

БЕСЕДЫ

УДК 271

**«Было бы неплохо осуществить
исследовательский проект под названием
“Богословский пароход”...»****Протоиерей Павел Хондзинский*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б

Для цитирования: Хондзинский П. В. «Было бы неплохо осуществить исследовательский проект под названием “Богословский пароход”...» // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 2. С. 314–341. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2023.209>

В беседе с историком русского богословия эпохи модерна обсуждается тема преемственности некоторых ключевых идей, характерных для диаспорального богословия XX в., по отношению к тем идеям, истоки которых обнаруживаются в русском духовно-академическом богословии XIX — начала XX в. Вопреки устоявшемуся представлению, согласно которому русское послереволюционное эмигрантское богословие было новой, прорывной фазой в теологическом развитии, автор показывает, что такие характерные для этого богословия концепции, как тринитарная экклесиология, персонализм, обожение, кенотическое богословие, возникают и формируются уже у российских авторов с конца 1880-х до переломного 1917 г. В ходе беседы обсуждаются также конкретные темы: возникновение русской богословской школы, нововременная антропология в ее связи с антропологией блж. Августина; рецепция Ареопагитского корпуса в дореволюционной России; влияние западного богословия, в частности французского мистицизма XVII в., а также новейшей для того времени философии и психологии на представителей русской духовно-академической традиции. Специфику русского дореволюционного богословия автор связывает с тем, что Русская церковь первой среди православных церквей оказывается в ситуации Нового времени с его секуляризацией, внерелигиозным гуманизмом и характерным философским языком. Обсуждается также статус русских богословов-мирян (прежде всего профессоров

* Беседовал А. И. Кырлежев.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

духовных школ, принадлежавших вместе с преподавателями в священном сане к одной духовно-академической корпорации). Беседа представляет собой многоаспектный взгляд на историю русского православного богословия последних столетий, в которой еще остаются лакуны, обозначенные автором.

Ключевые слова: история русского православного богословия, духовно-академическое богословие XIX века, диаспоральное богословие XX века, богословы-миряне, тринитарная экклесиология, персонализм, обожение, кенотическое богословие.

Александр Кырлежев: *Отец Павел, ваша исследовательская работа по истории русского богословия в течение последних двух десятилетий была явлена заинтересованному читателю множеством публикаций, среди которых десятки статей и несколько книг, в том числе недавняя «Богословские портреты (очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи)» (2021)¹. Создается впечатление, что вы взялись за осуществление крупного проекта — за создание истории русского богословия по крайней мере последних трех веков?*

Протоиерей Павел Хондзинский: Я так для себя это не формулировал, но шел — и иду — скорее по пути заполнения лакун, а начинал когда-то со свт. Филарета Московского.

А. К.: *Это ваша диссертация?*²

Прот. П. Х.: Да. Когда я стал заниматься святителем, то понял: надо отодвинуться назад, в XVIII и отчасти в XVII в. Так появилась первая генетическая связка. И сейчас, мне кажется, я уже как-то представляю себе XVIII и XIX вв., и можно приступить к такой важной незаполненной лакуне, как переход от Серебряного века к диаспоральному богословию XX в. Считается, что это великая пропасть, что с одного берега на другой не переходят. Да и сама диаспора позиционировала себя так, что за спиной у нее — только что-то «синодально-схоластическое» и что лишь она может претендовать на статус свободного русского богословия. При этом влияние религиозной философии Серебряного века на богословскую диаспору уже давно вполне очевидно, а вот влияние академического богословия явно недооценено, и мы только теперь начинаем с этим разбираться. Хотя сами авторы диаспоры вряд ли согласились бы со мной, но мне сейчас видится, что диаспоральное богословие — это большой, вполне самостоятельный, но все-таки эпилог Синодальной эпохи.

А. К.: *Протоиерей Георгий Флоровский в «Пути русского богословия» (1937)³ отчасти говорит и об академическом богословии. Но В. В. Зеньков-*

¹ Хондзинский П., *прот.* Богословские портреты: очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2021.

² Хондзинский П., *прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010.

³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

ский в «Истории русской философии» (1948)⁴ затрагивает его очень фрагментарно. Он не о богословии пишет, хотя оно там зашито, но в такую парадигму, в которой на него практически не обращают внимания. Однако пореволюционные диаспоральные богословы, скажем, в парижском Сергиевском институте — они ведь осознавали свое дело как новую, но все-таки духовную академию?

Прот. П. Х.: Конечно. Но тот же Флоровский, если и включает в свое повествование академическое богословие, то чаще как «контрастное вещество» к богословию истинному. А на самом деле все по-другому.

А. К.: То есть у вас сначала возник интерес к Филарету, потом понадобилось пойти исторически назад, а теперь речь идет о восприятии всего этого позднее?

Прот. П. Х.: Да. И дальше возникают самостоятельные сюжеты, уже не связанные со свт. Филаретом. Как бы то ни было, главное то, что я пытаюсь двигаться по хронологической оси все-таки снизу-вверх, т. е. от прошлого к настоящему, а не наоборот, и смотреть, что получается, стараясь не предрешать заранее исход дела.

А. К.: Иными словами, это будет историческое исследование, доходящее до XX в.?

Прот. П. Х.: «Аще Господь восхощет и живи будем...»

А. К.: Как возник интерес к Филарету?

Прот. П. Х.: С одной стороны, случайно, а с другой — возможно, нет. Я начал служить в храме в честь свт. Филарета, тогда единственном в Москве — точнее, в Зеленограде — после его прославления. Это был 1996 г. Потом, в начале 2000-х, меня Бог свел с Александром Ивановичем Яковлевым, который, будучи историком, занимался скорее личностью святителя, чем его богословием, и нам предложили в издательстве Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета сделать сборник наиболее значимых филаретовских текстов. А надо сказать, что раньше, к стыду своему, я его почти не читал, но тут сел читать и совершенно поразился красоте прежде всего его Слов (проповедей). Флоровский справедливо говорил: их нельзя пересказывать, их можно только перечитывать⁵. С этого все и началось.

А. К.: Как вы пришли к занятиям историей богословия? Вы же изначально музыкант — это связано с музыкой?

Прот. П. Х.: Если вспомнить Дионисия Ареопагита, что задача богословия — не объяснять, а воспевать Бога, то, наверное, связано...

Вторая линия: после окончания в начале 2000-х Свято-Тихоновского института я был приглашен туда преподавать, и надо было найти свою область интересов... Какое-то время я колебался, пробуя то одно, то другое, но после «встречи» со свт. Филаретом колебаться перестал и даже ничто-

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.

⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 235.

же сумняшеса дерзнул взяться за вступительную статью к сборнику. Это была моя первая работа, а дальше потихоньку одно к другому приплюсовывалось.

А. К.: *Как вы относитесь к книге покойного Н. К. Гаврюшина «Русское богословие»?*⁶

Прот. П. Х.: Мы с ним пару раз полемизировали публично, печатно — по поводу свт. Филарета. Николай Константинович был, безусловно, человек эрудированный и мыслящий, интересный в своих рассуждениях, но у него имелся, как мне кажется, один существенный недостаток, который исследователь должен стремиться в себе преодолеть: если он кого-то не любил, то не любил страстно (я бы сказал — неудержимо) и считал, что все средства хороши для выражения своей нелюбви. А Филарета он не любил... Но я думаю, что даже неблизкого автора исследователь должен на какое-то время полюбить, читая его.

Может быть, это у меня как раз от музыки. Потому что, если ты берешься что-то исполнять со сцены, ты должен войти в мир того, кто написал эту музыку, а с отвращением играть нельзя — тебя просто никто не станет слушать. Так же в богословии: можно критиковать автора, но уважение к нему и стремление войти в его мир должны быть.

А. К.: *У вас есть любимые герои?*

Прот. П. Х.: Святитель Филарет, конечно. Еще свт. Димитрий Ростовский, например. Как ни странно, он чем-то напоминает мне моего духовника, уже ушедшего архим. Феофана из Псково-Печерского монастыря. Рядом с ним возникало вполне физическое ощущение тепла и света. Вообще, я бы не стал писать о том, кого совсем не мог любить или кому не мог хотя бы со-чувствовать. Например, я критически отношусь к А. С. Хомякову во многих отношениях, но признаю масштаб его фигуры. А ближе и понятнее мне он стал тогда, когда, читая его письма, я понял, как счастлив был он со своей женой и что для него значило ее потерять.

А. К.: *Есть такие авторы, которых все-таки надо изучать для истории русского богословия, но делать это будет трудно по вышеуказанным причинам?*

Прот. П. Х.: Ну вот, например, Феофан Прокопович. Флоровский писал, что он был «человек жуткий»⁷, но скорее он стал таким в силу исторических обстоятельств. А начинал очень ярко и искренне, и человеком был, судя по всему, неслучайным в своей области — мощь его интеллекта иногда просто восхищает. Ведь все-таки моя задача — восстановить некоторый ход мысли, а как это делать, не имея точек соприкосновения с автором?!

А. К.: *Какие фигуры, которые нужны для истории русского богословия, вы еще не затронули в своих исследованиях?*

⁶ Гаврюшин Н. К. Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородской духовной семинарии, 2011.

⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 122.

Прот. П. Х.: Многих, конечно. Например, надо было бы подробнее заняться Бухаревым. Мне кажется, его наследие недооценено как некий переходный момент от «Двух градов» Августина к соловьевской идее Богочеловечества (я писал об этом в статье о русской августианине⁸). Это важно, потому что христианскую историософию, по-моему, можно свести к этим двум альтернативным концепциям. И Бухарев делает решающий шаг от одной к другой, когда уравнивает в значимости прямое благоволение Божие (Промысл) и попущение. Тем самым он уравнивает два града, которые становятся равноценными с сотериологической точки зрения и затем уже вместе образуют богочеловечество.

