



## «ШКОЛА ПАРИЖСКОГО БОГОСЛОВИЯ» В ОЦЕНКАХ ЗАПАДНЫХ И ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

А. А. Пешков<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород, Российская Федерация

### АННОТАЦИЯ

**Введение.** В статье анализируются подходы западных и отечественных исследователей в оценках релевантности определения – «школа Парижского богословия». В контексте анализа этих подходов рассматривается правомочность и объективность оценок как идей «парижской школы», так и самого концепта «школа Парижского богословия». Особый акцент делается на анализе предложенной западными учеными бинарной схемы «модернизм-традиционализм» в оценках «Парижской школы богословия».

**Материалы и методы.** Материалом для статьи послужили работы представителей «Парижской школы», С. Булгакова, Г. В. Флоровского, а также работы западных и отечественных исследователей. Статья анализирует работы П. Вальера, К. Штекль, С. С. Хоружего, А. А. Аржаковского, И. В. Голубович, Г. Каприева, Э. Лаут, В. Сузи и др. В статье использовались методы системного и сравнительного анализа, обобщения и историко-философского анализа.

**Результаты исследования.** Проведенное исследование показывает, что по отношению к феномену «Парижской школы» в западной и отечественной мысли сложился ряд направлений. Тон дискуссии здесь задает подход П. Вальера, который отрицает релевантность этого понятия, указывая на отсутствие в «парижской школе» идейного единства. В то же время в отечественной мысли и у ряда западных ученых сложилось восприятие «парижской школы богословия» как целостного феномена. Дискуссия вокруг понятия «парижская школа», которая идет в наши дни, это во многом вопрос о месте и роли в современности философии и теологии русской эмиграции. Зачастую диаметрально противоположность анализируемых здесь мнений обусловлена философской традицией, которую разделяют авторы высказываний.

**Обсуждение и заключения.** Автору удалось провести историографическое исследование основных направлений в оценках релевантности концепта «парижская школа богословия». В результате систематического анализа подходов в данной проблеме была предложена оригинальная классификация, в основании которой лежит четкое выделение и анализ двух методологически обусловленных направлений в оценках исторической реальности «парижской школы».

**Ключевые слова:** Парижская школа богословия, традиция, модерн, постмодерн, модернизационный подход, неопатристический синтез, С. Булгаков, Г. В. Флоровский

**Для цитирования:** Пешков А. А. «Школа Парижского богословия» в оценках западных и отечественных исследователей // Вестник Мининского университета. 2024. Т. 12, № 1. С. 11. DOI: 10.26795/2307-1281-2024-12-1-11.

## "PARIS SCHOOL OF THEOLOGY" IN THE ASSESSMENTS OF WESTERN AND DOMESTIC RESEARCHERS

**A. A. Peshkov<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>*Nizhny Novgorod Theological orthodox seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation*

### ABSTRACT

**Introduction.** The article analyzes the approaches of Western and domestic researchers in assessing the relevance of the definition – "Paris School of theology" of its meaning. In the context of the analysis of these approaches, the validity and objectivity of assessments of both the ideas of the "Paris school" and the concept itself – the "Paris school of theology" is considered. Special emphasis is placed on the analysis of the binary scheme proposed by Western scientists – "modernism-traditionalism" in the assessments of the "Paris School of theology".

**Materials and Methods.** The material for the article was the work of representatives of the "Paris School", S. Bulgakov, G. V. Florovsky, as well as the work of Western and domestic researchers. The article analyzes the works of P. Voler, K. Shtekl, S. S. Khoruzhego, A. A. Arzhakovsky, I. V. Golubovich, G. Kapriev, E. Laut, V. Susa, etc. The article uses methods of systematic and comparative analysis, generalization and historical and philosophical analysis.

**Results.** The conducted research shows that in relation to the phenomenon of the "Paris School", a number of trends have developed in Western and domestic thought. The dominant trend is the approach of P. Valliere, who denies the relevance of this concept, pointing to the lack of unity in it. The discussion around the concept of the "Paris school" that is going on today is largely a question of the place and role in the modern philosophy and theology of Russian emigration. Often the diametric opposite of the opinions analyzed here is due to the philosophical tradition shared by the authors of the statements.

**Discussion and conclusions.** The author managed to conduct a historiographical study of the main directions in assessing the relevance of the concept "Paris School of theology". As a result of a systematic analysis of approaches to this problem, an original classification was proposed, which is based on a clear identification and analysis of two methodologically determined directions in the assessments of the historical reality of the "Paris school".

**Keywords:** Paris School of Theology, modern, postmodern, modernization approach, neopatristic synthesis, tradition, S. Bulkakov, G.V. Florovsky.

**For citation:** Peshkov A. A. "Paris school of theology" in the assessments of western and domestic researchers // Vestnik of Minin University. 2024. Vol. 12, no. 1. P. 11. DOI: 10.26795/2307-1281-2024-12-1-11.

## Введение

Дискуссия вокруг понятия «парижская школа богословия», которая идет в наши дни, – это во многом вопрос о месте и роли в современности философии и теологии русской эмиграции. С. С. Хоружий определяет тему «Русский Париж» как «необъятную» и «феерическую» и отмечает недостаточную цельность и глубину ее изучения, несмотря на то, что тема эта давно находится в фокусе исследований.

Зачастую диаметрально противоположность высказанных здесь мнений обусловлена философской традицией, которую разделяют авторы высказываний. Среди высказанных оценок можно выделить противников и сторонников этого определения.

Противники отрицают репрезентативность понятия «Парижской школы богословия», полагая, что этот термин отражает лишь процесс позднейшей рефлексии эмигрантской мысли и опыта, но не имеет реального исторического отражения. Такого подхода придерживаются в основном представители зарубежной философии и примкнувшие к их мнению отечественные мыслители.

## Обзор литературы

Среди немногочисленной литературы, посвященной теме историко-философской аутентичности «Парижской богословской школы», в первую очередь следует выделить исследования, которые посвящены вопросу репрезентативности самой концепции – «парижской школы богословия». Вторыми по значимости являются работы, которые исследуют оригинальные идеи «Парижской школы» как определенного исторического и богословского феномена и, таким образом, косвенно отражают взгляд исследователей на анализируемый нами вопрос. Среди первого ряда работ следует указать труды П. Вальера, который в ряде статей активно высказывается против аутентичности термина «Парижская школа богословия». Его позицию разделяет австрийская исследовательница К. Штекль, которая предлагает ряд собственных аргументов. Оригинальную критику также развивает французский исследователь Ж.-К. Ларше. Серьезное исследование указанной проблемы провел болгарский исследователь Г. Каприев, предложив собственный оригинальный подход. Близкий по выводам, но оригинальный и свежий взгляд предложил отечественный ученый С. С. Хоружий. Также следует упомянуть оригинальное исследование В. Сузи и комплексный анализ Э. Лаута.

Для анализа следующего пласта работ, косвенно анализирующих тему релевантности концепта «Парижского богословия» русской эмиграции, интересно мнение Ж.-К. Ларше, который предполагает, что фраза «Парижское богословие» стало устойчивым понятием вследствие длительного не научного употребления, по сути же она представляет богословскую метаморфозу. Часть исследований действительно обращаются к термину «Парижское богословие» как к устойчивому понятию, не рефлексировав над его содержанием. Так, например, А. В. Ермолин, хотя и обращается к теме «Парижского богословия» в названии своих работ: ««Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов» [10], а также «Миссия среди «своих» и «иных»: парижская школа богословия как православный ответ «западному пленению» русской мысли» [9], – но в содержании статьи не определяет, что именно и по какому принципу относится к этому понятию (Ермолин А., свящ.). Так же поступает и Н. В. Ликвинцева в статье «Ответы «Парижского богословия» на вызовы русской революции:

протоиерей Сергей Булгаков и мать Мария (Скобцова)» [18]. Правда, в другой своей статье – «Традиционализм и новаторство в формировании образовательной концепции Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже» [19] – она, не обращаясь напрямую к вопросу аутентичности концепта «Парижской богословской школы», косвенно предполагает совпадение границ Свято-Сергиевского православного богословского института и «школы Парижского богословия». В выводах она суммирует свой подход: «Встреча на новом уровне с западным миром; свобода эмигрантской церкви, лишившейся спайки с государством; свободное развитие богословия в XX в., вобравшее в себя не только академическую науку, но и светское богословие XIX в., и творческие искания Серебряного века, – все это не было обойдено вниманием и встретило должный отклик. Такая укорененная в традиции новизна решений и поисков профессоров Свято-Сергиевского института дала удивительный исторический результат: не просто еще одну духовную школу [...], но великое наследие «Парижской школы» русского богословия, ставшее одним из главных творческих плодов церковной жизни и истории русской эмиграции» [19, с. 26].

