

*П.Б. Михайлов*

## ЭТОС ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ В ТРАДИЦИЯХ РУССКОГО ЦЕРКОВНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Катастрофически сложились судьбы русского православия в XX в. Христианская традиция подверглась в этом столетии тяжелейшим испытаниям. Трудно найти за всю историю мирового христианства время, сопоставимое по масштабам гонений на Церковь. Даже если обратиться ко временам древних гонений, сравнение будет не в их пользу. Вопреки распространенным убеждениям, Римская империя не видела в христианстве своего идеологического соперника. Лишь изредка имперские администраторы вспоминали о христианах и отдавали спорадические распоряжения о локальных гонениях на церковные общины. Время от времени и по местам по-разному эти репрессии носили более или менее жестокий характер. Но даже там, где гонения были совершенно истребительны (например, в Лионе, в 177 г.)<sup>83</sup>, они очень быстро заканчивались, и церковная община чрезвычайно скоро возобновляла свое существование, продолжая жизнь с новой силой, подкрепляя убежденность в истине веры подвигом пострадавших мучеников. На костях мучеников в полном смысле слова созидалась Церковь.

Знаменитый историк Античности XVIII в. Эдуард Гиббон, которого никак нельзя отнести к числу апологетов христианства, с большой тенденциозностью, но тем не менее недалеко от истины, утверждал: «...во время своих внутренних раздоров христиане причинили одни другим гораздо более зла, чем сколько они потерпели от усердия неверующих» [Гиббон 2008, т. 2, с. 160]<sup>84</sup>. Статистика, предлагаемая английским исследователем, конечно, сильно искажена. Историк говорит о числе христианских мучеников на начало IV в., составляющем немногим менее двух тысяч жертв. Это сильное приуменьшение истинного количества мученически погибших древних христиан, которое едва ли можно точно установить<sup>85</sup>, однако оно в целом передает настоящий масштаб и характер древних гонений на христиан. Самое главное: империя на протяжении почти трехсот лет не признавала за христианами реальной силы, угрожающей ее существованию. Церковь не воспринималась как серьезный идеологический соперник. Поэтому власть в империи относилась с известным равнодушием к христианскому культу,

<sup>83</sup> См. подробное описание этого события в пятой книге «Церковной истории» Евсевия Кесарийского: [Евсевий Памфил 1993, с. 157–174].

<sup>2</sup> Для сравнения с периодом религиозных войн Гиббон приводит свидетельство Гроция о цифре в сто тысяч погибших от рук палачей в Нидерландах, остающихся на совести католической стороны.

<sup>3</sup> См. анализ современной изученности вопроса в статье: [Price 2008].

что сделало возможным развитие церковной культуры, социальной активности и мобильности, косвенно способствовало необычайным успехам древнего миссионерства, наконец, это обстоятельство не составило препятствий для возникновения и бурного развития образовательных институтов древних христиан, что дало возможность расцвета церковного воспитания, образования и науки или церковного богословия как такового. Ярким примером этого могут служить выдающиеся успехи Огласительного училища в одном из главных городов тогдашнего мира — Александрии, пик которых приходится на первую половину III в., т. е. на эпоху усиливавшихся гонений на Церковь, еще по крайней мере за сто лет до того, как христиане получили статус законной религии.