А. К.: В XX в. вы пока не очень сильно погрузались?

Прот. П. Х.: Я двигаюсь. Пытаюсь соединить два берега: рубеж веков, начало XX в. и первое поколение диаспоры, собственно эмигранты, сложившиеся еще здесь, в России.

Первые десятилетия XX в. — это очень сложный период и в академической науке, и в религиозно-философской сфере, и здесь еще много неясного. Например, история с темой *обожения*, которая начинается в последней четверти XIX в. Как ни странно, раньше всех на эту проблему выходит Иоанн Кронштадтский (раньше Вл. Соловьева в «Чтениях о богочеловечестве»). В его дневниках конца 1860-х — начала 1870-х годов это понятие присутствует в виде древней максимы «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом»⁹ и утверждается через богослужение, в частности он ссылается на благовещенские стихиры. Для него обожение — это, конечно, прежде всего евхаристия, но тема устойчивая, хотя и затерявшаяся в его дневниках.

Затем, уже в начале XX в., в академическом богословии ее актуализировал И. В. Попов¹⁰. Отчасти через Флоровского в начале 1930-х годов она попадает в сферу внимания Мирры Лот-Бородиной, которая открывает ее Западу¹¹: Жан Даниелу и Ив Конгар признавались, что узнали про обожение именно из ее статей. И теперь это фундаментальная тема и проблема всего современного богословия.

Другим источником для Бородиной был молодой В. Лосский, в конце 1920-х — начале 1930-х опубликовавший статьи о Дионисии Ареопагите как родоначальнике византийского богословия. На эту тему писали и до него, но Лосский совершил если не переворот, то качественный скачок,

⁸ Хондзинский П., прот. Augustinus Rossicus. Очерки русской августианины XVIII — середины XX в. // Блаженный Августин епископ Гиппонский. Творения. Т. 1. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2022. С. 21–98.

⁹ Иоанн Кронштадтский, св. Дневник: в 19 т. Т. 10. Тверь: Булат, 2006. С. 136.

¹⁰ Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Т. 97, кн. 2 (97), отд. 1. С. 165–213. См. также: Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2004.

¹¹ Lot-Borodine M. La doctrine de la «deification» dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle // Revue de l'histoire des religions. 1932. Vol. 105. P. 5–43; Vol. 106. P. 525–574; 1933. Vol. 107. P. 8–55, 245–246.

когда попытался связать катафазу и апофазу триадологическим догматом. Этого до него никто не делал. Вопрос в том, насколько корректно у него это получилось. Дальше от него идет цепочка: Лот-Бородина, паламизм (который был где-то на полях дискуссий об имяславии), становящийся неопаламизмом в своем классическом виде через будущего владыку Василия Кривошеина (который тоже ссылается на Бородину) и пр. В этой цепочке Лосский действительно является важным и принципиальным звеном, но и он исходил уже из некоторой традиции — из взгляда на Ареопагита как репрезентанта Востока, в отличие от Августина как репрезентанта Запада.

А. К.: *Каково было отношение к Ареопагиту в нашей дореволюционной духовно-академической традиции?*

Прот. П. Х.: Прежде всего следует напомнить, что первым формулирует вышеуказанную оппозицию А. Ричль: именно у него появляются два классических представителя Востока и Запада — Ареопагит и Августин¹². Эту мысль подхватывает А. Гарнак. К началу V в., с их точки зрения, догматическая работа кончается и Церковь осмысливается как организация спасения (опять же в их терминологии). С одной стороны, это делает Августин, а с другой — Ареопагит. Для Востока это и есть острая и окончательная эллинизация христианства.

В нашей традиции одним из первых ту же схему выстраивает проф. А. И. Бриллиантов¹³, а И. В. Попов идет за ним. Очень интересен Александр Туберовский — малоизвестный до сих пор, будущий священномученик, который написал магистерскую диссертацию о Воскресении Христовом, защищенную в Московской духовной академии в 1917 г. В ней он выступает в каком-то смысле предшественником В. Лосского, потому что в начале XX в. часть «академиков» стояла на том, что мистика не дает ничего принципиально нового для догматики (Попов, например, писал об этом прямо). Одно дело — вероучение, а другое — мистические откровения, на которых невозможно выстроить догматику. Туберовский же вводит идею чистого мистического разума по аналогии с чистым теоретическим и чистым практическим разумом¹⁴. Мистическое приобщение к предмету познания оказывается таким образом источником догматической истины. Это то, что Лосский будет утверждать в своих статьях об Ареопагите: спекулятивная катафаза и мистическая апофаза сходятся в триадологическом догмате.

А. К.: *Здесь можно вспомнить о Софрония Сахарова с его идеей (в связи со старцем Силуаном), что правильный мистический опыт порождает правильную догматику.*

¹² Ritschl A. Über die Methode der älteren Dogmengeschichte // Jahrbücher für Deutsche Theologie. 1871. Bd. XVI. S. 191–214.

¹³ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Маргис, 1998.

¹⁴ Туберовский А. М. Воскресение Христово: опыт мистической идеологии пасхального догмата. СПб.: Воскресение, 1998.

Прот. П. Х.: Да, позднее это стало общим местом. Я не берусь пока утверждать, знал ли В. Лосский Туберовского, но общая линия развития здесь, несомненно, присутствует.

А. К.: *Значит, можно увидеть некую идейную преемственность между дореволюционным богословием и диаспоральным?*

Прот. П. Х.: Да, есть общее движение мысли — в смысле истории богословских идей. Это не бросается в глаза, быть может, в силу изменения контекста. Ведь хотя наши русские богословы до революции ездили за границу на стажировки и пр., но жили они в своей среде, Европа была средой внешней. И вдруг они оказались погружены в эту другую среду, и вследствие этого на первый план выходят новые идеи, темы и повороты мысли, но основа-то — прежняя.

А. К.: *Шаг назад — об Иоанне Кронштадтском: вы действительно прочли все его дневники?*

Прот. П. Х.: Не могу сказать, что я все внимательно прочел от корки до корки, но я не один раз просматривал их насквозь на предмет употребления того или иного понятия.

А. К.: *Можно ли сказать, что он тоже был богословом?*

Прот. П. Х.: Конечно. С одной стороны, он совершенно традиционный, синодальный, «бытовой» священник, с другой — очевидный харизматик. Но была и третья сторона. Существует запись его беседы с клиром Сарапульской епархии, где его спрашивают, на чем основана его духовная жизнь, а он говорит, что с молодости стремился реализовать великий древний принцип «Познай самого себя». Этому его научила, конечно, академия. В этом смысле он — человек эпохи модерна, который рефлексивует свой опыт¹⁵. Например, каковы условия действенной молитвы?

Чем он интересен? Многим. С одной стороны, как я уже говорил, у него присутствует тема обожения, а с другой — ему неизвестна ареопагитско-паламитская концепция мистического опыта, согласно которой истинное богообщение возможно только при исповедании учения о божественных энергиях (то, на чем позднее будут настаивать В. Лосский и др.). Очевидно, что о. Иоанн не знает этого учения и рефлексивует свой опыт, исходя из абсолютной простоты Бога. Поэтому, в частности, Бог — весь в своем имени, со всеми вытекающими отсюда последствиями для дальнейшего¹⁶. Не зря же Флоровский назвал его богословие опытным — это действительно так, и от его интерпретации мистического опыта «жизни во Христе» не так просто отмахнуться.

А. К.: *Кто вообще попадает в категорию богослова?*

¹⁵ См., подробнее: Хондзинский П., прот. Богословское наследие Иоанна Кронштадтского в контексте Синодальной традиции // «Вся жизнь — в стремлении к святости и правде». Праведный Иоанн Кронштадтский: Пастырь Нового времени и его наследие. М.: Фонд социально-культурных инициатив; Лето, 2020. С. 214–233.

¹⁶ Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе: в 2 т. СПб.: Тип. В.Ерофеева, 1893. Т. 2. С. 309. Ср.: Там же. Т. 1. С. 197.

Прот. П. Х.: Передо мной этот вопрос встал, когда я защищал докторскую диссертацию по внеакадемическому богословию¹⁷, где эта граница более зыбкая. У меня есть рабочее определение, которое не претендует на универсальность. Думаю, что богословом автора можно назвать тогда, когда он стремится выразить не свою личную точку зрения, а точку зрения Церкви. Косвенным образом это подтверждает определение Вл. Соловьева: философия начинается там, где вера общины становится проблемой для индивида. Иными словами, можно рассуждать на те же самые темы — о Троице и Боговоплощении, — но это будет мое личное (философское) понимание догмата. В то же время совсем не обязательно, что тот, кто претендует на выражение точки зрения Церкви, на самом деле ее выражает. Это вопрос позиционирования. Например, Хомяков на это претендовал, а Чаадаев говорил: я, благодарение Богу, не богослов, а христианский философ.

А. К.: Хомяков об этом прямо говорит или это парадигма, в которой он работает?

Прот. П. Х.: Это можно восстановить. Я могу пояснить сказанное при помощи перекрестных ссылок. Его ученик Ю. Ф. Самарин утверждает, что катехизис — это слово Церкви¹⁸, а сам Алексей Степанович в одной из французских брошюр, цитируя свой трактат «Церковь одна», называет его русским катехизисом¹⁹. Известно, что он хотел перевести эту работу на греческий и издать как сочинение одного из древних Отцов Церкви. В этом смысле он — богослов.

