

## **Наследие Святых отцов в XX веке сост. и науч. ред. П.Б. Михайлов**

Наследие Святых Отцов в XX веке: Итоги исследований  
Сборник содержит впервые переведенные на русский язык статьи, являющие собой опыт осмысления христианского наследия в богословии и гуманитарной науке XX в. Статьи принадлежат авторитетным специалистам в области исследований древней христианской письменности. Это, с одной стороны, программные заявления, своеобразные манифесты богословского и гуманитарного возрождения, с другой – обзоры достигнутых успехов в области изучения древней патристики и анализ отдельных богословских тем. Предложенный материал затрагивает широкий круг актуальных вопросов о положении христианского богословия в современном мире. Целевая аудитория сборника включает преподавателей богословских дисциплин в светских и церковных вузах, а также других церковных специалистов, работающих в научном, издательском и коммуникативном (межконфессиональные и общественные связи) направлениях деятельности.

## От составителя

Святые Отцы – ключевое звено Священного Предания Церкви, исторически связующее нас со Христом. Они преимущественные носители и выразители Предания. Они причастники великого нетленного Света. Через их посредство мы приобщаемся к нему, хотя они не единственные, кто распространяет его в мире. Святые Отцы не только подтверждают подлинность и достоверность индивидуального духовного опыта, они соотносят частное с целым, индивидуальное с общим, уникальное с универсальным, наконец, временное с вечным. Поэтому слово Святых Отцов обладает исключительной силой. Целостность Предания – залог целостности христианства, обособившегося с течением истории в различных деноминациях или частных преданиях. Единство Предания, выразившееся в единомыслии Святых Отцов, оставляет христианам надежду на преодоление раздоров и разделений между ними перед лицом внешнего мира.

Слово Святых Отцов по-новому зазвучало в XX в. – с этим тезисом вряд ли кто-нибудь будет спорить. В подтверждение можно привести хотя бы такие объективные факты, как успех многих грандиозных проектов, связанных с распространением святоотеческого наследия. Это в первую очередь касается изданий древних памятников на оригинальных языках. Здесь уместно упомянуть лишь серийные издания, за которыми стоит бесчисленное множество отдельных публикаций, опирающихся на труд многих поколений исторических, филологических и патрологических научных школ: «Патрологии» Ж.-П. Миня (греческая – PG, 161 т., 1857–1866; латинская – PL, 220 т., 1844–1864); венское собрание латинских авторов (CSEL, более 90 т., 1866-); берлинское собрание авторов первых веков (GCS, более 60 т., 1897-); парижское собрание восточных авторов (PO, более 50 т., 1903-); «Христианские источники» (SC, более 530 т., 1942-); латинская и греческая серии, издаваемые в Тюрнхауте (CCL, более 200 т., 1954-, и CCG, более 30 т., 1977-) и др. Это также касается систематических переводов святоотеческого

наследия на современные языки. Приведем хотя бы самые выдающиеся примеры – монументальные серии, осуществленные начиная с середины XIX в.: перевод на русский язык «Творения Святых Отцов в русском переводе» (1843–1917), на английский – Early Church Fathers (1867–1886), на французский – Sources Chretiennes (1943-), на немецкий – Bibliothek der Kirchenvater (1911–1938), на итальянский – I classici cristiani (1928-), на голландский – Oud-christlijke geschriften in Nederlandische vertaling, на испанский – Scriptores ecclesiastici Hispano-Latini tam veteris quam medii-aevi (1934–1947) и т.д.

Слово Святых Отцов не только зазвучало по-новому в XX в., оно стало по-новому восприниматься. XX в., в котором так плотно сконцентрировалась мировая история во всем многообразии человеческого бытия – от крайних падений, невообразимых преступлений против Бога и человека до высочайших подвигов самоотвержения и стояния за правду, от предельной глубины проникновения в тайны душевного и материального мира до крайней невосприимчивости к духовной стороне мироздания – этот век не мог воспринимать богословский и мистический опыт христианства глазами человека прежних эпох. Необозримый объем переизданных на качественно новом уровне и изданных впервые памятников древнехристианской письменности, начиная с середины XIX в. и до сего дня, потребовал чрезвычайно интенсивных усилий историков и богословов по осмыслению и интерпретации этого наследия. Разумеется, плоды этой разносторонней деятельности дают пищу не только для теоретических обобщений, но и для ответов на самые острые жизненные вопросы. Это время справедливо называют «патристическим» или «неопатристическим» возрождением, и это возрождение коснулось не только научной сферы, но проникло в церковную, культурную и общественную жизнь.

Для отечественной богословской науки актуальность обобщения опыта изучения древнехристианского наследия, достигнутого к нашему времени, обусловлена прежде всего тем, что, в то время как на Западе за последние 100 лет

патристические исследования ушли далеко вперед после и без того немалого задела, достигнутого к началу прошлого века, для русской богословской науки, за исключением дореволюционного времени и русского зарубежья, XX в. стал поистине «темным веком», в особенности в том, что касается одного из ее самых трудоемких предметов – патрологии. Потребностью, насколько возможно, наверстать упущенное и вызвано издание, предлагаемое ныне русскому читателю. Вполне закономерно, далеко не все материалы, которые могли войти в сборник, были в него включены<sup>1</sup>. При их отборе мы руководствовались следующими соображениями: с одной стороны, особое внимание привлекли немногочисленные программные выступления, например публикации лидеров так называемого «патристического возрождения» XX в. Общеизвестными корифеями и неумолимыми деятелями этого разностороннего явления были кардинал Жан Даниелу и профессор Сорбонны Анри-Ирене Марру. С другой стороны, «материальная» сторона патристического возрождения настолько стремительно расширилась, что от ученых потребовались специальные усилия, чтобы уследить за этим процессом. Поэтому другой круг отобранных статей посвящен обзорам последних завоеваний патрологической науки и их первичным обобщениям. Наконец, третий тип исследований представляет собой тематические или просопоические обзоры, посвященные либо рассмотрению отдельных богословских тем, либо кому-то из выдающихся Святых Отцов.

Сборник открывает знаменитая программная статья Ж. Даниелу «Современные направления религиозной мысли» (1946). Она стала знаменем так называемого «нового богословия», к которому принадлежат выдающиеся католические богословы XX в. – А. де Любак, Г. У. фон Балтазар, И. Конгар, К. Ранер и др. Термин этот до сих пор продолжает оставаться спорным, поскольку определению «новый» присущ оттенок радикальной инаковости по отношению к традиции, что совсем не соответствует тем принципам, которых придерживались сторонники этого течения, строившие свое богословие на Библии, Святых Отцах и Литургии. В данном

случае правильнее было бы говорить не о «новом богословии», а об «обновлении богословского метода» (*renouvellement de la methode theologique*) или о «богословии возобновления» (*theologie du ressourcement*). Тем не менее именно такое название – «новое богословие» – закрепилось за этим поколением богословов и их историческим делом. Статья Даниелу вызвала противоречивую реакцию в официальных и неофициальных кругах Католической Церкви. Проблемы, которые здесь ставятся, гораздо шире круга вопросов, заявленного в заглавии нашего сборника. Но, по мнению Даниелу, одним из ключей к решению главных проблем христианского богословия после Второй мировой войны служит обращение к Святым Отцам. Удивительны совпадения в концепции Даниелу в том, что касается путей выхода из создавшегося духовного кризиса, с идеями богословов, принадлежавших другим христианским конфессиям, в частности с протоиереем Георгием Флоровским. Эти пути пролегают в творческом обращении к христианскому наследию – к Святым Отцам.

Статья известного участника II Ватиканского Собора Ива Конгара «Святые Отцы – избранные орудия Священного Предания» (1962) является частью его большой книги «Предание и предания» и представляет собой исторический и богословский анализ ключевого понятия для патристических исследований – *Святые Отцы*. На основе широких обобщений Конгар предлагает двойную систематизацию этого понятия – с исторической точки зрения и с догматической. Конгар подчеркивает, что величие и свершения века Святых Отцов не должны повергать современных богословов в безмолвие. Напротив, Святые Отцы вдохновляют и нас на сильное богословское творчество, поскольку Церковь всегда сохраняет за собой свое миссионерское и педагогическое назначение. Особенно важными представляются ключевые принципы, свойственные святоотеческому богословию: теоцентризм, познание через Духа Божия, христоцентризм, еклезиоцентризм, мистириоцентризм, все они вращаются вокруг четырех главных тем богословской рефлексии: Бог, Христос, Церковь, Таинства.

Статья известного историка античной мысли А.-И. Марру «Патристика и гуманизм» (1951), так же как и статья Ж. Даниелу, является своеобразной программой – на этот раз программой христианского гуманизма, которую Марру провозгласил на открытии главного, ставшего вскоре регулярным, международного события в патрولوجической жизни за последние 60 лет – Международной конференции по патристическим исследованиям в Оксфорде. Марру выступает здесь во всеоружии своей исключительной эрудиции, воздерживаясь от богословских высказываний и ограничиваясь изложением позиций верующего историка-гуманитария. Он выражает свою озабоченность в связи с угрозой самому существованию западной цивилизации, основанной на классической античности, неотъемлемой частью которой является древнее христианство. При этом он констатирует, что интерес к изучению древнего христианского наследия неуклонно растет не только среди профессиональных богословов и патрологов, но и среди специалистов небогословских гуманитарных дисциплин.

Ж. де Геллинк, автор статьи «Патристические исследования: достижения и затруднения» (1948), хорошо известен как специалист по истории патристических исследований. Ему, в частности, принадлежит монументальный трехтомный труд «Патристика и Средние века». Включение данной статьи в сборник, несмотря на ее во многом устаревшие данные, вызвано стремлением создать у читателя представление о тех научных и богословских процессах, которые были присущи западной науке послевоенного времени. Очевидно, что нынешние патристические исследования ушли далеко вперед, но очередной виток своего плодотворного развития они начали как раз в то время, о котором пишет де Геллинк. Опираясь на анализ двух публикаций Б. Альтанера, он ставит перед собой задачу сформулировать основные научные и богословские требования перед составителем обзорного пособия по патрологии. В этом смысле его анализ имеет специальный практический интерес. Стоит особенно упомянуть некоторые из этих требований: расширение предмета

патристических исследований за счет обширной апокрифической и переводной древней письменности. Обсуждается также методология преподавания и изучения патристики – либо с богословских позиций, либо с литературно-исторических.

