свято-Филаретовского института.

Несомненно, выход в свет настоящего издания лишний раз подтвердил, что истинная верность Преданию Церкви означает приоритет миссионерских задач над архаичной языковой формой хранения Предания.

Хочется надеяться, что в обозримое время появится и перевод на русском языке воскресных служб Октоиха в полном объеме.

## Литература / References

1. *Благословите* = Благословите богослужение на русском языке в Русской Православной Церкви // Клуб ревнителей литургического возрождения. “Bless the service in Russian in the Russian Orthodox Church”, Club of Zealots for Liturgical Revival, available at: [https://vk.com/wall-170077001\\_7634](https://vk.com/wall-170077001_7634) (01.11.2023) (in Russian).
2. *Божанствене Литургије* = Божанствене Литургије / Прев. Јустин Поповић, св. Београд : Манастир Ћелије, 1978. 232 с.  
Divine Liturgy, transl. Justin Popović, St. Belgrade : Manastir Ćelije, 1978 (in Serbian).
3. *Рецидив неообновленчества* = Рецидив неообновленчества // Благодатный огонь.  
“Relapse of neo-renewal”, Holy Fire, available at: <https://blagogon.ru/biblio/993/> (01.11.2023) (in Russian).



4. *Иустин (Попович)* = Јустин (Поповић), прп. Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига. Књига 5: Акатисти. Београд :Манастир Ђелије код Ваљева, 1999. 397 с.

Justine (Popovic), St. (1999). Collected works of St. Justin : In 30 p., p. 5 : The Akathists. Belgrade : The Ćelije Monastery (in Serbian).

#### **Информација об авторе**

**К. Кончаревич**, д-р филол. наук, кафедра славистики филолошког факултета  
Београдског државног универзитета.

#### **Information about the author**

**K. Koncarevic**, Ph. D. (Philology), Department of Slavic Studies, Faculty of Philology  
University of Belgrade.

Рецензија поступила у редакцију 11.11.2023; пријета к публикацији 14.11.2023.

Аннотация

УДК 233

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_238](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_238)

**Ю. А. Штонда**

**Дух — личность — общение  
в богословии Вольфхарта Панненберга :  
Аннотация книги: Pannenberg W.  
Anthropologie in theologischer Perspektive  
Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 2011. 540 S.**

**Юлия Александровна Штонда**

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, [juljashtnda@gmail.com](mailto:juljashtnda@gmail.com),

<https://orcid.org/0000-0003-2402-8676>

для цитирования: Штонда Ю. А. Дух — личность — общение в богословии Вольфхарта Панненберга. Аннотация книги: Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 540 S. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 238–245. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_238](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_238).

**J. A. Shtonda**

**Spirit, Person, and Community in Wolfhart  
Pannenberg's theology. Book Abstract: Pannenberg W.  
Anthropologie in theologischer Perspektive  
Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 540 S.**

**Julia A. Shtonda**

St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, [juljashtnda@gmail.com](mailto:juljashtnda@gmail.com),

<https://orcid.org/0000-0003-2402-8676>

© Штонда Ю. А., 2023

FOR CITATION: Shtonda J. A. (2023). "Spirit, Person, and Community in Wolfhart Pannenberg's theology. Book Abstract: Pannenberg W. (2011). *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 540 S." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 238–245. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_238](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_238).

Вольфхарт Панненберг (1928–2014) — один из наиболее влиятельных протестантских богословов XX в., труды которого связаны с такими направлениями теологии, как христология, антропология, эсхатология. На сегодняшний день его богословские сочинения стали классическими, изучением его наследия занимаются многие ученые как в России, так и за рубежом. Работы современных российских теологов посвящены восприятию истории и ее эсхатологичности в богословии Панненберга [Хромцова; Лаврентьев; Хулан 2022, Хулан 2023]. Его богословское осмысление троичности Бога сравнивается со взглядами Ю. Мольтмана. Согласно Панненбергу, через троичность Бога явлено Его единство, и в то же время, Бог подлинно открыт действию в истории [Olson]. Изучаются взгляды В. Панненберга на проблему религиозного плюрализма [Хромцова]. Анализируется его богословская антропология [Уколов].

Первое издание книги "Anthropologie in theologischer Perspektive" вышло в 1983 г. на немецком языке. Затем книга неоднократно переиздавалась, переведена на многие языки. К сожалению, на русский язык она пока не переведена.

## Обзор содержания книги

Книга «Антропология в теологической перспективе» состоит из предисловия, введения и трех частей, каждая из которых включает три главы.

Во введении, озаглавленном «Теология и антропология», автор рассматривает предпосылки поворота богословия к антропологии в Новое время, в XIX и особенно в XX в. Он раскрывает концепцию книги, согласно которой светские направления, связанные с антропологией, такие как философия, история, биология и др., становятся основой для богословской антропологии.

Первая часть книги озаглавлена «Человек в природе и природа в человеке». В ней раскрываются темы особого места человека в природе с точки зрения бихевиористики и философской антропо-

логии (глава 1), открытости человека миру и богоподобия на основании философской антропологии И. Г. Гердера, согласно которой культура отличает человека от животных (глава 2). В третьей главе рассматривается проблема грехопадения. Предпосылкой для размышления над этой проблемой становится философская антропология Х. Плеснера, который выявляет такие антропологические понятия, как историчность, социальность и экспрессивность. Эти качества дают возможность человеку выйти за пределы собственного «я». Человек устремлен одновременно внутрь себя и во вне, но, обретая пространство «мы», он находится в состоянии внутреннего конфликта и поиска себя. Это состояние конфликта автор связывает с проблемой грехопадения.

