

Преосвященнейший
Иларион (Алфеев),
епископ Венский и
Австрийский



Московская Духовная Семинария—1989; Московская Духовная Академия, кандидат богословия—1991; Оксфордский университет (Великобритания), доктор философии—1995; Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже (Франция), доктор богословия—1999; Фрибургский университет (Швейцария), приват-доцент—2005.

«Вера отеческая»

Преподобный Иоанн Дамаскин (VIII в.) определял Предание Церкви как «пределы, которые положили Святые Отцы наши»¹. Еще раньше святитель Афанасий Александрийский (IV в.) говорил о «первоначальном Предании» и о «вере Вселенской Церкви, которую передал Господь, проповедали апостолы, сохранили Отцы»². В этих словах выражена сущность нашей веры как «веры апостольской», «веры отеческой», «веры православной»³, веры, основанной как на Священном Писании, так и на Священном Предании, включающем в себя святоотеческие творения в качестве неотъемлемой составной части.

Понятно, почему христианская вера должна быть «апостольской»: переданная Самим воплотившимся Богом Словом, она была вручена апостолам как талант, который именно им надлежало приумножить, дабы он принес десяти-, пятидесяти-, и стократный плод в истории разных народов. Понятно, почему вера наша должна быть «православной»: иметь правое мнение о Боге необходимо для спасения, тогда как ложное понимание Бога приводит к духовной гибели.

Но почему вера должна быть «отеческой»? Может быть, речь идет о какой-то неизбежной стилизации Православия под «отеческую старину»? Может быть, мы как христиане должны быть всегда обращены в прошлое, а не жить настоящим или работать для будущего? Может быть, идеалом нашим должен оставаться какой-либо «золотой век», в котором жили великие Отцы Церкви (например, IV-й) и на который все мы должны ориентироваться? Или может быть, речь идет о том, что форми-

*Доклад на Богословской конференции, посвященной 2000-летию христианства

рование нашей богословской и церковной традиции завершилось в «святоотеческую эпоху» и что, следовательно, ничего нового в православном богословии и вообще в жизни Православной Церкви уже происходить не должно?

Если это именно так,—а так думают весьма многие,—то наша основная задача—стоять на страже того, что осталось от византийского и русского наследия, бдительно охраняя Православие от заразных веяний нового времени. Некоторые так и поступают: пугливо открепиваясь от вызовов современности и ссылаясь на то, что в век «всеобщей апостасии» никакого творческого осмысления Предания и не требуется, поскольку все уже было осмыслено и изложено Отцами прежних веков, они все свои силы тратят на консервацию того, что они понимают под традиционным учением Православной Церкви. Эти сторонники «охранительного Православия», как правило, любят ссылаться на «учение Святых Отцов», но в действительности святоотеческого учения не знают: отдельные мнения Отцов они привлекают для оправдания своих теорий и идей, но не изучают святоотеческое богословие во всем его многообразии и в его целокупности.

Никто не спорит с тем, что мы должны заботиться об охране святоотеческого Предания. «Охранительный» момент подчеркнут и в приведенных выше словах св. Афанасия: Священное Предание сохранили для нас Отцы. Но для того ли они его сохранили, чтобы это богатство, подобно таланту, зарытому в землю, лежало у нас мертвым грузом и чтобы мы лишь изредка извлекали его на свет Божий, дабы убедиться, что от долгого неупотребления оно не повредилось? Для того ли Отцами были написаны книги, чтобы мы держали их на полках, по временам стряхивая на них пыль и лишь изредка обращаясь к ним?

Если мы ориентированы только на сбережение и консервацию того, что было накоплено нашими отцами до нас, тогда все достаточно просто и никакой сверхзадачи перед нами не стоит. Если же нам все же надлежит пустить талант святоотеческого наследия в оборот, тогда перед нами встает поистине грандиозная задача не только по изучению творений Отцов, но и по осмыслению этих творений в свете современного опыта, более того—по осмыслению нашего современного опыта в свете учения Отцов. Не только изучать творения Отцов, но и учиться по-святоотечески мыслить, по-святоотечески жить—вот, в конечном итоге, задача, которая встает перед нами. Ибо мы не сможем понимать Отцов, если не будем хотя бы в какой-то степени причастны их опыту и подвигу.

Задача эта является грандиозной и вдохновляющей, но, в то же время весьма, рискованной. Ибо, как ни один человек, решающийся на то, чтобы пустить свой «талант» в оборот, не застрахован от банкротства, так ни один богослов, который творчески подходит к делу освоения святоотеческого наследия, не застрахован от ошибок. Слишком велико расстояние—временное, культурное, духовное—между Отцами и нами, слишком трудно преодолеть те барьеры, которые встают на нашем пути, когда мы пытаемся проникнуть в дух Отцов. Но не преодолев эти барьеры—может быть, ценой собственных ошибок—мы не сумеем исполнить миссию, которая возложена на нас, членов Православной Церкви, современной эпохой. А миссия эта заключается в том, чтобы не только сделать нашу веру подлинно «отеческой», но и чтобы уметь выражать ее языком, доступным человеку XXI века.

Святоотеческие творения не являются музейным экспонатом, и «отеческая вера» не должна восприниматься исключительно как наследие прежних веков. Сейчас весьма распространено мнение о том, что Святые

Отцы—это богословы прошлого. Само прошлое при этом датируется по-разному. По оценкам одних, святоотеческая эпоха закончилась в VIII веке, когда св. Иоанн Дамаскин написал «Точное изложение православной веры», подведя итог нескольким столетиям богословских споров. По мнению других, она закончилась в XI веке, когда произошел окончательный разрыв между первым и вторым Римом, или в середине XV столетия, когда пал «второй Рим» — Константинополь, или в 1917 году, когда пал «третий Рим» — Москва — как столица православной империи. Соответственно возвращение к «святоотеческим истокам» понимается именно как обращение к прошлому и восстановление либо VIII, либо XV, либо XIX века.

Такое мнение, однако, должно быть оспорено. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, «Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, ибо Дух Святой живит ее не меньше, чем в былые времена»; потому нельзя ограничивать «век Отцов» каким-либо временем в прошлом⁴. А известный современный богослов епископ Диоклийский Каллист (Уэр) говорит: «Православный христианин должен не просто знать Отцов и цитировать их: он должен войти в их дух и приобрести «святоотеческий ум». Он должен рассматривать Отцов не только как наследие прошлого, но как живых свидетелей и современников». Епископ Каллист считает, что эпоха Святых Отцов не завершилась в V или VIII веке; святоотеческая эпоха в Православной Церкви продолжается и поныне: «Очень опасно смотреть на «Отцов» как на законченный корпус писаний, целиком относящихся к прошлому. Разве наш век не может произвести на свет нового Василия или Афанасия? Говорить, что Святых Отцов больше уже не может быть, значит утверждать, что Святой Дух покинул Церковь»⁵.

Итак, исповедовать «веру отеческую» значит не только изучать святоотеческие творения и не только стремиться воплотить

в жизнь заветы Отцов, но и верить в то, что наша эпоха является не менее святоотеческой, чем любая другая. «Золотой век», начатый Христом, апостолами и древними Отцами, продолжается в богословском творчестве Отцов Церкви нашего времени: он будет продолжаться до тех пор, пока стоит на земле Церковь Христова и пока действует в ней Святой Дух.

«Consensus patrum»

Многие привыкли говорить о «Святых Отцах» так, будто бы речь шла о группе лиц, работавших коллективно и писавших одно и то же. Между тем, Отцы Церкви—это люди, жившие в разные эпохи, писавшие исходя из разного культурно-исторического и церковно-богословского контекста, нередко вступавшие в спор друг с другом (достаточно вспомнить святителей Иоанна Златоуста и Епифания Кипрского, Кирилла Александрийского и Феодорита Кирского, преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского). Некоторые Отцы, кроме того, высказывали так называемые «частные богословские мнения» («теологумены»⁶), не принятые церковной Полнотой. Можно в связи с этим поставить вопрос: позволительно ли вообще говорить об «учении Святых Отцов» как некоем едином учении? Мне кажется, что выражение «святоотеческое богословие» может употребляться только в качестве родового понятия (в том же смысле, в каком мы говорим об «античной философии»), но не в качестве указания на какую-то единую и когерентную богословскую и мировоззренческую систему.

Как в таком случае понимать так называемый consensus patrum—«согласие Отцов»? Понятие это, заимствованное из западной богословской науки, представляется весьма спорным. Одни понимают consensus patrum как некую «сумму богословия», созданную в результате отсечения у каждого автора всего индивидуального, как некий «общий знаменатель» святоотеческой мысли. Другие

считают, что «согласие Отцов» подразумевает их общность в главном при возможных разногласиях по отдельным пунктам. Я придерживаюсь второго мнения. Мне представляется, — и я уже имел случай говорить об этом — что многие частные мнения Святых Отцов, будучи плодами духовного поиска богопросвещенных мужей веры, не должны искусственно отсекаются для создания некоей упрощенной схемы или «суммы» богословия⁷.