Таким же образом профессор Белградского университета, В. Цветкович в своей статье «Парижката школа, атинската школа и американската православна богословска диаспора», впоследствии опубликованной в англоязычном варианте [41], не раскрывает объем термина «Парижская школа». В этой статье он анализирует, как богословие православной диаспоры в XXI веке развивает свое отношение к Западу. Любопытно отметить, что здесь он полагает, что «Парижская школа» развивается в русле западной теологии. Статья священника Д. Сысоева, опубликованная в крайне консервативном журнале «Благогон», посвящена критике «Парижской школы» как рассадника модернизма и современных ересей, но без глубокого осмысления, что же можно отнести к «Парижскому богословию» [30]. Такое же отношение насаждается в другом консервативном журнале – Русская народная линия [8]. Известный публицист, прот. А. Ткачев в журнале «Правмир» в статье с красноречивым названием «Пути парижского богословия» также не решает вопрос о границах термина «Парижская богословская школа», относя к представителям этой школы даже А. Бердяева [31]. Также интересна здесь диссертация М. С. Сенчуковой по теме «Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия». Несмотря на заявленную тему, проблема аутентичности термина «Парижская богословская школа» в работе не ставилась ни в целях, ни в задаче, ни в объекте и предмете исследования. Основной акцент делался на анализе традиции отечественного экклезиологического богословия и экклезиологии Н. Афанасьева. В определении практической значимости исследования М. С. Сенчукова лишь предполагает, что данное исследование «Парижской традиции» может помочь «в дальнейшем изучении ... ее идентичности» [27, с. 14]. Таким образом, в этой работе принципиально данный вопрос не решался. В целом общий характер положений в автореферате диссертации М. С. Сенчуковой позволяет предположить совпадение границ «Парижской школы» с границами Свято-Сергиевского института в Париже.

Однако сам феномен такого некритического обращения к концепту «Парижского богословия» показателен и свидетельствует об устойчивости этого понятия как в европейской и американской [16, с. 200], так и в отечественной мысли в течение длительного времени, что само по себе может служить предметом философской рефлексии. На наш взгляд, это одно из наглядных свидетельств того, что феномен «Парижского богословия» имеет собственное измерение, которое и находит интуитивное отражение в философской и богословской мысли.

Следующий ряд работ, исследующих вопросы отечественного богословия в эмиграции, хотя не акцентирует исследовательскую активность на проблеме репрезентативности

концепта «Парижское богословие», но решает ее, развивая выводы западной и отечественной науки. Здесь также можно различить два наметившихся подхода: один развивается в русле западной традиции, нигилистических аргументов, предложенных П. Вальером и К. Штекль, другой базируется на позитивных оценках аутентичности «Парижской школы». Совершенно в русле аргументации западной традиции развивает свои взгляды современный греческий богослов П. Калаицидис. Таким же образом идеи П. Вальера и К. Штекль транслируют в своих исследованиях украинские авторы – Е. А. Саблон Лейва, И. В. Голубович и В. Л. Левченко. Доктор философии папского университета Т. Оболевич в анализе также исходит из уже классической методологической схемы «модернизм-консерватизм». Однако она менее категорична и предлагает ограничить понимание термина «Парижская школа» богословием С. Булгакова. Этот подход разделяет и А. В. Черняев, С. Герогиоргакис, П. Гаврилюк, А. А. Аржаковский, П. А. Пашков. Иной подход предлагают М. А. Шахабзян, К. Г. Шахабзян, И. К. Языкова, П. Б. Михайлов, К. Н. Костюк.

### Результаты исследования

Среди западных ученых наиболее популярной следует признать позицию профессора Батлеровского университета Пола Вальера. Он полагает, что «термин «Парижская школа» является ретроспективным, появившимся как оценочное итоговое суждение о прошлом [4, с. 52]. Объем этого понятия, по его мнению, относится к русским богословам, трудившимся в Париже уже с 1920-х годов. Он пишет о том, что ему не известно, чтобы этот термин использовался в русском богословии в 1930-е или 1940-е годы. В этом подходе он предлагает взгляд, где «Парижская школа» становится кабинетным, теоретическим суждением.

Таким образом, он пытается подвести основу под утверждение, что феномен, определяемый термином «Парижская школа богословия», не имел места в исторической реальности и обязан своим происхождением тенденции «гомогенизации богословских идей». П. Вальер полагает, что в основании устойчивости этого понятия лежит желание, «посредством благоговейных упрощений» [4, с. 52] усреднить и объединить под одним определением течения, которые имели весьма серьезные и даже радикальные разногласия. Этот термин, указывает П. Вальер, опасен тем, что заставляет ошибочно предполагать, что «там в это время существовало некоторое богословское единство» [4, с. 52]. Таким образом, по весьма оригинальной мысли американского исследователя, этот неудачный термин лежит в основании поисков некоего несуществующего единства адептами данного термина.

Сам П. Вальер ставит под сомнение возможность существования не только единой богословско-философской школы в русском зарубежье, но и существование самого церковного единства. Американский исследователь полагает, что представление неопатристов Парижской школы о том, что теологическое единство школы следует из единства церковного, ошибочно. В противовес П. Вальер отрицает само существование церковного единства и единство святоотеческого подхода. По его мнению, единство Церкви – это мистическое, неуловимое в этом веке, которое нельзя объять в рамках какой-то одной школы, и отсюда, исторически не являемое. В качестве исторической параллели он ссылается на поиски единства истины в античной философии, которые ко II веку сменились философским скепсисом. Если же измерять это единство в экклезиологическом формате, то и здесь единую жизнь Святого Духа в Церкви, считает П. Вальер, нельзя заменить термином «школа» [4, с. 58].

П. Вальер в оценке идейных течений в русской эмиграции считает, что в ней можно выделить два направления – «русскую школу» богословия и неопатристику. Первое

направление преемственно развивало идеи русской философской мысли, которая, по его предположению, последовательно и непрерывно росла с первой половины XIX века, достигнув своего апогея в трудах В. Соловьева. После революции эта традиция продолжила свое процветание в русской эмиграции. Но ее рост в эмиграции не стал продолжительным, уже к 1950 году она пришла в упадок [46, р. 228].

Примечательно, что к тем же выводам пришел и С. С. Хоружий в своей фундаментальной статье, посвященной развитию мысли русской эмиграции. Он отмечал, что, кроме евразийства, которое в линии развития русской философской традиции стоит особняком, «все остальные явления образуют между собою определенное единство [...] продолжающие культуру Серебряного Века и Религиозно-Философского возрождения» [33]. Интересно, что характерной чертой, объединяющей религиозно-философскую жизнь диаспоры, С. С. Хоружий называет Церковь. Евразийство же стояло «заведомо вне этого русла. Оно было никак не связано с Церковью (хотя и заявляло о своей верности Православию)» [33]. Впрочем, в отличие от П. Вальера, С. С. Хоружий годами заката «русской школы» считает военные годы, после которых восстановившаяся академическая жизнь в русской эмиграции уже не была прежней.

П. Вальер намечает развитие традиции «русской школы» тезисом, взятым из статьи А. Шмемана [43, р. 173] «Russian Theology: 1920-1972. An Introduction», позднее эта статья вышла на русском языке [39, с. 1975]. В этой статье А. Шмеман, характеризуя развитие русской мысли за рубежом, указывал, что в богословско-философской мысли она протекала во взаимосвязи и столкновениях между двумя направлениями. Объединяющим началом явилось критическое отношение к «западному пленению» русского богословия и стремление вернуться к истокам. В то же время в первом течении источником перерождения русского богословия является возвращение к Отцам в синтезе с западной философией, которая была источником русской религиозной мысли XIX – начала XX веков, а во втором – его методологической основой объявляется эллинизм. При этом в первом течении предполагается переоценка патристического периода для выхода к современности. Во втором течении предполагается переоценка современности в свете Отцов.

Призыв выйти «за пределы (beyond)» Отцов, указанный у А. Шмемана, становится предметом размышления П. Вальера. Он с оптимизмом отмечает, что богословы русской школы сконцентрировались на полном пересмотре богословской традиции [46, р. 230]. Это, в понимании П. Вальера, означало признание не только западной философии как новой проекции русского богословия, но прежде всего тех задач, которые ставятся в рамках развития западной философии сегодня.

Негативное отношение византийской святоотеческой традиции к принятию безрелигиозного мира вызывает у П. Вальера настойчивую критику неопатристической школы. Ее подходы, считает американский ученый, следует переоценить в свете «русской школы», которая разработала теологию взаимодействия и вовлеченности со светским миром, «привнеся в православное богословие более позитивные отношения между Церковью и миром, чем те, которые можно было найти у традиционных отцов [46, р. 232]». Это направление в богословии, богословское оправдание светского опыта С. Булгаков обозначил как «космодицея», П. Вальер в тексте статьи относит это ко всей «русской школе» [46, р. 232].