А. К.: Бердяев, который для Запада — богослов, в данном случае выпадает?

Прот. П. Х.: Да, а о. Сергей Булгаков попадает, потому что он создавал свою богословскую систему в вероучительной парадигме.

А. К.: Если обозревать историю богословских идей, скажем, двух с половиной веков, можно ли сказать: вот — русское богословие? Ясно, что, кроме русского, в те эпохи почти не было никакого православного богословия... Можно русскому богословию дать какую-то общую характеристику?

Прот. П. Х.: Думаю, можно. Это православное богословие, столкнувшееся с ситуацией эпохи модерна. Так исторически сложилось, что нам пришлось разбираться с этой проблемой. Пришла новая эпоха, новый философский язык, и пришла школа, которой раньше не было.

А. К.: Постоянное влияние Запада...

Прот. П. Х.: Дело в том, что, безусловно, существует заложенная в нас греко-византийская ментальность, но, встречаясь с Западом, она не просто его отталкивает, а начинает с ним диалог, взаимодействие и т. п. Это как раз интересно. Здесь и своеобразие, и несводимость к тому, что было раньше, в частности у греков. Здесь возникает «треугольник», репрезен-

¹⁷ Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017.

¹⁸ Самарин Ю. Ф. Соч.: в 12 т. М.: Изд. Д. Самарин, 1877–1911. Т. 5. С. 23, прим.

¹⁹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.: Типолит. товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1900. С. 123.

тируемый названием первого московского высшего учебного заведения: «Славяно-греко-латинская академия».

Мне кажется, что для европейского богословия эпохи модерна, включая русское, очень важен был XVII в., преимущественно французский, который обозначил ряд принципиальных для будущего проблем. Во-первых, как быть христианином в мире, который уже не христианский? Во-вторых, в связи с появлением новой философии это перемена точки зрения, точки отсчета — с внешней на внутреннюю, и отсюда — проблема мотивации. Дальше начинаются вопросы: что нам, например, делать с триадологией и с христологией, когда мы становимся на точку зрения «я», субъекта? Одним словом, все основные проблемы эпохи модерна завязываются в это время.

Русская традиция оказалась первой восточной традицией, которая с ними столкнулась и стала, не без потерь и спорных моментов, работать с новым материалом, осваивать его и пытаться выразить истины Предания на языке времени.

А. К.: Иными словами, не только Тихон Задонский, питавшийся Арндтом, но и, скажем, в конце XIX в. активное взаимодействие представителей духовно-академического мира с западным богословием и ученостью... Но при этом было стремление найти свою собственную позицию.

Прот. П. Х.: Именно.

А. К.: Можно ли сказать, что тогда были откровенные западники, без всякой попытки найти самобытность?

Прот. П. Х.: Мне кажется, что среди крупных богословов не было эпигонов. Тот же свт. Димитрий Ростовский, которого нередко упрекают в эпигонстве и с которого я начинаю свою последнюю книгу, вполне оригинален. Дело в том, что именно у него имплицитно накопленный русским богословием потенциал находит свой выход. Потому что в средневековой Руси богословие существовало как бы в несобственных формах, но не в смысле псевдоморфозы (как у Флоровского), а в том смысле, что, например, какие-то богословские идеи проговаривались в форме нарратива, и с этой точки зрения можно говорить о близости древнерусского богословия к библейскому — Ветхий Завет ведь тоже оперирует не идеями, а нарративами (впрочем, как нередко и Евангелие). В Новую эпоху богословие начинает говорить непосредственно на своем языке: «богословие рассуждает» (Флоровский утверждает, что так любил говорить свт. Филарет²⁰, но я, если честно, этих слов у него так и не нашел).

Или вот, смотрите: русское священство Синодальной эпохи — явно не культурный слой. Ему вменяют в обязанность учиться в школе, где преподавание идет на абсолютно чужом языке, — и что хорошего из этого может получиться? Кажется, что ничего. И вдруг оно начинает говорить так, как никогда не говорило. Откуда вкус, любовь к слову у всех этих провинциальных попovichей? А ведь без филологических наклонностей в этой школе нельзя было выжить. Если не освоишь латынь — не сможешь даже

²⁰ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 223.

доучиться до конца. Святитель Тихон Задонский и митрополит Платон (Левшин) — дети причетников; святитель Филарет — сын провинциального диакона; позднее Флоровский, те же Попов, Булгаков — поповичи.

А. К.: *И все-таки «Просветитель» Иосифа Волоцкого — это не нарратив...*

Прот. П. Х.: Да, это, конечно, исключение, но я-то выше имел в виду прежде всего Киевскую Русь... Нил Сорский тоже исключение, хотя и совсем в другом смысле...

А. К.: *Это два важнейших автора: один — про догматику, другой — про аскетику. О какой оригинальности можно говорить у русских авторов послепетровского периода? Были ли открытия?*

Прот. П. Х.: В принципе все основные идеи XX в. — тринитарная экклезиология, персонализм, евхаристическая экклезиология, кенотизм — вырастают из XIX в., они формируются уже тогда. Мне хочется показать, как это происходило.

А. К.: *Можно ли как-то различать богословие, так сказать, клерикальное и богословие мирянское?*

Прот. П. Х.: Мирянское начинается с богословия русских масонов конца XVIII — начала XIX в. Иван Владимирович Лопухин с его работой «Некоторые черты о внутренней церкви» — это начало. Любопытно, что тогда же был такой московский священник, о. Иоанн Полубинский — школы митрополита Платона, образованный человек, читал на языках, — который написал большой труд в защиту православного богослужения²¹. Там он между прочим вспоминает Паскаля и говорит, что нам нужны новые Паскали, богословы-миряне, которые смогут сделать то, что мы не сможем сделать со своего места, потому что нас в образованном обществе не слышат. Эта потребность носилась в воздухе, что очень интересно: московскому приходскому священнику начала XIX в. известен Паскаль, на которого он смотрит как на мирянина, оказавшего услугу Церкви. Однако есть и знаменитые слова, сказанные, по преданию, о. Сергием Булгаковым, о том, что богословие надо пить со дна евхаристической чаши.

А. К.: *Но ведь был Хомяков, которого вы уже упоминали. Попадает ли Вл. Соловьев в вашу историю богословия?*

Прот. П. Х.: Отчасти. У него, безусловно, есть некоторые богословские идеи. Он иногда прямо позиционировал себя как человека, излагающего церковное учение — и в работе «Великий спор и христианская политика»²², и в книге «Россия и Вселенская Церковь»²³. Но мне кажется,

²¹ Петров (Полубинский) И., свящ. О внешнем богослужении и наружных действиях человека христианина: в 3 т. М.: Губернская тип. А. Решетникова, 1803.

²² «Все люди... признающие отеческую власть апостольской иерархии, исповедующие Сына Божия и сына человеческого и участвующие в благодатных дарах Духа Святого, — все такие люди принадлежат к Церкви Христовой на земле, они в Церкви и Церковь в них. Таковы мы, православные» (Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 106).

²³ Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь. 1911. С. 73.

что Хомяков — это вершина еще и потому, что во времена Вл. Соловьева постепенно исчезает резкая граница, разделяющая русское общество на тех, кто имеет богословское образование, и тех, кто его не может иметь, потому что для этого надо принадлежать к духовному сословию. В 1870–1880-е годы все это смешивается — и тут-то и начинается религиозная философия.

А. К.: Но были же и профессора духовных школ без сана?

Прот. П. Х.: Они все-таки не совершенно миряне. Во-первых, они все выходцы из духовного сословия, а во-вторых, они получают школьное духовное образование. Святитель Игнатий Брянчанинов не без основания говорил, что ради него одного Синод принял постановление, чтобы в архиереи не ставить лиц, не имеющих академического образования. Никого такого, кроме него, тогда не было, и Синод действительно не хотел его ставить в архиереи, потому что своим не считал — император настоял, а Великие реформы начинают все это размывать...

А. К.: Значит, «пиджачные академики» — это не «миряне»?

Прот. П. Х.: Они — часть духовно-образовательной системы, живут ее жизнью.

Здесь есть особый момент. Так называемое ученое монашество было ученым до окончания обучения в академии. Дальше оно шло по административной колее — инспекторы, ректоры, архиереи. Наукой заниматься больше некогда. Например, в Петербургской академии с 1860-х годов лет двадцать не было постригов, пока будущие владыка Антоний (Храповицкий) с владыкой Михаилом (Грибановским) не начали активную деятельность по формированию академического монашества. Может быть, здесь сказался упадок духовной жизни, но, возможно, это было и потому, что те, кто хотел заниматься наукой, должны были, так сказать, остаться в пиджаке. Тот же Иван Васильевич Попов — безбрачный, но постригаться не хотел и рукополагаться не хотел, чтобы сохранить свой статус ученого-богослова. Ученые монастыри не удавалось создать, хотя и были попытки. Академическая же профессура начала XX в. — это особая прослойка в церкви, со своими интересами и запросами и пониманием своей жизни именно как церковного, научно-богословского служения.

А. К.: Можно ли обозначить основные богословские темы и тренды, с которыми русское богословие столкнулось в Новое время — скажем, от Прокоповича до послереволюционной эпохи?

Прот. П. Х.: Известно, что первое тысячелетие плюс еще какие-то столетия — это эпоха триадологии и христологии, на смену которым потом приходит антропология и еклесиология. Однако, может быть, правильнее было бы сказать, что во второй половине второго тысячелетия появляется действительно новая антропология, которая потом тянет за собой не только еклесиологию, но и новую христологию, и новую триадологию.