Такое понимание «согласия Отцов», высказанное мною несколько лет назад, было подвергнуто критике одним моим ученым собратом⁸, который сказал, что если следовать такому методу, то к «консенсусу» можно будет «подверстать» любое частное мнение Отца Церкви, в том числе и то, с которым не соглашались другие Отцы. Речь, однако, не идет о том, чтобы что-то к чему-то «подверстывать». Речь идет о том, что при согласии по существу, возможны между Отцами расхождения в отдельных частных вопросах. И когда мы встречаем у одного из Отцов мысль, противоречащую учению других Отцов, не надо спешить открепиваться от нее как от «частного богословского мнения», находящегося вне «согласия Отцов». Не надо также пытаться, вопреки данным текстологической критики доказывать, что тексты Святого Отца, содержащие данное мнение, являются подложными или что они были испорчены еретиками. Даже если это богословское мнение и было «частным», даже если другие Отцы с ним не соглашались, это еще не означает, что оно автоматически находится вне «консенсуса».

В качестве примера приведу «частное мнение» преподобного Симеона Нового Богослова о том, что власть «вязать и решить» принадлежит не всем священникам, но лишь тем из них, которые «в духе смирения священнодействуют Евангелием и жит в непорочной жизни»⁹. Недостаточно почитать Миссионерский сборник Миссионерского

быть «пророчествованным», т. е. назначенным, от Бога Святом Духом¹¹.

Ни монахам по внешнему облику, — пишет Симеон, — ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни удостоенным архиерейского сана, — патриархам, говорю, митрополитам и епископам — просто так, только из-за рукоположения и его достоинства, не дается от Бога отпущать грехи — да не будет! Ибо им дозволено только священнодействовать... и это... только тем, кто из священников, архиереев и монахов может быть сопричислен к ликам учеников Христовых за чистоту¹².

На первый взгляд, такое мнение близко к донатизму, утверждавшему, что таинства, совершаемые недостойными клириками и прочими *traditores* (предателями веры Христовой), не могут быть «действенными». Однако есть несколько соображений, которые позволяют увидеть во взглядах Симеона нечто иное, чем просто донатистское утверждение о том, что действительность совершаемых священником таинств зависит от его нравственного состояния. Прежде всего, Симеон в цитируемых текстах не столько ставит под вопрос действительность таинств, совершаемых недостойными священниками, сколько настаивает на необходимости для человека получить особое призвание от Бога, прежде чем он возьмется за служение духовного отцовства; иными словами, власть «вязать и решить» должна быть «заработана» священником путем нравственного самосовершенствования. Во-вторых, в восточной традиции мнение о том, что действительность таинств не зависит от личных качеств священника, никогда не было выражено так же прямолинейно и однозначно, как это было сделано на Западе¹³. В-третьих, нельзя не увидеть, что, высказывая подобные мысли, Симеон Новый Богослов следовал учению некоторых предшествовавших ему по времени Отцов. Задолго до Симеона св. Григорий Богослов утверждал, что если человек не возвысил-

ся над страстями и не очистил ум, ему не следует принимать на себя священническое служение¹⁴. Как говорил Григорий, «надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться—потом умудрять; стать светом—потом просвещать; приблизиться к Богу—потом уже приводить к Нему других; освятиться—потом освящать»¹⁵. И у Григория, и у Симеона было весьма возвышенное представление о священстве, и оба они были обеспокоены низким нравственным состоянием современного им епископата и клира.

Нужно еще учитывать, что Симеон Новый Богослов жил в послеиконоборческую эпоху, когда авторитет иерархического священства среди простых верующих был весьма невысок; предпочитали ходить на исповедь к монахам, даже и не рукоположенным, чем к священникам. Вопрос о нравственном состоянии епископата и клира был, таким образом, «вопросом эпохи», и от его решения зависела дальнейшая судьба Церкви. Главным средством для восстановления доверия к иерархическому было существенное повышение нравственного уровня последнего, чем и был озабочен Симеон Новый Богослов: его требовательность, так же как и критическую оценку иерархии и клира, следует понимать в контексте этой озабоченности.

Может возникнуть следующее недоумение: если два Отца Церкви выражают противоположное мнение, то где же искать истину? Мне представляется такая постановка вопроса недопустимым упрощением. Истина одна, и, как говорил Климент Александрийский, «путь к истине один», но в него «вливаются различные потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность»¹⁶. Одна и та же истина может быть по-разному выражена разными Отцами, в разные эпохи, на разных языках, в разных контекстах. Кроме того, у одной и той же истины может быть несколько аспектов, и каждый из аспектов можно либо заострить, подчер-

кнуть, развить, либо, наоборот, оставить в тени. Истина многогранна, многообразна, диалектична. Истинным, например, является тезис о том, что таинства, совершаемые священником, который получил каноническое поставление от архиерея, действительны и спасительны. Но не менее истинным является и антитезис, согласно которому нравственный облик священника должен соответствовать высоте его сана и совершаемых им таинств. Между этими двумя утверждениями—достаточно широкое пространство для поиска богословского синтеза. Все, что находится внутри этого пространства, входит в *consensus patrum*; все, что вне его, является ересью. Донатизм, выходящий за рамки «консенсуса», является ересью, а учение преподобного Симеона о «власти вязать и решить», находящееся внутри этих рамок, абсолютно православно, хотя и отличается от мнений, высказанных другими Отцами, жившими в других исторических контекстах, писавшими на других языках, ставившими акцент на других аспектах той же самой истины.

Кроме того, у одной и той же истины могут быть разные терминологические выражения. Наиболее известный пример—учение III и IV Вселенских Соборов о Богочеловечестве Иисуса Христа. III Вселенский Собор (Ефесский) выражал это учение в терминах александрийской христологии, основываясь на учении св. Кирилла Александрийского (восходящем к Аполлинарию) о «единой воплотившейся природе Бога Слова». IV Вселенский Собор (Халкидонский), напротив, взял на вооружение антиохийскую христологическую традицию с ее акцентом на «двух природах» Христа. Ни александрийская, ни антиохийская традиции в лице своих лучших представителей не подвергали сомнению полноту Божества и полноту человечества во Христе; обе утверждали, что Христос «единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству». Но одна и та же истина о полноте Божества и человечества во Христе

оказалась выраженной по-разному двумя богословскими традициями,—причем оба терминологических выражения оказались православными по своей сути.

Конечно, как на александрийской, так и на антиохийской почве были отклонения от православного учения. В стане александрийцев наиболее ярко выраженным отклонением стало учение Евтиха, который говорил о полном поглощении человечества во Христе Божеством: до воплощения две природы, после воплощения одна. Крайности антиохийской традиции выразились в учении Нестория, у которого усматривали рассечение Христа на «две ипостаси», «два лица» и «двух сынов». Можно сказать, что в каждой великой богословской традиции есть опасность уклонения в ересь, причем граница между Православием и ересью достаточно тонка, и ее не так уж трудно переступить.

Соответствие того или иного богословского мнения «согласию Отцов» является гарантом его православности; несоответствие означает ересь. Но как святоотеческое учение, так и ересь нельзя сводить к терминологии. Ересь, например, является отрицание полноты одной из природ во Христе; следовательно, как арианство, отрицавшее во Христе полноту Божественной природы, так и евтихианство, отрицавшее полноту человеческой, является ересью. Еретично, кроме того, «разделение» Христа на два лица, резкое противопоставление двух природ. Но то, что находится внутри понятия о Христе как Богочеловеке, обладающем полнотой обеих природ, единосущном Отцу по Божеству и нам по человечеству, является православным учением, пусть и выраженным при помощи разных терминов и формул.

Таким образом, внутри «согласия Отцов», если это понятие воспринимать динамически, есть место, во-первых, для так называемой «Минской Духовной Академии» и,

во-вторых, для различных терминологических выражений одного и того же учения, одной и той же истины.

«Неопатристический синтез» XX века и контекстуальное прочтение Отцов

В русском богословии XX века святоотеческому наследию уделялось большое внимание. Систематическое изучение творений Святых Отцов, начавшееся в России в 1-й половине XIX века и достигшее своего апогея к началу XX столетия, было после революции 1917 года продолжено богословами русской эмиграции. В трудах профессоров Свято-Сергиевского института в Париже протоиерея Сергия Булгакова, архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Георгия Флоровского, В. Н. Лосского, протопресвитера Иоанна Мейендорфа были намечены пути для дальнейшего изучения Отцов. При этом именно отец Георгий Флоровский стал главной движущей силой «патристического возрождения» в русском богословии XX века; именно ему принадлежат ключевые идеи по осмыслению святоотеческого наследия, в частности, идея «неопатристического синтеза».