А. Крузель известен в научном мире прежде всего как ведущий специалист по Оригену. В статье «Патрология и патристическое возрождение» (1969) он затрагивает как теоретические, так и практические вопросы изучения святоотеческого наследия. Патрологию он понимает как дисциплину сугубо историческую, почему в этой науке возможно тесное сотрудничество ученых, принадлежащих к разным конфессиям. Однако он же отмечает и опасность «деклерикализации» патрологии, когда ученый, приступая к изучению богословского материала, находясь вне религиозной христианской традиции, может оказаться недостаточно компетентным для адекватного восприятия и анализа патристических текстов. Во избежание этого необходимо тесное сотрудничество светской и церковной науки. Крузель кратко очерчивает основные разделы патристики и соответствующие им памятники. Но, признавая невозможность в рамках одной статьи осветить все направления и достижения патристических трудов, он предпринимает обзор исследований по двум наиболее привлекательным для науки XX в. древним авторам – Оригену для восточной традиции и блаженному Августину – для западной по их состоянию на конец 1960-х гг. Интересны размышления Крузеля об исследовательской мотивации ученых, занимающихся изучением наследия Оригена. Весьма ценны заключительные соображения Крузеля об актуальности патристики, где он настаивает на понимании древнехристианской письменности не как систематического богословия, а как богословского синтеза.

А. Ди Берардино, один из ведущих современных специалистов в области патристических исследований, известен как главный редактор и составитель трехтомного «Словаря по древнему христианству», переведенного на основные европейские языки и повторно переиздаваемого ныне с

существенными дополнениями. Он же продолжил знаменитую «Патрологию» Д. Квастена, дополнив первые три тома еще тремя. По роду занятий по систематизации богословского и церковно-исторического научного знания он постоянно держит в поле зрения развитие патристических исследований. Поэтому мы сочли уместным представить две его статьи, посвященные этим темам, содержание которых почти не пересекается. Это статьи «Современные направления патристических исследований» (1997) и «Развитие патристических исследований» (2003). В первой читатель найдет перечень самых необходимых инструментов для работы со святоотеческими текстами, основные библиографические рекомендации и общую ориентацию в обширной области современных исследований. Новая по сравнению с предыдущими обзорами глава – исследование гностических источников, в частности, источников по манихейству, тому культурному окружению, в котором развивалось православное богословие. Во второй статье приводятся основные результаты изучения литургического творчества древнего христианства, а также подводятся некоторый итог исследований прежде малоизвестного этапа истории христианства – иудео-христианского периода.

Статья греческого патролога Х. Стамулиса «Святой Григорий Палама в современном греческом богословии» (2000) посвящена Святому Отцу, во многом определившему развитие православного богословия в XX в., поскольку именно паламитское богословие дало ключ к его пониманию. Как отмечает автор, восприятие богословия святителя Григория означало, с одной стороны, осознание собственного православного богословского своеобразия, а с другой – соотношение его с западной богословской традицией. Обзор Стамулиса, по большому счету, ограничивается греческими исследованиями, однако здесь вполне проявились все острые и проблемные моменты паламитского богословия, которое нуждалось в критической исследовательской работе. Примечательно, что всякий раз импульс к ней давали русские богословы и патрологи. Так было в начале и в середине XX в.



Рецепция богословия Григория Паламы была не всегда гладкой, причем не только в западной науке, но и в православной. В качестве яркого примера неприятия Паламы Стамалис приводит известного греческого библеиста П. Трембеласа.

В. Бинерт, известный немецкий специалист по истории догматов, в статье «Значение патристики для экуменического диалога с протестантской точки зрения» (2002), как явствует из ее заглавия, рассматривает особенный аспект святоотеческого наследия – вопрос единства христианского мира. Автор затрагивает отношения протестантского богословия со многими христианскими конфессиями и деноминациями, не в последнюю очередь с Русской Православной Церковью. Как показывает Бинерт, внутренний мир и содержание мысли Святых Отцов являются, безусловно, единым наследием всех христиан и, тем самым, залогом богословского диалога между христианами.

Статья «Богословие Святых Отцов» принадлежит ветерану патристических и историко-богословских исследований – М. Симонетти. Он прослеживает истоки зарождения патрологической науки, точнее, первоначальные побудительные мотивы ее развития, указывая на потребности в патристической аргументации, вызванной нуждами полемики между католиками и протестантами. Подробно и ярко он представляет панораму патристических исследований и публикаций филологического характера за последние 100 лет, нагнавших прежде опережавшее богословское изучение патристики. Глубокое знание новейшей истории христианской науки дает Симонетти возможность осветить линии развития патристических исследований с большой наглядностью и пониманием внутренних причин их различных этапов и поворотов, тех невидимых для непосвященного взгляда скрытых механизмов, которые направляют исследования в ту или другую сторону. Среди прочих уже отмеченных тенденций в развитии патрологии он подробно представляет изыскания христологического наследия древнего христианства, а также эпохи арианских споров, в изучение которой он сам внес весьма существенный вклад.

Завершает сборник статья известного канадского специалиста по древнехристианской письменности Ч. Канненгиссера «Будущее патристики». Примечательно, что Канненгиссер был прямым учеником Ж. Даниелу в Католическом институте в Париже, автора первой статьи настоящего сборника. Таким образом он в некотором смысле замыкает круг, очерченный патрологическими исследованиями после Второй мировой войны. Канненгиссер формулирует принципиально новое самопонимание патрологии как науки, входящей в универсум гуманитарных наук эпохи постмодернизма. Он высказывает свое собственное видение патрологии уже не только как исторической науки, но и как секулярной внецерковной науки. Эта позиция может вызвать немало возражений, однако она, во всяком случае, демонстрирует те актуальные проблемы, которые ныне окружают патрологию. Не замечать их сегодня означало бы замкнуться в собственном научном быту и отвернуться от окружающей действительности, что недопустимо для христианской науки, призванной активно свидетельствовать о своей традиции в мире.

Разные материалы, представленные в настоящем сборнике, отражают различный научный, богословский и жизненный опыт изучения христианской древности, который в совокупности свидетельствует не только об историческом значении святоотеческого наследия, не только о его религиозной подлинности, но о его востребованности сегодня, о его насущном и неисчерпаемом свидетельстве во все времена, ведь приобщение к нему и делает его в полном смысле Преданием Церкви.

Составитель выражает свою благодарность и признательность А. Ди Берардино, Х. Стамулису, В. Бинерту, М. Симонетти, Ч. Канненгиссеру, а также издательствам Cerf (Париж), Citta nuova (Рим), Peeters (Лувен) и периодическому изданию Theological Studies за любезно предоставленные права на перевод и публикацию статей Свято-Тихоновскому университету.

*Л. Б. Михайлов*

## Жан Даниелу. Современные направления религиозной мысли<sup>2</sup>

Вопросы богословия и религиозной философии, кажущиеся порой достоянием избранных, все более и более завоевывают общественное внимание. В этом смысле замечателен успех таких собраний, как *Theologie* или *Unam sanctam*, появление таких журналов как *Dieu vivant* («Живой Бог») или *Maison de Dieu* («Дом Божий»), развитие центров высшего религиозного образования для мирян, как *Centre universitaire catholique* или *Conference du Couvent de Saint-Jacques*. Причины этого многочисленны, однако среди них можно выделить две главные. Первая заключается в обновлении христианской жизни в лучшей части общества, естественным проявлением которой стала потребность в более богатой вероучительной и духовной пище. Вторая причина состоит в агрессивном характере современных форм атеизма, ставящих под сомнение не те или иные стороны христианства, но его целостное видение мира, что, в свою очередь, требует от христиан более полного осознания исключительности их вероучения.

Однако с самого начала необходимо признать, и к тому же с большой охотой, причину чего я объясню позднее, что наше будущее исполнено надежд. Великий интеллектуальный и духовный вызов требует от живой христианской мысли остро и на сей раз решительно осознать, что современная богословская, апологетическая или экзегетическая наука весьма часто оказывается недостаточной. Если от богословия требуется предстать перед мыслящей общественностью, из этого несомненно следует, что оно ей неизвестно. Ив де Монтшэй отмечал это в одном из своих курсов, прочитанных в Католическом институте: «Хотя богословие имеет дело с самыми ценными и самыми насущными предметами, создается впечатление о его некоторой отвлеченности и беспочвенности». Речь идет не о том, чтобы приспособиться ко вкусам времени, но, что гораздо важнее, – ответить на запросы живых человеческих душ нашего времени. Как уже говорил отец де

Монтшэй, «когда от богословия требуется обновление, это не означает, что оно должно быть выражено на языке современной философии, но что оно должно учесть духовное измерение опыта, породившего эту философию».

Ощущение разрыва между богословием и жизнью совсем недавно в острой форме обнаружило поколение, в котором зародилось движение, названное модернизмом. Как и во всяком религиозном кризисе, спорным в модернизме является не поставленная им проблема, а предложенный ответ. Ибо поставленная проблема совершенно весома. Модернизм свидетельствует о двойственном пороке религиозной мысли своего времени, который на поверхности кажется внутренне противоречивым. С одной стороны, это утрата чувства божественной трансцендентности как результат рационалистического богословия, говорящего о Боге как о некоем объекте мысли. С другой – мертвенная застылость мысли, парализованной в своих школьных формах и утратившей контакт с развитием философии и науки. Однако модернизм, пытаясь противостоять первому, впал в агностицизм, а изыскивая противоядие против второго, пришел к издержкам библейской критики. Таким образом, как это часто бывает, модернизм своими собственными блужданиями вопреки самому себе привел к обновлению религиозной мысли. Сам же вместо обновления впал в стагнацию.

Перед лицом агностицизма неотомизм также породил богословский рационализм. Кроме того, издержки критицизма, в частности А. Луази, создали вокруг библейских исследований атмосферу подозрительности, которая в конце концов начала разряжаться лишь после выхода недавней энциклики о Священном Писании. Однако необходимо сказать, что носящийся в воздухе страх, эта постоянная опасность изобличения сковывает работу христианских ученых. Множество людей, с начала века составивших честь Церкви, в продолжение их собственной жизни рано или поздно оказывались под подозрением, и столь досадное непонимание между лучшими христианскими умами и церковной иерархией еще далеко от окончательного примирения.

На самом деле это строгое предубеждение было промыслительно. Речь шла о том, чтобы отразить опасности, порожденные модернизмом. Неотомизм и Библейская комиссия были подобными мерами предосторожности. Однако совершенно очевидно, что мера предосторожности не есть ответ. Я бы привел здесь еще одно высказывание де Монтшья: «Модернизм не выполнил своей задачи, поскольку своим богословским методом не удовлетворил запросам, его породившим». И это по той простой причине, что сам по себе модернизм был всего лишь неудачным выражением насущных духовных запросов. К мотивам, вызвавшим его появление, следует добавить последний, прекрасно характеризующий настоящий момент. Богословская рефлексия, отделенная от практической деятельности и удаленная из жизни, уже ушла в прошлое. Включенность мысли в жизнь является общим местом для философских систем, даже противоположных друг другу, – таких, как марксизм и экзистенциализм. Подобная же тенденция проявляется и внутри христианской мысли.