Здесь есть один любопытный момент, который я пока просто обозначаю: новая антропология, которую мы обычно связываем с именем Декарта, может без натяжки в числе своих прапредков числить блж. Августина,

у которого, в отличие почти от всех его современников, предшественников и ближайших исторических потомков, очень многое построено на интроспекции. Не случайно же он бросил мимоходом: «Если я заблуждаюсь, то существую»²⁴. Это похоже на знаменитую формулу Декарта.

А. К.: *Не «мыслю, значит существую», а «заблуждаюсь, значит существую»...*

Прот. П. Х.: Именно так. Причем Декарт утверждал, что сперва придумал это свое *cogito ergo sum*, а потом уже узнал, что у Августина, оказывается, это тоже было. Но это не столь важно. Важно, что именно Августин был родоначальником новой антропологии.

Отсюда следующий вопрос, на который у меня пока нет ответа, но который было бы интересно по крайней мере поставить.

Понятно, что это свойство Августинова богословия и вообще мышления отчасти выпадает из общей античной традиции, которая смотрит на человека не изнутри, а, скорее, снаружи. Вот ипостась разумной природы, вот Петр, а вот Павел. Есть разум, свободная воля, но это общие свойства природы человека. Августин же смотрит изнутри. Возникает вопрос: можем ли мы говорить, что эта новая антропология, которую мы встречаем уже у Августина, — сугубо христианская? Или это просто его личное свойство, которое вдруг удачно легло на проблематику Нового времени?

От ответа на этот вопрос зависит ответ на следующий: поскольку из этой новой философской антропологии родилось очень многое в современном богословии, то что же такое эта эпоха Нового времени, когда в полноте реализуется Августиново видение человека? Своего рода реализация христианства, очищенного от его «острой эллинизации», о которой говорил Гарнак (ибо хотя Августин и был человеком Античности, но он скептически относился к возможности формулировать богословские истины на языке античной философии)? Или это, наоборот, уход от того эллинизма, о котором как о *philosophia perennis* христианства говорил Флоровский? Иначе говоря, мы таким образом приблизились к христианскому взгляду на человека (а значит, и на все остальное) или, наоборот, от него отдалились?

А. К.: *Но Августин — платоник...*

Прот. П. Х.: Да, конечно, и тем не менее эти его поиски именно в себе и через себя и Бога, и всего остального — это очень характерная черта Нового времени.

А. К.: *Иначе говоря, вопрос: это античное внехристианское или христианское внеантичное?*

Прот. П. Х.: Совершенно верно, и от этого зависит, как нам оценивать Новое время. Потому что если не Августин, то все, кажется, понятно: была эпоха соборов, эллинизма, схоластики и средневекового мировоззрения,

²⁴ De civitate Dei. XI, 26: “Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest” («Ибо если заблуждаюсь, то существую. Ведь кто не существует, не может и заблуждаться»).

которое мы стали утрачивать; пришло светское, профанное, которое стало вытеснять христианство из жизни... Это все так — если бы не Августин.

Теперь если мы перейдем к русскому богословию, то можно было бы тоже начать с антропологии, тесно связанной с христологией и дальше проецирующейся на другие области.

Преподобный Максим Грек в свое время достаточно критично отнесся к русской традиции (после всего, что он видел в других местах) и две доминанты этой традиции подверг резкой критике: во-первых, мысль, что истинное христианство — это только монашество, а во-вторых, представление, что внешнего благочестия достаточно для спасения. Тогда его никто особенно не услышал, и все дальше шло так, как оно шло.

Вместе с тем свт. Тихон Задонский — я думаю, что с него удобно начинать, — тоже подвергает сомнению эти два устоя русской традиции. Что такое истинное христианство? Это не монашество, потому что, как он пишет, подвиг против плоти страстной всем предлежит, и монахам, и мирянам²⁵. Истинное христианство — это не просто знание или исповедание Символа веры, потому что есть многие, которые исповедуют, но по нему не живут. Истинное христианство — это внутренняя жизнь.

А. К.: Это немецкое влияние? Арндт?

Прот. П. Х.: Действительно, Арндт был для Тихона важным источником, но дело в том, что Арндт просто раньше столкнулся с тем, с чем однажды столкнулся Тихон. Внешней опоры в этом как будто бы еще христианском мире уже почти не остается. Наступила другая жизнь, и надо искать внутренние опоры. Этим как раз был занят XVII в. — европейский, французский, в котором зарождается многое, что потом находит свое развитие в других контекстах.

Самарин говорил, что русское богословие приняло точку зрения западного богословия и тем самым сошло с твердого церковного материка на зыбкую почву, на которую его заманил Запад²⁶. На самом деле проблема была в том, что эта зыбкая почва однажды стала русской почвой, и устоять на ней, опираясь на древнерусские нормы благочестивого быта, в свое время сформулированные Иосифом Волоцким, уже было затруднительно.

От святителя Тихона вполне можно дальше выстраивать определенную линию. Промежуточным звеном, безусловно, будут два святителя Иннокентия: Пензенский и Херсонский. Особенно важен второй — Иннокентий Херсонский (Борисов), у которого одна из самых главных находок заключается в том, что он перемещает идею образа Божия из области тех самых античных высших свойств человеческого духа или души (разум, свобода и пр.), одним словом, из области представлений о человеческой природе — на принципиально другой уровень. Он говорит, что образ

²⁵ Тихон Задонский, свт. Творения: в 5 т. Т. 3. М.: Синодальная тип., 1889. С. 211.

²⁶ Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. XVII.

Божий — это лицо, Христос²⁷. Соответственно, образ Божий в нас — тоже лицо, личность.

А. К.: Как в Троице Сын — образ Отца...

Прот. П. Х.: Для него скорее было важно не это. Его представление об образе Божиим как о личности (теперь это общее место) — иное. Он все-таки человек, начинавший в Александровскую эпоху и знавший хорошо мистику той эпохи, а это мистика в основном французская, та самая — XVII в., которая опять-таки имеет корнем Августина, потому что отождествляет любовь и волю. Совершенная любовь — это совершенное принятие воли Божией. Чтобы достичь этого совершенства, я должен совершенно отказаться от себя, от своеволия или от того, что мистики называли *собственностью*, т. е. от того, что я присваиваю себе как *свое* или даже просто хочу присвоить. Я должен от всего этого отказаться, и тогда уже *живу не я, а живет во мне Христос* (Гал 2:20). Сочетание этих двух идей — образ Божий есть лицо, а для соединения с Богом необходимо достичь полного послушания Его воле — порождает у свт. Иннокентия мысль о том, что у каждого человека есть как бы две личности: его собственная маленькая индивидуальная и большая, которая — Христос. Христос — всечеловеческая личность. Поэтому мое дело, стремясь к единству моей воли с волей Божией, своей маленькой личностью стать как бы прозрачным для большой.

Кроме этого, у свт. Иннокентия возникает ряд других вопросов, связанных с новой философией: как Христос может быть для нас нравственным образцом, если Он не знает нашей внутренней борьбы? Получается (скажем, у Канта): если Он Сын Божий, то Он для нас не пример. Иннокентий пытается решить эту проблему с помощью теории, согласно которой Христос, будучи по божеству вторым Лицом Троицы, воплотившись, не сразу сознает Свое божество. А в Гефсиманском саду особым действием Промысла Христос даже был полностью лишен сознания божества, страх смерти Он побеждает именно своей человеческой волей, и потому Он для нас образец. На первый взгляд, довольно искусственный ход мысли, но он оказался плодотворным для будущего богословия.

Кроме того, Иннокентий, будучи ректором Киевской академии, вводит в преподавание психологию (а немецкая философия там уже тогда изучалась лучше, чем в других академиях). Это была психология как раздел философии, как метафизика души. Потом выпускники Киевской академии расходятся по России, в том числе в Петербург и в Казань. Среди них — свт. Феофан Затворник, и он велик тем, что «обезличенные сокровища аскетик»²⁸ умеет соединить с интересом к внутреннему миру конкретной личности, человека. В этом его достижение. Он понял, что аскетика говорит не только о том, как себя вести монаху в Синайской пустыне, а о некоторых

²⁷ *Иннокентий Херсонский, свт.* Соч.: в 6 т. Т. 6. СПб.: Изд. И. Л. Тузов, 1908. С. 202.

²⁸ *Попов И. В.* Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005. С. 11.

общих закономерностях внутренней жизни человека. Параллельно с этим вызревает и опытная психология, которая строится на феноменологии душевных явлений, подобно тому как Отцы строили аскетику на феноменологии духовных явлений. И вот, психологические школы в Петербурге и в Казани — это уже школы, где философия основана на психологии, а не психология существует как раздел философии. Исходя из душевной феноменологии, мы должны построить метафизику. И так мы приближаемся к персонализму — именно на этой почве.

А. К.: Однако психология — это не обязательно персонализм.

Прот. П. Х.: Конечно, но не забудем, что свт. Иннокентием уже заложена связь между личностью божественной и личностью человеческой. Аргументация, почерпнутая из опытной психологии, обычно строится на том, что человеческое «я» находится все время в процессе становления. Есть поток явлений, который я все время обрабатываю, и это формирует мое представление о мире — о «не-я». Вместе с тем у человека есть какое-то «я», которое никак не зависит от этого потока явлений. Потому что я — сегодня я, через десять лет я, и в течение всей жизни я — это я. Иными словами, можно вычленивать неподвижную точку самосознания.