В России после революции подобные локальные расцветы основных форм церковной жизни были совершенно исключены. И объясняется это принципиально иной интенсивностью преследований христиан. Гонения на огромной территории носили тотальный характер. Приблизительная статистика жертв гонений на христиан СССР, как ее оценивал Н.Е. Емельянов, подводя итог работе государственной комиссии, такова: «...число пострадавших можно оценить в сотни тысяч: по разным оценкам их было от 500 000 до 1 000 000 православных людей, пострадавших за Христа» [Емельянов 1999, с. 264]. На один только 1937 г. приходится около ста тысяч казней православных христиан (см.: [Там же, с. 270]). Церковная жизнь во всех ее основных внешних проявлениях — в литургической культуре, в церковной проповеди, в науке и образовании — в таких обстоятельствах, разумеется, оказалась вытеснена в подполье. Как об этом пишет историк Церкви в период гонений А.Л. Беглов: «За пределами легальности окончательно остались: монашество, церковная благотворительность, образование, хозяйственная деятельность и масса незарегистрированных или снимаемых с регистрации общин...» [Беглов 2008, с. 34]. Добавим от себя: в совокупности это означает, что никакое церковное творчество не было возможно. И совершенно исключено было такое важное направление церковной жизни, как богословие, деятельность церковной мысли и слова. Исключения здесь единичны и случайны и потому не меняют общего состояния дела. Вновь, как и в древние времена, порой поневоле самым распространенным и вместе парадоксальным способом христианской активности оказался подвиг мученичества. Тот же Н.Е. Емельянов подводит итог своим статистическим наблюдениям: «...количество святых мучеников и исповедников, которых дала Русская Церковь в XX в., действительно исчисляется десятками тысяч человек» [Емельянов 1999, с. 274]. Напомним, что в соответствии с изначальным греческим значением слово «мученик» / *μάρτυς*, происходящее из юридического словаря Античности, означало «свидетель», а «мученичество» / *μάρτυρία* — «свидетельское показание». Наверное, феномен свидетельства есть самое главное историческое и общественное призвание христиан. Оно более всего отвечает предназначению Церкви, согласно слову Спасителя: «шедше, научите все языцы» (Мф. 28: 19). И массовое христианское мученичество в России эпохи советских гонений было такой крайней формой исторического свидетельства смертью об истине христианства, поскольку часто иного выбора у людей тех поколений просто не оставалось.

\* \* \*

Часть русской Церкви, иерархи, клирики и миряне, оказавшиеся вне Родины, при всей подчас крайней бедственности своего материального положения, в особенности в европейских странах, опустошенных Первой мировой войной, тем не менее, обладали возможностями для того самого церковного творчества, необходимыми условиями для осуществления свидетельства в основных формах церковной жизни. Насколько можно судить, русские христиане в эмиграции именно в этом видели свое подлинное убежище — в сохранении, деятельном воспроизведении и новом наполнении форм церковной жизни уходящей Руси. И потому русская Церковь в изгнании пронесла русское церковное предание со всей возможной верностью и сохранностью. Несмотря на тяжелейшие обстоятельства изгнания и суровые условия эмигрантской жизни русской церковной диаспоры, многие ее поколения понимали эту деятельность как некое историческое служение и исполнение долга перед своей церковной и культурной метрополией, оказавшейся в безбожном пленении советской власти. Церковные деятели первых волн русской эмиграции вдохновлялись этим служением. Тем самым мы имеем основания говорить об ином проявлении того самого христианского свидетельства в мире, понятого как главное призвание Церкви, о чем было сказано выше, а именно о свидетельстве жизнью, которое было принесено русским зарубежьем. Попытаемся проследить, как это свидетельство воплощалось. Пожалуй, наиболее показательным для данного случая будет обращение к той области церковной жизни, которая отвечает за осознание христианского призвания, за его словесное, рациональное выражение, формулирование задач и указание перспектив для распространения христианского свидетельства. Это — богословская мысль.

Разумеется, палитра различных богословских традиций, школ и концепций русского зарубежья весьма красочна. Ее никак нельзя свести к какому-то единому колориту. Даже более того, особенностью богословской среды русского зарубежья оказалась разноголосица позиций и программ. Эта среда отмечена характером живой и широкой дискуссии, обилием мнений по самым разным вопросам. Ведь разномыслие как проявление свободы, пожалуй, должно быть присуще любому типу человеческого общения, разновидностью которого, несомненно, хотя и со своими особенностями, является богословие. Мы найдем здесь: 1) мощную философски окрашенную традицию софиологии, возглавленную прот. Сергием Булгаковым и восходящую к русскому Серебряному веку и В.С. Соловьеву; 2) в том же контексте место и для более традиционных, прежде всего богословских и исторических программ, к которым можно отнести неопатристический синтез, выношенный и отчасти осуществленный прот. Георгием Флоровским и В.Н. Лосским; 3) в этой же области обретается глубокая рефлексия над природой церковной жизни, широко вовлеченная в богословие таинств и Литургии; 4) отдельным направлением рефлексии и дискуссии упомянем обращение к природе Церкви, экклезиологическую мысль. Этот ряд можно продолжать, но в настоящем случае важна не столько содержательная сторона сформулированных позиций и подходов, сколько то корневое основание, составляющее их общий исток и придающее всему совокупному богословскому опыту русского зарубежья XX в. его особен-

ное родовое свойство. Попробуем охарактеризовать его основные параметры — формальный и содержательный.