Итак, современное богословие стоит перед лицом трех требований: оно должно говорить о Боге как о Боге, не как об объекте, но по преимуществу как о Субъекте, проявляющим Себя тогда и так, как Он того хочет, и, стало быть, прежде всего проникнуться религиозным духом. Оно должно отвечать внутреннему опыту души современного человека и учитывать новые измерения, которые наука и история придали пространству и времени, а литература и философия – душе и обществу. И, наконец, оно должно быть четкой позицией по отношению к бытию, ответом, охватывающим всего человека целиком, изнутри обнаруживающим его активность, в которой разворачивается вся жизнь. Богословие будет живо лишь в том случае, если будет отвечать этим чаяниям. Дальнейшие страницы должны показать, что наметившиеся к настоящему времени признаки дают нам основание надеяться, какой будет богословская мысль, какой она уже стала на данный момент, а также то, что богословская мысль близка к тому, чтобы занять свое законное место в интеллектуальной жизни и обрести актуальность для нашего времени.

## **Возвращение к истокам**

Одним из первых признаков сегодняшней религиозной мысли является обращение к ее насущным истокам – к Библии, Отцам Церкви и Литургии. По большому счету, связь с ними никогда окончательно не прерывалась. Но, начиная с XIII в. богословие, до этого времени бывшее по преимуществу толкованием Священного Писания, оформилось в виде самостоятельной науки. Для своего времени ее автономия сыграла роль движущей силы. Однако это привело к прогрессирующему разрыву между экзегетикой и богословием (поскольку обе дисциплины развивались в соответствии с собственным методом) и ко все возрастающей отвлеченности богословия. Протестантизм среди прочего провозгласил насильственное возвращение к Библии, отказавшись от схоластического богословия в его законченном виде.

В этом библейском возрождении в его определяющем значении для христианской мысли последние 50 лет обозначили первый этап. На деле речь шла в первую очередь о том, чтобы соотнести католическую науку с завоеваниями различных библейских наук: археологией, филологией, литературной критикой. В этой области была проделана огромная работа. Отец Лагранж или отец де Гранмезон, а сегодня каноник Копен, М. Подшар или М. Робер оказали честь католической науке в самое короткое время. Однако эта подготовительная работа проделана, и она должна быть продолжена; следующий этап должен быть пройден, и на нем богословская мысль должна обогатиться новым открытием Библии. Ведь если Библия есть совокупность исторических свидетельств безусловного значения, которую следует изучать как самостоятельный исторический источник, она еще больше есть Слово Божие, обращенное к нам сегодня и содержащее наставления для современных людей.

Исследования в области библейского богословия в настоящее время находятся в центре деятельности ученых. В области исследований Нового Завета они уже достаточно значительно продвинулись. Толчок этому был дан в работах протестантских ученых, принадлежащих школе, известной как

«История форм», ее представители – Бультман, Дибелиус, Кульман, К.Л. Шмидт и другие. Применяв в экзегетических целях методы феноменологии, они предприняли попытку проанализировать содержание основных религиозных категорий Священного Писания. Такие работы, как исследование Киттеля о Логосе, Шмидта о Царстве Божиим, заметно обогатили богословие. Католическая наука вступила на этот же путь в таких исследованиях, как «Богословие Церкви по апостолу Павлу» М. Серфо. Это плодотворное направление сочетает богословие и экзегезу, используя методы современной философии.

Вопрос приобретает особенно деликатный характер, когда касается Ветхого Завета. Здесь возникает парадоксальная ситуация. С одной стороны, Церковь в таинстве Литургии предлагает нам Ветхий Завет как пищу для наших душ. С другой стороны, в своем буквальном значении и даже по словам Христа он отчасти устарел. Это противоречие было разрешено в Литургии и в творчестве Святых Отцов, призывающих нас искать в Ветхом Завете прообразы Христа и помогающих нам лучше в нем разглядеть его «неисчерпаемые богатства». Как совершенно правильно сказал базельский экзегет Фишер: «Ветхий Завет показывает нам, что есть Христос, Новый – кто».

Сегодня вопрос заключается в том, чтобы обнаружить, в чем состояла продуктивность метода Святых Отцов, лишь благодаря которым Ветхий Завет перестает быть археологической достопримечательностью и становится живительной пищей для душ. Эта попытка, тем не менее, на деле сталкивается с недоверием некоторых сторонников научной экзегетики, которые, нужно отдать им должное, преуспели в противостоянии с консервативной экзегетикой и отстаивали для науки ее право заниматься изучением Священного Писания. Они опасаются, как бы это возвращение к Святым Отцам не оказалось отступлением и упрощением. Однако совершенно понятно, что это не составляет проблемы. От нас требуется найти, учитывая завоевания современной науки, такой способ толкования, который бы возвращал Ветхому

Завету его пророческий характер и то прообразовательное (типологическое) значение, которое представляет для нас наибольший интерес. Проблема типологического толкования, являющегося наиболее жизнеспособным для современного богословия, без всякого сомнения, в ближайшие годы послужит поводом для доброжелательных и плодотворных дискуссий между экзегетами от науки и экзегетами от богословия<sup>3</sup>, деятельность которых в равной мере востребована. Именно от этого диалога следует ожидать появления нового богословия пророчества, иными словами, богословия, построенного на отношении Ветхого и Нового Заветов, что призвано сыграть определяющую роль в богословии завтрашнего дня.

Возвращение к Библии сопровождается заметным обновлением патристического богословия. Это вовсе не удивительно, если принять во внимание, что наследие Святых Отцов по большей части есть развернутое толкование Священного Писания, являющееся основным достоянием христианской мысли от Ипполита Римского до Бернара Клервосского. Христианская мысль на самом деле в течение столетий стремилась установить соответствие между Ветхим и Новым Заветами, Литургией, духовной жизнью, эсхатологией. То было удивительное искусство, в котором все христианское сознание обретало единство; ключ к нему в наше время утрачен. Патристическое возрождение проявляется во многочисленных публикациях, посвященных Отцам Церкви, в частности в серии «Богословие», в которой святой Григорий Нисский, Климент Александрийский, блаженный Августин стали предметом глубоких исследований, а также в серии «Христианские источники» (Sources chretiennes), в которой публикуются переводы творений Святых Отцов, снабженные содержательными вступительными статьями.

Возобновление патристических исследований началось не вчера. Уже в начале века появилась серия переводов, которой руководили Хеммер и Лежэ<sup>4</sup>. Однако, если сравнить эти две серии, то будет видно, что они руководствуются разными концепциями. В последнем случае речь идет прежде всего о публикации исторических документов – свидетельстве древней



веры. Новая серия предполагает, что у Святых Отцов следует искать большего. Они не просто достоверные свидетели<sup>5</sup> минувшего. Они представляют самую насущную пищу для современных людей, поскольку именно у них мы находим набор категорий, присущих современной мысли и утраченных схоластическим богословием.

В первую очередь нужно сказать о понятии истории. Усилиями современной философии, начиная от Гегеля и Маркса до Бергсона, история оказалась в средоточии философской мысли. Несмотря на то, что понятие истории чуждо томизму, именно на нем зиждятся великие патристические системы. Так, для Иринея, Оригена, Григория Нисского христианство не сводится лишь к вероучению; оно есть также история поступательной икономии – божественного домостроительства, посредством которого Бог с самых первых дней существования человечества постепенно воспитывает его исполненным снисхождения детоводительством, проводя через ступени, отмеченные великими библейскими эпохами, вплоть до того состояния, когда человек станет способным воспринять Слово воплощенное. В одной из самых важных книг нашего времени – «Католичестве» отца А. де Любака<sup>6</sup> – удалось установить связь между историческим видением Святых Отцов и современным понятием истории. Норвежский богослов Молланд отмечал, что понятие типос играло у Святых Отцов ту же роль, которую для современных людей играет понятие эволюции, то есть давало возможность осознавать историю.

Другой аспект патристического богословия придает ему современное звучание. Действительно, одна из примет современной религиозной жизни – это проблема спасения, понимаемая не столько в индивидуальном плане, как это стало привычным для Запада со времени Августина, сколько в общественном плане. Современный человек испытывает духовное потрясение, определяющее его обращение к Церкви, не столько от вопроса: «Как спасти свою душу?» – сколько от вопроса: «Я должен спасти душу своих братьев». Успех организации «Католическое действие» недавно убедительно подтвердил это. И это сознание присуще греческим Святым

Отцам, для которых спасение есть прежде всего спасение человечества, понятого как некая целостная реальность, которую Христос наполнил божественной жизнью и которая потому навсегда спасена по природе. Вот откуда происходит тот богословский оптимизм, который характеризует это сознание и наследником которого является русское православие. Возвращение к учению о мистическом Телe [Христовом] вновь придает значение патристическим текстам, в которых это учение выражено на каждой странице. Следует учитывать, что эта тенденция содержит в себе также некоторую опасность – упустить из виду трагедию отдельной судьбы и оставить без внимания внутреннюю жизнь человека. И тем не менее именно с этим сопряжено существенное расширение горизонтов бытия и шаг к забвению самого себя, каковые есть несомненно ключ к Царствию Небесному.

К библейскому и патристическому направлениям следует добавить, наконец, направление литургическое. Это есть третий источник, к которому припадает современная богословская мысль, обретая за данными как литургической, так и библейской археологии видение сокровенного бытия в священных символах. В этом случае современное обновление на самом деле выражается в возвращении к первоначальной традиции, в которой Литургия рассматривалась не просто с точки зрения ее действительности, но и с точки зрения своего значения, поскольку она есть действенный *знак* и действует посредством того, что первоначально обозначает. Помимо толкований к Священному Писанию, предназначенных придать ему духовный смысл, Святые Отцы составляли толкования к литургическим последованиям, также предназначенные придать им сокровенный смысл. Эти толкования называли мистагогиями. Непревзойденными образцами среди них остаются «Слова тайноводственные» Кирилла Иерусалимского, «Трактат о таинствах» Амвросия Медиоланского и трактат «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия. Недавно этот жанр возродил отец Луи Буйе в своей книге «Таинство Пасхи».

Замечательно, что в литургическом движении мы обнаруживаем то же развитие, что и в библейском. Здесь, как и

там, было необходимо начать с археологической работы. Именно этим отмечены два главных направления литургического движения, а именно деятельность школы Солезма, в которой интерес прикован к средневековой Литургии и к расцвету григорианского пения, и школы Баумштарка, в которой изучаются близкие типы литургий. Впрочем, сегодня значение Литургии, пережившей возрождение в жизни христиан, состоит в высвобождении ее сути, в выявлении того пути, которым мы могли бы следовать. Этому замыслу, вполне созвучному идеям отца Геранжера, как это показывает прекрасная книга Оливье Руссо «История литургического движения», следует ныне действующая школа Марии Лаах и ее главного вдохновителя отца Казеля. Здесь Литургия становится местом встречи человека с Таинством Бога, явленного в богослужении без малейшей утраты своего божественного значения. Литургическое богословие является одним из источников для современного богословия. Оно развивает то, что было введено и включено в ортодоксальное богословие в результате исследований Отто.