Понятно, что из становления абсолют получиться не может, а тут мы имеем наличный абсолют, значит, он возникает не из становления. Почему богословие ухватилось за это? Потому что увидело в данных науки подтверждение тому, что это и есть образ Божий — то личное «абсолютное я», которое вдохнуто в человека, как дыхание божественной жизни.

Несмелов, например, прямо говорит о двух «я» в человеке: есть «я» низшее, которое он называет пассивным, потому что оно испытывает внешнее воздействие потока явлений; а есть «я» высшее, которое никак не зависит от мира явлений. Это вот и есть личность, или образ Божий²⁹.

Дальше включается триадология.

А. К.: У Несмелова это уже есть?

Прот. П. Х.: Персоналистическая триадология есть уже у епископа Михаила Грибановского в его работах «Истина бытия Божия» и «Лекции по введению в круг богословских наук»³⁰. Он говорит, что Отцы видели в Боге два начала — природу и личность (ипостась). С одной стороны, природа формирует ипостась, а с другой стороны, ипостась (личность) — это то, что владеет природой. Собственная природа для личностей Троицы вполне прозрачна, так что они все владеют этой единой природой. Акцент, таким образом, смещается на то, что личность как бы первична

²⁹ См. подробнее: Хондзинский П., прот. Антропология Аполлинария Лаодикийского в трудах В. И. Несмелова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. 2016. Т. 63, вып. 1. С. 38–49.

³⁰ Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание / сост. Н. Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Издательство Московской патриархии Русской православной церкви, 2011.

по отношению к природе, ведь сперва — *кто*, а потом уже то, *что* ему принадлежит³¹.

А. К.: Он прямо говорит «личность»?

Прот. П. Х.: Да.

А. К.: Это какой год?

Прот. П. Х.: Середина 1880-х.

А. К.: Значит, еще до Владимира Лосского по отношению к ипостасям Троицы употреблено слово «личность»?

Прот. П. Х.: Да, это все до него придумали... Но владыка Михаил говорил еще, что поскольку в человеке не может возникнуть сама собой совершенная самопрозрачность личности, как это есть в Боге, то поэтому мы должны предположить специальный божественный акт, которым человек наделяется личностью. Из природы человека может возникать только пассивное «я», а абсолютное возникнуть не может.

А. К.: Это и есть творение богоподобного существа?

Прот. П. Х.: Именно: дарование личности как того абсолютного «я», которое не зависит от потока явлений.

Следующим важным звеном был владыка Антоний Храповицкий, который соединил эту триадологию с экклесиологией. Мы замкнутые индивиды, которые ограничены рамками своей самости, но и вокруг себя видим, что иногда человеческая личность как бы выходит за свои пределы. Любовь матери заставляет ее отождествлять свою жизнь с жизнью ребенка, и таким образом она размыкает границы своей личности. А в Троице эти границы абсолютно открыты. Церковь же есть единство человеческих личностей, объединенных любовью как единовольем (не любя Августина, владыка Антоний, как и тот, отождествляет любовь и волю). Так возникает идея тринитарной Церкви — это тоже придумано не в XX в. Единство личностей, открытых друг к другу в Церкви. Это и есть Церковь по образу Святой Троицы.

А. К.: Иными словами, там Трое, здесь много, но принцип один.

Прот. П. Х.: Конечно, но обратим внимание на последовательность событий: сперва мы говорим, что любовь размыкает границы человеческой личности, и формируем по этой модели триадологию, а затем эту триадологию проецируем на экклесиологию.

Наконец, что сделал о. Павел Флоренский? Конечно, под влиянием Вл. Соловьева с его идеей о всеединстве, но в то же время вполне самостоятельно он на отношения человеческих личностей перенес триадологическую и христологическую терминологию. Так, акт любви, обращенный на другую личность, он отождествил с актом кенотической любви Христа к человеку.

Здесь уже весь XX век: тринитарная экклесиология, персонализм, кенотическое богословие... В принципе вся проблематика XX в. формируется с конца 1880-х до — условно — 1917 г.

³¹ См. подробнее: Хондзинский П., прот. Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. Т. 33, № 4. С. 152–174.

А. К.: У Булгакова в «Свете Невечернем» есть про личность: что она парадоксально и тварная, и нетварная...

Прот. П. Х.: Тогда он еще очень сильно был зависим от Флоренского, хотя и потом не отказался от этой мысли. Однако имяславческие споры наталкивают его на гениальную находку — вывести все богословские концепты из акта именования: А есть Б. При переносе на межличностные отношения это значит, что А полностью открывает себя для Б, становится Б. Но в человеческих отношениях это можно только постулировать, это *actus purus*, который совершить невозможно, а в божественном бытии так оно и есть: полная прозрачность личностей по отношению друг ко другу. Первична же личность. Он таким образом выстраивает парадоксальную идею триипостасного субъекта, потому что считает, что недостаток триадологии никейских отцов в том, что они распространили триединство только на природный уровень, а на ипостасном уровне не показали, как оно возможно, поэтому он и постулирует этот триипостасный субъект: А, которое одновременно Б и В. Я — Ты — Он.

Заметим, кстати, что, как Булгаков ни отрешивался от Августина, первым это сформулировал тоже Августин — триединство Бога как субъекта в трех персонах³².

А. К.: Иначе говоря, не без-субъектная природа, субъектами которой являются ипостаси...

Прот. П. Х.: Да, ибо субъект первичен во всех отношениях. Природа — это его жизнь. Но в этом Булгаков утверждался, исходя в том числе и из проблематики русского академического богословия начала века (хотя, может быть, не всегда это понимал или хотел показывать).

А. К.: Какие еще актуальные темы старого русского богословия можно выделить, имея в виду их развитие в XX в.?

Прот. П. Х.: Возьмем свт. Филарета. Пожалуй, его не так интересовала антропологическая проблематика, и он был в этом смысле, конечно, «эллином», чем и дорог Флоровскому. Только если Святые Отцы IV–V вв., пользуясь античной философией, переосмыслили ее терминологию, то для Филарета предметом рефлексии стал сам инструмент богословствования: слово. Он воспринял платоновскую точку зрения на сущностную связь слова/имени с обозначаемой вещью («Имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове»³³) и спроецировал это на слово Писания — то, чего Древние Отцы не сделали по разным причинам (в частности, полемика с Евномием вынудила каппадокийцев высказывать иногда крайние

³² См. подробнее: Хондзинский П., прот. «На языке софиологии»: критика о. Сергием Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 83. С. 11–25.

³³ Филарет, митр. Московский, свт. Слова и речи: в 5 т. Т. 2. М.: Новоспасский монастырь, 1873–1885. С. 403.

точки зрения по этому вопросу, но даже при этом усваивать им наш современный номинализм не стоит³⁴).

Мистическая сила слова Писания — вот на этом Филарет сосредоточился и построил свое богословие. Именно потому, что слово сущностно связано со смыслом того, что обозначает, оно, встречаясь в разных смысловых контекстах Писания, позволяет установить между ними неслучайную связь. Самый простой пример: с одной стороны, Христос сам называет свое тело храмом; с другой стороны, у нас есть храм, который является центром ветхозаветной истории; с третьей стороны, у нас есть Церковь как Тело Христово. Эти три элемента мы можем связать через слово (храм индивидуального тела Христа и храм Иерусалимский; Церковь как тело Христово и тело Христа как храм), благодаря чему окажутся связанными исторические и мистические аспекты Церкви. На этом зиждется его экклесиология. Или взять его замечательное по красоте и мысли Слово на Рождество Христово 1821 г., построенное на аналогичном раскрытии понятия *славы Божией*, где итогом становится представление о кругообращении божественной славы, связующей Творца и творение: она нисходит в мир, она воспринимается человеком, человек возвращает ее Творцу...³⁵

Эту проблематику слова, несомненно, воспринимает от свт. Филарета Иоанн Кронштадтский, у которого мы видим то же отношение к слову. Главное свойство всякого слова — «творительность»: сказал — и стало. Когда мы зовем человека по имени, весь человек откликается на свое имя, значит, весь человек заключается в своем имени. Соответственно, в имени Божием присутствует Бог. Дальше — имяславие. Булгаков по поручению Собора 1917 г. пишет «Философию имени»³⁶, чтобы подвести итог имяславческим спорам, и приходит к мысли об универсальном акте человеческого мышления — акте именованья, о чем мы уже говорили...

Это другая линия. Если линия Иннокентия больше связана с новой философией, то у Филарета это новый эллинизм, который и в начале XX в., и позднее — у того же Флоровского — дает заметные и важные всходы.

А. К.: *Давайте вернемся к восприятию Дионисия Ареопагита.*

Прот. П. Х.: Напомню, что Гарнак бросает православия упрек в острой эллинизации христианства и выставляет репрезентантом восточного богословия Дионисия Ареопагита. В это же время два немецких католических автора, Штигльмайр и Кох³⁷, устанавливают: один — что ав-

³⁴ Отец Дмитрий Лескин особо отмечает эту мысль А. Ф. Лосева при разборе его позиции по отношению к имяславияю: «Лосев приходит к выводу, что и Евномий, и каппадокийцы одинаково сознают объективность имени. У них нет и доли *новоевропейской тенденции разделить знание и бытие* (курсив мой. — прот. П. Х.), наделив первое чертами чистой субъективности» (Лескин Д. *свящ.* Спор об имени Божием. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910 гг. СПб.: Алетейя, 2004. С. 295).

³⁵ *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. Т. 2. С. 36–37.

³⁶ Булгаков С., прот. Философия имени. Париж: YMCA-PRESS, 1953.