С формальной точки зрения следует отметить, что та область церковной жизни, которая отвечает за самосознание и самоосмысление, именно сфера рационального в Церкви (богословие), после русской революции переступила за строгие духовно-академические рамки, свойственные дореволюционной ведомственной монополии духовных академий на богословское дело, и вышла за пределы академических стен. Вообще взаимодействие богословской и светской мысли в русской культуре имело место и прежде. Своеобразные и весьма плодотворные интервенции в пространство богословской мысли осуществлялись выдающимися русскими мыслителями в XIX и начале XX в.: А.С. Хомяков высказывался по вопросу о природе Церкви, В.С. Соловьев — по вопросам внутриконфессиональных отношений между православием и католицизмом, философы и публицисты начала века, принимавшие деятельное участие в «Религиозно-философских собраниях», широко обсуждали фундаментальные аспекты христианской религиозности и феномен религии как таковой. Однако в русском зарубежье модальность присутствия светской мысли, интеллигенции в церковной среде характеризуется принципиально иным качеством. Есть все основания говорить вслед за Н.М. Зерновым об «обращении ордена интеллигенции» (см.: [Зернов 1991, с. 148, 225]), произошедшем после русской революции. Отныне верующая интеллигенция стала частью и одной из мощных опор Церкви, а не внешней заинтересованной силой. Достаточно взглянуть на портретную галерею довоенной профессуры Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, чтобы в этом убедиться. В его стенах трудились философы и историки, литературоведы и искусствоведы нецерковного профессионального и биографического происхождения, такие как В.В. Вейдле, Б.П. Вышеславец, К.В. Мочульский, Г.П. Федотов и др. Они стали частью Церкви, оставаясь частью культуры, из которой произошли, — культуры русского XIX — начала XX в. во всем его многообразии и богатстве. Это придало церковной мысли характер особенной открытости к современности и миру, значительно повысило ее коммуникативные возможности.

Оборотной стороной стало некоторое размывание строгих дисциплинарных, школьных границ церковной мысли и академического богословия. Порой именно этот период истории русского богословия иные ревнители от традиции упрекают в модернизме, а ревнители от науки — в самодетельности. В первом случае, в частности в связи с концепцией неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского, высказывается такое мнение: «...провозглашенная Флоровским теоретическая программа “неопатристического синтеза”, притязаящая стать новым словом в современных духовных исканиях, взаимно обогатить концептуальные горизонты философии и богословия, в действительности не дает отклика на актуальные проблемы современности и представляет собой не что иное, как один из интеллектуалистических сценариев “нового средневековья”» [Черняев 2010, с. 183]. Автор этого высказывания, А.В. Черняев, склонен воспринимать замысел богословского возрождения Флоровского как реализацию некоей модернистской

установки, вводящей в живую традицию новые, не свойственные ей изначально интенции; оценка А.В. Черняева дается скорее от обратного — не с позиций традиционализма, а с позиций актуализации традиции, однако он отказывает Флоровскому в каком-либо успехе в данном начинании. Выражением упрека в некоей самобытности и непосредственности стиля богословствования в русской зарубежной традиции воспринимается и замечание В.К. Шохина о недостаточном внимании к теоретической стороне богословского дела: «Маргинальное место классификации дисциплин в русском богословии XX в. Одна из причин — борьба со “схоластикой” под знаменем “опытного богословия”» [Шохин 2002, с. 55]. На это можно возразить, что даже такой подчеркнута «непредвзятый» богослов, как прот. Александр Шмеман, посвятил теоретическим разработкам значительный этап своего профессионального становления как богослова, ученого, педагога и пастыря<sup>1</sup>. Попытаемся же оценить духовную правоту русского богословия в изгнании, столь разнообразного по своим манифестациям, увидеть его укорененность в церковной традиции и основу его идентичности. Для этого перейдем к рассмотрению содержательного аспекта богословской традиции русского зарубежья, попытавшись выявить некое его родовое свойство.