Святоотеческому антикосмизму П. Вальер противопоставляет единственное направление – «космодицею» С. Булгакова. Изучение его наследия является, по мысли П. Вальера, «домашней работой» современного русского богословия, которую, судя по эмоциональному напряжению его критики, оно так и не спешит выполнять. По мысли

П. Вальера, «если богословы хотят что-то изменить, они должны выполнить свою домашнюю работу, как практическую, так и теоретическую; и они должны быть вовлечены в обширную секуляризованную действительность, которая окружает их со всех сторон» [46, р. 240].

Призыв и критику П. Вальера разделяет целая группа западных мыслителей. Так, современный греческий богослов, директор Волоской академии богословских исследований Калаицидис Панайотис в сделанном им докладе признается, что в своих собственных выводах и оценках он опирается как на труды и позицию П. Вальера, так и на труды К. Штекль.

Он почти буквально повторяет выводы П. Вальера о необходимости синтеза Востока и Запада. Он пишет: «Именно встреча и диалог с Западом привели к возрождению православного богословия в XX в.» [11, с. 337].

Результаты богословия неопатристики указаны им в пяти разгромных пунктах: «Последствия «возвращения к отцам» и возникшего под его влиянием чрезмерного акцентирования важности патристических исследований, среди прочего, таковы: 1) пренебрежение к библеистике и падение интереса к ней; 2) внеисторический подход к святоотеческому богословию и, как следствие, превознесение традиционализма; 3) тенденция к самозамкнутости и почти полная непредставленность православного богословия среди основных линий развития богословия XX в.; 4) поляризация Востока и Запада, поощрение и усиление антизападнического и антиэкуменического настроя; 5) слабость реакции богословия на проблемы и вопросы современного мира и, если посмотреть шире, существование нерешенных вопросов в отношениях между православием и современностью» [11, с. 332]. Схожие идеи можно найти у П. Вальера [45, р. 1-11] и К. Штекль [44, р. 94-104].

В своих выводах П. Калаицидис опирается на мнение другого греческого мыслителя, П. Василиадиса, который опасается, что тенденция к секуляризации в современной реальности скоро оставит Церковь не у дел, если она не изменит своего подхода к миру: «Одна из целей современности – это полное отделение Церкви и государства. Но при быстром процессе европейской интеграции, а также глобализации на всемирном уровне, такое развитие событий у нас на пороге. Лично я совершенно убежден, что Православная Церковь не может осуществлять свою миссию в сегодняшнем плюралистическом мире содержательно и эффективно без переоценки нынешней обстановки, без определенной встречи с современностью. Сегодня мы больше не верим, по крайней мере в богословии миссии, что мирской прогресс противоречит божественному домостроительству, как полагали в течение долгого времени фундаменталисты» [5].

П. Калаицидис делает вывод, что современное Православие так же переросло Отцов, как некогда Церковь переросла иудейскую традицию: «Современное православное богословие в наши дни дошло до важнейшего и решающего перекрестка в своем историческом развитии. ..., теперь для него пришло время сделать следующий шаг, то есть осмелиться выйти за пределы традиционного «патристического» богословия, точно таким же образом, как собственно патристическая традиция вышла за пределы раннехристианской традиции, а раннехристианская традиция – за пределы иудео-христианской традиции» [11, с. 343].

П. Вальер пишет с таким же эмоциональным призывом. Он приходит к выводу, что современное русское богословие свернуло на неправильный, по его мнению, путь неопатристики. С тревогой он отмечает, что современные отечественные богословы с односторонним энтузиазмом «страстно» придерживаются неопатристических позиций, что современное русское православное богословие можно охарактеризовать как «неопатристическое». Он пишет: «На данный момент все, что я хочу предложить, – это то, что

обновленная неопатристическая (neo-Neopatristic) теология и другие виды неотрадиционализма, независимо от того, как долго они просуществуют, не обладают интеллектуальной и духовной силой, чтобы формировать будущее православного богословия или направлять его. Неотрадиционализм не обладает теологическими ресурсами для того, чтобы иметь дело с миром, с которым сегодня сталкиваемся мы и Православный Восток» [46, р. 240].

Кристина Штекль, в целом разделяя позицию П. Вальера, писала: «Богословский спор между двумя школами возник не вокруг вопроса о том, нужно ли православию переориентироваться после многовекового застоя, попыток вестернизации и поражения коммунизма – по этому вопросу был достигнут консенсус – и даже не по вопросу о том, должна ли Церковь участвовать в жизни мира – также это было общее мнение – спор строился вокруг проблемы, на какой основе могло бы произойти такое обновление и взаимодействие с миром?» [44, р. 125]. Для С. Булгакова перспектива обновления для Церкви связана с повышением ее социальной активности в мире. Для Г. В. Флоровского, представителя другого направления мысли, духовное обновление Церкви повлечет обновление связи с миром.

П. Вальер с тревогой отмечает популярность в современном религиозно-философском пространстве России идей неопатристики. Это же отмечает и К. Штекль, ссылаясь на суждения С. С. Хоружия и В. В. Библихина, она предполагает, что существует опасность возрождения в современной православной мысли устоявшегося самоопределения отечественной религиозной философии в антагонизме Западу. Американский исследователь исходит из того понимания, что «сегодня православие остро нуждается в теологии взаимодействия со светским миром. Эта потребность не может быть удовлетворена только неопатристической теологией, потому что она это не то, чем когда-либо занималась неопатристическая теология». В качестве показательного момента, подтверждающего его опасения, П. Вальер указывает на отсутствие за последние 60 лет каких-либо значимых работ по богословской этике, написанных представителями неопатристики.

С. С. Хоружий, на которого с опаской ссылается К. Штекль, напротив, считает, что иностранные исследователи, как и советские ученые, в оценках русской эмиграции долгое время «бывали либо тоже необъективны, либо некомпетентны (а чаще, то и другое вместе)» [33]. Такое положение дел заставило его дать свою, во многом критическую по отношению к западному подходу, интерпретацию роли и содержания наследия эмигрантской мысли.

В своем изучении внутренних процессов русской эмиграции С. С. Хоружий приходит к закономерному выделению внутри этих процессов ряда этапов, которые позволяют проследить развитие эмигрантской мысли не только хронологически, но и типологически. Можно согласиться с С. С. Хоружим, что Берлинский и Пражский этапы в истории отечественной эмиграции не приобрели серьезного исторического значения. Он отмечает, что ни Русский Научный Институт, ни журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль») не стали весомым явлением, определившим характер русской эмиграции довоенного периода. Исключением в пражском периоде развития русской эмиграции является основание, а точнее, восстановление Братства Святой Софии. Он связывает с этим начало ряда «опытов размыкания в духовное измерение» – ключевое понятие у С. С. Хоружего, взятое им у Хайдеггера (Erschliben), характеризующееся размыканием эмигрантской замкнутости, ее адаптацией по отношению к миру, а в рамках русской эмиграции – возвратом к своим истокам. Тем не менее этот период оценивается С. С. Хоружим как сумма индивидуальных вкладов мыслителей, а не стратегическое развитие русской мысли. Полноценный процесс

«размыкания» начинается именно с Парижского периода русской эмиграции в ее довоенный период с 1925 года и завершается после Великой Отечественной войны в ее Американский период. При этом война не просто делит единое пространство русской мысли на два хронологических этапа, эти два этапа обозначают водораздел русской мысли.

Парижский этап эволюции русской мысли в зарубежье является одним из самых значимых, поскольку на этом этапе можно проследить те процессы, которые обозначились уже при организации Братства Святой Софии в Праге – это поиски нового основания для отечественной религиозной мысли.

Эту мысль развивает К. Шахабзян, полагая, что «Парижская школа» как общее пространство мысли локализуется не только географически, но и исторически, относясь именно к первому поколению эмигрантов, к деятелям «так называемого «религиозного возрождения», [...] в богословии именуемого Парижской богословской школой (первое поколение их как раз и состоит из мыслителей означенного движения «религиозного возрождения»)» [36; см. также: 37, с. 65-83].

Доминантами первого этапа выступают основание Богословского Института Преподобного Сергия Радонежского в Париже и переезд в Париж издательства YMCA-Press. Евразийское движение, которое также развивается в Париже С. С. Хоружим в рамках «Erschliben», не рассматривается, поскольку оно, хотя и заявляло о верности Православию, не было связано с Церковью.

Уже на первом этапе поиски нового основания или «размыкания» выразились в разных направлениях двух групп русской эмиграции. Одно, возглавляемое крупным мыслителем С. Булгаковым, продолжало традицию религиозного модернизма Серебряного века. Второе, связанное с именем Г. Флоровского, стремилось к «возврату в русло патристического Предания и творческому продолжению этого русла» [33].