Изучение богословия,—говорил Флоровский,—привело меня уже давно к той идее, которую я сегодня называю «неопатристическим синтезом». Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно синтез, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов, *ad mentem Patrum*. Вместе с тем он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами¹⁷.

Идея, сформулированная Флоровским, но «носившаяся в воздухе» в течение всего XX века, вдохновила многих замечательных исследователей в области патристики

не только в среде русского рассеяния, но и в западной ученой среде. Здесь хотелось бы вспомнить добрым словом тех богословов, которые, не принадлежа к восточной православной традиции, сумели открыть для себя и для западного мира наследие великих Отцов Восточной Церкви: это, прежде всего, И. Озэрт, Х. У. фон Бальтазар, А. де Любак, Ж. Даниелу, В. Фелькер, В. Йегер, Й. Куастен, Дж. Келли, Л. Престиж, а из ныне здравствующих — такие исследователи, как Ярослав Пеликан¹⁸, кардинал Кристоф Шенборн, иеромонах Гавриил Бунге (их книги уже начали появляться в русских переводах) и Себастиан Брок. «Патристическое возрождение» XX века было бы невозможно без этих людей, подлинных подвижников богословской науки, сумевших в своем творчестве переступить (в буквальном или переносном смысле) конфессиональный барьер, отделяющий их от православной традиции.

XX век дал немало в области изучения святоотеческого наследия как благодаря новым критическим изданиям творений Святых Отцов, так и благодаря трудам упомянутых ученых Востока и Запада. Но удалось ли достичь того «неопатристического синтеза», о котором мечтали эти исследователи? Мне думается, что нет. И тому была объективная причина: для такого синтеза в XX веке еще не настало время. Может быть, этот синтез удастся осуществить в XXI веке, если мы не свернем с пути, намеченного богословами XX века, но пройдем по этому пути дальше, чем они. Им удалось сделать грандиозный качественный скачок и разрушить воздвигнутую в течение столетий стену между христианским Востоком и Западом, заложить фундамент подлинно «кафолического» богословия (под «кафолическим» я вслед за отцом Иоанном Мейендорфом понимаю такое богословие, которое вмещает в себя и органически сочетает в себе богословское наследие Востока и Запада, и все многообразие¹⁹). Но для того, чтобы на этом фундаменте построить здание неопат-

ристического синтеза, необходим еще один качественный скачок, который предстоит сделать нам, вошедшим в XXI век.

Необходимо найти новый подход к Отцам, который позволил бы с еще большей полнотой увидеть святоотеческое наследие. По моему глубокому убеждению, одним из основных и наиболее необходимых элементов в новом подходе к Отцам должно стать последовательное применение контекстуального метода прочтения их творений. Остановлюсь подробнее на основных характерных особенностях этого метода.

Контекстуальный метод предполагает принятие в качестве исходного пункта того факта, что Отцы Церкви жили и творили в различных церковных, богословских, культурных, исторических, временных и языковых контекстах. Патристическая традиция не является единым полем, которое все Отцы возделывали вместе. Она многополярна и включает в себя различные временные, лингвистические и культурные пласты. Так, например, греческая и латинская патристические традиции уже в III веке резко отличаются одна от другой в догматическом плане (достаточно сравнить учение о Троице Оригена и Тертуллиана, чтобы убедиться в этом). В IV-V веках различия углубляются (сравните триадологию Великих Каппадокийцев и блаженного Августина). Через несколько столетий существенные различия будут заметны и в области аскетической практики и мистицизма (сравните Симеона Нового Богослова и Франциска Ассизского или Григория Паламу и Игнатия Лойолу). Создается впечатление, что две великих христианских традиции были с самого начала предназначены к тому, чтобы развиваться разными путями. Последнее не означает того, чтобы разделение между Востоком и Западом, происшедшее в XI веке, было абсолютно неизбежным: в течение целого тысячелетия обе традиции уживались одна с другой в лоне единой Церкви.

Особое место занимают и национальные традиции святоотеческой письменности—такие, как сирийская, эфиопская, коптская, арабская, армянская, грузинская. Если мы сравним богословское мышление и язык Ефрема Сирина и Григория Нисского, двух представителей одной веры и носителей одной духовности, живших почти в одно и то же время, но в совершенно разных культурных и языковых контекстах, мы не сможем не увидеть колоссальной разницы между ними: Григорий и по языку, и по складу мышления ориентирован на греческую культуру, Ефрем, наоборот, живет в мире семитского христианства; у Григория богатство и многообразие христианского Предания выражается в образных категориях греческой мифологии, Ефрем апеллирует к образному строю, характерному для палестинско-арамейской традиции; Григорий, как и подобает греку, более рационален и склонен к дефинициям, Ефрем более эмоционален и экспрессивен.

Между различными богословскими традициями не было прочных связей; за редким исключением богословы одной традиции не знали и не понимали представителей другой традиции. На греческом Востоке в течение всего первого тысячелетия почти не знали латинских авторов; на Западе знали только избранных греческих Отцов (в частности, Дионисия Ареопагита); ни на греческом Востоке, ни на Западе почти не знали сирийскую традицию (опять же, за исключением двух-трех авторов, таких, как Ефрем Сирин и Исаак Сирин). Иначе дело обстояло у народов, получивших христианство вместе со сложившейся богословской культурой, в частности, у славян: они с самого начала ориентировались на греческую святоотеческую письменность. Но здесь речь скорее может идти о трансплантации греческой культуры на русскую почву, чем о связях между двумя самобытными традициями или, тем более, об их взаимопроникновении: никакой обратной связи между Русской Духовной Академией

Вплоть до конца Средневековья мир был устроен таким образом, что мало кому удавалось вырваться за пределы своего собственного языкового и культурного контекста. Сравнительное изучение различных культур стало привилегией человека нового времени: оно было недоступно древним. Мы должны признать, что и древние Отцы—за редчайшими исключениями—не имели возможности выходить за пределы своего богословского, лингвистического и культурного контекста. Явления, принадлежащие другому контексту, оценивались ими через призму своей собственной традиции; не было объемного видения.

Яркой иллюстрацией сказанному могут послужить многочисленные памятники антилатинской полемики, сохранившиеся в византийской церковной письменности. Я в данном случае не буду касаться собственно догматических вопросов, обсуждавшихся в ходе этой полемики: меня сейчас интересует лишь то, как представители византийской и латинской традиции смотрели друг на друга. Святитель Фотий Константинопольский, один из самых просвещенных иерархов и богословов всей византийской истории, начинает свое «Окружное послание», посвященное важнейшему догматическому вопросу об исхождении Святого Духа, не серьезными богословскими рассуждениями, а нападками на латинян за различные обрядовые мелочи. Пост в субботу объявляется «малым отступлением», способным, однако же, «довести до полного пренебрежения догматом». Западный обычай начинать Великий пост на неделю позже, чем на Востоке, описывается как «совлечение к молочному питию и сырной пище и тому подобному объедению», что, по мнению автора, толкает латинян на «путь преступлений» и «сворачивает» их с царской и прямой стези²⁰. Даже если учесть, что подобные обвинения выдвигались в пылу полемики и преследовали пропагандистские цели, все же нельзя не удивиться тому, что всякое, даже самое ничтожное, отличие западной

традиции от восточной воспринималось на Востоке с неодобрением и в нем усматривали отступление от правой веры. Что же касается существенных догматических различий, то в них не усматривали ничего, кроме злонамеренного и сознательного искажения православного вероучения.

Редко кто на Востоке задавался вопросом о причинах возникновения на Западе тех или иных обычаев, развития тех или иных догматических учений. Редко кто пытался взглянуть на латинскую традицию глазами самих латинян. Одним из исключений является преподобный Максим Исповедник, попытавшийся осмыслить латинское учение о *Filioque* как бы исходя из западного контекста²¹. В своем Письме к Марину св. Максим приравнивает западное учение об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына» к восточному учению об исхождении «от Отца через Сына», т. е. не прилагает византийский критерий к западному учению, а лишь сопоставляет две традиции и ищет между ними сходство. И хотя объяснение св. Максима отнюдь не исчерпывает тему, удостоившуюся гораздо более детального обсуждения в трудах позднейших византийских авторов, тем не менее, сам факт попытки византийского святого взглянуть на латинское учение глазами самих же латинян, «подсказать» им правильное понимание их же собственного учения, весьма примечателен.

Я глубоко убежден в том, что адекватная оценка всякого вообще явления возможна только изнутри того контекста, в котором оно появилось и развивалось. И богословие каждого Отца Церкви должно изучаться с максимальным возможным для нас приближением к той исторической, богословской, культурной и языковой обстановке, в которой он жил.