Вторая часть «Человек как общественная сущность» включает темы идентичности личности и ее социализации на основе трудов Дж. Г. Мида и других исследователей. Изучается религиозное измерение личности. Рассматривается проблема отчуждения и греха в философии и религии, проблема вины и совести. Панненберг основательно рассматривает эти понятия сначала в контексте философии, затем обобщает их в богословской перспективе. Размышляя о совести, он вспоминает примеры из древнегреческой литературы и философии, затем из Нового завета. После этого он кратко описывает анализируемое понятие в средневековой богословии, в философии, обращаясь к идеям И. Канта, М. Хайдеггера, З. Фрейда и предлагая критику их теорий. В заключении раздела автор отмечает, что совесть помогает восстановить общение и преодолеть отчуждение. Через жертву Христа происходит «очищение» совести от приговора, который проклинает наши деяния и нас самих в поступках, не соответствующих нашей личностной идентичности. Такое восстановление всегда является совместным действием, поскольку преступление совершается не только против себя самого, но и против сообщества. Возвращение в сообщество помогает заново обрести собственную идентичность — свободу, которую человек обретает не только для себя самого, изолированно от других, но как признанный соучастник общего мира (с. 303).

В третьей части «Общий мир» представлен обзор темы культуры, в котором даются различные определения культуры, рассматриваются некоторые ее аспекты, такие как игра и *Homo Ludens*, язык и речь, а также изучается вопрос человека и истории (глава 9). Автору удается раскрыть эти понятия, разработанные

в светских научных дисциплинах, в контексте богословского знания. Рассмотрим более подробно последний раздел 9-й главы под названием «Дух — личность — общение» (с. 507–517).

### Дух — личность — общение

В библейских писаниях Дух представляется как начало жизни и называется в Ветхом завете творящим Духом Божиим<sup>\*1</sup>. Жизнь растений и живых существ длится до тех пор, пока Бог дает им дух. По причине грехопадения человека Бог ограничил время его жизни. Человек возвращает свой дух Богу, и смертная плоть отправляется в землю, из которой она была взята<sup>\*2</sup>. Дух является принципом жизни, но он не ограничен плотью. По своей сути смерть связана с обособлением индивидуумов друг от друга и от Божьего начала их жизни. Только будущая жизнь, открытая в воскресении мертвых, настолько соединена с Божьим Духом, что она остается бессмертной. Только благодаря Духу человек становится человеком.

\*1 Быт 1:2

\*2 Притчи 12:7

В новозаветных писаниях, как и в литературе эллинистического иудаизма, выражение «пνεῦμα» определяет также человеческую душу и ее познавательную и эмоциональную функции. Дух определяется как божественное начало по отношению к человеческой душе. В соответствии с этим, согласно христианской патристике, природный человек еще не является причастным Божественному Духу, несмотря на то, что у него есть разум. Только рождение в вере и крещение даруют ему причастие Духа в залог новой, бессмертной жизни, которая откроется в воскресении мертвых, явленном в Иисусе Христе<sup>\*3</sup>.

\*3 2 Кор 1:22;  
Рим 8:23

Действие Божьего Духа в человеке раскрывается в библейском представлении о душе. Человек становится «живой душой»<sup>\*4</sup> благодаря божественному дыханию жизни. Это выражение попросту означает, что человек является живым существом. Душа (нефеш) — это не дополнительная часть в человеке наряду с телом в смысле картезианского или платонического дуализма — это само живое телесное существо. Жизнь — это тело, а душа — действие животворящего Духа. Божественный творящий Дух действует, чтобы человек имел в себе жизнь. Дух внутренне современен человеку, не становясь при этом частью человека. В трансцендентности душа превосходит собственное телесное бытие, при этом она часто переживает нужду. В нужде, а не только в насыщении, выражается живое действие Духа, поскольку сущность жизни

\*4 Быт 2:7

\*1 Пс 104:21

через это способна искать свою пищу в Боге \*1. Так, вся жизнь экстатична и тем самым духовна. В человеческом воплощении достигается новая ступень экстатического существа жизни, новая высшая точка, в которой человек как эксцентрическая сущность узнает через других и себя самого. Таким образом, в его жизни присутствует животворящая динамика Духа, который возвышает его над собственной смертностью. Этот специфический способ действия Духа особенно выражается в человеческом разуме, который определяет структуру поведения; посредством разума человек более, чем через все другие жизненные формы, превосходит себя самого. Человеческое сознание особенно близко действию Духа потому, что человек в своей сознательной жизни реализует свой эксцентрический способ бытия.

Прежде всего, как отмечает В. Панненберг, бросается в глаза особенная сущность экстатического преодоления себя, которая характеризует все живое, и ее значение в человеческой жизни. Все живое в своих побуждениях устремлено к будущему изменению своего состояния: к состоянию сытости в противоположность голоду, лишениям и возможной опасности. Значение человеческого языка для сохранения прошлого и делания в настоящем не нуждается в напоминании. Язык дает возможность фиксировать в сознании прошлое. Так, человеку дан разум, преодолевающий ограниченность вещей и времени. Разум помогает обрести единство и непрерывность настоящего и становится предчувствием вечности. Непрерывность разума, преодолевающего время, связана с предугадыванием будущего.

Надежда, а также доверие определяют отношение к будущему, потому что доверяющий верит, что его бытие сохранится. И только будущее покажет, была ли плотной почва, на которой строится доверие. И доверие, и надежда могут пойти по ложному пути. Тем не менее, доверие имеет основополагающее значение для образования личности. Оно говорит о вере, которая предполагает уверенность в невидимом \*2. Таков экстатический закон личности.