Фундаментальный характер различий этих двух направлений проявился в основных направлениях деятельности русской эмиграции – экуменическом богословии, отношении к софиологии и церковному преданию. Так, например, в экуменическом сотрудничестве С. Булгаков в рамках религиозного модернизма видел возможность преодоления догматических разделений не в единстве мнения, а в единстве общения в таинствах, «встречи на глубине». Протоиерей Георгий Флоровский же, наоборот, ратуя за экуменический диалог, видел в нем средство общения с инославием и возможность миссии среди инославных, но без догматического конформизма. Таким образом, оба направления, выступая за диалог, за обращенность к миру, исходили из разных принципов в вопросе сохранения своего наследия.

Такой же схемой, по мысли С. С. Хоружего, является и вопрос о Софии. Если подходить к нему в дилемме модернизм-консерватизм, то в софиологии Булгакова можно увидеть творческий порыв и богословское дерзновение, а в позиции его критиков, в частности Флоровского, – осуждение творчества и узкое охранительство. Но дело в том, что сам Флоровский призывает к такому же творчеству. Он просто предлагает проводить его в рамках святоотеческого наследия, которое и в малой степени не исчерпало своего творческого потенциала, а не европейской метафизики.

Проблема, заложенная в этом противостоянии, была решена после Великой Отечественной войны. Вместо софиологии к этому времени на первый план выходит идея неопатристики Г. Флоровского. Она находит развитие в трудах эмигрантов второй волны И. Мейендорфа, Г. Флоровского, В. Кривошеина, Н. Лосского. С. С. Хоружий отмечает, что полемика с софиологией С. Булгакова была «именно спором поколений», и итогом этого спора стало смещение творческого дискурса из философии в богословие.

В то же время, хотя представители философско-религиозного ренессанса Серебряного века не нашли путь для продолжения своего опыта «синтеза культурных и религиозных форм жизни и творчества», сочетания философии и богословия, но во втором поколении эмиграции, они все же передали им импульс «творческого созидания христианской культуры» [33] на основах Православия.

Таким образом, полагает С. С. Хоружий, русская эмиграция выполнила историческую миссию, которую осветила философия Серебряного века – восстановление «православного образа мышления».

П. Вальер, наоборот, исходит из картины противоборства внутри эмигрантской мысли двух течений, модерна и традиционализма, богословия оправдания мира и неопатристики. В своем труде «Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key», посвященном современному русскому богословию, он определяет отечественную богословскую мысль как «синтез западной философии, теологии ортодоксального христианства (православия) и идеологии «модернизма», отличающейся прежде всего наличием (или же теоретическим признанием) «свободного общества» [25]. А. Е. Рыбас справедливо критикует подобный односторонний подход П. Вальера в оценках русского богословия как свойственное для западной науки чрезмерное упрощение всего многообразия русской философии, редуцируя его исключительно к вопросам православной догматики, не ощущая всю отечественную философскую культуру в целом. Отсюда, полагает А. Е. Рыбас, оценки П. Вальера «русской школы» упрощаются до мнения, что она «представляет собой синтез западной философии, теологии ортодоксального христианства (православия) и идеологии «модернизма»» [25, с. 54].

Следует отметить, что проблема противостояния традиции и модерна для западной мысли не нова и развивается в начале XX века благодаря энергичным действиям папы Пия X, выступившего против либерализма в католическом богословии своеобразным крестовым походом. В своих энцикликах «Lamentabili Sane Exitu» (1907) и «Pascendi Dominici» (1907) Пий X осудил идеи критического изучения Священного Писания и вероучения Церкви [13, с. 334]. Папа выступает с ревизионистским требованием пересмотреть современный подход к науке: «во всем, что касается религии, философия должна не господствовать, но служить, не предписывать, чему следует верить, но с разумной покорностью усваивать, не исследовать глубины тайн божьих, но благочестиво и смиренно чтить их» [28, с. 120].

Папа выступил с идеей возврата к средневековой схоластике, для чего в методах преподавания в католических духовных школах он предложил «положить в основу изучения философии и богословия схоластику Фомы Аквинского, не допускать к преподавательской деятельности "зараженных" модернизмом учителей» [38, с. 45]. В качестве этой меры в 1910 г. преподаватели католических школ и духовенство обязаны были принести присягу в которой признавали все положения папских энциклик против модернизма. Такой экскурс в историю позволяет понять ту достаточно острую реакцию западных исследователей на неопатристическую критику богословского творчества С. Булгакова.

П. Вальер и К. Штекль во многом определили парадигму в оценках «Парижской школы» у следующих исследователей. Вслед за ними движение эмигрантской мысли стало восприниматься в двух полюсах: православного фундаментализма и модернизма. Так, опираясь на подобный подход, Е. А. Саблон Лейва в своей диссертации относит Н. Лосского к партии «православных эмигрантов-фундаменталистов» [26, с. 181], «которые, силой свойственных им интеллектуального изоляционизма и традиционализма, критиковали тех русских богословов и философов, которые были более чем они открыты и восприимчивы

к западному богословию» [26, с. 181-182]. Примечательно, что к термину «Парижская школа» он также выражает скептическое отношение, поскольку, по его мнению, «Парижская школа не выражала какой-либо единой богословской системы или метода. Вместо этого в ней сосуществовали и развивались полностью отличные религиозные и интеллектуальные системы» [26, с. 87].

Другие украинские исследователи, И. В. Голубович и В. Л. Левченко, с одной стороны, признают незавершенность дискуссии вокруг понятия «Парижской школы», именуя драмой противоречивость в оценках этого понятия. Тем не менее они признают феномен Парижской богословской школы и указывают культуру Серебряного века «одним из существеннейших истоков этого сложного и противоречивого явления» [7, с. 22]. В дальнейшем свои оценки они базируют на выводах П. Вальера, что пути «Парижского богословия» не имели единого направления, и если там можно найти единство, то только единство конфликта.

Французский историк А. А. Аржаковский, анализируя развитие эмигрантской мысли, также исходит из ставшего привычным противостояния модернизма и фундаментализма. Правда, при этом А. А. Аржаковский указывает, что «обновление православной традиции», к которому стремились российские эмигрантские модернисты, не тождественно западной версии модернизма, «в центре которой оказалась проблематика взаимоотношения науки и веры» [1, с. 49]. В то же время он указывает, что модернизм русских мыслителей искал точки соприкосновения и единства. Такой сферой единства стала верность церковной традиции: «Хотя духовные пути были разные, точкой соприкосновения представителей поколения С. Бердяева и А. В. Карташева было общее осознание того, что интерпретация реалий, обозначенных мифом, символом и догматом – сколь бы модернистской она ни была – не имеет никакого смысла вне церковной традиции» [1, с. 60].

Американский мыслитель и историк Церкви П. Гаврилюк, фундаментально исследовавший наследие о. Георгия Флоровского, в оценках «Парижской школы» также исходит из компаративистики модернизма и традиционализма в православном богословии [6, с. 246]. П. Гаврилюк, отталкиваясь от юбилейного доклада о. С. Булгакова на десятилетие основания Парижской школы, базирует свое понимание ее основных характеристик на принципах модернизма. Так, он пишет, что в лице основателей «Парижской школы» русское богословие получило шанс выйти из националистической изоляции, преодолеть провинциализм в своем противостоянии Западу. Далее, отмечает П. Гаврилюк, отличие «Парижской школы» предшествующей традиции состояло также в том, что она обладала большей степенью богословской свободы, чем это было в отечественных дореволюционных богословских школах. Гаврилюк отмечает, что в Парижском институте прп. Сергия встретились два течения русской мысли, академическое и богословие ренессанса, представленное именами С. Булгакова, Г. П. Федотова, А. В. Карташева, В. В. Зеньковского [6, с. 249]. Черняев в анализе подхода Гаврилюка указывает, что тот в своих оценках старается отойти от «острой дихотомии между модернизмом русских религиозных философов» [6, с. 170] и идеями неопатристики. Он отмечает, что в своей работе Гаврилюк старается указать на инспирацию идей неопатристики «духовным ренессансом русской культуры на рубеже XX в.». [35, с. 170]. Однако такой подход вовсе не означает признание творческого развития русской религиозно-философской мысли за рубежом. П. Гаврилюк, отмечая единство исторических процессов в подходах Парижской школы и Братства Святой Софии, пишет: «Такое соединение верности Преданию с творческой свободой выражало общий взгляд ряда членов Братства Святой Софии... В той мере, в которой Флоровский также разделял этот общий взгляд, он был сыном ренессанса и членом парижской школы» [6, с. 249]. Таким

образом, в рамках указанного подхода, он относит С. Булгакова к представителям «Парижской школы», а Г. Флоровского к академическому богословию, и лишь в той мере, в какой он был близок к идеям Булгакова, относил его к Парижской школе.

Такое же понимание «Парижской школы» мы встречаем у известного специалиста по истории русской религиозной мысли, доктора философии Папского университета в Кракове Т. Оболевич. В своем высказывании она также предлагает ограничить понимание термина «парижская школа» богословием С. Булгакова: «Свято-Сергиевский институт в Париже – место возникновения так называемой русской (иногда называемой «парижской») школы богословия» [21, с. 48].