Я также убежден в том, что не следует прилагать к творчеству того или иного патристического автора критерии, относящиеся

к совершенно иному контексту. Нельзя, например, оценивать сирийскую, латинскую или русскую патристику с византийской точки зрения. То есть такая оценка возможна, но она не будет ни адекватной, ни справедливой. Примером тому могут послужить знаменитые «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского, рассмотревшего всю русскую богословскую традицию через призму византизма: в результате получилось то, что Бердяев называл «беспутьями русского богословия»²², — беспощадный критический анализ всей русской богословской традиции, от которой Флоровский не оставил камня на камне. Давая оценку монументальному труду Флоровского, протоиерей Иоанн Мейендорф писал: «Не отрицая ни ума, ни таланта, ни способностей отдельных авторов... о. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной... Православный богослов может поставить вопрос: не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание? Если критиковать русское Православие во имя «византизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам византизм? Равнозначен ли он Священному Преданию как таковому?»²³.

Вопрос, поставленный здесь отцом Иоанном Мейендорфом, имеет ключевое значение. Ответ на этот вопрос достаточно очевиден: Священное Предание не равнозначно византизму, оно шире византизма, так как включает в себя, помимо византийской, и латинскую, и русскую и многие иные традиции. В самом деле, если применить византийские критерии к русскому богословию, получается, что до XVII века у нас ничего существенного не было, так как мы «не дотягивали» до византийцев и вся наша литература была более или менее эпигонской, а с XVII века началось «западное пленение». Если применить византийские критерии к сирийской

традиции, то и тут мы найдем немало «отклонений» от византийских нормативов. Что же касается рассмотрения латинской традиции через призму византизма (так же, как и византийской через призму латинства), то здесь мы имеем богатый опыт полемики, которая в течение почти тысячи лет—начиная с времен патриарха Фотия и кончая нашей эпохой—вращалась вокруг одних и тех же вопросов и к началу XX века окончательно зашла в тупик, так как возвращение по кругу никогда не приводит к какой-либо цели. И только те сдвиги, которые наметились в отношениях между богословами Востока и Запада в течение XX века, позволяют надеяться на то, что выход из тупика будет найден. И мне кажется, что путем к выходу из тупика является, опять же, последовательное применение принципа контекстуального прочтения источников, предполагающее способность богослова, отрешившись от своего собственного контекста (хотя и ни в коей мере не порывая с ним), посмотреть на иную традицию изнутри этой традиции: посмотреть с желанием понять, а не с желанием обличить и уничтожить.

Позволю себе еще одну цитату—из «Богословского завещания» отца Георгия Флоровского, которое сохранено для нас одним из его учеников: «Спасение пришло «от евреев», но было распространено по миру на греческом наречии. В сущности, быть христианином—значит быть греком, ибо наш основополагающий авторитет навсегда—греческая книга, Новый Завет. Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях. Дело не шло о какой-то сплошной рецепции эллинизма как такового, но о раскрытии эллинизма. Старому эллинизму суждено было умереть, но новый был по-прежнему выражен по-гречески—христианский эллинизм нашей догматики от Нового Завета до св. Григория Паламы, да нет—до дня нынешнего. Я лично исполнен решимости защищать это наследие в Миссионерской Академии».

как против запоздало возрождаемого ныне гебраизма, так и против любых попыток переформулировать догматы в категориях современных философий, из какой бы страны они ни исходили (Гегель, Хайдеггер, Киркегор, Бергсон, Тейяр де Шарден)...»²⁴.

Мне представляется, что война, которую хотел развязать Флоровский, была бы им проиграна по крайней мере на «первом фронте», если бы он дождался до конца XX века. Возрождение того, что Флоровский называл «гебраизмом», то есть возрождение интереса к семитской традиции (в ее еврейском, арамейском, сирийском или арабском преломлении) в первой половине XX столетия только начиналось, и памятники святоотеческой письменности на этих языках (которых, кстати, Флоровский не изучал) только начинали входить в научный оборот. Флоровский не мог предвидеть, что под конец XX века будет открыт целый корпус писаний преподобного Исаака Сирина²⁵, существенным образом обогативший наше представление об этом великом сирийском писателе-мистике VII века. Флоровский не мог знать многих памятников сирийской, арабской, коптской, эфиопской и армянской письменности, опубликованных во второй половине XX столетия в монументальной серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (которая насчитывает сейчас свыше 500 томов) и по сути перевернувших господствовавшее в его времена представление о святоотеческом наследии как о сумме *patrologia graeca* и *patrologia latina*. Только к концу XX века стало очевидно, что, помимо этих двух традиций, есть еще и *patrologia orientalis*—богатеший мир «ориентальных» богословских традиций, глубоко самобытных по форме и содержанию,—и что христианство несводимо к византизму или Греции.

Что же касается «второго фронта», то, хотя попытки «переформулировать» догматы в категориях современных философских течений действительно опасны, сами по себе

некоторые из этих течений, — прежде всего экзистенциализм упомянутых Флоровским Хайдеггера и Кьеркегора, — знаменуют собой постепенный отход западной мысли от антропоцентризма эпохи Возрождения и рационализма эпохи Просвещения, а потому расчищают путь для возвращения к подлинно христианской «кафолической» богословской традиции. Подобно античной философии во времена Климента Александрийского и Оригена, философия экзистенциализма может в наши дни служить — и уже служит для многих — «детоводителем» ко Христу. Экзистенциализм может быть «воцерковлен», как в III–IV веках была воцерковлена греческими Отцами античная философия. Более того, понятный язык экзистенциализма, который, безусловно, ближе современному человеку, чем язык античной философии, использовавшийся греческими Отцами, может быть использован если не при создании «неопатристического синтеза», то, во всяком случае, при переводе основных его элементов на язык нашего современника. Нельзя, наконец, не учитывать и того, что богословие Отцов имеет «экзистенциальный» характер — об этом прекрасно говорил сам Флоровский — так как противостоит всем «эссенциальным» теологиям, не основанным на реальном опыте богообщения²⁶.

Завершая размышления о «неопатристическом синтезе», хотел бы добавить следующее. Этот синтез не может быть делом рук одного человека. Необходима группа людей, целая школа ученых нового поколения, каждый из которых специализировался бы в одной или нескольких отраслях патрологической науки, изучал бы один или несколько древних языков (в том числе ориентальных), работал бы с критическими изданиями святоотеческих текстов, а при необходимости — и с рукописями. Патрологи нового поколения должны владеть богатством православного богословского наследия, обладать познаниями в таких областях, как философия (древняя и

современная), филология и лингвистика, иметь знакомство с вспомогательными дисциплинами — текстуальной критикой, палеографией и тому подобными. Только при таком широком охвате научных дисциплин каждый из этих ученых сможет овладеть контекстуальным методом, без которого, на мой взгляд, никакой неопатристический синтез немислим.

Применение контекстуального метода

Перейду теперь к вопросу о конкретном применении контекстуального метода, основные принципы которого были изложены выше.

Контекстуальный метод, во-первых, может применяться при изучении какого-либо одного церковного автора. Чем лучше мы знаем контекст этого автора, тем больше у нас шансов адекватно воспринять его богословскую систему. Нельзя выносить суждения по поводу Отца Церкви, не зная языка, на котором он писал, не зная истории его страны, его Церкви, не зная, к каким источникам он обращался и на какие авторитеты ссылался. Только всестороннее изучение контекста может позволить современному ученому выносить суждения по поводу того или иного из Отцов Церкви. Контекстуальный метод категорически запрещает выдергивать то или иное изречение, ту или иную мысль Святого Отца из общего контекста его богословской системы и делать на основании этой мысли какие-либо заключения; напротив, этот метод предполагает рассмотрение богословия того или иного автора как когерентной системы, в которой все элементы взаимосвязаны.

Во-вторых, контекстуальный метод позволяет делать сравнительный анализ учения нескольких Отцов, тем или иным образом связанных между собою, при условии, что будут четко соблюдаться контекстуальные критерии. Нельзя искусственно притягивать одного церковного автора к другому,

жившему в совершенно ином контексте. Напротив, нужно находить реальные связи между авторами. Связи эти, впрочем, могут быть различной природы. Так, например, между тремя великими Каппадокийцами (Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским) существовала самая прямая и непосредственная связь: они знали друг друга, были «союзниками» по богословскому творчеству, жили в одном церковно-историческом контексте, пользовались одними и теми же источниками, писали на одном языке, читали сочинения друг друга. Прямая связь существовала между Августином и Тертуллианом: хотя Августин и не знал Тертуллиана лично, он читал его сочинения и находился под большим влиянием его богословской системы. Кирилл Александрийский и блаженный Феодорит жили в одно время, участвовали в одном христологическом споре, хотя и стояли по разные стороны баррикад и полемизировали друг с другом: это, опять же, дает богатейший материал для сравнительного анализа. Иными словами, прежде чем сравнивать одного Отца Церкви с другим, нужно точно определить природу их контекстуального соотношения друг с другом: они должны либо оба принадлежать одной эпохе, либо оба принадлежать одной богословской традиции, либо находиться в соотношении учителя и ученика, либо быть богословскими противниками и т. д.