Кроме того, в связи с литургическим движением мы обнаруживаем одну из тех черт, которая была мною выделена как один из признаков современного сознания – потребность в связи с жизнью.

Совершенно очевидно, что Литургия, которая есть средоточие молитвы общины, во многом достигла такой степени сложности, что для ее понимания необходимо быть археологом или утонченным эстетом. Попытки сделать Литургию доступной для верующих, инициатором чего выступили такие люди, как аббат Ремильё и отец Донкёр, сегодня обернулись наиболее заметными достижениями – «Центром литургического окормления» отца Дюплуаз и его публикациями, периодическим изданием журнала «Дом Божий» (Maison-Dieu) и издательской серией Lex Orandi. В тот самый момент, когда стремление к воплощению во временных формах выходит на передний план интересов мирян и может повлечь за собой некий излишний морализм, литургическое движение поддерживает глубокую связь с таинством и со священной стороной христианства.

## **Философские влияния**

Если современная богословская мысль вновь ищет незыблемой основы, питаясь от Библии, творений Святых Отцов и Литургии, то, чтобы быть живым богословием, ей следует также обогатиться за счет контактов с современной мыслью. В этом и состоит труд богослова – передвигаться, подобно ангелам на лестнице Иакова, между вечным и временным, и устанавливать между тем и другим всегда новые связи. Ведь вселенная человеческого духа, открытая нам Ницше, Достоевским, Кьеркегором, вселенная материального мира, открывающая нашему воображению бездны земной истории или звездные пространства, требуют от богословской мысли расширяться до их масштаба. Нас по-настоящему искушает та вялость, которая заставляет нас принимать обличье истины за саму истину, и тот отказ от обновления форм, в которых мы должны ее выражать, под предлогом того, что слова Христа не прейдут.

Однако основные направления философской мысли имеют самое прямое отношение к двустороннему расширению поля нашего видения. Так, марксизм, наследник научной философии, будучи ее последней систематизацией, обогатившей биологический эволюционизм Дарвина социологическим эволюционизмом, а вульгарный материализм – диалектикой Гегеля, отражает расширение нашего кругозора во внешнем мире. Он соотносится с открытием бесконечности пространства и времени, в которых индивидуальная судьба и даже судьба человеческая являются не более чем эпизодом. Он выражается в вере во всеобщий прогресс, при котором величие человека сводится к умению подчиниться этому процессу, оставив без внимания собственную судьбу.

Перед лицом этой вселенской бездны экзистенциальная философия обнажает другую, еще более бездонную пропасть – бездну человеческого бытия. Весьма чуткая к абсурдности мира, в котором все вопиюще противоречит устремлениям человеческой личности к развитию в сторону лучшего будущего, она ограничивает действительность рамками человеческой свободы. Но через беспощадный анализ, первые примеры

которого, явленные Паскалем, были углублены великими писателями за последние сто лет, она демонстрирует недостаточность всех тех возможностей, которые предлагаются человеческой свободе, выявляя в ней присутствие бесконечного, разоблачающего все виды временных утешений, которыми она пытается утолить свою жажду по нему. Перед этим опустошенным миром человек также загоняется в безысходность. В этом трагическом осознании трансцендентности по отношению ко всему окружающему можно найти горделивое и желчное удовлетворение и возомнить себя богом. Именно так и поступают Ницше и Сартр. Можно также, пренебрегая очевидными противоречиями, через веру найти опору в слове Христовом, как это делают Кьеркегор и Барт, Габриэль Марсель и Макс Шелер. Во всяком случае, бесконечность человеческой свободы оказывается в данном случае главным приобретением для [философской] мысли.

Эти две бездны – историчность и субъективизм, к которым следует добавить признание коэкзистенции, в которой жизнь каждого из нас в отдельности отзывается в жизни других людей и которая обща как для марксизма, так и для экзистенциализма, – эти две бездны обязывают богословскую мысль их наполнить. В действительности совершенно очевидно, что схоластическое богословие чуждо этих категорий. Его собственный мир – неподвижный мир греческой мысли, миссия которого заключалась в воплощении христианского благовестия. Этот тип мышления придерживается перманентной и постоянной истины по крайней мере в том утверждении, что решение человеческой свободы или изменения, внесенные ею в ее существование, не являются ее собственной независимой инициативой, благодаря которой она творит саму себя, но служат лишь ответом на Божий призыв, для которого мир сущностей является средством выражения. Но, кроме всего прочего, схоластическое богословие не оставляет места истории. А с другой стороны, признавая больше реальности за сущностями, чем за субъектами, она оставляет без внимания личностный мир, исполненный драматизма, мир конкретных универсумов, трансцендентных по отношению ко всякой сущности и

различимых лишь по своей экзистенции, т.е. по своему достоинству и любви или ненависти, а не по уровню умопостигаемого и мыслимого в них.

Впрочем, богословие уже начало учитывать значение современной мысли. И в первую очередь в том, что касается смысла истории. В этом заслуга отца Тейяра де Шардена, который мужественно подошел к этой проблеме и заставил себя воспринимать христианство, учитывая те перспективы, которые были обнаружены теорией эволюции. Хотя многие его взгляды представляются нам спорными, его творчество стало неявным, но прочным фактором, влияние которого на сегодняшнее богословие весьма значительно. И главные черты его концепции, согласно которой мировая история развивается последовательно от биологического уровня до уровня духовного, а от духовного – до Христа, совпадает к тому же с представлениями Святых Отцов и остается впредь идеей общепринятой.

На самом деле в этом заключается неустранимое требование христианской веры, а именно что история имеет смысл, что время не есть лишь отблеск вечности, как это принято в платонизме, но есть нарастание, последовательное развитие, даже прогресс в точном смысле этого слова, т.е. постепенное ценностное наполнение. И в этом смысле следует остерегаться того гностического искажения христианства, которое обнаруживается даже у некоторых Отцов Церкви, когда Искупление мыслится лишь как восстановление человека в первоначальном состоянии, а человек представляется более ценным вне зависимости от произошедших исторических событий и все мироздание остается в изначальном неподвижном состоянии. Во II в. святой Ириней разоблачил эту концепцию как статическую и утвердил наряду с исходной ценностью творения религиозное достоинство истории.

Остается лишь дополнить это, оптимистическое, направление еще одним фактором – идеей первородного греха, – составляющим другое неустранимое положение христианской мысли. Представление о первородном грехе предполагает три существенных обстоятельства: что человек до пришествия

Христа находился под властью греха, что человеческая свобода несет ответственность за грех, что люди разделяют друг с другом общую греховность. На этот раз христианство перекликается не с марксизмом, а с другим современным течением мысли – экзистенциализмом. Не следует забывать, что у Кьеркегора – основателя экзистенциализма – первородный грех в богословском смысле слова играет определяющую роль. Этому посвящено одно из его главных произведений – «Понятие страха». Перенесенный в секуляризованный мир и ставший отражением абсурдности мира, это все тот же первородный грех, отражение которого мы находим у современных экзистенциалистов, и Симона де Бовуар вполне естественно может назвать свой последний роман «Первородным грехом». Замечательно, что догмат о первородном грехе ставит нас прямо перед теми самыми двумя безднами: бездной истории и ценности мира, бездной свободы и мирового абсурда, т.е. тем самым, что, как мы только что видели, открыли перед нами марксизм и экзистенциализм. Тем самым хорошо видно, что в мистическом опыте христианства конфликтность современной мысли находит свое наивысшее выражение, а богословию, для того чтобы обернуться к современности, достаточно осознать цели своих фундаментальных положений и одновременно держаться святого Иринея и блаженного Августина, Тейяра и Кьеркегора.

Это не единственный аспект, в котором экзистенциализм может оказать положительное воздействие на христианскую мысль. Нелишне отметить, что подобное направление мысли зародилось у Кьеркегора как реакция на богословие его времени, которое рационализировало тайну христианства. Вопреки богословию, представлявшему Бога как объект, он утверждал таинство личного Бога, сокрытого во мраке, куда невозможно проникнуть «со взломом», где Бог открывается лишь через любовь, тем самым Он будит в богослове благоговейное отношение, с которым он должен прикасаться к взыскуемой им тайне, ускользающей от всякого определения. В этом мы обнаруживаем одну из существенных особенностей богословского возрождения – в таинстве Бога, которое

возвращает себе место в отрицательном богословии и о котором одновременно свидетельствуют православный богослов Лосский, протестант Барт и католик Казель.

Последняя черта экзистенциализма также заслуживает того, чтобы быть отмеченной. С доктринальной точки зрения экзистенциализм демонстрирует метод, в котором вместо логически последовательной связи концепций, как это наблюдается в аристотелевской логике или гегелевской диалектике, утверждается их нередуцируемость. Именно в таком феноменологическом русле Отто показал нередуцируемость категории священного, Шелер отчетливо охарактеризовал феномен христианской *агапы* вопреки фрейдистскому или сциентистскому подходам, Габриэль Марсель определил феномен веры и надежды. Нет нужды обсуждать, до какой степени этот метод, характеризуемый принципиальной незавершенностью, значим в выявлении своеобразия религиозных категорий против всех попыток их редуцировать, лежащих в основе интерпретации религиозной сферы социологами и психоаналитиками. Сегодня этот метод должен стать основой для всякого богословия, опирающегося на описания конкретных религиозных фактов, для которых оно затем установит их внутренние связи.

### **Связь с жизнью**

Обращенное к глубинным истокам религиозной жизни, обновленное своей вовлеченностью в течения современной философской мысли, богословие, чтобы сохранить жизненность, должно наконец откликнуться на третье требование: оно должно учитывать потребности души, должно проникнуться апостольским духом и безраздельно участвовать в строительстве Тела Христова. К тому же здесь оно вновь переключается с современными мыслителями, как писал Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе»: «До сих пор философия занималась лишь объяснением мира, теперь настало время его изменить». В современном мире невозможно отделить сферу мысли от сферы жизни. Мысль, не проявляющая себя в первую очередь как свидетельство, разоблачает саму себя как пустую величину.



Современные люди, живущие на земле, требуют от богословия объяснения смысла их существования. Уже более невозможно отделять богословие от духовной жизни, как это некогда делалось. Первое помещалось в надвременной спекулятивной сфере, второе очень часто сводилось лишь к практическим рекомендациям, будучи отделено от подобающего ему целостного взгляда на человека. Заметная черта современной мысли состоит в стремлении вновь объединить богословие и аскетику, чтобы они взаимно друг друга дополняли, как это было во времена Отцов Церкви. В этом отношении замечательны те достижения, каких удалось добиться авторам, обладавшим полнотой духовного опыта, – Григорию Нисскому или кардиналу де Беруль. Замечательны также достижения произведений по религиозной антропологии – книга Жана Муру «Христианское значение человека»<sup>7</sup>.