\*2 Евр 11:1

История — это путь к будущему. Поскольку этот путь не завершен, он может быть описан только как предугадывание его цели. Через историю человек осознает смысл и задачу своей жизни. Он может понимать свое современное бытие не только как продукт собственной воли, но как призвание и выбор будущего. При этом идентичность человека в настоящий момент в перспективе может определять не только его собственное будущее, но в какой-то мере его народа и даже будущее всего человечества, потому что

индивидуум не оторван от остального мира. Содержание этой предпосылки остается неопределенным. Оно обретает определенность только в настоящем бытии личности.

К действию Духа относится также общение. Оно показывает, что экстатическое движение жизни превосходит индивидуальность. Это движение стремится к соучастию в том, на что оно направлено. При этом экстатическое движение жизни в единстве с другими в то же время предполагает целостность личности. В человеческой жизни эта тенденция к единству, превосходящему индивидуальность, выражается в двух образах — разума и любви. Посредством разума человек обращен к единству мира и его явлений и обретает почву для идентичности собственного бытия.

Общение преодолевает разделение индивидуумов, а также выражает определенный дух. Согласно В. Панненбергу, можно смело говорить о духе семьи, школы, команды, но также о духе народа, эпохи или культуры. При этом дух может легко оказаться в человеке оторванным от отношений с Богом и стать демоническим. Именно дух, владычествующий в социальной жизни, легко принимает демонические свойства, так что люди становятся слепыми к действию рассудка и глухими к голосу любви. Демоническое общение затрагивает некие интересы общения, которые выдаются за объединяющие. В конкретном случае их тяжело распознать, но на деле это общение производит зло, которое не создает, а разрушает всякое общение. Односторонность интересов слишком легко может привести к тому, чтобы маркировать все, не связанное с ними, как злое, из-за чего дух общения в конечном итоге распознает сам себя как злой.

Несмотря на опасность демонического общения, согласие и общение остаются знаками истины Духа. Общение и единство возможны через веру в Бога. В примирении мира через явление Мессии могло бы быть завершено определение человека как образа Божьего. Так, в Новом завете Христос является как действительный образ Божий<sup>\*1</sup>. Он таков не просто для Себя Самого. Христос — глава Своего Тела — Церкви<sup>\*2</sup>, в которой общение обновленного, объединенного властью Божьей человечества становится явным. В этом смысле подобность человека Богу по сути явлена через Иисуса Христа как социальная структура. Троичная жизнь Бога реализуется в общении людей, и в общении Царства Божьего — мессианского Царства служащего Христа<sup>\*3</sup>. Поэтому телесная действительность Воскресшего больше

\*1 2 Кор 4:4

\*2 Кол 1:15, 18

\*3 Лк 22:28



не ограничивается существованием Иисуса Христа как индивидуума: Иисус принес Свою жизнь в жертву на кресте, жизнь Воскресшего явлена в общении Его учеников, в которых единство обновленного человечества в грядущем Божьем Царстве уже сейчас находит осуществление.

Приближение к эсхатологическому будущему в жизни Церкви предполагает труд Духа. Евхаристическое общение верующих обозначено через участие в таинствах, предвосхищающих новую, непреходящую жизнь во Христе \*<sup>1</sup>. Присутствие Истины в нашей жизни и мире, в котором может быть явлен опыт духовной жизни, присутствие вечности в нашей идентичности и сущности вещей, становится в этом конечном единстве исполненным Духом во плоти.

\*<sup>1</sup> Рим 8:23;  
2 Кор 1:22

## Литература / References

1. Лаврентьев = Лаврентьев А. В. Историзм и историко-критический метод в теологии В. Панненберга // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 7–18.

Lavrentyev A. (2012). "Historicism and historical and critical method in Wolfhart Pannenberg's theology". *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, iss. 3 (41), pp. 7–18 (in Russian).

2. Уколов = Уколов К. И. Богословская антропология Вольфхарта Панненберга в контексте немецкой теологии XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 2 (34). С. 34–46.

Ukolov K. (2011). "Theological anthropology of W. Pannenberg in the movement of german theology in the 20th century". *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, iss. 2 (34), pp. 34–46 (in Russian).

3. Хромцова = Хромцова М. Ю. Поиск диалогического видения в теологии религий Панненберга // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. Вып. 3. С. 140–152.

Khromtcova M. Y. (2018). "Searching for a dialogical vision in the theology of religions of W. Pannenberg". *Review of the Russian Christian academy for the humanities*, v. 19, iss. 3, pp. 140–152 (in Russian).

4. Хулап 2022 = Хулап Владимир, прот. Богословие истории в немецком протестантизме XX в. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 148–155. [https://doi.org/10.47132/1814-5574\\_2022\\_4\\_148](https://doi.org/10.47132/1814-5574_2022_4_148).

Vladimir Khulap, Archpriest (2022). "German Protestant Theology of History in the 20th Century". *Christian Reading*, n. 4, pp. 148–155 (in Russian). [https://doi.org/10.47132/1814-5574\\_2022\\_4\\_148](https://doi.org/10.47132/1814-5574_2022_4_148).

5. *Хулап 2023* = Хулап Владимир, прот. На пути к эсхатологической целостности: некоторые аспекты богословия истории В. Панненберга // *Христианское чтение*. 2023. № 2. С. 172–187. [https://doi.org/10.47132/2541-9587\\_2023\\_2\\_172](https://doi.org/10.47132/2541-9587_2023_2_172).