Этот подход разделяет и Стаматиос Герогиоргакис. В своей статье «Modern and Traditional Tendencies in the Religious Thought of the Russian and Greek Diaspora from the 1920s to the 1960s» он анализирует богословское наследие прот. С. Булгакова, которого он определяет, как самого яркого представителя Парижской школы, и прот. Г. Флоровского, которого он относит к школе неопатристического синтеза.

В аннотации к своей статье он указывает, что «Парижская школа и «неопатристический синтез» были двумя доминирующими, но антагонистическими направлениями мысли (schools of thought) в православном богословии в исследуемый период. ... Я определяю Парижскую школу как богословски современную и политически склоняющуюся к либеральным позициям. С богословской точки зрения неопатристический синтез первоначально представлял собой реакцию «на корню» на современные проблемы, поднятые Парижской школой. Впоследствии, однако, неопатристический синтез принял, хотя и неохотно, некоторые из этих вопросов. Неопатристический синтез оставался движением откровенно чуждым, а иногда и враждебным социальным новшествам, и выражал на политическом уровне традиционную и консервативную позицию» [42, р. 336].

Среди отечественных мыслителей такой подход мы встречаем у И. К. Языковой и А. В. Черняева. И. К. Языкова, в отличие от П. Гаврилюка, не пытается проследить взаимосвязи направлений и считает, что в русском зарубежье противоречия радикально обострились: «одни православные выбрали радикальный консерватизм, другие – радикальную свободу. Первые группировались вокруг Зарубежного Синода во главе с митрополитом Антонием Храповицким, отличавшимся крайне жесткой позицией по многим вопросам, а вторые тяготели к кругу митрополита Евлогия, мыслящего более свободно. Именно евлогиане и стали основателями Парижской школы» [40, с. 307]. Здесь мы видим привычные лекала схемы противопоставления традиции и модерна, правда связанные уже с именами предстоятелей церковных юрисдикций. Однако юрисдикционный принцип сложно применить в данном случае. Так, например, становится неясным, куда отнести Г. Флоровского: как евлогианин он должен был ратовать за радикальную свободу, как сторонник неопатристики, выступать за творческое развитие консервативных начал?

Впрочем, если у И. К. Языковой анализируемая нами проблема не была в прицеле размышлений и потому не находит в ее статье принципиального решения, то у А. В. Черняева это один из основных вопросов.

По мнению А. В. Черняева, принципиальное противоречие идеи неопатристики Г. Флоровского состоит в том, что она, будучи заявлена как творческое осмысление современности, на деле является возвратом к средневековью. Здесь А. В. Черняев оценивает неопатристику в контексте проблемы сопоставления модернизма и традиционализма. В рамках этой бинарной проблемы он оценивает позицию Г. Флоровского как философский нигилизм, не готовый отвечать на вызовы современности. И в целом дает ему жесткую оценку

Бердяева, что идеи «неопатристики» способны лишь отравить мысль трупным ядом: ««неопатристический синтез» – это своеобразный интеллектуалистический сценарий «нового средневековья», риторическая декорация, маскирующая движение вспять и реставрацию того, что стало достоянием истории много веков назад» [34, с. 94]. В этом смысле ему должны быть близки горькие сожаления Вальера, что неопатристика претендует быть основной доминантой отечественной религиозно-философской мысли, оставаясь ее творческим основанием и в настоящее время.

В ракурсе таких оценок примиряющей выглядит оригинальная позиция П. А. Пашкова, который полагает, что противоречие между неопатристическим подходом и модернизмом С. Булгакова носит мнимый характер очередной «псевдоморфозы». П. А. Пашков исходит из того принципа, что в своих основах и первичных установках основные идеи неопатристики Г. Флоровского и В. Лосского проистекают из тех же философских принципов немецкого идеализма, которые они критиковали во взглядах представителей религиозно-философского ренессанса. В своих выводах П. А. Пашков развивает взгляды Р. Уильямса [32, с. 231-232]. П. А. Пашков категорично утверждает, что вся последующая традиция неопатристики до настоящего времени, начиная от Г. Флоровского и В. Лосского до Ж.-К. Ларше, восходит «к русской религиозной философии» [22, с. 45].

Последним крупным исследователем, акцентировавшим внимание на проблеме границ анализируемого нами концепта, следует указать Ж.-К. Ларше. Французский ученый последовательно предполагает и опровергает возможные основания для концепта «школа Парижского богословия». Прежде всего он критикует примитивный взгляд на то, что границы «Парижской школы» совпадают с границами самого Института прп. Сергия в Париже, что педагогическое сообщество парижского института и составляет круг «Парижского богословия». Интересно, что сам автор термина «Парижская школа богословия», прот. С. Булгаков, полагал, что он рождается именно «из нужд и в связи с преподаванием» [3, с. 429]. Тем не менее Ж.-К. Ларше полагал, что, несмотря на то, что большинство его преподавателей «представляли направление, именуемое «русским религиозным возрождением» [16, с. 201], преподавательский состав был идейно раздроблен еще при прот. Г. Флоровском и не представлял собой единой школы. Даже наиболее многочисленная партия сторонников прот. Сергия Булгакова не может считаться таким основанием. Опираясь на свидетельства архимандрита Киприана (Керна), Ж.-К. Ларше указывает, что протоиерей С. Булгаков не оставил своих прямых учеников, «не основал школы, с которой можно было бы ассоциировать институт» [16, с. 201]. В поздней работе, правда, Ж.-К. Ларше вносит корректировку, отмечая лишь некоторое число «булгаковцев» и большинство сторонников «Русского религиозного возрождения», которые и во второй половине XX века формировали основную идейную повестку Института в рамках «либеральных и модернистских взглядов» [15, с. 148].

Нельзя, полагает Ж.-К. Ларше, соотносить «Парижскую школу» и исключительно с парижской эмиграцией, поскольку русская эмиграция территориально была рассеяна по странам США, Германии, Болгарии, Сербии и т.д. С подобным суждением согласуются современные попытки ослабить географический принцип понимания «Парижской школы», включив в нее Вл. Лосского. Здесь же можно привести свидетельство М. Раева об объединяющих началах, идейно сплачивающих отечественную эмиграцию: «В конечном счете это было ощущение единой судьбы, которая свела их вместе вопреки всем общественным, экономическим и профессиональным различиям в прошлой жизни [...] эмигрантам удалось создать и сохранить у расселившихся по всему свету людей чувство единства» [24, с. 60-61].

Сам же Ж.-К. Ларше не согласен с попытками причислить к «Парижской школе» Вл. Лосского. И даже не столько по той причине, что Вл. Лосский никогда не преподавал в этом институте. Главными причинами для него стали идейные различия, принадлежность Вл. Лосского другой, соперничающей церковной юрисдикции, несогласие с софиологией о. Сергия Булгакова и либеральным курсом, «к которому принадлежали все остальные преподаватели Института прп. Сергия» [16, с. 200]. Французский исследователь предполагает, что это могло стать причиной участия Вл. Лосского в организации в 1944 г. нового парижского богословского института – Института св. Дионисия, преподавателем которого и стал мыслитель.

Также французский ученый подвергает критике расширение понятия «школа» у сторонников релевантности термина «школа Парижского богословия». По мнению французского исследователя, понятие «Парижская школа» должно быть скорректировано, поскольку пытается совместить «с понятием «школа», употребляемым в единственном числе» [16, с. 200], интеллектуальное движение, объединенное только внешними обстоятельствами, «для которых общим было русское происхождение, пребывание в изгнании, принадлежность к интеллигенции, а также то, что они так или иначе занимались богословием, принадлежали к Православной церкви и жили в Париже» [16, с. 200]. Однако при этом, утверждает Ж.-К. Ларше, «их системы мышления порой оказывались радикально противоположными» [16, с. 200].

В конечном итоге Ж.-К. Ларше приходит к предположению, что сама идея «Парижского богословия» возникает вследствие некорректного и некритичного употребления понятия «Парижская богословская школа», в том числе и в научных публикациях, и, таким образом является результатом метаморфозы.

Существует также и позитивный подход в оценках адекватности концепта «Парижской школы богословия». Сторонники идеи «неопатристического синтеза» Г. Флоровского, которые видят в нем развитие творческого потенциала православной традиции [23], оценивают релевантность термина «Парижская школа богословия» в основном положительно. Не настаивая на неоспоримости самого термина, они признают единство явления, которое он обозначает.

Так, американский исследователь Э. Лаут, не утверждая безусловность термина «Парижская школа», все же признавал за этим термином устойчивое содержание. В своей фундаментальной монографии, посвященной современным православным мыслителям, русской эмигрантской мысли и ее развитию, он, по его собственному указанию, с особым «тщанием отбирал мыслителей так называемой Парижской школы» [17, с. 10]. В целом он согласен с выводами С. С. Хоружего о преемстве богословия эмиграции и Русской религиозно-философской мысли Серебряного века, а также с его идеей развития этой мысли в богословии неопатристического синтеза: «В лице предыдущих мыслителей была обрисована так называемая «парижская школа» православного богословия, истоки которой заключаются в России XIX-XX веков. [...] Ее средоточие мы находим в богословских кругах Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке [...] в кругах диаспоры и вне ее трудно избежать восприятия православного богословия как некой оси Париж – Нью-Йорк или св. Сергий – св. Владимир. Однако это только вершина айсберга в истории прихода русских философских и богословских идей на Запад» [17, с. 240].