\* \* \*

Английский историк русской богословской мысли XX в., замечательный богослов и историк богословия, глава Англиканской Церкви (ныне на покое) Роуэн Уильямс предлагает хороший ключ к определению нашего предмета, называя его богословским этосом и констатируя наличие в русском богословии XX в. замечательного согласия церковной рациональности (богословия) и духовности (религиозного опыта), иными словами, веры и жизни. Наличие такого согласия Уильямс отмечает у настоящих богословов христианства самых разных времен; именно подобный этос отличает настоящего богослова от специалиста в какой-то узкой области, исторической, теоретической или практической. Уильямс характеризует его как «...предание жизни, где богослужение и духовность ни на миг невозможно отделить от богословия» [Уильямс 2009, с. 33]. Именно этим целостным сознанием проникнута вся церковная жизнь русского зарубежья, если внимательно присмотреться к ее следам и проявлениям. Уклонения от этого пути скорее следует считать исключениями. Направление на преодоление разрывов, на обретение единства не было вполне воспринято в Русской православной церкви за границей. Во всяком случае, официальные шаги епископата следует оценивать чаще всего как реакционные и оборонительные<sup>2</sup>. Возможно, именно этим можно объяснить то обстоятельство, что богословская школа в карловацкой ветви русской православной традиции так и не сложилась. Импе-

---

<sup>1</sup> См., в частности, цикл его статей, созданных в период преподавания в парижском Свято-Сергиевском православном богословском институте: [Шмеман 2009].

<sup>2</sup> В этом отношении показателен эпизод с осуждением Собором русских епископов в изгнании благотворительной деятельности протестантских организаций, помогавших православным объединениям; под прицелом оказалась миссионерская и экуменическая деятельность Русского студенческого христианского движения в 1926 и 1927 гг. См. об этом: [Зернов 1991, с. 243–247].

ратив цельности религии, с одной стороны, средоточия жизни в духовном мире и участия в церковных таинствах, с другой — потребности в различных способах выражения этого опыта — в богословских построениях, в разнообразных плодах духовной культуры — в церковных искусствах (иконе, монументальных творениях, музыке) и религиозной литературе вполне реализовался в той части русского православия в изгнании, которое было связано с митрополитом Евлогием. Оно имеет свое продолжение и сейчас, уже давно выйдя за рамки канонической юрисдикции. Для русских православных людей, оказавшихся за пределами России, таким общим правилом (этосом) стало требование единства всех разобщенных сторон жизни — духовной, интеллектуальной, культурной, профессиональной, общественной, наконец, личной; единства, осуществляемого в сакраментальном пространстве Церкви. Это то самое единство веры и жизни, которого так страстно жаждали выдающиеся христианские богословы того же времени, принадлежавшие к другим церковным традициям. В частности, выразителем этой настоящей тоски по единству в современном христианстве стал замечательный представитель католического богословия в XX в. Ив Конгар. Он видел необходимость его обретения в преодолении двух симптоматических разрывов современности — разрыва между верой и жизнью и разрыва между Церковью и миром<sup>3</sup>. Применительно же к русским духовным исканиям это был поиск духовного единства метрополии и диаспоры, преодолевающий политический разрыв между Россией и миром, разрыв, переходящий в раскол почти онтологического свойства; поиск единства Церкви и мира (перед лицом жестокой истории), где церковный быт, становясь средоточием жизни во всех ее проявлениях, вместе с тем обретает признаки домашнего обихода и уюта; поиск единства мысли и жизни, богословия и благочестия.

Не стоит понимать многообразные выражения этой глубинной потребности в единстве как проявление некоего «фальшивого иренизма». Разногласия в вопросе о точке совершения единства, о месте осуществления синтеза порой прорывались ожесточенными спорами и даже столкновениями в русской церковной среде. В связи с этим достаточно вспомнить трагический эпизод, наверное, наиболее мрачный по своему внешнему и внутреннему контексту, а именно спор о Софии. В нем столкнулись разные концепции единства, различные мнения о том или ином месте его проведения; сторонники учения о Софии проводили его в области онтологии, космологии и даже экономики и политики, тогда как противники усматривали его в непрерывности церковной традиции — в единстве истории и современности.

Замечательно, что все богословские концепции, которые были сформулированы в данную эпоху, отмечены интуицией единства, всеединства, синтеза, встречи Востока и Запада, преемства, непрерывности, наконец, традиции, или предания, понятого как передача, сохранение и преумножение. И даже конкурировавшие богословские программы имеют явное типологическое сходство в этой точке — например, учение прот. Сергия Булгакова о Софии и неопатристический синтез прот. Георгия Флоровского. В первом случае мы имеем дело с попыткой

---

<sup>3</sup> См. об этом, в частности, его своеобразное духовное завещание в книге: [Congar 1987].