В-третьих, контекстуальный метод позволяет проводить сравнение между Отцами Церкви и авторами, находившимися вне пределов святоотеческой традиции — язычниками, еретиками, представителями иных вероисповеданий — при условии, что та или иная степень соприкосновения между первыми и последними имела место в истории. Так, например, можно проводить сравнение между арианством и учением святого Афанасия (так как последний полемизировал с арианством), между богословскими системами Евномия и Григория Нисского (так как последний полемизировал с Евномием),

между взглядами Григория Богослова и Юлиана Отступника (так как они жили в одно время, знали друг друга, и Григорий писал обличительные слова против Юлиана), между манихейством и богословием блаженного Августина (так как Августин до обращения в христианство был манихеем), между богословием преподобного Иоанна Дамаскина и исламом (так как Дамаскин полемизировал с исламом) и т. п. Многое может дать сравнительный анализ богословия греческих Отцов и учений тех западных авторов, которые жили в эпоху после разделения Церквей, но были знакомы хотя бы с некоторыми памятниками византийской святоотеческой письменности, в частности, Мейстера Экхарта, Иоанна Скота Эриугены, Фомы Аквинского, Ланселота Эндрюса²⁷. Напротив, мало что может дать сравнение между, например, писаниями Терезы де Лизье и святителя Григория Паламы (так как Тереза никогда не читала, да и не могла читать Паламу), между буддизмом и богословием святого Максима Исповедника (так как никакой связи между ними не было и не могло быть). Совсем непозволительно сопоставлять ту или иную мысль одного автора, выдернутую из контекста, с другой мыслью другого автора, также выдернутой из контекста.

В-четвертых, последовательно применяя контекстуальный метод, можно научиться различать в творениях Отцов временное и вечное, т. е., с одной стороны, то, что сохраняет ценность на века и имеет непреложное значение для современного христианина, а, с другой, то, что является достоянием истории, что родилось и умерло внутри того контекста, в котором жил данный церковный автор. Например, многие естественнонаучные взгляды, содержащиеся в «Шестодневе» святого Василия Великого и в «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина, являются устаревшими, тогда как богословское осмысление тварного мира-космоса этими авторами сохраняет свою значимость и в

наши дни. Другой подобный пример—антропологические взгляды византийских Отцов, веривших, как и все в византийскую эпоху, что тело человека состоит из четырех стихий, что душа разделена на три части (разумную, желательную и раздражительную): эти взгляды, заимствованные из античной антропологии, сейчас уже устарели, но многое из того, что говорили упомянутые Отцы о человеке, о его душе и теле, о страстях, о способностях ума и души не потеряло свое значение и в наши дни.

Приведу из своей собственной практики пример использования контекстуального метода при работе со святоотеческим материалом. Мне пришлось несколько лет посвятить изучению преподобного Симеона Нового Богослова. В работе, посвященной этому автору, я задался целью определить его место в православном Предании, для чего необходимо было выявить его «духовные корни», идентифицировать источники, которыми он пользовался, авторов, которые могли на него повлиять, изучить историческую обстановку, в которой он жил, обозначить линию духовного преемства, к которой он принадлежал, и т. д. В современной западной науке существует немало опытов сравнительного анализа богословия различных Отцов Церкви, однако, ученые, как правило, ограничивают этот анализ сопоставлением исследуемого автора с несколькими наиболее известными предшествующими ему по времени Отцами. Так, например, французский ученый Б. Френо-Жюльен, автор книги о «духовном чувстве и боговидении» у Симеона Нового Богослова²⁸, предварил анализ его доктрины описанием мистической доктрины Оригена, Григория Нисского, автора Ареопагитского корпуса, автора Макариевского корпуса и Максима Исповедника.

Проблема, однако, заключается в том, что преподобный Симеон, как мне удалось выяс-
NN94

нить, либо из означенных авторов: возможно, что он вовсе не читал их сочинений. В то же время, он неоднократно цитирует творения Григория Богослова, влияние которого на него прослеживается очень четко. Писания Симеона, кроме того, пересыпаны цитатами из Библии, содержат немало ссылок на богослужебные тексты и на сочинения Симеона Студита (Благоговейного), духовного отца Симеона Нового Богослова. Изучая историческую обстановку, в которой жил Симеон, я обнаружил, что он вообще не был человеком, получавшим богословские познания из книг древних Отцов: в течение почти пятидесяти лет своего пребывания в монастыре он проводил ежедневно по многу часов в церкви, и именно участие в богослужении, а не чтение святоотеческих книг, было его основным занятием. Из творений Святых Отцов он знал главным образом те, которые читались за богослужением (в частности, творения Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Феодора Студита).

Изучая конфликт между Симеоном и церковными властями его времени, я тоже сделал несколько открытий, проливающих свет как на его собственную богословскую систему, так и на общее состояние византийской Церкви его времени. Вопрос, заданный Симеоном его противником Стефаном Никомидийским—«как ты отделяешь Сына от Отца, мыслью или делом?»—был не просто риторическим вопросам, поставленным с целью продемонстрировать «некнижность» Симеона и отсутствие у него систематической богословской подготовки: это был вопрос на тему, о которой в Константинополе спорили в течение нескольких веков. Спустя полтора столетия после смерти Симеона в византийской столице была осуждена группа богословов, учивших о «мысленном» разделении между Отцом и Сыном.

Обнаружив все эти весьма любопытные факты, я в своей монографии о преподобном Симеоне сначала подробно рассмотрел

его подход к Библии, т. е. его понимание Писания и экзегетический метод. Затем исследовал отношение Симеона к богослужению и влияние на него литургических текстов (тема, которую, как правило, вовсе игнорируют современные патрологи). Далее попытался определить место, которое Симеон занимал в студийской монашеской традиции, а также провести сравнительный анализ между его учением и взглядами его духовного отца Симеона Благоговейного. Отдельно была рассмотрена полемика по триадологическим вопросам, которую Симеон вел со Стефаном Никомидийским. Я попытался также очертить круг источников,—святоотеческих, агиографических и иных,—с которыми Симеон был знаком или к которым имел доступ. Наконец, я рассмотрел богословие, антропологию, эклизиологию и мистицизм Симеона в контексте святоотеческой традиции, сравнивая его учение с учениями тех Отцов, которые оказали на него прямое или опосредованное влияние. Иными словами, в своей работе я сосредоточился исключительно на реальных каналах влияния православного Предания на Симеона Нового Богослова, сознательно и систематически отсекая все то, что не имело прямого отношения к теме. Таким образом удалось с большой долей достоверности реконструировать тот контекст, в котором жил и творил преподобный Симеон Новый Богослов.

Работа по реконструкции контекста, в свою очередь, привела к нескольким весьма важным выводам относительно как самого Симеона, так и православного Предания в целом. Удалось, в частности, полностью пересмотреть весьма распространенный в современной западной науке взгляд на этого автора как на вдохновенного мистика, противопоставившего свой личный мистический опыт традиционному Православию, и доказать, что, напротив, Симеон был весьма традиционным (в лучшем смысле этого слова) церковным писателем, полностью укорененным в традиции.

Удалось также развеять миф о том, что Симеон был якобы «непрофессиональным» богословом, не владевшим в полной мере догматической терминологией. На примере Симеона был, кроме того, сделан весьма важный вывод о природе самого православного Предания. Его случай наглядно иллюстрирует тот факт, что краеугольным камнем Предания является не что иное, как личный мистический опыт христианина; Предание не может быть подлинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи человека с Богом; и те, кто пытается противопоставить формальную и рационалистическую «традицию» церковного большинства вдохновенному «мистицизму» отдельных энтузиастов, впадают в заблуждение, не понимая самой сути Предания. В свою очередь, подлинный мистицизм также невозможен вне контекста Предания. Истинный мистик—не тот, кто ставит свой собственный опыт выше церковного Предания, но тот, чей опыт находится в согласии с опытом Церкви²⁹.

В работе о преподобном Симеоне я использовал контекстуальный метод для оценки явлений, находящихся внутри православного Предания. Приведу теперь пример возможного использования контекстуального метода при рассмотрении того, что находится вне этого Предания. Речь пойдет об оценке католического мистицизма—теме, о которой сейчас много спорят.