Vladimir Khulap, Archpriest (2023). “Towards Eschatological Integrity: Some Aspects of the Theology of History by W. Pannenberg”. *Christian Reading*, n. 2, pp. 172–187 (in Russian). [https://doi.org/10.47132/2541-9587\\_2023\\_2\\_172](https://doi.org/10.47132/2541-9587_2023_2_172).

6. Olson = Olson R. (1983). “Trinity and Eschatology: The Historical being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg”. *Scottish Journal of Theology*, v. 36, iss. 2, pp. 213–227.

#### **Информация об авторе**

Ю. А. Штонда, канд. филол. наук, старший преподаватель Свято-Филаретовского института.

#### **Information about the author**

J. A. Shtonda, Cand. Sci. (theology), Senior lecturer, St. Philaret's Institute.

Аннотация поступила в редакцию 30.07.2023; принята к публикации 12.08.2023.

Аннотация

УДК 230.1

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_246](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_246)

**А. П. Патракова**

**Аннотация книги: Marc-Antoine Costa de Beauregard. Le Sacrement de l'Homme (Марк-Антуан Коста де Борегар. Таинство человека)**

*Paris : Editions Cerf, 2021. 288 p.*

**Алина Павловна Патракова**

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, [alina.patrakova@sfi.ru](mailto:alina.patrakova@sfi.ru),

<https://orcid.org/0000-0002-9270-4341>

для цитирования: Патракова А. П. Аннотация книги: Marc-Antoine Costa de Beauregard. Le Sacrement de l'Homme (Марк-Антуан Коста де Борегар. Таинство человека). Paris : Editions Cerf, 2021. 288 p. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 246–250. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_246](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_246).

**A. P. Patrakova**

**Book abstract: Marc-Antoine Costa de Beauregard. Le Sacrement de l'Homme.**

*Paris : Editions Cerf, 2021. 288 p.*

**Alina P. Patrakova**

St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, [alina.patrakova@sfi.ru](mailto:alina.patrakova@sfi.ru),

<https://orcid.org/0000-0002-9270-4341>

© Патракова А. П.

FOR CITATION: Patrakova A. P. (2023). "Book abstract: Marc-Antoine Costa de Beauregard. Le Sacrement de l'Homme. Paris : Editions Cerf, 2021. 288 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 246–250. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_246](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_246).

В 2021 г. в парижском издательстве "Cerf" вышла монография православного богослова прот. Марка-Антуана Коста де Борега-ра<sup>1</sup> на французском языке «Таинство человека» ("Le Sacrement de l'Homme"). Основой для книги послужила докторская диссертация «Страдание и послушание: личность и крест» ("Souffrance et obéissance: La personne et la Croix"), защищенная Борегаром в 2010 г. в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже.

Книга представляет собой плод напряженного вопрошания о том, что есть человек с позиций богословской антропологии, о том, как различить личность и природу человека, его душевное и духовное начала. При этом вопрос о человеке, возникающий в контексте экзистенциальных размышлений о любви к Богу и о послушании Его воле, неразрывно связан с темой страдания. Как личность, переживающая страдания, достигает совершенства через послушание? Как человек, вместо того, чтобы быть раздавленным грузом страдания и утратить свою человечность, может благодаря Богу расти и развиваться как личность? Возникает еще один вопрос: ради чего страдает человек? Можно ли избежать страдания, не впадая при этом в бесчувствие? Куда ведет человека страдание?

В своих размышлениях прот. Марк-Антуан Коста де Борегар опирается на святоотеческую мысль, ссылаясь, в частности, на сочинения св. Ириней Лионского, отцов-каппадокийцев, свт. Кирилла Александрийского, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина, Николая Кавасилу и свт. Григория Паламу. Кроме того, автор монографии соотносит свою мысль с трудами современных богословов и теологов, таких как протопр. Борис Бобринский, архим. Плакида (Дезей), Оливье Клеман, Владимир Лосский, Мишель Ставру, Жан-Клод Ларше и др.

1. Протоиерей Марк-Антуан Коста де Борегар (Marc-Antoine Costa de Beauregard, 1947 г. р.) — православный богослов, настоятель храма во имя свв. Германа и Клодоальда (Клу) в Лувесьенне

(Румынская православная митрополия Западной и Южной Европы), преподаватель догматического богословия в Научно-образовательном центре им. свящ. Думитру Станилоае в Париже.

Особое место в этом ряду занимает свящ. Думитру Станилоае. Коста де Борегар подчеркивает, что он не просто ссылался на труды Станилоае наряду с другими богословами, но вдохновлялся его сочинениями и следовал за его мыслью, в первую очередь за теми рассуждениями, которые представлены в его трудах по догматике.

Книга состоит из семи глав, библиографии и предметного указателя. Во введении Коста де Борегар обосновывает особую актуальность антропологической проблематики, обретающей в современном мире такую же напряженность, как экологические вызовы. Автор проясняет исходные предпосылки своих рассуждений, цель которых — показать человека не как объект научных исследований, но как тайну, которую возможно постигать через божественное откровение.

Первая глава «Человек — предвечный замысел Бога» посвящена богословскому осмыслению тайны Божественного Предвечного совета Святой Троицы, предшествующего творению человека. Автор стремится обосновать взгляд на человека как откровение любви Бога-Отца. По мысли Коста де Борегара, человек есть существо «теофаническое» и одновременно «антропофаническое», призванное являть своим существованием откровение не только о Боге, но и о человеке.