космологического преодоления разлада между миром тварным и миром божественным (единство в пространстве бытия). Так, прот. Сергей Булгаков самым последовательным и сильным образом выразил идею божественного призвания мироздания. Замысел Божий о мире осуществляется в Церкви; обожествлению предшествует творение. Бог создал мир для того лишь, чтобы обожествить его затем. Церковь есть сердце и сущность мира, его скрытая и окончательная причина. Поэтому Церковь он характеризует как Богочеловечество в истории (см.: [Bulgakov 1937, p. 208, 210–211]). А во втором случае мы наблюдаем попытку преодоления исторического разрыва между богословием христианской древности, богословием отцов и богословием современным; шире — разрыва между древностью и современностью (единство во времени бытия). Флоровский формулирует концепцию неопатристического синтеза, в котором призваны сыграть свою роль не только святые отцы прошлого, но и христиане настоящего: «Подлинный исторический синтез не столько в истолковании, сколько в творческом исполнении будущего» [Флоровский 1988, с. 520]. Слово же «неопатристический» для Флоровского значит «восстановление патристического стиля, первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь “реставрации” и не о простом повторении, и не о возвращении назад. “К отцам”, во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве» [Там же, с. 506]. В том-то и заключается отличие замысла Флоровского от замысла Булгакова, что последний говорил об искомой кафоличности как категории универсальной (творение, включенное в нетварное), а первый — как категории темпоральной (история, включенная в вечность). Булгаков говорит о Церкви как Богочеловечестве в истории, а Флоровский о самой истории как богочеловеческом процессе.

Создатели этих концепций могли спорить и порою спорили друг с другом на пределе остроты (хотя чаще заочно в своих публикациях) относительно места проведения синтеза — между старым и новым, между тварным и нетварным, между частным и общественным, но они были согласны в насущной необходимости единства как факта церковной и вообще христианской жизни. Все они были охвачены жаждой цельности, потребностью соединения распавшегося бытия.

В.Н. Лосский выражает теоретический синтез богословия и мистики, веры и жизни; и делает это необычайно последовательно. Размышляя о предании восточного православия, он пишет: «...нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики...» [Лосский 2013, с. 12]; «Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они взаимно поддерживают и дополняют друг друга» [Там же, с. 11]. Мистика понимается в данном случае в расширительном смысле, как совокупность духовного опыта в религии; личное участие в жизни Церкви. Лосский уточняет наполнение слов «мистика» и «богословие»: мистический опыт есть «личностное проявление общей веры», а богословие — «выявление именно того всеобщего, что может быть опытно познаваемо каждым» [Там же]. Иначе говоря, соотношение мистики и богословия можно описать словами: личное участие в общем.

У Лосского союз, соединение, целостность выдвигается как самое средоточие христианской, точнее, православной духовности. Именно это обстоятельство, характерное для всей православной традиции, делало и продолжает делать православие в его русской версии эпохи изгнания столь привлекательным для представителей братских конфессий. Так, уже упоминавшийся Роуэн Уильямс обратился к наследию православного богослова В.Н. Лосского как к живому свидетельству непрерывного единства традиции, в которой мистика и догматика, опыт и его обобщение нерасторжимы. Более того, Уильямс говорит о результате, превосходящем первоначальные ожидания: «Для многих западных исследователей-богословов чтение Лосского принесло наиболее глубокое понимание богословия; благодаря ему изучение патристики перестало носить чисто академический характер и оказалось связанным с целостной задачей самопознания и духовного ученичества <...> целостным видением человеческого существования» [Уильямс 2009, с. 5].

Отец Александр Шмеман подхватывает у Лосского идею преодоления распада между церковной мыслью и жизнью, переносит предмет из области высокой теоретической мысли в сферу церковной практики и провозглашает соединение в самом средоточии церковной жизни — в евхаристическом таинстве. Применительно к духовной жизни человека единство означает возведение всего времени жизни к его действительно ценному и подлинному знаменателю; отнесенность всего, что есть в этой нашей церковности, к Царству Божьему (см.: [Шмеман 2005, с. 372–373]). Шмеман констатирует наличное отчуждение между богословием и благочестием, мыслью и жизнью: «...богословие, искушаемое рационализмом, словесностью, гладкими схемами, и благочестие, искушаемое эмоциональностью и сентиментализмом» [Там же, с. 226]. Предлагаемая им программа преодоления этого кризиса разворачивается как концепция эпифанического символизма, наиболее полно реализующего евхаристическое и эсхатологическое единство мира тварного и божественного: «Основное свойство <...> эсхатологического символизма — не просто его реализм в смысле присутствия в знаке той реальности, которую он обозначает <...> он просто-напросто пренебрегает самим различием между знаком и обозначаемым» [Шмеман 2009, с. 297]. Литургическое действие окончательно снимает какое-либо противопоставление между событием Литургии и прообразуемым им явлением вечности в опыте времени.