Хорошо известно мнение святителя Игнатия (Брянчанинова) о том, что все произведения католических мистиков после Великого раскола написаны в состоянии духовного «разгорячения» и прельщения. Поскольку святитель Игнатий является лицом канонизированным, это мнение воспринимается как святоотеческое. Известны, однако, другие подходы иных—тоже канонизированных—церковных писателей, чье отношение к католической духовности было гораздо менее настороженным и категоричным. Известны и православные

Отцы, находившиеся под прямым влиянием католической духовности. Под таким влиянием в течение всей своей жизни находился святитель Димитрий Ростовский: «западнический» характер имеют как его проповеди, так и многие другие сочинения, в том числе «Жития святых», составленные главным образом, по латинским источникам³⁰; в библиотеке св. Димитрия содержались труды Бонавентуры, Фомы Кемпийского, Петра Канизия и других католических авторов, а в его духовности прослеживаются такие элементы, как почитание страстей Христовых, пяти язв Христовых, сердца Христова³¹. Несомненно влияние католической духовности и на святителя Тихона Задонского³².

Как объяснить такое расхождение в подходе к католической духовности и мистицизму между, с одной стороны, св. Игнатием, а с другой — св. Димитрием Ростовским и Тихоном Задонским? Многое, как мне кажется, объясняется различием контекстов, в которых каждому из них пришлось жить. Время жизни св. Игнатия приходится на Николаевскую эпоху (вторая четверть XIX века), когда ведется систематическая борьба с западным мистицизмом. Если во времена Александра I (первая четверть XIX века) в высшем обществе наблюдается почти поголовное увлечение «внутренним христианством», русская аристократия зачитывается Фомой Кемпийским, Франциском Сальским и Фенелоном, представители знати вступают в масонские ложи, а иезуиты открывают свои школы во многих городах и весях, то в Николаевскую эпоху наступает здоровая реакция на эти западные влияния. В тот же, николаевский, период начинается «патристическое возрождение», т. е. систематическая работа по переводу и изучению Отцов Церкви, немало способствовавшая постепенному освобождению русского богословия от «западного пленения». Будучи сыном своей эпохи, св. Игнатий не мог оставаться в стороне от всех этих процессов.

Совсем в ином историческом контексте жили свв. Димитрий и Тихон. Оба, в отличие от св. Игнатия (вообще не изучавшего богословие в каком-либо духовном учебном заведении), были выпускниками латинских школ, сформировавших их богословское мышление, оба в течение всей жизни читали произведения западных авторов. Неизбежное для XVIII века влияние католической духовности, которое испытали на себе святители Димитрий и Тихон, не подорвало, однако, их уверенность в истинности православной веры, их глубокую укорененность в православном Предании.

Конечно, не следует все сводить только к исторической эпохе, к церковно-политической ситуации, к воспитанию. Возможна и допустима между церковными писателями разница во вкусах, во взглядах, возможны разные подходы к одному и тому же явлению, не обусловленные ни воспитанием, ни «духом времени». Преподобный Никодим Святогорец, переведивший на греческий язык сочинение латинского монаха-театинца «Невидимая брань», не был воспитанником латинской школы, не находился под влиянием католического мистицизма. То же можно сказать о К. П. Победоносцеве, сделавшем русский перевод «Подражания Христу» Фомы Кемпийского. Тем не менее, оба считали полезными для православного читателя знакомство с отдельными произведениями католических авторов (пусть даже несколько адаптированными и приведенными в большее соответствие с православным контекстом).

Контекстуальный метод может помочь и при оценке самой католической мистики. Православного читателя нередко шокируют содержащиеся в книгах западных мистиков эпохи Возрождения рецепты по использованию воображения для размышления о страстях Христовых и о других событиях евангельской истории. Справедливо отмечается, что традиционная православная мистика призывает к контролю над

воображением, предупреждает об опасности представления тех или иных образов во время молитвы. Но при оценке западной мистики эпохи Возрождения нельзя не учитывать особенностей этой эпохи: на смену теоцентрической культуре Средневековья пришла совершенно иная, антропоцентрическая культура, в которой воображению отводилась едва ли не ключевая роль. И задача, стоявшая перед духовными наставниками того времени, состояла не в том, чтобы заставить людей вовсе отказаться от воображения, но в том, чтобы научить их направлять воображение на что-либо служащее духовной пользе, в частности, на события Священной Истории. Понятно, что, если приложить к этой мистике критерии византийской аскетической письменности, то она окажется не соответствующей этим критериям. Но—повторим вопрос отца Иоанна Мейендорфа—является ли византийский критерий единственно возможным при оценке неовизантийских духовных феноменов, или возможны другие подходы? Еще раз скажу, что, по моему убеждению, православная «кафолическая» традиция шире византизма, и не все, что выходит за его пределы, является либо ересью, либо прелестью. Иначе находившимся в прелести следовало бы объявить не только западных мистиков, но и Димитрия Ростовского, и Тихона Задонского, и множество других отечественных подвижников благочестия, живших в эпоху «западного пленения» (XVII-XVIII вв.), когда доступ к творениям Восточных Отцов был крайне затруднен.

Прошу не усматривать в моих словах какой-либо попытки оправдания католического мистицизма. Я никоим образом не являюсь «восточным любителем западной духовности» и не имею никаких личных симпатий к католической мистике, так как воспитан на совершенно иных образцах—а именно, на творениях Отцов Восточной Церкви (главным образом, греческих и сирийских).
Минский Духовный Академический институт

мистики не для того, чтобы порассуждать о содержании этого феномена, а лишь для того, чтобы сказать о методе, с которым, по моему мнению, надлежит подходить ко всем вообще явлениям—как находящимся внутри восточно-православного Предания, так и выходящим за его рамки.

Все сказанное выше о различных лингвистических, культурных, временных и иных контекстах, в которых жили Отцы, не перечеркивает того неоспоримого факта, что у Отцов был и общий контекст единой кафолической христианской традиции, контекст «веры евангельской», «веры апостольской», которую каждый из них, получив от своих предшественников, не только бережно хранил, но и творчески развивал, передавая затем следующим поколениям Отцов. Всякая попытка рассматривать Отцов вне целостного контекста веры ведет в тупик³³. Именно потому столь безуспешны попытки многих светских ученых, считающих себя если не атеистами, то, как теперь модно выражаться, «агностиками», осмыслить богословие того или иного Отца Церкви. Невозможно понять богословие Отцов, сознательно дистанцируясь от того, что составляло сущность их веры, их духовного опыта. Поэтому контекстуальный метод прочтения Отцов, если и не предполагает непрременную принадлежность исследователя к христианской вере, тем не менее, требует от него очень высокой степени доверия опыту Отцов, опыту Церкви Христовой, внутри которой святоотеческое богословие развивалось. Патрологом не может быть человек, заведомо оторванный от святоотеческого контекста, лично непричастный «вере отеческой».

Конкретные задачи по изучению святоотеческой письменности

Мне представляется важным сегодня, в самом начале новой эры, наметить основные направления развития нашей патрологической науки на XXI век, указать на те много-

численные лакуны, которые еще предстоит заполнить. Нижеследующие замечания по данному поводу отнюдь не носят исчерпывающий характер: это лишь попытка очертить общие контуры того, что, по моему мнению, необходимо сделать в ближайшем будущем.

Русская патрологическая наука XIX–XX веков зависела от западных источников: на русский язык переводилось то, что издавалось в Европе на оригинальных языках, прежде всего, произведения, содержащиеся в монументальной «Патрологии» Миня. Было переведено значительное число творений ранних Отцов и греческих Отцов эпохи Вселенских Соборов, а также наиболее известных латинских Отцов той же эпохи. Из авторов поздневизантийского периода на русский язык — благодаря прежде всего трудам святителя Феофана Затворника — оказались переведенными творения преподобного Симеона Нового Богослова и те аскетические трактаты, которые вошли в греческое «Добротолюбие»; многие другие важнейшие произведения поздневизантийской письменности остались «за кадром». С сирийского, армянского и других восточных языков переводилось очень мало. Таким образом, корпус святоотеческих писаний, доступных сегодня в русском переводе, является далеко не полным: многие лакуны предстоит восполнить.

Кроме того, дореволюционные переводы творений Отцов устарели по языку и нуждаются в переработке; некоторые ранее переведенные сочинения должны быть переведены заново. Отрадно, что работа по переводу святоотеческих творений в последнее десятилетие возобновилась, однако, она носит спорадический характер и не имеет какого-либо координирующего центра. Создание такого центра (института) патристических исследований, который объединял бы ученых, занимающихся переводом и изучением творений Святых Отцов, представляется мне одной из неотложных задач.