Здесь у него наблюдается неформальный подход: к кругу «Парижской школы» он полагал необходимым причислить и «Владимира Лосского, хотя он и не принадлежал к числу преподавателей Свято-Сергиевского института» [17, с. 414]. В этом с ним согласен

П. Гаврилюк, который также отмечает смысловую узость термина «Парижская школа», поскольку такая локализация школы не позволяет включать некоторых мыслителей [6, с. 252].

Опираясь на мнение американского исследователя Э. Лаута, П. Б. Михайлов также выступает за расширенное прочтение этого термина, включая в круг Парижского богословия и В. Н. Лосского. Таким образом, «Парижская школа богословия» отражает не географическую локализацию в Париже, а, скорее, обозначает историческое начало зарождения и развития отечественной мысли в Париже.

Последовательно отстаивает релевантность термина «Парижское богословие» и П. Б. Михайлов. В своей статье «Новое обращение к патристике: «Парижское богословие» русского зарубежья и «новая теология» французских католиков» он пишет: «Несмотря на некоторую дискуссионность этого термина, он закрепился в историографии и вполне корректно отражает изучаемое явление» [20, с. 134].

Также историк отечественной религиозной и социально-этической мысли К. Н. Костюк признает, что группа богословов и философов, объединившаяся вокруг Православного богословского института в Париже, образовывала «идейно-мировоззренческое направление» [14, с. 323].

Осторожно в своих выводах о релевантности «Парижского богословия» высказывается биограф Г. Флоровского Эндрю Блэйн. Причиной такой осторожной оценки служит мнение младшего современника Флоровского А. Шмемана, что «это не была какая-то единая школа мысли с общепринятой программой» [Цит. по: 2, с. 56]. На это суждение и опирается Э. Блэйн. Тем не менее он все же признает сам феномен того, что в начале 30-х годов в Сергиевском институте «среди преподавателей, наделенных талантами и духом творческого поиска, сложилось то, что в православных кругах стали называть «Парижское богословие»» [2, с. 56].

Развернутую попытку оценить причины таких неоднозначных оценок «Парижской школы» предпринимает В. Сузи. В докладе, посвященном разбору критики «Парижского богословия», с характерным названием ««Парижское» богословие – модерн или неопатристика?» им задается не только проблема, но и метод ее решения. В. Сузи отмечает как наличие самого феномена, «именуемого «Парижским» богословием», так и его дискуссионность и неоднозначность: «На деле, явление представляет собой многосложное, разнородное, неоднозначное образование, оформившееся в 20-30 гг. XX века в среде пореволюционной эмиграции» [29, с. 117].

Столь противоречивая оценка, по мысли В. Н. Сузи, зависит от наличия множественности подходов и отсутствия единства критериев в оценке данного явления. Так, отмечая подход, популярный у западных авторов в оценках этого явления в рамках модернистского подхода, он отмечает: «Да, зародилось в культуре модерна. Но, исходя из сказанного, можно ли назвать его модернистским? – И да, и нет. По истокам, безусловно, это модерн. По плодам – все не столь однозначно» [29, с. 117].

Смешение, по мысли В. Сузи, происходит и в оценках этого феномена с религиозной точки зрения: «Порой к «парижскому» богословию относят и религиозную философию (по сути, идеализм), и академическое (собственно, школьное) богословие, и гностику, замешанную на масонстве, и оккультные интуиции» [29, с. 118]. При этом он призывает не забывать, что и академическое богословие предреволюционного времени не избежало веяния модерна. Здесь он справедливо отмечает, что Парижская школа вытекает из общего состояния богословия России в конце XIX – начале XX веков.

В разнице оценок феномена «Парижского богословия» В. Сузи видит разницу сложившихся подходов в русской религиозной мысли на Западе: «следует выделить два

отчетливо сформировавшихся направления, ветви: религиозно-идеалистическую философию и профессиональное богословие. Они имеют общие, родовые истоки, взаимосвязаны, но не тождественны. Именно их взаимоподмена и нерасчленение, смешение и создают проблему восприятия и оценки того, что называют Парижской школой. Отсюда возникает острота обвинений, порой необоснованных, огульных» [29, с. 119].

В. Сузи отмечает, что многие критики «Парижской школы» исходят из нигилистических постулатов отсутствия самостоятельного русского богословия и слепого копирования западного модернизма.

Таким образом, петрозаводский ученый видит причину критических оценок релевантности термина «Парижская богословская школа» в разнице оценок религиозных школ на Западе и в России. Западный идеализм, осмысленный в отечественной религиозной философии, принимается западными учеными как проявление отечественной философии и принимается как «русская школа». В то же время богословский синтез, объединивший вокруг себя отечественных мыслителей, и общее поле поиска выпадают из оценочного поля западных ученых.

Причину этого Г. Каприев видит в разнице методологических подходов и некоторой клишированности западных подходов, что для западных ученых «наличие системы непременно должно быть засвидетельствовано систематическим текстом» [12, с. 528]. Сам болгарский ученый убежден, что система имеет идейное основание и объединяется вокруг идеи, «система находится, прежде всего, в голове» [12, с. 529] и вовсе не обязательно должна выражаться внешним образом, например, книгой. Следуя взглядам Владимира Лосского, системообразующую структуру византийской философии Г. Каприев фиксирует «через определенные точки синтеза, где вся традиция перегруппируется вокруг заданного концепта. Тем самым выстраивается парадигма философского поиска на достаточно долгий период» [12, с. 529]. О развитии сложившегося интеллектуального подхода, свидетельствуют «новые проблемные области, проистекающие из различного структурирования тематических массивов» [12, с. 529].

Таким образом болгарский ученый указывает, что разница в оценках «Парижской школы» лежит в разнице методологических подходов. При этом он считает, что идейный фундамент «Парижской школы» лежит в единстве синтезирующего подхода. К такому выводу он приходит в рамках сравнительного анализа подходов к проблеме отношения к развитию философии в Византии у ученых, подходивших к вопросу с «меркой латинской традиции», и ученых, разделявших византийский святоотеческий подход к философии. Он отмечает негативный подход западной науки к признанию развития философии в Византии в рамках богословия. Своим идейным оппонентом он выбирает Г. Подскальски, который отмечал, что теология не стала наукой в Византии.

Такой оценке он противопоставляет группу мыслителей русского зарубежья: В. Лосского, Г. Флоровского, И. Мейендорфа, «к которым надлежало бы добавить имена Василия Кривошеина, Дмитру Станилоэ, Каллиста Уэра и других» [12, с. 529]. Время их деятельности он определяет послевоенным периодом и объединяет их термином «неопаламиты», что исторически не совсем корректно, если послевоенных мыслителей и можно пытаться объединить этим термином, то Лосский и Флоровский – это представители идеи неопатристики. При этом он отмечает общее поле их идейных интуиций, отмечая, что они «выстраивали внутренне единое богословское учение» [12, с. 529].

Общей сферой их идейных интуиций является теология, точнее, идея непрерывного Предания Церкви, которое отражается в святоотеческом наследии: «Значительность их труда

следует оценивать по тому факту, что они с помощью внутренних критериев вычленили главные темы восточного богомыслия, определили основные этапы его развития, *опубликовали первые критические издания важнейших византийских авторов. Тем самым* (выделено мной. – А.П.) они выявили специфику восточной традиции и ее самостоятельную ценность» [12, с. 529].

Это схоже с подходом С. С. Хоружего, который представляет «Парижскую школу» единым пространством развития отечественной религиозно-богословской мысли и местом ее выхода из философского тупика, куда она была загнана западной бинарной дилеммой «консерватизм-модернизм». В принципе «непреходящей нормативности Предания», а также преодолении религиозного модернизма Серебряного Века, по мысли С. С. Хоружего, происходит объединение и развитие отечественной эмигрантской мысли.

### Обсуждение и заключения

Таким образом, мы наблюдаем два методологически обусловленных направления в оценке исторической реальности «Парижской школы богословия». Первое оценивает релевантность этого концепта нигилистически, полагая, с позиций западной философской традиции, что единственным развитием русской мысли за рубежом, имеющим единое идейное пространство, был религиозный модернизм, выраженный в наследии протоиерея Сергия Булгакова. Отечественные мыслители, критически осмысляющие содержание термина «Парижская школа», в своих оценках исходят из западных идей модернизационного подхода.