Таким образом, органичное православное сочетание и тесное взаимодействие мира и Церкви, древности и современности, мистики и богословия, согласие жизни и веры (богословия и мистики), мысли и веры (богословия и благочестия) оказываются выражением самой природы православной духовности, или православной религиозности, одним из выражений богословского этоса эпохи, присущим всем ее выдающимся богословским достижениям. Природой, впрочем, далеко не всегда понятой самими приверженцами православной традиции и потому не всегда воспринятой.

\* \* \*

Богословие русской эмиграции стало голосом православия в XX в. Именно этому поколению церковных деятелей, оказавшихся в изгнании, принадлежит историческая честь быть главными представителями православного богословия. Через их посредство мировое христианство открывало для себя сокровища православия, причем не ограниченного теперь уже только русской религиозной традицией, но вбирающего в себя также и мировое православное наследие. Об этом со всей очевидностью свидетельствуют выдающиеся представители современной православной богословской науки и культуры, следующие ее этосу. Современное православное богословие давно живет независимо от своей этнической метрополии, но преемствует у нее и восходит к своему духовному истоку. Примеры многочисленны: греческие богословы второй половины века, румынский священник Думитру Станилоае, ставший лицом румынского богословия, из ныне здравствующих епископ Иоанн Зизиулас, архиепископ Каллистос Уэр, протоиерей Джон Бэр и др. Все они связаны с русской богословской традицией прочными духовными узами и никогда о своем родстве не забывают и не умалчивают.

К этой линии духовного и богословского преемства принадлежим и мы. Так какой же урок мы можем извлечь из того духовного завещания православного богословия русского зарубежья, которое я попытался реконструировать? Избегать инстинктивного эгоистического обособления в исполнении какой-либо одной избранной задачи церковного служения; усердно следуя собственному духовному призванию, не забывать о соборном значении своего вклада; индивидуальны заслуги и завоевания возводить к заслугам всей церковной общины; и, пожалуй, самое главное — работать на преодоление разнообразных внутренних и внешних распадов и расколов, которые всегда сопровождают исторический путь Церкви. Думаю, нашему поколению надлежит воспринять тот дух открытости, единства, верности и согласия, которым жило русское богословие в нашем ближайшем прошлом. Благодаря ему оно исполнило свой долг свидетельства о христианской правде в этом мире и потому оставило особый след в истории, следуя заповеди единства: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, <так> и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17: 21).

## Литература

- Беглов 2008 — Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008.
- Гиббон 2008 — Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи. Закат и падение Римской империи: в 7 т. М., 2008.
- Евсевий Памфил 1993 — Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.
- Емельянов 1999 — Емельянов Н.Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 гг. // Богословский сборник ПСТБИ. М., 1999. Вып. 3. С. 258–274.

- Зернов 1991 — *Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-Press, 1991.
- Лосский 2013 — *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2013.
- Уильямс 2009 — *Уильямс Р.* Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009.
- Флоровский 1988 — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
- Черняев 2010 — *Черняев А.В. Г.В.* Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010.
- Шмеман 2005 — *Шмеман А., прот.* Дневники: 1973–1983. М., 2005.
- Шмеман 2009 — *Шмеман А., прот.* Символы и символизм в византийском богослужении // *Шмеман А., прот.* Собрание статей: 1947–1983. М., 2009.
- Шохин 2002 — *Шохин В.К.* Теология: Введение в богословские дисциплины: Уч.-метод. пособие. М., 2002.
- Bulgakov 1937 — *Bulgakov S.* The Wisdom of God. London, 1937.
- Congar 1987 — *Congar Y.* Entretiens d'automne. Paris, 1987.
- Price 2008 — *Price R.M.* Martyrdom and the cult of the saints // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Oxford, 2008. P. 808–825.