Русскими дореволюционными авторами и богословами русского рассеяния создан целый корпус исследований святоотеческих творений, монографий, посвященных отдельным Отцам Церкви. Отметим хотя бы такие выдающиеся памятники патрологической науки, как «Историческое учение об Отцах Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского), «Восточные Отцы IV века» и «Византийские Отцы V–VIII веков» протоиерея Георгия Флоровского, а из монографий, посвященных отдельным авторам, — «Учение Оригена о Святой Троице» В. Болотова, «Эсхатологию св. Григория Нисского» М. Оксююка (впоследствии митрополита Макария), «Антропологию Немезия Емесского» Ф. Владимирского, «Антропологию св. Григория Паламы» архимандрита Киприана (Керна). Однако и на этом пути предстоит многое сделать. Патрологические исследования должны быть продолжены: необходимы новые монографии, которые позволили бы современному отечественному читателю «на общекультурном уровне понять и принять святоотеческие писания»³⁴.

В течение всего XX века на Западе выходили многочисленные исследования в области патристики, прежде всего, западной: создана целая библиотека (насчитывающая тысячи томов) по блаженному Августину, множество монографий посвящено Тертуллиану, Иерониму и другим латинским авторам первого тысячелетия. Но немало сделано западными исследователями и в деле изучения восточной патристики. Я уже упоминал имена католических и протестантских ученых, посвятивших себя изучению восточных Отцов и способствовавших возрождению интереса к святоотеческой письменности на Западе. Впрочем, интерес западных ученых к восточной патристике ограничивался лишь несколькими именами. Изучали Оригена, Григория Нисского, автора «Ареопагитского корпуса»; в последние десятилетия увлеклись Максимом Исповедником. Что же касается других

восточных Отцов, то некоторые из них вовсе не удостоились внимания исследователей, либо удостоились двух-трех монографий и полутора десятка статей в периодической печати. Таким образом, интерес западных ученых к Отцам Церкви распределялся неравномерно. И тем не менее, проделана огромная работа, и отечественный читатель заслуживает того, чтобы познакомиться с лучшими образцами западной патрологической науки. Необходимо перевести на русский язык такие классические труды в данной области, как «Патрология» Й. Куастена³⁵ или многотомное христологическое исследование Грильмайера³⁶, а также наиболее удачные из монографий, посвященных отдельным Отцам Церкви — как восточным, так и западным.

Говоря о конкретных авторах, прежде всего укажу на то, что большинство трудов Оригена, в частности, его толкования на книги Священного Писания, остаются недоступными русскому читателю³⁷. Каково бы ни было наше отношение к этому крайне противоречивому церковному писателю, осужденному в середине VI века за допущенные догматические ошибки, его место в истории восточно-христианской письменности вряд ли будет кем-либо оспорено. Изучение его литературного наследия необходимо для понимания не только большинства последующих Отцов Восточной Церкви, на которых он оказал прямое или косвенное влияние, но и для осмысления всей восточно-христианской традиции, в формировании которой он сыграл огромную роль. Из посвященных Оригену монографий западных ученых, заслуживающих перевода на русский язык, укажу на классические труды Ж. Даниелу и А. де Любака, не потерявшие своего значения и по сей день³⁸.

Другой ключевой фигурой является преподобный Максим Исповедник: многие его произведения, затрагивающие важные богословские темы (в частности, *Ambigua*, *Quaestiones ad Thalassium* и др.), являются

и полемические трактаты, послания) также еще только ждут своего русского переводчика. Заслуживают перевода и некоторые посвященные св. Максиму труды западных ученых, в частности, недавно увидевшие свет монографии французского православного исследователя Ж.-К. Ларше³⁹.

Отмечу необходимость перевода и всестороннего изучения богословов поздневизантийского периода, таких, как святитель Григорий Палама. В его творчестве, так же как и в трудах его предшественников (Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Кипрского, Феодипта Филадельфийского, Афанасия I, Патриарха Константинопольского) и преемников (патриарха Филофея Коккина, Николая Кавасилы), нашла свое полное и всестороннее выражение богословская доктрина исихазма, в которой с наибольшей полнотой были догматически осмыслены восточно-христианские аскетическая и мистическая традиции. То, что весьма условно называют сегодня «паламизмом», изучено у нас очень мало (до конца XIX века исихазм в России считали ересью, а Паламу главным ее носителем⁴⁰). Между тем, по моему мнению, именно то богословское течение, которое олицетворял Григорий Палама, является весьма значимым для современного христианина, так как открывает доступ к глубинам подлинно православного догматического сознания, основанного на мистическом опыте.

Западная патристика исследована у нас далеко не полностью. А без адекватного ее восприятия невозможно сделать тот скачок, который так необходим в отношениях между христианским Востоком и Западом. Третье тысячелетие, в которое мы вступили, будет временем продолжения диалога между восточной и западной церковной и богословской традициями, которым так или иначе придется консолидироваться перед лицом все усиливающейся секуляризации, все увеличивающегося влияния ислама и восточных культов. Мне кажется, что

неспособность Востока и Запада в течение всего Второго тысячелетия найти общий язык, помимо церковно-политических причин, была в значительной степени обусловлена тем, что на Западе плохо знали восточную традицию, а на Востоке—западную. Этот пробел тоже должен быть восполнен. И всестороннее изучение западной святоотеческой традиции—один из путей к его восполнению.

Пристального внимания заслуживает сирийская патристика, почти не изученная отечественными исследователями. Богословие преподобного Ефрема Сирина нам мало доступно, несмотря на то, что на русском языке имеется восемь томов его творений; поскольку многие произведения, вошедшие в эти тома, являются подложными⁴¹, тогда как значительное число подлинных произведений Ефрема на русский язык не переведено. Большинство творений преподобного Исаака Сирина (за исключением 400 «Глав о знании») доступно в русском переводе, однако богословие этого великого писателя-мистика еще недостаточно изучено. Русскому читателю практически неизвестны такие выдающиеся сирийские писатели, как Иаков Афраат, Иоанн Апамейский, Иаков Саругский, Нарсай Великий, не говоря уже о более близких к преп. Исааку Сирину по времени Мартирии-Сахдоне, Дадишо Катрайте, Симеоне д-Тайбуте (Милостивом), Иосифе Хаззайе (Прозорливом, или Созерцателе) и Иоанне Дальятском. Все эти церковные писатели заслуживают перевода на русский язык: знакомство с ними обогатит не только нашу патрологическую науку, но и наше восприятие христианства как религии любви Божией—эта тема нашла особое отражение в творчестве сирийских писателей-мистиков.

Почти не исследованы нашими патрологами коптская, эфиопская, арабская, грузинская, армянская и другие ориентальные традиции церковной письменности. До революции 1917 г., а также в советское время отдельные

памятники ориентальной письменности переводились и исследовались востоковедами, однако богословское осмысление этих памятников было или затруднено (поскольку до революции востоковедение мало соприкасалось с богословием) или невозможно (поскольку советские востоковеды вообще не могли высказываться на богословские темы). Этот огромный пробел необходимо постепенно восполнять.

Русская патристика допетровского периода до последнего времени оставалась достоянием светских славистов: произведения таких древнерусских авторов, как святители Иларий Киевский, Серапион Владимирский и Кирилл Туровский, рассматривались, главным образом, с точки зрения их литературных достоинств, а сочинения преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского—почти исключительно в контексте борьбы между «стяжателями» и «нестяжателями». Что же касается богословов послепетровской эпохи, то за ними, как правило, не признавали самостоятельной ценности и потому их творчество с богословской точки зрения исследовали мало и не систематически. Русской патрологии как науки у нас нет, а такая наука необходима. В этом смысле «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского продолжают сохранять значимость как едва ли не единственная попытка целостного осмысления отечественной богословской традиции. Но о главном недостатке этого труда уже было сказано: Флоровский не сумел—да и не стремился—определить те критерии, по которым следует оценивать русское богословие, поскольку все явления рассматривал через призму византизма. Новому поколению патрологов надлежит восполнить и эту лакуну—создать русскую патрологию, выработать критерии для изучения отечественных Отцов Церкви, дать богословскую оценку воззрениям наиболее значимых из писателей многовекового периода русской церковной письменности.

Необходимо изучение трудов современных богословов и мыслителей, тем или иным образом продолжавших и развивавших в своих трудах ключевые темы святоотеческого богословия. Речь в данном случае идет не столько об ученых-патроlogах (Флоровском, Лосском, Мейендорфе), сколько об авторах, внесших свой самостоятельный вклад в сокровищницу православного Предания. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров), протоиерей Сергей Булгаков и А. Ф. Лосев— вот только некоторые имена людей, чье творчество заслуживает самого серьезного богословского осмысления в контексте святоотеческого Предания.