Во второй главе «Богочеловек — норма человечества» намечаются подходы к апофатическому и мистическому богословию человека через соотнесение с христологией. В этом отношении примечательна мысль Коста де Борегара о Христе как Мистагоге человека. Христос, призывая следовать за Ним, тем самым открывает путь приобщения к тайне человека. Иными словами, мистагогия, совершаемая Христом в Церкви, есть посвящение в тайну Богочеловека.

Автор также касается соотношения понятий «тайна человека» (*le mystère de l'Homme*) и «таинство человека» (*le sacrement de l'Homme*), которые, по всей видимости, не являются взаимозаменяемыми синонимами, хотя между ними трудно провести четкое различие. Упоминая о том, что в трудах свящ. Думитру Станилоае для указания на тайну используется латинское слово “*mister*”, в то время как славянизм “*taine*” (pl.) употребляется для обозначения церковных таинств, Коста де Борегар отмечает, что в его собственных рассуждениях слово «тайна» (*mystère*) в отношении человека означает не просто нечто загадочное (*énigme*). Оно имеет «богословский и сакраментальный смысл духовной

реальности, которую необходимо познавать в мистагогическом, мистическом, литургическом и экзистенциальном ключе» (с. 39). Что касается «таинства человека», то автор подчеркивает, что оно совершается в Церкви и лежит в основании богословия человека.

В третьей главе «Человек — богосообразное творение» намечаются богословские подходы к формулировке антропологического догмата. Коста де Борегар выделяет здесь три направления — христологическое измерение антропологии, онтологическое различие человека и Бога и прославление обоженного человека в эсхатологической перспективе. В первую очередь автор предлагает исходить из христологических оснований, рассматривая Христа в качестве Архетипа человека.

В четвертой главе «Тринитарная антропология» прослеживаются антропологические импликации догмата о Святой Троице. В частности, автор касается понятия ипостасных свойств применительно к человеку. Согласно его рассуждениям, каждый человек, будучи образом Божиим, наделен уникальными ипостасными свойствами, связанными с его призванием в этом мире, которые, тем не менее, не следует путать с дарами Святого Духа.

Пятая глава «Космическое измерение антропологии» посвящена осмыслению призвания человека по отношению к творению. Рассматривая царственное, священническое и пророческое измерения призвания человека, автор далее осмысляет соотношение ответственности и крестоношения.

Последние две главы заметно отличаются по объему и содержанию охвату, занимая две трети всей книги и представляя собой наиболее значимые ее части. Так, в шестой главе «Антиномическое бытие человека» автор проясняет границы и содержание понятия антропологической антиномии. В качестве фундаментальной он рассматривает антиномию образа и подобия Божьего. Автор также исследует антиномии души и тела, души и духа, антиномию полов.

Наконец, в седьмой главе «Состояние человека», заключительной и одновременно самой фундаментальной, затрагивается целый ряд богословских проблем бытия человека. Начиная с вопроса о первозданном или естественном состоянии человека и его парадоксальной свободе, автор уделяет значительное внимание теме грехопадения, его причинам и последствиям. В частности, обсуждаются проблемы реальности зла, смерти и бессмертия, в связи с чем ставятся вопросы об истоках страдания человека и мере его ответственности в условиях падшего бытия. В этом

контексте Коста де Борегар намечает возможные контуры богословия страдания, после чего переходит к завершающим положениям своей книги, раскрывающим его мариологические воззрения, и обосновывает свой взгляд на Богоматерь как на новую антропологическую норму.

Монография представляет интерес и охватом тем, и той основательностью, с какой автор соотносит свою рефлексию с православной богословской мыслью предшествующих веков, и творческим поиском ответов на вызовы современности. Следует отметить, что в книге ставятся вопросы об антропологическом догмате и фундаментальных антропологических антиномиях. Кроме того, намечаются попытки выйти за пределы исключительно онтологических воззрений и указать на экзистенциальное измерение жизни человека через обращение к теме страдания и его преображения в тайне Креста. Все это открывает широкий горизонт для дальнейших усилий по разработке современной богословской антропологии. Остается надеяться, что в обозримом будущем книга будет переведена на русский язык.

#### **Информация об авторе**

**А. П. Патракова**, канд. филос. наук, ученый секретарь, старший преподаватель Свято-Филаретовского института.

#### **Information about author**

**A. P. Patrakova**, Cand. Sci. (Philosophy), Academic secretary, Senior lecturer, St. Philaret's Institute.

Аннотация поступила в редакцию 17.06.2023; принята к публикации 28.08.2023.



Обзор

УДК 261.7

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_251](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_251)

**А. А. Буров, Ю. В. Балакшина**

**Обзор Всероссийской научной конференции с международным участием «Религия и власть: Церковь в эпоху перемен — поиск путей церковного устройства. Дискуссионные проблемы новейшей истории РПЦ»**

*(Санкт-Петербург, 29–30 мая 2023 года)*

Александр Анатольевич Буров<sup>a</sup>, Юлия Валентиновна Балакшина<sup>b, c</sup>

<sup>a</sup> Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург, Россия,  
[aburov68@gmail.com](mailto:aburov68@gmail.com)

<sup>b</sup> Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, [jbalaksh9@gmail.com](mailto:jbalaksh9@gmail.com),  
<https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

<sup>c</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,  
Санкт-Петербург, Россия

для цитирования: Буров А. А., Балакшина Ю. В. Обзор Всероссийской научной конференции с международным участием «Религия и власть: Церковь в эпоху перемен — поиск путей церковного устройства. Дискуссионные проблемы новейшей истории РПЦ» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 251–256.  
[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_251](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_251).