Назначение духовного богословия, призванного осмыслить наше богосыновство и, в особенности, сформулировать призвание христианина в миру, разворачивается в трех планах. В первую очередь в плане индивидуального поведения. Я различаю здесь два аспекта. Многие христиане испытали полноценный опыт спасения несколько упрощенного качества в виде различных форм героизма, вдохновленного современными учениями. К ним относится та драма, которая нашла свое выражение в книгах мадам Гуденов-Калерги<sup>8</sup>. Отсюда возникает настойчивое намерение, вызванное ницшеанской экзальтированностью перед риском и опасностью, представить некую героическую версию христианства, требующую от человека высшего напряжения всех его сил. Подобное сознание вдохновляло размышления Марсея Лего, объединенные в одном томе<sup>9</sup>, прежде чем побудило его к сходному поступку. С этим же мы сталкиваемся у Эммануэля Мунье в его «христианском противодействии»<sup>10</sup>: «Разве христианство, – пишет он, – есть псевдоним сборища слабых и трусливых? Возрождение мужества представляется если не сущностью, то по крайней мере необходимым началом духовного возрождения» (с. 12–14).

Другой аспект ставит акцент прежде всего на делах милосердия как сущности Благой Вести. Оно с избытком выразилось в духовной литературе, порожденной движением «Католическое действие» и, в частности, в деятельности J.O.C. В одном из последних опросов в периодическом издании «Духовная жизнь» («Vie Spirituelle») по вопросу о типе святости, к которому мы сегодня приходим, активистка «Католического действия» написала, резюмируя тем самым множество других ответов, что «характерной чертой современной святости, пожалуй, являются дела милосердия наряду с любовью к ближнему». Совершенно очевидно, что таким образом ярко проявляется существенная черта христианства. Тем не менее нельзя не отметить, что в этом направлении, как и в предыдущем, акцент ставится на *гуманистической* стороне святости, притом что *теоцентрическая* сторона остается несколько в тени. Это становится особенно заметно, поскольку, как это часто бывает, подобные взгляды сопровождаются критикой традиционной духовности и жизни в общении с Богом. Так, Нигрен<sup>11</sup> критикует мистицизм совершенно в протестантском духе. Этот же упрек распространяется и на некоторых католиков. Такой путь неизбежно приводит к заметному обеднению религиозных ценностей и возвращению к своего рода морализму.

Во втором плане духовные потребности способствовали существенному углублению богословия и духовности брака. В этой сфере за последние десять лет наблюдается небывалое обилие публикаций. И что замечательно, лучшие среди них преследуют цель не столько дать сумму практических советов, сколько опереться в них на богословие таинства и на то религиозное значение, которое оно сообщает человеческой любви. Подобный взгляд стоит за такими книгами, как «Брак как освященная жизнь» Рошоля, «Брак» Гильдебранда, «Таинство любви» Павла Евдокимова, а также за рядом периодических изданий, как, например, «Золотое кольцо» или «Семья и христианство». Богословие брака может извлечь немалую пользу из последних трудов по философии любви в том виде, как она сформулирована Шелером и его учениками. Инициативы

в этой области также не лишены порой некоторых преувеличений. Но совершенно неоспоримо, что богословская рефлексия дала мощный импульс многим верующим христианам в углублении их духовной жизни.

Наконец, в третьем плане деятельность богословов должна прояснять христианам понимание их роли в конкретных исторических обстоятельствах и, в особенности, в политике. Совершенно очевидно, что события последних лет поставили перед многими христианами немалые проблемы, для которых долг вовлеченности в современность предстает безотлагательным требованием и которые глубоко размышляют над значением этого требования. В этом отношении опять-таки традиционная духовность, предназначенная прежде всего для клириков, оказывается малопригодной в ситуации жизненного выбора мирян, и последние порой чувствуют, что, так или иначе, оказались оставленными Церковью перед лицом самого решительного выбора, к которому их призывает совесть. Отец де Монтшэй затронул эти тяжелые вопросы в своей небольшой книге «Церковь и современный мир»<sup>12</sup>.

Задача, стоящая перед богословом, предстает теперь в двух аспектах. Во-первых, он должен придать всем элементам человеческой жизни присущую им ценность. И с этой точки зрения есть нечто совершенно естественное в современной реакции против ниспровержения преходящих ценностей, что не присуще духу католичества. Подобное ниспровержение, как справедливо отмечает отец Фере в своей последней статье<sup>13</sup>, часто возникает в результате смешения позиций богословия и духовной жизни, смешения учений святого Иоанна Креста и святого Фомы Аквинского. Умаление сотворенного мира, закономерное с духовной точки зрения, обусловленное практическим и педагогическим подходом, оказывается недопустимым, когда становится богословским суждением.

Но во-вторых, богослов также должен помещать ценности в общее видение христианина и, стало быть, явно показывать преимущество нового творения, осуществленного в человеке по благодати и достигшего расцвета в христианских добродетелях – основаниях для близости человека к Богу и для пребывания

превышеестественной благодати с человеком. При этом совершенно очевидно, что эта превышеестественная жизнь не может развиваться без духовного самоумерщвления, что таинство человека-христианина, как и таинство Христа, – это таинство смерти и воскресения. Именно это понимание может сегодня остаться неосознанным. Последний опрос, проведенный недавно журналом «Духовная жизнь», на который мы уже ссылались, приводит весьма тревожные свидетельства об этом.

Христианское сознание одновременно с углублением в таинство личного спасения должно открыться и в общезначимой перспективе. Все выдающиеся течения современной мысли, сталкивающиеся в сегодняшнем мире, являют космический размах. А христианство, являющееся таковым по самому своему определению, очень часто сводится к весьма ограниченному месту в жизни и не дерзает заявить свое право в этих грандиозных масштабах. В частности, мы должны приучить себя к мысли, что христианство, нашедшее первоначально свое выражение в формах греко-римской культуры, призвано также воплотиться в других великих мировых культурах – в культурах Индии, Китая, Африки. Можно даже говорить, что это дело не столько развития божественного Откровения, исполненного во Христе, сколько дело развития вероучения, тех всевозможных форм человеческого сознания, которые позволяют проявиться новым аспектам неистощимого богатства Христа.

Именно эти новые пути богословия открыли великие первопроходцы современного миссионерства – отец Леббе в Китае, отец Опиэ в Африке, аббат Моншанэн в Индии. Первые двое уже скончались, а третий в настоящее время завершает замысел воплощения христианства в индийской мысли. По проторенному ими пути следует всякое миссионерское богословие, создавая свои средства выражения христианской проповеди. В частности, в этом отношении известны труды отца Пьера Шарля и лувенской богословской школы. Книжная серия «Земной шар и крест», готовящаяся к выходу в этом году в издательстве Seuil, вдохновляется такими же задачами, стремясь отразить богословие и духовный опыт, присущие

миссионерству. Здесь уместно еще раз отметить необходимость выйти за узкие рамки, к которым часто сводится миссионерская литература, чтобы охватить проблему в ее богословской действительности.

Таковы основные контуры той задачи, которая стоит сегодня перед христианским сознанием. Нужно сказать, что настал решающий час. Предыдущие поколения накопили достаточный материал, настало время строить. Необходимо, чтобы к этой задаче приступили люди, соединяющие в себе глубокое сознание христианской традиции, опыт созерцательной жизни, дающий им разумение таинства Христова, обостренное видение запросов современности и пламенную любовь к своим братьям, людей настолько более свободных от какой-либо человеческой ограниченности, насколько крепче они свяжутся внутренними нитями со Святым Духом.

*Перевод с французского П. Б. Михайлова*

## Ив-Мари-Жозеф Конгар. Святые Отцы – избранные орудия Священного Предания<sup>14</sup>

Мы не предпринимаем в данном случае попытки установить какие-либо юридические или канонические условия, исходя из которых на Святых Отцах можно построить некую богословскую аргументацию, что предполагается в сочинениях, выдвигающих критерии богословского характера. Мы никоим образом не пересматриваем вероучительных положений, основанных на согласии Святых Отцов и тем самым на признании их авторитета. Этот весьма важный принцип, хорошо известный уже в древности<sup>15</sup>, вошел в формальную систематизацию [христианской веры] вследствие реакции, вызванной постановлением императора Грациана<sup>16</sup>: на сегодняшний день этот принцип является общепризнанным и потому не нуждается в новом обосновании. Он не представляется чем-то исключительным и находится вне того вопроса, который мы намерены здесь затронуть и который мы формулируем таким образом: что делает Святых Отцов избранными свидетелями Предания Церкви и в таком качестве неким богословским истоком, обладающим исключительным значением? Этот вопрос находится не в области патристического аргумента, он относится к сфере христианской онтологии и актуализирует, с одной стороны, понимание природы Церкви и ее исторической жизни, с другой стороны, признание некоего этоса, присущего Святым Отцам.

*Святые Отцы* – что под этим разумеется? Как определить этот круг лиц? Католическое богословие располагает на этот счет определением и достаточно удовлетворительными критериями: ортодоксальность учения, древность, святость жизни, церковное признание и, в особенности, признание в Римской Церкви, в общении с которой упомянутые авторы жили и умерли. Этот критерий порой ставился под вопрос теми историками, которые, выступая в качестве непредвзятых историков и патрологов, приписывали ему введение чуждых

исторической науке норм – принципов ортодоксальности и вероучительного авторитета<sup>17</sup>.

Эта критика несомненно справедлива с точки зрения историка, но она нисколько не смущает человека церковного или богослова, который признаёт значение за догматическим доводом. Однако это определение со своими критериями остается достаточно внешним, описательным и не характеризует исторической роли Отцов Церкви в их внутренней сути. Более того, оно остается непроясненным в одном из своих составляющих элементов: как расценивать и применять принцип *древности*? Исследователи в данном случае не сходятся в едином мнении<sup>18</sup>. Сводится ли эта отсылка лишь к хронологическому факту как таковому, или же имеется в виду античная культура как историческое обстоятельство мысли и средство интеллектуальной деятельности. Последнее соображение обычно учитывается, и нам оно представляется основательным. Действительно, в этом заключалось призвание, историческая роль и назначение Отцов Церкви – придать христианству его форму, его выражение в мире греко-латинской культуры Римской империи. С исторической точки зрения эта особенность характеризует их таким образом, что, если принимать ее лишь как внешнее обстоятельство, она не может рассматриваться как приемлемое и уместное. Вполне естественно рассматривать завершение века Святых Отцов на Западе в связи с Боэцием, Григорием Великим и святым Исидором – теми мужами, которые как раз и были последними выдающимися наследниками античной культуры. В то же время этот критерий нельзя признать вполне приемлемым. Существует немало Святых Отцов вне рамок греко-латинской культуры. К ним относятся Отцы сирийские, персидские, армянские, представители низибийской школы и т.д. Они, безусловно, составляют некое единство с теми, кого принято называть Святыми Отцами в соответствии с тем особенным принципом интерпретации догматического наследия христиан, который мы уточним несколько ниже и который оказывается для Отцов характеристикой более близкой и более глубокой, чем формальный принцип принадлежности греко-латинской

культуре. Им присуща та особенность, на основании которой авторы более поздних эпох могут также быть причислены к лику Святых Отцов, – святой Беда, Рабан Мавр и даже святой Бернар.