Наконец, необходимо—и мне уже приходилось не раз говорить об этом⁴²—богословское осмысление литургического предания нашей Церкви, ее богослужебных текстов, которые написаны богодухновенными древними Отцами (как известными по имени, так и оставшимися неизвестными) и потому составляют неотъемлемую часть святоотеческой письменности. Без правильного понимания богослужения невозможна полноценная церковная жизнь, а без церковной жизни невозможно спасение. Богослужебные тексты являются той школой, которую должен окончить каждый православный христианин. В ситуации, когда богослужебные тексты по разным причинам—не в последнюю очередь из-за употребления церковнославянского языка—непонятны церковному народу, появление книг, в которых содержался бы богословский анализ литургических текстов, крайне желательно и необходимо.

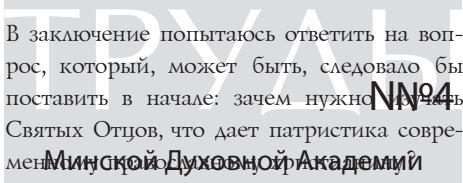
Отцы и современность

В заключение попытаюсь ответить на вопрос, который, может быть, следовало бы поставить в начале: зачем нужно изучать Святых Отцов, что дает патристика современному христианину? Ответить на этот

Я бы ответил на этот вопрос так. Прежде всего, изучение Отцов—в особенности Отцов Восточной Церкви—дает нам возможность понять традицию, к которой мы принадлежим, воспринять ту самую «веру отеческую», которую сохранили для нас духовные писатели Восточной Церкви, войти в обладание сокровищницей православного Предания. Многие в наши дни предпочитают «предания старцев» многовековому Преданию Церкви, живут различного рода мифологемами, созданными околоцерковной или псевдоцерковной средой. Преодоление этой ситуации возможно в том случае, если будет преодолен «разрыв между богословием и жизнью»⁴³, если будет восстановлена живая связь между святоотеческим учением и церковной практикой. Наша церковная практика не основывается на святоотеческом учении—и в этом корень многих проблем современного церковного бытия.

Знание Отцов помогает православному христианину среди великого множества современных философских и мировоззренческих течений не сбиться с правильного пути, не увлечься «учениями чуждыми» (Евр. 13, 9). Оно помогает христианину познать себя, правильно построить свои взаимоотношения с Богом, наладить духовную жизнь. В отличие от рецептов, предлагаемых такими учениями, как, например, психоанализ, святоотеческие советы дышат здоровым духом, ибо исходят из верного понимания человеческой психики, из сознания необходимости борьбы с греховными наклонностями и приобретения навыка к доброделанию. Святоотеческие советы гораздо более универсальны, чем основные постулаты фрейдизма, и применимы к людям, живущим в самых разных временных и культурных контекстах.

Творения Отцов Церкви никогда не теряют актуальности, потому что в них рассматриваются вопросы, от ответа на которые зависит настоящее и будущее



человечества. Сейчас модно говорить о том, что мы живем в «постхристианскую» эпоху, о том, что интерес к традиционному христианству ослабевает у молодежи и что у христианства нет будущего. Пророчат постепенное исчезновение христианства с религиозной карты мира в течение Третьего тысячелетия, поглощение его исламом. Хотелось бы выразить надежду на то, что эти пророчества не оправдаются, что христианам удастся консолидироваться для сохранения своего учения, своей Церкви, своего Предания. Мы видим на примере собственной страны, что христианская вера отнюдь не является реликтом прошлого, что тысячи и миллионы людей, в том числе молодых, возвращаются к «вере отеческой». Хотелось бы надеяться, что новая весна христианства еще впереди. Хотелось бы верить, что XXI век станет веком преодоления христианских разделений, возрождения той «веры Вселенской Церкви», которую «передал Господь, проповедали апостолы, сохранили Отцы».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Слово III против отвергающих святыне иконы (PG 94, 1356 C).

² К Серапиону I, 28.

³ Синодик в Неделю Православия.

⁴ Святитель Григорий Палама и традиция Отцов. В кн.: Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1995. Сс. 383-384.

⁵ The Orthodox Church. London, 1992. P. 212.

⁶ Термин, введенный в научный оборот В.В. Болотовым.

⁷ Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. Сс. 9-10.

⁸ Протоиереем Валентином Асмусом в передаче по радиостанции «Радонеж».

⁹ Огласительное слово 28, 263-265.

¹⁰ Огласительное слово 28, 292-293.

¹¹ Нравственное слово 6, 428.

¹² Послание об исповеди.

¹³ Известен по меньшей мере один литургический текст Восточной Церкви, который предполагает связь между нравственными качествами священника и действенностью совершаемых им таинств, а именно, священническая молитва Литургии Василия Великого: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров». В этом тексте нет прямого утверждения о том, что грехи священника становятся препятствием для действия благодати и, следовательно, для действительности таинства; однако, такая возможность и не исключается.

¹⁴ Слово 2, 91.

¹⁵ Слово 2, 71; ср. Слово 2, 95, 8-27.

¹⁶ Строматы 1, 5.

¹⁷ Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. Сост. Э. Блейн. М., 1995. С. 155.

¹⁸ Недавно принявший Православие американский патролог, на склоне лет превратившийся из «лучшего лютеранского специалиста по Православия» в «лучшего православного специалиста по лютеранству».

¹⁹ Как писал отец Иоанн в статье «Православное богословие в современном мире» (Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата № 67 б. Париж, 1969. С. 175), «все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковлен-

ного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо... как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ—западной или восточной, византийской или латинской, лишь бы он прозвучал для них истиной и жизнью. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим», либо не будет богословием вообще».

²⁰ Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Окружное послание. Пер. П. Кузенкова.—Альфа и Омега № 3 (21), 1999. С. 89.

²¹ О св. Максиме как «посреднике» между Востоком и Западом и, в частности, о его понимании *Filioque* см.: J.-Cl. Larchet. *Maxime le Confesseur, un mediateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris, 1998. Pp. 11-75.

²² См. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937.

²³ Там же.

²⁴ Георгий Флоровский—священнослужитель, богослов, философ. С. 156.

²⁵ Флоровский имел лишь самое приблизительное представление о сирийском корпусе писаний преп. Исаака. См. его ремарки в «Византийских Отцах V-VIII веков» (Париж, 1933. С. 186): «Аскетическая книга преп. Исаака (в рукописях обычно без особого заглавия) только недавно стала доступна в сирийском подлиннике (кажется, еще не в полном своем составе)».

²⁶ Святитель Григорий Палама и традиция Отцов. Сс. 380-381 и 392.

²⁷ Блестящими примерами подобных исследований являются А.

Бриллиантова об Эриугене, В. Лосского об Экхарте и Н. Лосского о Ланселоте Эндрюсе: см. А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 [репринт М., 1998]; V. Lossky. *La theologie negative chez Maotre Ekhart*. Paris, 1959; N. Lossky. *Lancelot Andrewes le predicateur (1555-1626)*. Paris, 1986.

²⁸ B.Fraigneau-Julien. *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien*. Paris, 1986.

²⁹ См. Иеромонах Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Сс. 443-444.

³⁰ См. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 54.

³¹ См. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. Сс. 296-302.

³² См. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Сс. 123-124.

³³ Ср. Протоиерей Георгий Флоровский. Святитель Григорий Палама и традиция Отцов. С. 381.

³⁴ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. «Преодолеть разрыв между богословием и жизнью».—«Церковь и время» № 2 (9), 1999. С. 144.

³⁵ J. Quasten. *Patrology*. T. I-III. Utrecht-Brussels, 1950-1960.

³⁶ A. Grillmeier. *Christ in Christian Tradition*. Vol. I-IV. London, 1965.

³⁷ На русском языке имеются только трактаты «Увещание к мученичеству», «О началах» и «О молитве», первые четыре книги «Против Цельса» и несколько малых произведений.

ТРУДЫ
NN⁰⁴

Минской Духовной Академии

³⁸ J. Danielou. Origene. Paris, 1948; Н. У. von Baltasar. Parole et mystere chez Origene. Paris, 1957.

³⁹ J.-C. Larchet. La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur. Paris, 1996; Idem. Maxime le Confesseur, un mediateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998. Из более ранних трудов о св. Максиме заслуживают перевода на русский язык монографии Х. У. фон Бальтазара, П. Шервуда и В. Фелькера (полную библиографию см. в книгах Ж.-К. Ларше).

⁴⁰ См. С. В. Булгаков. Настольная книга священнослужителя. М., 1998.

⁴¹ Значительная часть произведений, вошедших в I-IV тома, переведена с греческого и является подложной. В томах V-VII есть подлинные творения Ефрема, переведенные с сирийского; том VIII содержит Толкование Ефрема на Диатессарон, тоже подлинное, но переведенное с армянского.

⁴² См., в частности, Иеромонах Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. Сс. 408-409.

⁴³ См. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. «Преодолеть разрыв между богословием и жизнью». Сс. 141-142.