© Буров А. А., Балакшина Ю. В., 2023

**A. A. Burov, Yu. V. Balakshina**

## Overview of the All-Russian Scientific Conference with international participation “Religion and power: the Church in an era of change — the search for ways of Church structure. Controversial problems in the modern history of the Russian Orthodox Church”

(St. Petersburg, May 29–30, 2023)

Alexander A. Burov<sup>a</sup>, Yulia V. Balakshina<sup>b, c</sup>

<sup>a</sup> The State Museum of the History of Religion, St. Petersburg, Russia, aburov68@gmail.com.

<sup>b</sup> St. Philaret’s Institute, Moscow, Russia, jbalaksh9@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4187-1633>

<sup>c</sup> Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

FOR CITATION: BUROV A. A., Balakshina Yu. V. (2023). “Overview of the All-Russian scientific conference with international participation ‘Religion and power: the Church in an era of change — the search for ways of Church structure. Controversial problems in the modern history of the Russian Orthodox Church’ (St. Petersburg, May 29–30, 2023)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 48, pp. 251–256. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_251](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_251).

29–30 мая 2023 г. в Санкт-Петербурге Государственный музей истории религии и Свято-Филаретовский институт при поддержке Общества любителей церковной истории и Санкт-Петербургского отделения Российского общества интеллектуальной истории провели Всероссийскую научную конференцию с международным участием «Религия и власть: Церковь в эпоху перемен — поиск путей церковного устройства. Дискуссионные проблемы новейшей истории РПЦ», приуроченную к 25-летию Общества любителей церковной истории.

В работе конференции приняли участие 34 исследователя из 8 городов России и одного города Франции. Российская география форума включала Москву, Санкт-Петербург, Краснодар, Ростов-на-Дону, Омск, Томск, Тулу и г. Фролово Волгоградской области. Наряду с представителями светских образовательных, научно-исследовательских и культурно-просветительских учрежде-

ний в конференции участвовали и представители богословских вузов — Свято-Сергиевского богословского института (Франция), Свято-Филаретовского института, Краснодарской, Томской и Тульской духовных семинарий.

В начале XX в. в жизни России произошли радикальные перемены, вызвавшие значительные последствия для всего мира. Были полностью демонтированы исторические социальные институты. Существенные изменения претерпела жизнь церкви, не только утратившей многовековую опору на государство, но и подвергшейся беспрецедентным гонениям. В ситуации окончания константиновской эпохи из глубин традиции были извлечены основательно забытые формы церковной жизни. В то же время в ситуации кризиса возникли новые подходы к церковному устройству. Активный период революционных изменений в жизни церкви и общества продлился до середины XX в., а его последствия сказываются до сих пор.

На конференции был освещен круг дискуссионных проблем новейшей истории Русской православной церкви. Важнейшие из них были затронуты в установочном докладе председателя Общества любителей церковной истории, иерея Ильи Соловьева. Докладчик, прежде всего, сосредоточился на проблемах высшего церковного управления. Отец Илья отметил особое место в церковной истории XX в. Поместного собора 1917–1918 гг., который начинался в условиях гражданской свободы общества и не подвергался давлению со стороны Временного правительства. Собор успел обсудить много важных вопросов; ошибочно считать, что восстановление патриаршества было главным соборным решением. Докладчик привел статистику, согласно которой за восстановление института патриаршества проголосовало меньшинство (примерно 25 %) от общего числа участников собора, при значительном количестве выступивших против (около 20 %) и абсолютном большинстве не сумевших принять участие в голосовании по обстоятельствам времени. Кроме восстановления патриаршества Собор создал сложную систему церковного управления, которая была призвана реализовывать принцип соборности. Однако созданная система управления церковью была упразднена уже при патриархе Тихоне, а собор оказался «собором обреченных» — большая часть его решений не получила церковного воплощения. Отец Илья говорил также о канонической сомнительности учреждения поста патриарших местоблюстителей; о похищении церковной власти раскольниками-«обновленцами»,

лишь прикрывавшими свое властолюбие лозунгами обновления церковной жизни; о роли декларации митр. Сергия (Страгородского) в разрушении церковного единения Русской церкви. Эти вопросы, по мнению исследователя, являются дискуссионными и требуют дальнейшего всестороннего изучения специалистами с опорой на архивные источники, которые становятся все менее и менее доступными.

Об актуальных проблемах канонизации новомучеников говорил д-р ист. наук М. В. Шкаровский. Он обратил внимание слушателей на то, что в настоящее время фактически прекращена канонизация православных христиан, пострадавших в первые годы Советской власти, так как отсутствуют письменные источники, на основании которых можно составить объективное представление об их поведении в условиях преследований. Докладчик полагает, что можно и нужно было бы в таких случаях принимать во внимание свидетельства людей, присутствовавших при казнях и сохранивших память о поведении пострадавших в последние минуты жизни.

Также проблематичным является то обстоятельство, что до сих пор нет общепринятой статистики жертв советских репрессий, пострадавших за веру. Так, по данным ПСТГУ можно говорить о 80–100 тыс. репрессированных верующих, тогда как сам докладчик считает, что эта цифра достигает 150 тыс. По-прежнему возникают вопросы при канонизации представителей иосифлянско-го движения — так называемой правой оппозиции. Продолжается поиск мест расстрела и захоронения новомучеников; до сих пор неизвестно, где покоятся тела митр. Вениамина (Казанского) и с ним пострадавших, свящ. Павла Флоренского и многих других. Среди других проблем, отмеченных докладчиком, — признание канонизации РПЦЗ, произведенной без документов; канонизация женщин и старообрядцев; поиск фото новомучеников; отказ от канонизации по политическим причинам; подделка подписей обвиняемых под признательными протоколами.