Краткий экскурс в историю употребления выражения *Святые Отцы* проложит для нас путь к обретению нового, более адекватного и более удовлетворительного понимания, после того как мы укажем на новые трудности, поскольку употребление понятия *Святые Отцы* может показаться весьма разнообразным и даже несколько запутанным.

1. Новый Завет воспринимает еврейское выражение *Отцы, наши (ваши) Отцы* для обозначения предков, ставших свидетелями и непосредственными участниками великих событий Избрания, Исхода, заключенного на Синае Завета и т.д.<sup>19</sup> Помимо прочего Авраам был отцом, и Ягве именуется *Богом отец наших*. В этом значении слово *Отцы* встречается порой в христианской традиции, когда *Отцами* называются патриархи Ветхого Завета<sup>20</sup>. У евреев было очень острое сознание отца как своего предка, на которого они опирались<sup>21</sup>. Это именование распространялось также и на учителя<sup>22</sup>, и можно предположить, что именно такое употребление повлияло на использование этого выражения среди христиан.

2. Именование *отец* усваивалось епископам как пастухам духовного стада<sup>23</sup>.

3. Оно применялось к тем, кто определил веру Церкви или ее каноны на соборах<sup>24</sup>: это употребление сохранило свое значение вплоть до наших дней.

4. Так называются выдающиеся учителя, признанные подлинными свидетели веры Церкви<sup>25</sup>. Таковые упоминаются либо вместе с *Отцами* предыдущих Соборов, либо в связи с их собственными творениями, обогатившими патристическую аргументацию, столь усилившуюся в ходе догматических споров IV-V вв. (с арианами, несторианами, пелагианами, монофизитами). Как правило, они были епископами. Однако блаженный Августин первым сослался на авторитет незадолго до того скончавшегося пресвитера Иеронима как *Отца*<sup>26</sup>.



5. В том же значении термин *отец* применялся особенно, если не исключительно, по отношению к папам. В частности, так обстояло дело с инициаторами григорианской реформы и с самим папой Григорием VII<sup>27</sup>.

6. Употреблялся он и по отношению к основателям, лидерам и законодателям монашеской жизни<sup>28</sup>. Настоятель как таковой носил именование *отец* в самом специальном смысле, кем он и являлся для своего монастыря<sup>29</sup>.

Из этого весьма широкого спектра значений возникает некое обобщенное значение. Именование *отец* усваивалось *тем, кто определил тот или иной аспект церковной жизни либо в области вероучения, либо в области церковной дисциплины или образа жизни. Для святителя Льва отцы суть «те, кого мы почитаем и чьему учению следуем»*<sup>30</sup>. Оно, наше учение, в некотором смысле порождено ими. Тот, кто делает нас теми, кто мы есть, происходит от более древнего времени, чем мы, существует прежде нас: это преемство. Вне всякого сомнения, это и составляло существо той великой христианской эпохи, которую мы называем Средними веками. Ш. Мюнье, привлекая исторические свидетельства канонистов, пишет: «С IX по XII в. компиляторы употребляли термин *отцы* для обозначения полноты их авторитета. Под этим словом они разумели как Отцов Церкви, так и в более широком значении – верховных понтификов и участников соборов. Таким образом различные отдельные значения термина *отец* соединились для конечного обозначения всей совокупности свидетельств, принятых в церковном праве (...). Аттон Верчельский в середине X в. представляет основные гарантии канонического предания следующими выражениями: *ius Patrum* (отеческое правило), *sanctorum Patrum edicta* (решения Святых Отцов) или *sanctorum Patrum institutiones* (установления Святых Отцов) (...). Можно было бы подобрать многочисленные формулы такого рода в документах, относящихся к спору об инвеституре»<sup>31</sup>. В самом деле, можно добавить еще одну отсылку к упомянутому перечню, который ограничивается канонистами. Приведем, например, весьма показательную выдержку из Плакиды из Нонантулы: «*Sancti Patres, et praecipue apostoli vel evan-*

gelistae... qui sententialiter diffinierunt» (Святые Отцы, и преимущественно апостолы или евангелисты... которые именуется различно)<sup>32</sup>. Это значение проявляется также в часто употребляемом выражении, в своего рода экклезиологическом «топосе»: «Не нарушать границ или правил, установленных Святыми Отцами»<sup>33</sup>, под каковыми понимаются одновременно Евангелисты, Отцы Церкви, Отцы Соборов, папы – короче говоря, все признанные авторитетные лица, все те, кто придал церковной традиции ее неповторимые черты. Не составило бы большого труда проследить это совокупное значение вплоть до самых недавних времен.

Мы уже усвоили, что Святые Отцы потому могли правильно определить что-либо в церковной жизни, что были вдохновлены свыше, были восприимчивы к воздействию Святого Духа, были просвещены, руководимы и укрепляемы Им<sup>34</sup>. Именно поэтому они и сами стали «Святыми Отцами», т.е. породителями чего-либо в Святой Церкви. Известно, что в Средние века церковных учителей, являющихся для нас по преимуществу Отцами, называли Святыми – таким именованием, которое, вовсе не будучи тривиальным, исполнено глубокого смысла<sup>35</sup>. В самом деле, когда мы рассматриваем роль, сыгранную святым Афанасием либо святым Иларию для определения веры в Святую Троицу, или святым Василием – для определения веры в божественное Лицо Святого Духа, или святым Иеронимом – для латинских христиан, получивших наилучший текст Священного Писания, или блаженным Августином – для учения о благодати, или святым Кириллом либо святым Львом – для учения о Воплощении, или, в конце концов, соответствующими Соборами, а кроме того столькими другими святыми и соборами, тогда становится понятно, до какой степени люди или собрания людей, призванные Богом и вдохновленные Святым Духом, могут каждый в отдельности иметь достаточно силы, чтобы определить жизнь Народа Божьего при тех обстоятельствах и в тех отношениях, как они были к тому призваны. Поистине вслед за и по совокупности подобных свершений существует некоторое продолжение, впрочем вполне подчиненное и вторичное, но подлинное продолжение

той роли, которую играет Священное Писание на уровне фундаментальных принципов, будучи само в свою очередь богодухновенным в абсолютном смысле этого слова<sup>36</sup>.

Предание Святых Отцов носит человеческий характер, и притом в высшей степени, так же как Писание и как Церковь. Все это не есть явление божественной славы, но творение Божие в хрупких и земных сосудах, творение, светящиеся очертания которого различимы только верой, и притом верой, согласной с доводами разума, благополучно преодолевшего возражения или затруднения. Святые Отцы глубоко обусловлены культурой своего времени, особенностями присущих ей средств выражения, широко распространенного платонизма, вводящего оппозицию чувственного и идеального, и т.д. Они также серьезно обусловлены ересями своего времени. Все это сказывается, в частности, в их экзегетике, не только чрезмерно аллегоричной, но при некотором упрощении принимающей порой неприемлемый вид, кроме того, не всегда историчной. Ей не хватает филологических средств, владения контекстом, параллелями и прецедентами, знанием которых мы сегодня располагаем. В то же время, признавая вероучительный авторитет Святых Отцов, мы поражаемся их знанию Священного Писания, при этом в том, что касается использования или, напротив, игнорирования возможностей научной рациональности в целях веры, мы, разумеется, не настаиваем на возвращении к первоначальному состоянию, грозящему упрощением. Миновали столетия, и ни одно из них не было лишено ни своего предназначения, ни своей благодати. И наш век также не лишен в этом отношении своей доли.

Вот почему некоторые негативно относятся к нынешнему возвращению к Святым Отцам, в котором им видится несдержанная увлеченность и даже некий упадок. Так было за несколько лет до преждевременной смерти нашего друга, мужа поистине духовного – отца Климента Лиалина. Он полагал, что Святым Отцам придают чрезмерное значение, что в них не различают вечного и исторически преходящего, имеющего отношение к определенному моменту истории, хотя и весьма важному. Ему казалось, что и веку Святых Отцов необоснованно

придают исключительное значение, тогда как Святой Дух действовал и являлся и в последующие времена, Он действует и является и в наше время. Ведь подлинной и безусловной ценностью является только Церковь с ее неизменным вероучительным авторитетом<sup>37</sup>. Если бы отцу Лиалину был знаком текст доклада, произнесенного в день памяти святителя Григория Паламы в 1960 г. православным патрологом отцом Георгием Флоровским, он бы с глубокой радостью обнаружил в нем замечательное подтверждение своим взглядам.

Отец Георгий Флоровский, в свою очередь, выразил неприятие весьма распространенной манеры воспринимать Православную Церковь как «Церковь Святых Отцов», «Церковь Семи Вселенских Соборов», что заставляет предположить, что Святой Дух *говорил* в ней, но лишь до какого-то определенного времени, на сегодняшний день уже прошедшего. Начиная с 749 г. (года смерти преподобного Иоанна Дамаскина) или 787 г. (даты проведения Седьмого Вселенского Собора) Православная Церковь уже не знала по-настоящему творческих вмешательств Святого Духа, и ей остается лишь повторять и толковать «богодухновенные» тексты Святых Отцов и древних Соборов. Это мнение ошибочно, утверждает отец Георгий Флоровский. Церковь является не только апостольской, но одновременно и отеческой на протяжении *всего* своего исторического существования. Иными словами, это означает, что благодать Святых Отцов существует в ней ныне и вовеки. Он указывает на это в замечательных словах, выражающих глубокую идею как Священного Предания, так и провиденциальной роли Святых Отцов:

«Церковь, несомненно, есть «Церковь апостольская». Но еще она в самом глубоком смысле есть Церковь Отцов. Эти два определения неотделимы друг от друга... Вот еще одно песнопение – из службы Собора Трех Святителей: «Словом разума составляете догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбарие в разуме силою Духа, подобаше бо тако простей нашей вере составление стяжати». Это две, так сказать, основополагающие ступени проповедания христианской веры. «Простей нашей вере составление

стяжати». В этом переходе... есть внутренний смысл, внутренняя настоятельность, внутренняя цель и необходимость. Конечно, и учение Отцов и догматы Церкви есть все та же «простая Весть», некогда возвещенная и навсегда завещанная нам апостолами. Но теперь она, так сказать, произносится полностью и четко. Апостольская проповедь не только хранится, но и живет в Церкви. Поэтому учение Отцов есть неотторжимая часть христианства... «Дух Отцов» – такой же авторитет для православного богословия, как и слово Священного Писания, и одно неотделимо от другого. И, как было хорошо сказано, «Кафолическая Церковь всех времен – не просто дочь Церкви Отцов; она была и остается Церковью Отцов».