Среди отечественных и ряда западных исследователей тем не менее прослеживается положительная оценка как неопатристического синтеза, так и термина «Парижская школа богословия». Здесь же стоит отметить и замечание Ж.-К. Ларше о некритическом обращении к концепту «Парижского богословия». Причем массовый характер такого обращения свидетельствует об интуитивном восприятии этого концепта в отечественной мысли. Такой подход открывает возможности более глубокого изучения процессов в истории возникновения и развития «Парижской школы» как феномена, имеющего единое пространство формирования эмигрантской религиозно-философской мысли.

### Список использованных источников

1. Аржаковский А. А. Журнал ПУТЬ (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев: Феникс, 2000. 656 с.
2. Блэйн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Москва: «Прогресс»-«Культура», 1995. С. 7-241.
3. Булгаков Сергей, прот. При реке Ховаре (Речь на акте в 10-летие Парижского Богословского института) // Протоиерей Сергей Булгаков. Путь Парижского богословия. Москва: Изд-во храма святой мученицы Татьяны, 2007. С. 428-432.
4. Вальер П. «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). Москва: Христианская Россия, 2006. С. 52-63.
5. Василиадис П. Эсхатологическая эклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической эклезиологии // Эсхатологическое учение Церкви: материалы Международной Конференции, Москва, 14-17 ноября 2005 г. URL:

- <http://theolcom.ru/conferences/18-eskhatologicheskoe-uchenie-tserkvi> (дата обращения: 17.06.2023).
6. Гаврилюк П. Л. «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза // Георгий Васильевич Флоровский. Москва: Политическая энциклопедия, 2015. С. 180-204.
  7. Голубович И. В., Левченко В. Л. Парижское богословие, Фотиево Братство и Николай Полторацкий: смыслы и символы // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 4. С. 20-40.
  8. Друзь И. «Парижская школа»: слепящая тьма серых сумерек. URL: [https://ruskline.ru/analitika/2011/01/12/parizhskaya\\_shkola\\_slepyawaya\\_tma\\_seryh\\_sumerek](https://ruskline.ru/analitika/2011/01/12/parizhskaya_shkola_slepyawaya_tma_seryh_sumerek) (дата обращения: 04.07.2023).
  9. Ермолин А., свящ. «Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 22-44. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.002.
  10. Ермолин А., свящ. Миссия среди «своих» и «иных»: парижская школа богословия как православный ответ «западному пленению» русской мысли // Карамзинские чтения / [под науч. ред. С. В. Чернявского]. Вып. 3. Санкт-Петербург: Издательский Дом «Гиперион», 2020. С. 39-48.
  11. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: богословие, культура, образование. Т. 16. Вып. 3. Москва, 2012. С. 326-353.
  12. Каприев Г. Византийская философия. Четыре центра синтеза. Санкт-Петербург: Изд-во СПбДА, 2022. 704 с.
  13. Кернс Е. Э. Дорогами христианства. Москва: Протестант, 1992. 416 с.
  14. Костюк К. Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. Санкт-Петербург: Алетейя, 2013. 448 с.
  15. Ларше Ж.-К. Последуя святым отцам... Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. Москва: Паломник, 2022. 188 с.
  16. Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199-220.
  17. Лаут Эндрю, прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. Москва: Паломник, 2020. 620 с.
  18. Ликвинцева Н. В. «Ответы «парижского богословия» на вызовы русской революции: протоиерей Сергей Булгаков и мать Мария (Скобцова)» // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017. Москва, 2017. С. 182-202.
  19. Ликвинцева Н. В. Традиционализм и новаторство в формировании образовательной концепции Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 41. С. 9-30. DOI: 10.25803/26587599\_2022\_41\_9.
  20. Михайлов П. Б. Новое обращение к патристике: «парижское богословие» русского зарубежья и «новая теология» французских католиков // Диалог со временем. 2019. Вып. 68. С. 133-148.
  21. Оболевич Т. Русская религиозная философия между Востоком и Западом: пути русской софиологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 4 (66). С. 47-63.
  22. Пашков П. А. Анализ основных тезисов «неопатристического синтеза» и их применение в богословских исследованиях // Ортодоксия. 2022. № 5. С. 43-61.

23. Пешков А. А. Современная оценка концепции неопатрического синтеза Г. В. Флоровского в контексте модернизационного подхода // Вестник Мининского университета. 2022. Т. 10, № 1. С. 10.
24. Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919 – 1939. Москва: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.
25. Рыбас А. Е. Русское философское богословие в интерпретации Поля Валери // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2004. Вып. 2. С. 54-57.
26. Саблон Лейва Е. А. Концепт передання у Російській православній непатристичній думці: дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2020. 186 с.
27. Сенчукова М. С. Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия: автореферат. Москва, 2009. 39 с.
28. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции: [сборник статей] / [под ред. К. М. Милорадович]. Петроград: тип. Н. П. Зандман, 1915. 171 с.
29. Сузи В. «Парижское» богословие – модерн или неопатристика? // Культура русского зарубежья: прошлое и настоящее. Сборник научных статей. Курск: Курский государственный университет, 2014. С. 117-123.
30. Сысоев Д., свящ. Парижское богословие и неообновленчество. (К 10-летию со дня мученической кончины священника Даниила Сысоева). URL: <https://blagogon.ru/digest/128> (дата обращения: 12.06.2023).
31. Ткачев А., прот. Пути парижского богословия. URL: <https://www.pravmir.ru/puti-parizhskogo-bogosloviya> (дата обращения: 20.06. 2023).
32. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 336 с.
33. Хоружий С. С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#Н> (дата обращения: 23.06.2023).
34. Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. Москва: ИФРАН, 2009. 199 с.
35. Черняев А. В. О книге: Gavriilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.) // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 168-175.
36. Шахбазян К. Г. Ипостась и образ. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm> (дата обращения: 15.06.2023).
37. Шахбазян М. А., Шахбазян К. Г. Образ Христа: первообраз как предмет изображения в иконопочитании (на материале текстов представителей парижской богословской школы) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2021. Т. 13, № 6. С. 65-83.
38. Шейман М. М. От Пия IX до Павла VI. Москва: Наука, 1979. 196 с.
39. Шмеман А. Русское богословие зарубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей. Питтсбург, 1975. С. 74-91.
40. Языкова И. К. Парижская школа. Иконография святых и радикальное переосмысление традиции // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына 2014-2015. Москва: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2015. С. 305-313.
41. Cvetkovic V. Parisian School, Athenian School and American Orthodox Theological Diaspora. Available at: <https://pemptousia.com/2020/12/parisian-school-athenian-school-and-american-orthodox-theological-diaspora/> (accessed: 13.07.2023).

42. Gerogiorgakis S. Modern and Traditional Tendencies in the Religious Thought of the Russian and Greek Diaspora from the 1920s to the 1960s // Religion, State and Society. 2012. Vol. 40, no. 3-4. Pp. 336-348. <https://doi.org/10.1080/09637494.2012.715043>.
43. Schmemmann A. Russian Theology: 1920–1972, an Introductory Survey // St.Vladimir's Theological Quarterly. 1972. Vol. 16, no. 4. Pp. 195-214.
44. Stoeckl K. Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. 200 p.
45. Valliere Paul. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000. 444 p.
46. Valliere Paul. Russian religious thought and the future of orthodox theology // St Vladimir's Theological Quarterly. 2001. Vol. 45, no. 3. Pp. 227-241.