О методических подходах к изучению феномена «обновленчества», позволяющих не только анализировать факты, но и проникать в смысл изучаемого явления, сообщил в своем докладе д-р филос. наук Д. А. Головушкин. Он предложил уходить от позитивистской парадигмы, опирающейся на буквалистское описание конкретного исторического материала; от «имманитизма», предлагающего описывать самобытные черты явления без связи с обстановкой; от сравнительного метода, слишком увлекающегося

желанием вписать отечественное «обновленчество» в логику религиозного модернизма или протестантской матрицы; от контекстуального подхода, который зачастую сводит идейное содержание явления к историческому контексту. Докладчик предложил двигаться в сторону комплексного и междисциплинарного подхода и, не уставая рефлексировать по поводу метода, ставить перед собой вопрос, как изучать сегодня феномен «обновленчества».

Важных узловых проблем коснулись в своих выступлениях ведущий научный сотрудник ИВИ РАН А. Л. Беглов и первый проректор СФИ Д. С. Гасак. Они говорили, соответственно, о церковном подполье (тайных монашеских общинах) в советское время и об отношении к царской власти в церкви на основании трудов А. С. Хомякова и прот. Сергея Булгакова.

Конкретизации освещенных в установочных докладах проблем были посвящены выступления большинства участников конференции. Общинное и братское устройство церкви рассматривали Ю. В. Балакшина, Ю. А. Бирюкова, Н. В. Гольцов и А. С. Панин. О различении обновления и обновленчества и связанных с этим вопросах церковного управления шла чрезвычайно интересная, насыщенная богатым фактическим материалом дискуссия с участием специалистов по этим вопросам, главным образом священнослужителей из различных регионов России — диакона С. С. Кульпинова (Томск), священников М. О. Топорова (Краснодар), Н. Н. Евсеева (Тула), а так же М. И. Ребровой.

История РПЦ первой половины XX в. в музейных коллекциях и экспозициях была представлена в сопровождавшихся яркими презентациями докладах П. Г. Рогозного, сотрудников ГМИР О. А. Коробко, С. Г. Безугловой, А. С. Мутиной, и сотрудницей ГМЗ «Петергоф» Ю. В. Зеленянской. Сложную тему истории зарубежных церковных юрисдикций анализировали в своих докладах К. П. Обозный, И. В. Грибков, священник Е. А. Агеев и протоиерей Г. И. Ашков.

Заметными событиями в рамках конференции стали два круглых стола: «Вопросы Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.» и «Церковь в условиях Гражданской войны». Особо стоит отметить, что в рамках второго круглого стола был фактически представлен проект группы петербургских историков, которая приступила к всестороннему изучению религиозного фактора в условиях русской смуты на основании всеобъемлющего комплексного изучения архивных источников по всей России: от Смоленска до Владивостока.

Отдельно хочется отметить сделанный на высоком профессиональном уровне доклад молодой исследовательницы из СПбГУ К. К. Табачник «Система гражданских обрядов в антирелигиозной политике советской власти 1920-х в Северо-Западной (Ленинградской) области». Такие выступления вселяют веру в будущее отечественной исторической науки.

Обсуждение поднятых на конференции вопросов соединяло в себе строгий академический характер с неформальным общением в кулуарах. В непринужденной обстановке, за чашкой чая, светские и церковные ученые продолжали свободную и заинтересованную дискуссию. Надеемся, что ставшая за последние десять лет уже традиционной конференция продолжится в следующем году, а статьи, написанные на основе проблемных докладов, будут опубликованы на страницах журнала «Вестник Свято-Филаретовского института».

#### **Информация об авторах**

**А. А. Буров**, старший научный сотрудник Государственного музея истории религии.

**Ю. В. Балакшина**, д-р филол. наук, доцент, Свято-Филаретовский институт,  
РГПУ им. А. И. Герцена.

#### **Information about the authors**

**A. A. Burov**, senior researcher at the State Museum of the History of Religion.

**Yu. V. Balakshina**, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret's Institute,  
Herzen State Pedagogical University.

Обзор поступил в редакцию 17.07.2023; принят к публикации 05.10.2023.