...Название «Отцы Церкви» обычно применяется только к учителям древней Церкви. Как бы подразумевается, что их авторитет зиждется на «древности», на их сравнительной близости во времени к «первозданной Церкви», к ее первым временам. Спорить с этим пришлось уже блаженному Иерониму. Ведь с течением христианской истории не происходит никакого оскудения «авторитета», оскудения духовного опыта и знания. Однако идея «оскудения» властно воздействует на наше богословское мышление. Слишком часто мы, сознательно или бессознательно, соглашаемся, что древняя Церковь находилась, так сказать, ближе к источнику истины.

...Обычная восточная формула «Семи Вселенских Соборов» ненамного лучше, если ею – как это обычно и происходит – стремятся ограничить духовный авторитет Церкви первыми восемью столетиями, как будто Золотой век христианства уже миновал и мы живем в Железном веке, стоящем несравненно ниже на лестнице духовного творения и опыта... Разве характер восточной православной Церкви изменился в какой-то определенный момент истории, после которого последующее развитие оказалось менее подлинным и менее важным, как если бы оно не имело никакого авторитета?»<sup>38</sup>

Отец Георгий Флоровский отвергает подобный ход мысли и настаивает на том, что в Церкви и в богословском творчестве, которое в ней продолжается, присутствует полная

преемственность духа и благодати, одаренности и духовного авторитета, так же как и в первые века ее существования.

Нетрудно было бы подобрать и у нас свидетельства такого рода. Идея *Вселенской Церкви*, охватывающей в своем единстве и нерасторжимости «со времен Авеля, первого праведника, до последнего избранного, которому только предстоит появиться», была широко представлена в [христианском] сознании вплоть до XVII в.<sup>39</sup> Между Церковью Отцов, облагодатствованной духовными дарами, и Церковью после эпохи Святых Отцов не было разрыва. Однако сохранялось ощущение некоего момента творческого вдохновения, от которого последующие эпохи находились в вечной зависимости. Иоанн Дриедо за 15 лет до Тридентского Собора приравнял схоластику к патристике. На его взгляд, критерием служит не хронологическая древность, но ортодоксальность, подтвержденная рецепцией Церкви и, в особенности, Церкви Римской<sup>40</sup>. Действительность Церкви самой по себе состоит в том, что она одной ногой упрочена в древнем христианстве. Точно такой же взгляд распространяется и на пастырское окормление, осуществляемое римским понтификом в наше время: с одной стороны, он отвергает обвинения в рационализме в адрес схоластического богословия, опираясь на которое, он якобы оправдывает свое уклонение от обоснованной критики в свой адрес<sup>41</sup>, с другой стороны, он остерегается отдавать безоговорочное предпочтение древности как таковой, как чему-то туманному, не артикулированному, тому, что само по себе не подлежит оспариванию, из-за опасности преуменьшить вероучительный авторитет современной Церкви<sup>42</sup>. Тем самым создавалось бы предубеждение, что устойчивое предпочтение, отдаваемое Святым Отцам, якобы приводит к темному антиинтеллектуализму. Создавалась бы возможность для того, чтобы в современном католичестве появилось некоторое недоверие к собственным силам. В таком случае опорой стали бы искать в прошедших веках, в более прочной и изначальной жизненности первых христиан. Наконец, формировалось бы историческое и документальное, статическое и академическое

представление о Предании наряду с недооценкой живущей Церкви. Так обстояло дело, как мы знаем, с янсенистами и даже галликанами, точно так же как и с историками, которые поддержали старокатолический раскол, к которому относится, например, Дёлинггер. Такая опасность заключается в необдуманном использовании *леринского канона*, в соответствии с которым Церкви предписывается жить лишь повторением своего прошлого и запрещается выходить когда-либо за пределы тех форм, которые возникли на заре ее существования.

Таким образом, можно было бы нанести тяжелый урон миссионерскому служению Церкви, т.е. тому самому служению, которое она приняла по благодати, чтобы проповедовать Евангелие всему миру и во всей истории человечества. Дело, исполненное Святыми Отцами, заключавшееся в выражении и разъяснении Евангелия в *логосе* античной культуры, должно быть продолжено сегодня и завтра в обращении к другим культурам. В этом смысле Святые Отцы сыграли роль, обусловленную и определенную историческими обстоятельствами, которая не должна консервировать или запрещать, но, напротив, вдохновлять и побуждать к исполнению подобного рода исторической роли. Чтобы это осуществить, Церковь во все времена и в каждом веке остается исполненной жизненной силы и надежды, подобно Церкви IV и V вв.

Вместе с тем, эпоха Святых Отцов сохраняет нечто особенное и исключительное. Это следует признать не из романтической склонности к первоначальному или исконному христианству, но во имя того, чем эта эпоха является для жизни Церкви с исторической точки зрения. Она представляет собой время, когда апостольская вера стала уточняться в результате столкновения с некоторыми интерпретациями, отвергнутыми как еретические. Это было время, когда вера приняла в первый раз форму и выражение в человеческой системе понятий. Апостолы и простая проповедь с подобной задачей не сталкивались, но вера, пустившая корни в культурной части общества, не могла уклониться от ее решения. Такова была историческая роль

Святых Отцов, а также великих догматических Соборов. Среди них первые четыре обладают своего рода первенством<sup>43</sup>. Они, так же как и Святые Отцы, их современники, призваны были уточнить фундаментальные основания веры, тринитарный и христологический догматы. Они должны были изобрести *кафолический язык*, на котором впредь будут говорить [христиане]!

Они также заложили в своих канонических постановлениях основания церковной дисциплины. Впоследствии были добавлены многие другие постановления, но те остались неизменными. Именно Святым Отцам принадлежит установление канонической церковной традиции: именование *Святые Отцы*, непрестанно воспроизводимое в таких выражениях, как *statuta patrum* (определения Святых Отцов), *traditiones patrum* (предания Святых Отцов), усваивается им в данном контексте<sup>44</sup>.

Наконец, именно в век Святых Отцов сложились в своей основе литургические формы в том виде, как мы их воспроизводим сегодня. К середине IV в. период литургической импровизации завершился: «Период формирования [литургических форм] приходится на время между серединой IV в. и около 650 г. или концом VII в.»<sup>45</sup> На Востоке классические анафоры складываются в IV в. – анафора, которая приводится в «Апостольских постановлениях», и те, что носят имена великих учителей Церкви: анафоры святых Василия и Григория Богослова, Кирилла и даже в своем первоначальном антиохийском виде анафора святого Иоанна Златоуста.

Таким образом, Святые Отцы воздвигли церковное здание с трех сторон – в вероучении, в богослужении и в церковной дисциплине – в тот решающий момент истории, когда определялся ее дух. И это не все. К этому следует добавить экзегетическую традицию, о которой мы уже говорили, а также то, что принято называть *духовностью*, притом что, разумеется, духовность Святых Отцов имела еще и ту особенность, что она не отделялась и даже не отличалась от их догматического сознания, именно она сопряжена с их восприятием Священного Писания. Святые Отцы определили жизнь Церкви. Разумеется,



не всю до конца и не на пустом месте: они осуществили это, опираясь на Священное Писание и опыт исторического существования христианства – то и другое было взаимообусловлено и прояснялось одно через другое. Они исполнили это, опираясь на Священное Писание и продолжая его, на чем они постоянно настаивали и как об этом прекрасно сказал отец Георгий Флоровский. При этом им удалось это сделать весьма успешно, как мы уже неоднократно показывали. Наша вера в Святую Троицу, в Лицо Святого Духа, в Иисуса Христа истинного Бога и истинного человека, в божественную благодать, в Евхаристию, в Пресвятую Деву Марию, в Церковь и ее священство – все это вместе обладает совершенно библейским и совершенно патристическим характером. То же самое можно сказать практически по любому другому поводу среди тех, которые мы затрагивали. То, что присуще всем, кому присваивается именование *отец*, а Святым Отцам в особенности, – это некое отцовство по отношению к Церкви, жизнь которой они в какой-то мере определили.

Разумеется, они исполнили это внутри Церкви уже утвержденной подлинной действительностью веры и ее таинств<sup>46</sup>. В самом деле, они наставляли Церковь в том, что восприняли от нее же, как об этом единодушно свидетельствует блаженный Августин<sup>47</sup>, святой Василий<sup>48</sup>, святой Иоанн Златоуст<sup>49</sup>. По самой сути Святые Отцы одновременно были как чадами Церкви, так и ее отцами. Чадами они были, поскольку жили в церковной общине и в самой Церкви, но с иной глубиной, иной наполненностью и насыщенностью по сравнению с теми, кто ограничивается лишь внешней принадлежностью к ней. Они поистине жили, мыслили и учили *in medio Ecclesiae* (посреди Церкви). Ориген настаивает на этом со смиренным сознанием своего дара: «Я человек Церкви, живу в вере во Христа и обретаюсь в середине Церкви»<sup>50</sup>. Да, Святые Отцы жили Церковью и охотно говорили, что от нее получили всё. И вместе с тем они были ее отцами, поскольку в каком-то отношении породили, вскормили, воспитали и наставили ее. Они стали ее отцами в силу призвания, обращенного к ним в определенный момент истории, когда Церковь в этом

нуждалась. Святые Отцы исполнили эту уникальную роль вовсе не в результате их личной одаренности, если таковая имела место, но скорее в соответствии с предназначением и промыслом, отвечающим определенному историческому моменту. Именно поэтому, несомненно, это отцовство принадлежит не столько той или иной исторической личности, сколько их совокупности. Об Отцах говорят во множественном числе как о Святых Отцах, и это не лишено глубокого смысла<sup>51</sup>.

Этим определенным историческим моментом было время юности Церкви. Это не время ее рождения или первых лет жизни, а время формирования ее духа и сознания, идей и общих представлений, убеждений и фундаментальных ответов, самосознания и первого опыта, а также тех границ, внутри которых определился ее характер, – всего того, чем она будет жить в дальнейшем.