### References

1. Arzhakovskij A. A. Magazine PATH (1925-1940): Generation of Russian religious thinkers in emigration. Kyiv, Feniks Publ., 2000. 656 p. (In Russ.)
2. Blejn E. Biography of Father George. *Georgij Florovskij: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow, «Progress»-«Kul'tura» Publ., 1995. Pp. 7-241. (In Russ.)
3. Bulgakov Sergii, prot. By the River Khovar (Speech at the 10th anniversary of the Paris Theological Institute). *Protoierei Sergii Bulgakov. Put' Parizhskogo bogosloviya*. Moscow, Publishing house of the Church of the Holy Martyr Tatiana, 2007. Pp. 428-432. (In Russ.)
4. Val'er P. “Paris School” of theology: unity or diversity? *Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v XX veke. Istoriya vstrechi. Materialy mezhdunarodnoj konferencii Sinodal'noj Bogoslovskoj komissii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i ital'yanskogo Fonda «Hristianskaya Rossiya» (Italiya, 2004)*. Moscow, Hristianskaya Rossiya Publ., 2006. Pp. 52-63. (In Russ.)
5. Vasiliadis P. Eschatological ecclesiology: going beyond traditional Eucharistic ecclesiology. *Eskhatologicheskoe uchenie Cerkvi: materialy Mezhdunarodnoj Konferencii, Moskva, 14-17 noyabrya 2005 g.* Available at: <http://theolcom.ru/conferences/18-eskhatologicheskoe-uchenie-tserkvi> (accessed: 17.06.2023). (In Russ.)
6. Gavrilyuk P. L. “West” and “East” in the context of the philosophy of neopatristic synthesis. *Georgij Vasil'evich Florovskij*. Moscow, Politicheskaya enciklopediya Publ., 2015. Pp. 180-204. (In Russ.)
7. Golubovich I. V., Levchenko V. L. Parisian theology, the Photios Brotherhood and Nikolai Poltoratsky: meanings and symbols. *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Iskuststovovedenie»*, 2020, no. 4, pp. 20-40. (In Russ.)
8. Druz' I. “Paris School”: the blinding darkness of gray twilight. Available at: [https://ruskline.ru/analitika/2011/01/12/parizhskaya\\_shkola\\_slepyawaya\\_tma\\_seryh\\_sumerek](https://ruskline.ru/analitika/2011/01/12/parizhskaya_shkola_slepyawaya_tma_seryh_sumerek) (accessed: 04.07.2023). (In Russ.)
9. Ermolin A., svyashch. “Parisian liturgical theology”: from the “Latin captivity” of Russian thought to the Orthodox influence on Catholic theologians. *Voprosy bogosloviya*, 2021, no. 1 (5), pp. 22-44, doi: 10.31802/PWG.2021.5.1.002. (In Russ.)
10. Ermolin A., svyashch. Mission among “us” and “others”: the Parisian school of theology as an Orthodox response to the “Western captivity” of Russian thought. *Karamzinskie chteniya / [pod nauch. red. S. V. CHernyavskogo]. Vyp. 3*. St. Petersburg, Hyperion Publishing House, 2020. Pp. 39-48. (In Russ.)
11. Kalaicidis P. From “return to the fathers” to the need for modern Orthodox theology. *Stranicy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie. T. 16. Vyp. 3*. Moscow, 2012. Pp. 326-353. (In Russ.)

12. Kapriev G. Byzantine philosophy. Four centers of synthesis. St. Petersburg, SPbDA Publ., 2022. 704 p. (In Russ.)
13. Kerns E. E. On the roads of Christianity. Moscow, Protestant Publ., 1992. 416 p. (In Russ.)
14. Kostyuk K. N. History of social and ethical thought in the Russian Orthodox Church. St. Petersburg, Aletejya Publ., 2013. 448 p. (In Russ.)
15. Larshe ZH.-K. Following the holy fathers... The life and works of Archpriest Georgy Florovsky. Moscow, Palomnik Publ., 2022. 188 p. (In Russ.)
16. Larshe ZH.-K. On some problems associated with the characterization of the legacy of Vladimir Lossky. *Voprosy teologii*, 2019, vol. 1, no. 2, pp. 199-220. (In Russ.)
17. Laut Endryu, prot. Modern Orthodox thinkers: from the Philokalia to our time. Moscow, Palomnik Publ., 2020. 620 p. (In Russ.)
18. Likvinceva N. V. "Responses of "Parisian theology" to the challenges of the Russian revolution: Archpriest Sergius Bulgakov and Mother Maria (Skobtsova)". *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna*, 2017. Moscow, 2017. Pp. 182-202. (In Russ.)
19. Likvinceva N. V. Traditionalism and innovation in the formation of the educational concept of the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris. *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*, 2022, vol. 41, pp. 9-30, doi: 10.25803/26587599\_2022\_41\_9. (In Russ.)
20. Mihajlov P. B. A new appeal to patristics: "Parisian theology" of the Russian diaspora and the "new theology" of French Catholics. *Dialog so vremenem*, 2019, vol. 68, pp. 133-148. (In Russ.)
21. Obolovich T. Russian religious philosophy between East and West: the paths of Russian sophiology. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2016, vol. 4 (66), pp. 47-63. (In Russ.)
22. Pashkov P. A. Analysis of the main theses of the "neopatristic synthesis" and their application in theological research. *Ortodoksiya*, 2022, no. 5, pp. 43-61. (In Russ.)
23. Peshkov A. A. Modern assessment of the concept of neopatric synthesis by G. V. Florovsky in the context of the modernization approach. *Vestnik Mininskogo universiteta*, 2022, vol. 10, no. 1, p. 10. (In Russ.)
24. Raev M. Russia abroad: History of the culture of Russian emigration. 1919 – 1939. Moscow, Progress-Akademiya Publ., 1994. 296 p. (In Russ.)
25. Rybas A. E. Russian philosophical theology in the interpretation of Paul Valery. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6: Filosofiya, politologiya, sociologiya, psihologiya, pravo, mezhdunarodnye otnosheniya*, 2004, vol. 2, pp. 54-57. (In Russ.)
26. Sablon Lejva E. A. Concept transferred from the Russian Orthodox non-patristic Duma: the dissertation of the candidate of philosophical sciences. Kyiv, 2020. 186 p. (In Ukrain.)
27. Senchukova M. S. Ecclesiology of Protopresbyter Nikolai Afanasyev and the Paris School of Russian Theology: abstract. Moscow, 2009. 39 p. (In Russ.)
28. Modern currents of religious and philosophical thought in France: [collection nick of articles] / [ed. K. M. Miloradovich]. Petrograd, tip. N. P. Zandman Publ., 1915. 171 p. (In Russ.)
29. Suzi V. "Parisian" theology – modernity or neopatristics? *Kul'tura russkogo zarubezh'ya: proshloe i nastoyashchee. Sbornik nauchnyh statej*. Kursk, Kurskij gosudarstvennyj universitet Publ., 2014. Pp. 117-123. (In Russ.)
30. Sysoev D., svyashch. Parisian theology and neo-renovationism. (On the 10th anniversary of the martyrdom of priest Daniil Sysoev). Available at: <https://blagogon.ru/digest/128> (accessed: 12.06.2023). (In Russ.)
31. Tkachev A., prot. Paths of Parisian theology. Available at: <https://www.pravmir.ru/puti-parizhskogo-bogosloviya> (accessed: 20.06. 2023). (In Russ.)

32. Uil'yams R. Theology of V. N. Lossky: presentation and criticism. Kyiv, DUH I LITERA Publ., 2009. 336 p. (In Russ.)
33. Horuzhij S. S. A step forward taken in dispersion. Available at: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H> (accessed: 23.06.2023). (In Russ.)
34. CHernyaev A. V. G. V. Florovsky as a philosopher and historian of Russian thought. Moscow, IFRAN Publ., 2009. 199 p. (In Russ.)
35. CHernyaev A. V. About the book: Gavriilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.). *Istoriya filosofii*, 2016, vol. 21, no. 1, pp. 168-175. (In Russ.)
36. SHahabzyan K. G. Hypostasis and image. Available at: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm> (accessed: 15.06.2023). (In Russ.)
37. SHahabzyan M. A., SHahabzyan K. G. The image of Christ: the prototype as the subject of image in icon veneration (based on the texts of representatives of the Parisian theological school). *Istoricheskaya i social'no-obrazovatel'naya mysl'*, 2021, vol. 13, no. 6, pp. 65-83. (In Russ.)
38. SHEjman M. M. From Pius IX to Paul VI. Moscow, Nauka Publ., 1979. 196 p. (In Russ.)
39. SHmeman A. Russian theology abroad. *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka. Sbornik statej*. Pittsburg, 1975. Pp. 74-91. (In Russ.)
40. Yazykova I. K. Paris School. Iconography of saints and radical rethinking of tradition. *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna 2014-2015*. Moscow, Dom russkogo zarubezh'ya im. A. Solzhenitsyna Publ., 2015. Pp. 305-313. (In Russ.)
41. Cvetkovic V. Parisian School, Athenian School and American Orthodox Theological Diaspora. Available at: <https://pemptousia.com/2020/12/parisian-school-athenian-school-and-american-orthodox-theological-diaspora/> (accessed: 13.07.2023).
42. Gerogiorgakis S. Modern and Traditional Tendencies in the Religious Thought of the Russian and Greek Diaspora from the 1920s to the 1960s. *Religion, State and Society*, 2012, vol. 40, no. 3-4, pp. 336-348. <https://doi.org/10.1080/09637494.2012.715043>.
43. Schmemmann A. Russian Theology: 1920–1972, an Introductory Survey. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1972, vol. 16, no. 4, pp. 195-214.
44. Stoeckl K. Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008. 200 p.
45. Valliere Paul. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000. 444 p.
46. Valliere Paul. Russian religious thought and the future of orthodox theology. *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2001, vol. 45, no. 3, pp. 227-241.

© Пешков А. А., 2024

#### Информация об авторах

**Пешков Алексей Адольфович** – кандидат философских наук, доцент, Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород, Российская Федерация, [alekse-peshkov@yandex.ru](mailto:alekse-peshkov@yandex.ru)

#### Information about the authors

**Peshkov Alexey A.** – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation, [alekse-peshkov@yandex.ru](mailto:alekse-peshkov@yandex.ru)

Поступила в редакцию: 04.08.2023

Принята к публикации: 20.03.2024

Опубликована: 29.03.2024