³⁷ *Stiglmayr J.* Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649 // Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der Stella matutina. Feldkirch: Kessinger, 1895. S. 3–96; *Koch H.* Pseudo-Dioni-

тор Ареопагитик мог жить не раньше конца IV в., а второй — что в своей терминологии он всецело зависит от Прокла. На это надо было как-то реагировать русским богословам. С одной стороны, они старались отстоять достоинство Востока и указать в этой связи на положительные черты Дионисиева богословия (например, богослужебный символизм), а с другой — относились к нему настороженно. В. В. Болотов пишет, что если предположить, что у нас нет сочинений Дионисия, то ни один раздел догматики не потерпит никакого ущерба³⁸. Но проходит три десятка лет, и в 1929 г. В. Лосский утверждает, что Дионисий — «наше все». Как это могло случиться? Вот проблема, в которой я хотел бы разобраться. Предварительные выводы сводятся к тому, что Лосский, воспользовавшись наработками начала века, переосмыслил их таким образом, чтобы можно было вменить их Дионисию, — и надо сказать, что это у него неплохо получилось, хотя и не совсем, по-видимому, стыковалось с тем, что имел в виду сам Дионисий. Но я не буду сейчас забегать вперед — надеюсь, в обозримом будущем у меня выйдет статья на эту тему.

А. К.: В этот момент нашей беседы — благо живой разговор это позволяет — я бы хотел как бы пойти по второму кругу, чтобы зафиксировать, подтвердить и развить сказанное вами выше.

В настоящее время вас интересует именно передача некоторых богословских идей от старого русского богословия, которое вы изучали довольно подробно, в православную диаспору минувшего века?

Прот. П. Х.: Да. Мне видится проект под условным названием «богословский пароход» — по аналогии с известным «философским пароходом». Богословского как такового не было, но тем не менее была какая-то трансляция идей с одного берега на другой, идей, которые возникали здесь, в России, и потом были артикулированы и развиты в диаспоре. Некоторые из них до сих пор актуальны: прежде всего тринитарная экклесиология и персонализм. Как они возникли здесь, мы уже говорили, а там — кто только в них не отметился: и В. Лосский, и Булгаков, и Флоровский — очень разные авторы, друг с другом не всегда мирно уживающиеся, но следующие этим общим путем.

На пересечении этих двух концептов развивается еще и мысль о Церкви-личности, которая в определенный момент связывается с Богородицей как личностным «земным» воплощением Церкви. На этой мысли сходились такие разные авторы, как Лосский и Булгаков, например. Параллельно эту мысль мы можем найти и у неотомистов (в частности, у кардинала Журне), и это еще один, совершенно неразработанный пласт — связь богословов русской диаспоры с неотомизмом. Принято считать, что томизм или неотомизм — нечто противоположное восточной традиции, а на самом деле там бродили похожие идеи. Ведь неотомисты — тоже персона-

sus Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterionwesen. Mainz: Franz Kirchheim, 1900.

³⁸ Болотов В. В. К вопросу об Ареопагитских творениях // Христианское чтение. 1914. № 5. С. 562.

листы, например, Жак Маритен. Все они люди одного времени и одного круга, друг с другом общавшиеся, и этот «перихорезис» идей было бы любопытно проследить.

А. К.: Здесь важен, наверное, и сам феномен французского персонализма. Ведь Э. Мунье был, так сказать, учеником Бердяева...

Прот. П. Х.: Того самого Бердяева, который высоко оценил Несмелова после выхода его книги «Наука о человеке».

А. К.: Иначе говоря, тот персонализм, который вы обнаруживаете у русских богословов конца XIX в., стал весьма распространенным богословским направлением в следующем столетии.

Прот. П. Х.: Да, это своего рода маркер для богословия XX в.

А. К.: Флоренский, Булгаков, Флоровский — все они по-своему персоналисты. И румынский богослов о. Думитру Станилоэ — тоже персоналист. Иными словами, персонализм был везде — в нашей религиозной философии, и в богословии, и в западном теологическом пространстве... В широком контексте, в том числе под влиянием психологии, о которой вы говорили. Как только психология перестает быть частью философии, это создает атмосферу для персонализма.

Прот. П. Х.: Да, несомненно.

Есть еще один важный момент: присутствовавшая в академическом богословии рубежа веков вера в то, что сейчас наука — подлинная, опытная наука, не спекулятивная метафизика — даст данные, подтверждающие истины христианства. Это есть, например, у того же владыки Михаила Грибановского. Иными словами, наука дает эмпирический материал, позволяющий предложить ненасильственную богословскую интерпретацию.

А. К.: Но здесь надо говорить и вообще об индивидуализме и субъективности... Ведь в типологической средневековой ситуации нет никакой субъективности — там сословия, социальные статусы и пр. Были, конечно, западные мистики, которые описывали свой личный опыт. Если, конечно, забыть об Августине, о котором была речь выше...

Прот. П. Х.: Примечательно, что в начале Нового времени западная мистика в известном смысле победила западную схоластику. Точнее, они оказались равно востребованы: схоластика со своим рационализмом и мистика со своей сосредоточенностью на субъекте.

Я недавно сделал маленькое открытие. Оказывается, Флоровский в «Путях русского богословия» «умолчал» о трех авторах начала XX в., причем одного направления: это С. М. Зарин³⁹, П. М. Минин⁴⁰ и А. М. Туберовский. Первые два просто у Флоровского не упоминаются, а последний только в библиографическом списке. Чем они замечательны? От них ведет прямая дорога к тому же В. Лосскому, только как бы с другой стороны. Проблема была в том, как связать мистический опыт и догматику,

³⁹ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: в 2 т. СПб.: Типография Санкт-Петербургской тюрьмы, 1907.

⁴⁰ Минин П. М. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1916.

и они решали ее, в том числе отталкиваясь от популярных тогда У.Джемса, А.Бергсона, Н. О. Лосского и т. д., придя в конечном счете к постулированию как бы самоочевидного сегодня признака восточной традиции — строгому единству мистического опыта и догматического сознания.

А. К.: *Давайте уточним: кого и почему «забыл» Флоровский? Может быть, например, у Зарина не было особых оригинальных идей?*

Прот. П. Х.: Зарин написал два тома по 800 страниц, посвященных аскетике. Там в целом, может быть, действительно нет ничего особо интересно, многое вторично, но в середине второго тома — раздел о мистическом опыте, с обширными ссылками на У.Джемса и Н. О. Лосского, и он оправдывает собой все остальное. За Зариным идет Минин, который более активно развивает тему о том, как мистический опыт связан с метафизикой, из него вытекающей. Туберовский, в свою очередь, апеллируя опять-таки к Бергсону и Джемсу как выразителям современного «духа времени», формулирует понятие мистического разума, которое означает, что из мистического опыта рождается истинная догматика (о чем я уже кратко говорил выше). Удивительно, что этого не заметил Флоровский, который в одной из своих ранних статей очень уважительно отзывается об американском прагматизме (это тот же Джемс) и говорит, что за ним большое будущее.

А. К.: *Была знаменитая брошюрка начала века «Забытый путь опытного богопознания»⁴¹...*

Прот. П. Х.: Да, Новоселов тоже поднимает эту тему, но у него это практически компиляция из Отцов. Впрочем, пафос, безусловно, тот же и, возможно, опосредованный теми же источниками, так как Отцы, хотя и говорили, по видимости, то же самое, однако под мистическим богопознанием понимали не совсем то, что стали понимать под этим в начале XX в., но это отдельная тема...

А. К.: *Коснемся евхаристической экклесиологии, связанной с именем о. Н. Афанасьева.*

Прот. П. Х.: У Афанасьева мало ссылок на русскую традицию, и непонятно, насколько он ее знал. Однако идея, что Церковь со всеми ее дарами репрезентируется евхаристическим собранием, присутствует уже в письмах Феофана Затворника⁴².

А. К.: *Зачем же тогда Феофан один совершал литургию в своей келье, в затворе?*

Прот. П. Х.: Именно потому, что с ним там, в его келье, — вся Церковь. И каждая община, даже каждый христианин в себе имеет всю Церковь — опять же в мистическом отношении⁴³.

⁴¹ Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии). Вышний Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1902.

⁴² Феофан Затворник, *свт.* О различных предметах жизни и веры. М.: Правило веры, 2007. С. 318.

⁴³ Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. М.: Правило веры, 2004. С. 255.

А. К.: Но это еще не Афанасьев, у которого евхаристия — прежде всего «таинство собрания», схождения христиан вместе на «одно и то же».

Прот. П. Х.: Да, Афанасьев концентрируется на общине, и, хотя он нигде, кажется, не отметил как персоналист, все-таки идея тождества части и целого — идея той самой тринитарной и персоналистической экклесиологии — у него присутствует. Только отождествляются община и Церковь. В принципе, это идея, порожденная теми же ходами мысли. Как личность — носитель всей природы, так и каждое евхаристическое собрание тождественно Церкви⁴⁴.

А. К.: Значит, можно говорить, что акцент на евхаристии был еще до «богословского парохода»...

Прот. П. Х.: Получается, что так, по разным причинам: и с точки зрения активизации приходской (общинной) жизни, и с точки зрения мистической священник — теург (как, например, это было для Флоренского). Не случайно же, если раньше люди из общества, желая «вернуться» в Церковь, шли преимущественно в монахи, то в начале XX в. они хотят быть священниками. По-видимому, это своеобразное преломление того же мистического интереса, о котором мы уже говорили...

А. К.: Давайте обратимся к еще одной теме — теме кенотизма, о котором выше вы уже упоминали.