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ  
ИНСТИТУТ

# КНИГИ СФИ

Интернет-магазин  
качественной христианской  
литературы

**BOOKS.SFI.RU**

Миссия и катехизация

Православное богослужение  
и переводы на русский язык

Церковная проповедь

Труды известных богословов  
и пастырей

История церкви

Наследие новомучеников  
и исповедников Русской  
церкви

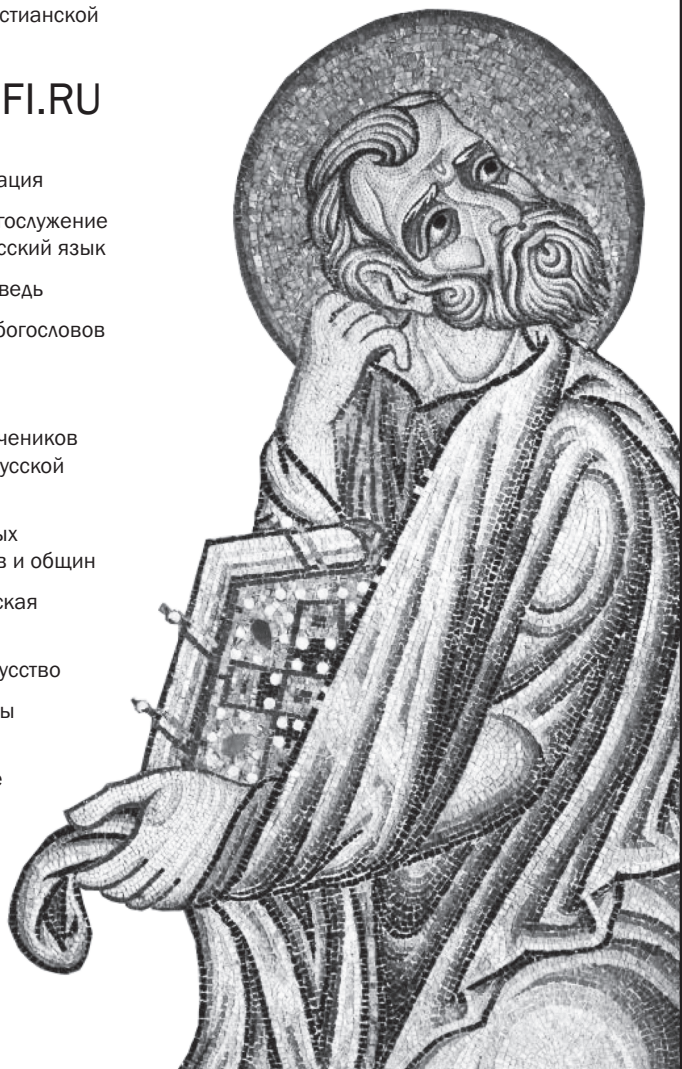
История церковных  
движений, братств и общин

Учебно-методическая  
литература

Христианское искусство

Письма и мемуары

Философия  
и религиоведение





# Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям «Теоретическая теология», «Историческая теология», «Практическая теология».

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника Свято-Филаретовского института», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Журнал публикует 4 номера в год: в феврале, мае, августе и ноябре. Материалы для публикации надо предоставлять за полгода до выхода номера.

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;  
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии  
можно найти на официальном сайте СФИ  
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации  
просим присылать на адрес редакции:  
[sfi\\_journal@sfi.ru](mailto:sfi_journal@sfi.ru)

---

Публикация бесплатная

---



Осенний 48-й выпуск журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» продолжает публикацию материалов, посвященных вопросам современной православной экклезиологии. В разделе *Теологические исследования* представлены статьи участников конференции «Софиология и экклезиология протоиерея Сергия Булгакова и священника Павла Флоренского», состоявшейся в Свято-Филаретовском институте 3–5 октября 2022 г. Статья Н. В. Ликвинцевой посвящена деятельности объединения «Православное дело», созданного м. Марией (Скобцовой) с опорой на мысль прот. Сергия Булгакова о Церкви, как о «живом многоединстве». В статье проф. Дж. Милбанка, публикуемой на английском языке, рассматривается наследие о. Павла Флоренского в контексте европейской богословской и философской мысли. В исследовании И. Ю. Ильина сопоставляется рецепция идей прот. Сергия Булгакова в двух современных проектах политической теологии, сформулированных Дж. Милбанком и Аристотелем Папаниколау. Статья Н. К. Сюндюкова посвящена сравнительному анализу феномена секуляризма в трудах прот. Сергия Булгакова и Дж. Милбанка. В статье Д. С. Гасака рассматриваются критерии церковности, выдвигаемые о. Павлом Флоренским в его критике богословского наследия А. С. Хомякова в статье «Около Хомякова». В статье М. Б. Патрушевой анализируются храмовые росписи Ю. Н. Рейтлингер в контексте софиологии прот. Сергия Булгакова.

Раздел *Переводы источников* продолжает знакомить читателя с проектом перевода «Огласительных гомилий» Феодора Мопсуестийского; в этом номере публикуется перевод второй гомилии Феодора на крещение (13-й огласительной гомилии), выполненный С. С. Пучковой и сопровождаемый ее вступительной статьей и комментариями.

Раздел *История Церкви* начинается с подготовленной Т. И. Шевченко публикации писем игум. Стефана (Светозарова), направленных из Парижа на Валаам в 1938–1939 гг. Следующая статья К. П. Обозного посвящена положению сельского православного духовенства Псковской области в первые послевоенные годы (1945–1948). В статье прот. Андрея Сапсаля анализируются письменные обращения православных верующих Пермской области в органы власти в период позднего социализма.

Раздел *Обзоры, аннотации, рецензии* представляет рецензию профессора Белградского университета Ксении Кончаревич на книгу «Октоих. Избранные песнопения на русском и церковнославянском языках» в переводе свящ. Георгия Кочеткова, З. М. Дашевской, П. С. Озерского, Я. Р. Пантуевой (Москва : Свято-Филаретовский институт, 2023). Кроме того, раздел включает аннотацию двух современных книг по антропологии: Pannenberg W. *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011); Marc-Antoine Costa de Beauregard. *Le Sacrement de l'Homme* (Марк-Антуан Коста де Борегар. Таинство человека) (Paris : Editions Cerf, 2021). Аннотации подготовлены Ю. А. Штондой и А. П. Патраковой. В номере опубликован также обзор Всероссийской научной конференции «Религия и власть: Церковь в эпоху перемен — поиск путей церковного устройства. Дискуссионные проблемы новейшей истории РПЦ», Санкт-Петербург, 29–30 мая 2023 г. (А. А. Буров, Ю. В. Балакшина).