Прот. П. Х.: Кенотизм появляется сперва в западной традиции, это специфика протестантской теологии. Понимание его менялось. Еще при Лютере речь шла о том, как совместить индивидуальность тела Христа с Его божественным всеприсутствием, в том числе в евхаристии. В результате было признано, что в воплощении Христос ограничивает во времени и пространстве божественные свойства своего тела, в чем и состоит его кенозис — уничтожение. Позднее утверждали, что существуют два возможных понимания кенозиса: библейское и церковное (отеческое). У Отцов это сам факт воплощения, а библейское — это сокрытие Христом своих божественных свойств (т. е. не тело Его ограничивает, а Он Сам эти свойства скрывает).

Дальше Гегель понимает это как момент в развитии абсолютного духа — его промежуточное истощание или «оконечивание бесконечного». Для Шеллинга кенозис состоит в том, что из трех божественных потенций (в его тринитарной терминологии) вторая потенция уходит в тварное и таким образом реализуется как личность Христа — «внебожественно божественная». На этом фоне появляется «левый гегельянец» Давид Штраус, который вообще отрицает связь так называемого исторического Иисуса с божеством⁴⁵...

В результате, как реакция на все это, возникает «новая» немецкая кенотика, интерпретирующая боговоплощение как сочетание абсолюта с от-

⁴⁴ См., напр.: *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2015. С. 157–158.

⁴⁵ Давид Фридрих Штраус (1808–1874), немецкий философ и историк. См.: *Штраус Д. Ф.* Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992.

носителем. Там присутствовали разные, в том числе радикальные, теории, но в общем виде это так.

В русской же традиции сперва Феофан Прокопович просто транслирует мысль о двух видах понимания кенозиса — библейском и церковном. Затем святитель Тихон Задонский говорит, что Христос в своей земной жизни осуществлял божественный принцип смирения. У свт. Иннокентия (Борисова), хотя он и не употребляет этого термина (кенозис), можно уже заметить очевидные элементы кенотизма, когда он утверждает, что Божество во Христе проявляется постепенно, т. е. что Христос постепенно осознает Себя Богом. Был еще и Бухарев, усматривавший в творении мира первый кенотический акт Сына Божия. Но главными русскими кенотиками были, конечно, три московских автора: А. Д. Беляев, М. М. Тареев и уже упомянутый А. М. Туберовский.

А. К.: В чем были их пафос, их задача?

Прот. П. Х.: Как Давид Штраус с его «историческим Иисусом» дал толчок для развития новой кенотики, так для русского богословия аналогичную роль сыграл Лев Толстой. Необходимо было аргументированно показать, каким образом божественность Христа может сочетаться с Его историчностью. У меня сейчас один очень хороший аспирант будет защищаться по этой теме — русские кенотики начала XX в., — и, собственно, все, что я здесь говорю о русской кенотической христологии, — сжатый итог его очень серьезного и фундированного исследования. Одним словом, если попытаться кратко определить, в чем была главная проблема — и одновременно проблемность — этих авторов (это проблема также и Иннокентия Херсонского), то можно сказать так: с одной стороны, они пользовались традиционной (античной!) христологической терминологией, а с другой — накладывали на нее современную терминологию немецкой философии. Поэтому их можно понимать по-разному: не всегда ясно, что для них первично, а что вторично и как одно сочетается с другим. Рефлексии над проблемой богословского перевода (т. е. перевода с одного философского языка на другой) у них, во всяком случае, точно не было.

Беляев в диссертации «Любовь Божественная»⁴⁶ делает акцент на личностных отношениях между Отцом и Сыном и трактует воплощение как акт личного послушания Сына Отцу; кроме того, у него появляются выражения, относительно которых не так-то просто понять, как они соотносятся с классической богословской терминологией, — например, «богочеловеческая жизнь».

Тареев был в каком-то смысле последовательнее. Известный текст из Послания к Филиппийцам (2:6–7) («Во образе (μορφῆ) Божиим быв... зрак раба приим и образом обретеса яко человек») он трактует, исходя из представлений Нового времени. В Боге можно различать Его сущность и Его *морфе* — внешние обнаружения этой сущности, такие как могуще-

⁴⁶ Беляев А. Д. Любовь Божественная: опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1884.

ство, слава и т. д. *Морфе* может меняться, а сущность меняться не может. Христос отказывается от божественного *морфе*, от всех атрибутов божественной славы и всемогущества и принимает человеческое *морфе*. В этом и состоит акт кенозиса, согласно Тарееву. Одновременно получается, что божественное — это внутреннее, а человеческое — это внешнее. Его за это ругали, обвиняли в докетизме, и, действительно, иногда кажется, что человеческое для него — это пустая оболочка. Однако в других местах он пользуется совершенно традиционной терминологией и, скорее всего, понимал человеческую природу Христа не просто как видимость, а как Его новое *морфе*, одновременно являющееся Его новой природой.

Туберовский же пытается идти по заявленному им (мы уже об этом говорили) пути мистического разума и в основу всего кладет почерпнутый им у преп. Макария Великого (т. е. порожденный мистическим опытом) термин *плототворение*. У Макария он означает вселение Христа в праведников, но Туберовский смело распространяет его на христологию в целом. Тогда кенозис — это разные стадии плототворения: сначала само творение мира, а затем воплощение. Здесь Булгакову оставалось лишь добавить творение человека как еще одну ступень кенозиса, потому что у человека свободная воля, проявлению которой Бог не мешает, тем самым вторично Себя ограничивая после творения мира в целом.

Вообще у Туберовского странная судьба: он полностью забыт как богослов. К нему при его защите было много претензий (о. Павел Флоренский написал отрицательный отзыв на 90 страниц), но в нем уже почти весь XX век — и о. С. Булгаков, и В. Лосский.

А. К.: Что не понравилось о. Павлу Флоренскому?

Прот. П. Х.: Если вынести за скобки партийные разногласия, а они, несомненно, присутствовали в этой истории, то главное — чтобы не уходить далеко в подробности — это то, что концепция Туберовского не стыковалась с софиологией. Хотя Туберовский работал с термином *плототворение* по тому же принципу, по которому о. Павел в «Столпе» — с термином *ἁποφάσις*, все же мистик о. Павел был на стороне катафазы, и опытное богопознание, согласно ему, должно было приводить к соединению с Софией как субстанциональной носительницей Божественной мудрости. Однако одновременно Флоренский сформулировал представление об антиномичности истины, а В. Лосский «догадался», что это и есть правильное апофатическое устройство ума, и таким образом сумел увести триадологический догмат в область апофазы, над катафазой возносящейся.

А. К.: Здесь же еще борьба с позитивизмом в разных его проявлениях. Ведь апофатика нужна, чтобы бороться с религиозным и богословским позитивизмом.

Прот. П. Х.: Тогда на все это смотрели немного иначе. У того же Флоренского антитезисом к позитивизму была не апофатика, а та самая мистическая эмпирика, мистический опыт. Булгаков в «Свете Невечернем» (сам Флоренский не воспользовался своей находкой!), кажется, первый сформулировал, что антиномия трансцендентного и имманентного, апо-

фатического и катафатического есть основная антиномия религиозного сознания. Для Флоренского та же антиномия — это конечное и бесконечное. Но бесконечное тоже понятие скорее катафатическое, чем чисто апофатическое. И можно сказать, что Лосский опирался уже на Булгакова.

А. К.: А где у Флоренского сказано, что апофатика — низшая стадия?

Прот. П. Х.: Он прямо говорит в «Столпе», что в формуле «Бог есть любовь» — «вершина теоретического (“отрицательного”) познания и перевал к практическому (“положительному”)»⁴⁷. Видите, у него даже антитеза другая: отрицательное (теоретическое) — положительное (практическое), — и второе выше первого. Кроме того, по разработанной им схеме смены эпох (дневная/ночная) эллинизм с его неоплатонизмом — это дневная эпоха и примыкает к Новому времени. Таким образом, неоплатонизм (а значит, и Ареопагит) подпадает под подозрение в рационализме. Предыдущая мистическая ночная эпоха — это Средневековье, а наступающий XX век — это новое Средневековье, которое положит конец позитивизму и рационализму. Это тогда было общим местом — про начало мистической эпохи (здесь и Флоренский, и Туберовский полностью единодушны).

А. К.: Да, была общая идея новой эпохи Духа, мистической, религиозной революции, Бердяев с Иоахимом Флорским...

Прот. П. Х.: Однако есть очень серьезное отличие от «мистицизма», например, Александровской эпохи (имею в виду эпоху Александра I). Тогда читали какие-то мистические книги, практиковали или пытались практиковать то, что в них написано, а теперь появляется подкладка из психологии: мы изучаем мистический опыт уже с точки зрения научно-психологической. Возникает научная рефлексия мистики. Точно так же, как в 1870–1880-е годы появляется научная рефлексия личности. На этом основании постепенно рождаются идеи, которые XX век с большей или меньшей убедительностью будет пытаться (иногда вторичным образом) вывести из наследия Отцов. Нужно только оговориться, что это не означает а priori несогласие этих идей с преданием Церкви. Просто нужно вдумчиво и спокойно исследовать ряд проблем, прежде всего ту, о которой я ранее уже сказал, т. е. проблему богословского перевода с языка античной философии на язык философии современной. Не решив ее, мы не сможем дать адекватную оценку замечательному богословскому наследию XX в.

А. К.: Думаю, здесь надо прервать нашу нынешнюю беседу, потому что вряд ли мы сможем «объять необъятное» и обсудить то, что пока не до конца исследовано.

Благодарю вас за обсуждение новых и весьма интересных открытий в истории русского богословия. Ваша работа представляется очень продуктивной и выводит на новые горизонты, а поставленные вами вопросы столь же важны, сколь и уже достигнутые результаты.

⁴⁷ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003. С. 83.

Надеюсь на новую встречу — возможно, когда вы представите на суд заинтересованной публики некий обобщающий труд, в котором подведете итоги своего погружения в русское богословие последних столетий.

Статья поступила в редакцию 2 декабря 2022 г.;
рекомендована к печати 21 февраля 2023 г.

Контактная информация:

Хондзинский Павел Владимирович — протоиерей, д-р богословия, канд. теологии,
профессор; paulum@mail.ru

“It would be a good idea to carry out a research project called ‘Theologians’ ships’...”*

Archpriest Pavel Khondzinskii

St. Tikhon's Orthodox University,
23B, ul. Novokuznetskaya, Moscow, 115184, Russian Federation

For citation: Khondzinskii P.V. “It would be a good idea to carry out a research project called ‘Theologians’ ships’...” *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 2, pp. 314–341. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2023.209> (In Russian)

A conversation with a historian of Russian theology of the Modern era touches upon the continuity of some key ideas that are characteristic of the Diaspora Theology of the 20th century in relation to the ideas whose origins are found in Russian spiritual and academic theology of the 19th and early 20th centuries. Contrary to the well-established opinion that Russian post-revolutionary emigration theology was a new, breakthrough phase in theological development, the author shows that such concepts as Trinitarian ecclesiology, personalism, theosis, kenotic theology (characteristic of this theology) in fact arise and form among Russian authors from the end of 1880-s until the turning point in 1917. The following specific questions are also raised during the conversation: the emergence of the Russian theological school, contemporary anthropology in its connection with the anthropology of St. Augustine; receptions of the Areopagite Corpus in pre-revolutionary Russia; the influence of Western theology, in particular French mysticism of the 17th century, as well as the influence of the latest philosophy and psychology for that time on representatives of the Russian spiritual and academic tradition. The author connects the peculiarities of Russian pre-revolutionary theology with the fact that among the Orthodox Churches, it is the Russian Church that is the first to find itself in the situation of the new time with its secularization, non-religious humanism and specific philosophical language. The status of Russian lay theologians (first of all, professors of theological schools, who belonged together with the teachers-priests to the same spiritual-academic corporation) is also discussed. The conversation can be considered as a multifaceted look at the history of Russian Orthodox theology in recent centuries, where there are still gaps identified by the author.

Keywords: history of Russian Orthodox theology, spiritual and academic theology of the 19th century, diaspora theology of the 20th century, lay theologians, Trinitarian ecclesiology, personalism, theosis, kenotic theology.

* Conversation was held by A. I. Kyrlezhev.

References

- Afanasiev N., archpriest (2015) *The Church of God in Christ*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Belyaev A. (1884) *Divine love. The experience of discovering of main Christian dogmas from the beginning of Divine love*. Moscow, Tipografiia M. N. Lavrova i K° Publ. (In Russian)
- Bolotov V. (1914) "On the question of Areopagite creations", in *Khristianskoe chtenie*, no. 5. pp. 555–580. (In Russian)
- Brilliantov A. I. (1998) *The influence of Eastern theology on Western theology in the works of John Scotus Erigena*. Moscow, Martis Publ. (In Russian)
- Bulgakov S., archpriest (1953) *Philosophy of the Name*. Paris, YMCA-PRESS. (In Russian)
- Feofan Zatvornik, saint (2004) *An Interpretation of Paul's Epistle to the Ephesians*. Moscow, Pravitlo very Publ. (In Russian)
- Feofan Zatvornik, saint (2007) *About different things of faith and life*. Moscow, Pravilo very Publ. (In Russian)
- Florensky P. (2003) *The pillar and ground of the truth*. Moscow, AST Publ. (In Russian)
- Florovsky G., archpriest (2009) *Ways of Russian theology*. Moscow, Institut Russkoi tsivilizatsii Publ. (In Russian)
- Gavriushin N. (2011) *Russian theology: Essays and portraits*. Nizhny Novgorod, Izdatel'stvo Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii Publ. (In Russian)
- Innocent of Kherson, saint (1908) *Works*. In 6 vols, vol. 6. St. Petersburg, I. L. Tuzov Publ. (In Russian)
- John of Kronstadt, saint (1893) *My Life in Christ*. In 2 vols. St. Petersburg, Tipografiia V. Erofeeva Publ. (In Russian)
- John of Kronstadt, saint (2006) *Diary*. In 19 vols, vol. 10. Tver', Bulat Publ. (In Russian)
- Khomyakov A. S. (1900) *Complete works*. In 8 vols, vol. 2. Moscow, Tipolitografiia tovarishchestva I. N. Kushnerev i K° Publ. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2010) *Saint Philaret of Moscow: Theological synthesis of the era*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2015) "Synthesis of experimental psychology and metaphysics in the Russian ecclesiastical academies of the second half of the 19th century: A. E. Svetilin and his students", in *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 4, pp. 152–174. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2016) "The anthropology of Apollinaris of Laodicea in the works of V. Nesmelov", in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1. Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 63, no. 1, pp. 38–49. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2019) "In the language of Sophiology: Priest Sergiy Bulgakov's criticism of St. Augustine's Triadology", in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 83, pp. 11–25. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2020) "The theological legacy of John of Kronstadt in the context of the Synod tradition", in *"All life is in the pursuit of holiness and truth". The Righteous John Kronstadtsky: Pastor of the New Age and his legacy*, pp. 214–233. Moscow, Fond sotsial'no-kul'turnykh initsiativ Publ.; Leto Publ. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2021) *Theological portraits: Essays on patristic theology of the synodal era*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Khondzinskii P. (2022) "Augustinus Rossicus. Outlines of Russian Augustiniana from the 18th to the middle of the 20th century", in *Augustine, Bishop of Hippo. Works*. Vol. 1, pp. 21–98, Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Khondzinskii P., prot. (2017) *"The Church is not an academy": Russian non-academic theology of the 19th century*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Koch H. (1900) *Pseudo-Dionisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterionwesen*. Mainz, Franz Kirchheim.

- Leskin D. (2004) *Polemics on Divine Name: Philosophy of name in Russia in the context of events on Athos in 1910s*. St. Petersburg, Aleteia Publ. (In Russian)
- Lisovoi H. N., priest, Khondzinskii P., prot. (2011) *Bishop Michael (Gribanovsky). Essays, Letters, Biography*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.; Izdatel'stvo Moskovskoi patriarkhii Russkoi pravoslavnoi tserkvi Publ.
- Lot-Borodine M. (1932) "La doctrine de la 'deification' dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle", in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 105, pp. 5–43.
- Lot-Borodine M. (1932) "La doctrine de la 'deification' dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle", in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 106, pp. 525–574.
- Lot-Borodine M. (1933) "La doctrine de la 'deification' dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle", in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 107, pp. 8–55, 245–246.
- Minin P. (1916) *The main directions of Ancient church mysticism*. Sergiev Posad: Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ. (In Russian)
- Novoselov M. A. (1902) *The forgotten path of experienced knowledge of God*. Vyshny Volochek, V. S. Sokolova Publ. (In Russian)
- Petrov (Polubinsky) I., priest (1803) *On the external worship and external actions of the human Christian*. In 3 vols. Moscow, Gubernskaia tipografia A. Reshetnikova Publ. (In Russian)
- Philaret, Metropolitan of Moscow, prelate (1873–1885) *Words and speeches*. In 5 vols, vol. 2. Moscow, Novospasskii monastyr' Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (1909) "The idea of deification in the ancient Eastern Church", in *Voprosy filosofii i psihologii*, vol. 97, no. 2, pp. 165–213. (In Russian)
- Popov I. V. (2004) *Works on patrology*. In 2 vols, vol. 1. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ.; Moskovskaia dukhovnaia akademiia Publ. (In Russian)
- Popov I. V. (2005) *Works on patrology*. In 2 vols, vol. 2. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ.; Moskovskaia Dukhovnaia Akademiia Publ. (In Russian)
- Ritschl A. (1871) "Über die Methode der älteren Dogmengeschichte", in *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, vol. 16, pp. 191–214.
- Samarin Yu. (1877–1911) *Essays*. In 12 vols, vol. 5. Moscow, D. Samarin Publ. (In Russian)
- Soloviev V. S. (1911) *Russia and the Universal Church*. Moscow, Put' Publ. (In Russian)
- Soloviev V. S. (1912) *Works*. In 10 vols, vol. 4. St. Petersburg, Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo "Prosveshhenie" Publ. (In Russian)
- Stiglmayr J. (1895) "Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649", in *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der Stella matutina*, S. 3–96. Feldkirch, Kessinger.
- Strauss D. (1992) *The Life of Jesus*. Moscow, Respublika Publ. (In Russian)
- Tikhon Zadonsky, saint (1889) *Works*. In 5 vols, vol. 3. Moscow, Sinodal'naia tipografiia Publ. (In Russian)
- Tuberovsky A. M. (1998) *The Resurrection of Christ: Experience of the mystical ideology of the Easter dogma*. St. Petersburg, Voskresenie Publ. (In Russian)
- Zarin S. (1907) *Asceticism according to Orthodox Christian doctrine*. In 2 vols. St. Petersburg, Tipolitografiia Sankt-Peterburzhskoi tiur'my Publ. (In Russian)
- Zenkovsky V. V. (2001) *History of Russian philosophy*. Moscow, Akademicheskii proekt Publ.; Raritet Publ. (In Russian)

Received: December 2, 2022

Accepted: February 21, 2023

Author's information:

Pavel V. Khondzinskii — Archpriest, Dr. Sci. in Theology, Professor; paulum@mail.ru