Святые Отцы добились самоопределения типа и характера Церкви в тот момент, когда церковное прошлое измерялось лишь временем апостолов, их учеников и мучеников. Церковь еще не вступила во взаимодействие с миром, культурой, властью, философией. Между ней и ее источниками существовала прямая связь. В ее учении, имевшем чаще всего характер катехизации и почти лишенном небиблейских элементов, Церковь была еще слишком связана с христианской общиной. Благодаря духоносности Святых Отцов она сохранилась в таком состоянии, в то же время их исторической задачей стало выйти из катакомб в общество империи, к высшим его слоям, к культуре, к наиболее высоко организованным социальным институтам. Святой Фома Аквинский характеризует Святых Отцов, в отличие от учителей-схоластов, смирением перед таинством Бога, открытым в Священном Писании, стремлением ограничиться лишь его истолкованием, целенаправленным намерением не привнести ничего лишнего в священный текст, за исключением лишь самого необходимого для сохранения его полноты и неизменности перед лицом еретических заблуждений<sup>52</sup>.

Именно поэтому, когда мы изучаем ту или иную тему у Святых Отцов, мы с отрадой обнаруживаем взгляды или

утверждения весьма близкие к изначальной чистоте Священного Писания и сущности христианства. Если речь идет о великих вероучительных истинах, как, например, о храме, жертвоприношении, духовном священстве или о практических вещах, как освящение воскресного дня, участие мирян в богослужении, мы находим у Отцов неизменную чистоту истоков. Они находятся в непосредственных отношениях с самими основами традиции. Все их богословие сосредоточено на самом главном, в то время как схоластика впоследствии добавит к главным вопросам так много вопросов второстепенных и будет отвечать на них с такой настойчивостью, что ей следовало бы сдерживать излишнюю увлеченность, чтобы соблюсти без ущерба первенство в самом существенном во имя сохранения его сокровищ. Схоластика распространила свою богословскую деятельность гораздо дальше. Она, широко применяя формальную логику, строила свой анализ и исследовательский метод на второстепенных основаниях, безнадежно удалив богословие от его основания.

Именно поэтому католическое сознание так любит без ложного анахронизма и при уважении к современной церковной проповеди ссылаться на «древние формы вероопределений и мудрых постановлений церковной дисциплины», принадлежащих Святым Отцам, о которых говорил папа Иоанн XXIII<sup>53</sup>. Все это вполне отвечает духу обновления и внутренней наполненности, которое было вызвано патристическим возрождением у тех, кто оказался в него вовлечен вместе с возрождением библейским. Это помогает также придать более ясное понимание эпохе Святых Отцов как времени *неразделенной Церкви* – идея, возникшая в результате некоторой романтической идеализации прошлого, имеющая вместе с тем и некоторый положительный возвратный эффект. Вместе или без романтизма – поистине *мифы* порой также играют положительную роль – эта идея близка кругам, расположенным к поиску единства между христианами, из-за их любви к Святым Отцам и открытости к древней традиции<sup>54</sup>. На самом деле в некотором смысле совершенного единства никогда не существовало<sup>55</sup>. Тем не менее, Церковь знает в

своей истории некоторое непродолжительное время, когда она была достаточно чистой сама по себе, находилась под достаточно непосредственным воздействием своих единственных божественных источников, была в достаточной степени незатронутой взаимодействием с отдельными обстоятельствами человеческой истории, для того чтобы быть общим домом для всех, что, собственно говоря, и называется неразделенной Церковью. В то же время это Церковь Святых Отцов, и они в свою очередь являются отцами этой Церкви.

Всякое духовное отцовство имеет свое предназначение. Что предполагает наличие у Святых Отцов некоего особого дара, присущего христианству и отвечающего Священному Преданию, для определения которого привычные выражения *возвышенное учение* или *святость жизни* оказываются недостаточными.

1. Святые Отцы являются Пастырями. Они имеют своей насущной целью «воздвигнуть Церковь Божью», согласно требованию, выдвинутому Оригеном<sup>56</sup>. Они писали лишь в ответ на потребности Церкви и людей. Их сочинения были либо катехизисами или беседами, либо опровержениями заблуждений и современных им еретических учений, либо ответами на обращения к ним, либо увещеваниями, либо учебниками, имеющими своим назначением наставление христиан в вере. «Святые Отцы, будучи по большей части церковными иерархами, несли определенную ответственность за Церковь, как в той церкви, для которой они были пастырями, так и во вселенской Церкви: Афанасий и Иларий были для всей христианской ойкумены защитниками веры перед лицом арианства, и вовсе не случайно Иларий, возвращаясь из ссылки, прежде чем приехать в Пуатье, объехал Галлию. Кирилл Александрийский высказывал озабоченность о содержании церковной проповеди в Константинополе (...). Августин в течение своего епископского служения был «воистину совестью западного христианства», тем не менее он оставался церковной главой весьма незначительной территории»<sup>57</sup>. К нему обращались, он был везде востребован. Он был вынужден установить определенное преимущество для

наиболее неотложных и важных дел ради их наилучшего решения<sup>58</sup>.

2. Святые Отцы как Пастыри призваны к распространению, прославлению и защите таинства христианства. Для них таинство христианства не есть лишь предмет изучения, это реальность, в которой и в зависимости от которой они живут, которую они религиозно празднуют, которой они молятся, которой они приобщаются и в которой они обретают подлинное единство. Богословие, которое они развивают, не ограничивается привлечением ресурсов лишь человеческой рациональности, хотя порой это дается им с большим успехом, но использует собственно религиозные познавательные ресурсы, связанные с жизнью во Христе через благодать Святого Духа. И если Святые Отцы, как правило, были иерархами, то они прежде всего были монахами. Христианство создавалось не иерархами и не монахами в отдельности, но монахами-епископами. Деятельность Святых Отцов сопряжена с молитвой, постом, опытом духовной брани и жизни в Боге. Это обстоятельство придает многим страницам их сочинений такой акцент, который сближает их с «рассказами очевидца о стране, откуда он родом». Святым Отцам присуща прямая связь с предметами веры. Это в конечном счете сказывается в их роли как свидетелей: они являются свидетелями Священного Предания, понимаемого в его подлинном смысле, который мы уже раскрывали раньше. Через них мы приобщаемся к христианству в его подлинности и в его плодотворном воздействии. По тем же причинам у них мы находим то состояние совершенного познания, каковое свойственно идеалу христианской антропологии в ее стремлении восстановить человека в его единстве и цельности его существа, созданного по образу Божию. «Для достижения цельной истины необходима цельность бытия»<sup>59</sup>. Эта цельность, обнаруживаемая во всем человеке, является вершиной «мудрости», иными словами, полной осуществленности человека-христианина, которого Святые Отцы и древние мудрецы искали внутри, тогда как нас сегодня настойчиво призывают обнаружить его вовне.

3. Та же самая черта цельности проявляется в богословии Святых Отцов с точки зрения его содержания: объективные следствия соответствуют субъективным условиям деятельности. Святые Отцы всегда усматривали единство веры и христианской действительности. Всеобщее всегда у них присутствует, ибо они никогда не говорят о какой-то части, без возведения ее к целому, средоточию и свершению всего. В частности, это выражается в том поразительном факте их наследия, что они, например, не говорят о Евхаристии без упоминания всецелого христианского таинства спасения и искупления, т.е. христианского таинства как такового. Точно так же обстоит дело и с другими богословскими темами. Для них эти темы не являются «частными» положениями, «подтвержденными» каким-либо «авторитетом», но одним из эпизодов таинства христианства, для которого история спасения мира, засвидетельствованная в Священном Писании, является осуществлением. Поэтому во всех частностях христианского опыта присутствует взаимодополнительность, взаимопроникновение, «взаимовращение»<sup>60</sup>. Если, как мы полагаем, одаренность и благодатствованность Священного Предания есть одаренность и благодатствованность соединения, противоположная духу разделения или противоречия, то Святые Отцы предстают перед нами еще более внутренне конгениальными Священному Преданию: они и есть живое Предание в Церкви без какого-либо исключения или обособления! Их богословие не растворяется в отдельных начинаниях, но призвано все целиком изложить и явить сокровенное развитие Откровения и Таинства спасения, происходящего от Бога через Христа в Церкви, как Таинства сочетания и спасения.

Отец О. Казель сформулировал центральные линии рассуждения в таких положениях<sup>61</sup>:

– абсолютный теоцентризм: Бог есть первейшая и в некотором смысле единственная реальность; все прочее живет в зависимости от Бога (теономия). Бог есть совершенный и единственный Творец;

– творение рассматривается лишь исходя из факта Бога и Его сознания; сила, которая им движет к обретению свободы, единства и совершенства, есть Дух Божий, действующий во всем творении;

– происходит это через Христа: мысль Отцов христоцентрична;

– Христос действует как глава ἐκκλησία: спасение достигается через Церковь; стало быть, мысль Святых Отцов экклезиоцентрична;

– жизнь Церкви осуществляется через священнодействия: стало быть, мысль Отцов мистириоцентрична; Церковь есть *Communio Sanctorum* (сообщество Святых), при этом последнее слово указывает на *sancta*, то есть на *Таинства*;

– итак, мысль Святых Отцов в своем предельном обобщении объединяется вокруг четырех положений: Бог, Христос, Церковь, таинства.

*Перевод с французского П. Б. Михайлова*

## Анри-Ирене Марру. Патристика и гуманизм<sup>62</sup>

Уже само количество, уровень квалификации и разнообразие происхождения собравшихся здесь специалистов показывают, каково значение этой Первой патристической конференции: она красноречиво свидетельствует о необычайной жизненности исследований, посвященных Отцам Церкви. Однако наша конференция должна быть не просто демонстрацией силы, какой бы интерес с человеческой точки зрения ни представлял собой сам факт встречи стольких ученых, получивших счастливую возможность лично познакомиться друг с другом. Мы должны устремиться дальше простой констатации состояния, хотя и процветающего, в котором сейчас находится наша дисциплина. Эта конференция должна заложить основу для дальнейшего продвижения науки на еще более высокую ступень: нам следует дать оценку сегодняшнему положению дел, чтобы сделать необходимые выводы, которые позволили бы направлять ее развитие, координируя до сих пор слишком разрозненные усилия.

Необходимость такого рода общей оценки и координирующего плана представляется очевидной: среди нас нет никого, кто не вспоминал бы с ностальгией о том чувстве доверительного сотрудничества, которое объединяло гуманистов и ученых всей Европы в XVI, XVII и XVIII вв. Восстановление подобной *Respublica litterarum* (научного сообщества), несомненно, является насущной задачей в связи с расширением исследований в нашей области, которая теперь вызывает интерес не только у нескольких десятков человек, принадлежащих к некой однородной социальной среде в ряде стран Западной Европы, как во времена Эразма, но и среди значительного числа специалистов в других дисциплинах из самых разных уголков мира. Задача насущна еще и потому, что политические проблемы, доставшиеся нам в наследство от мировой войны, только усугубили проблемы географические: да будет мне позволено в этой вводной речи выразить наше общее глубокое сожаление в связи с тем, что «железный занавес»,



раздирающий цельнотканый хитон Европы, лишил возможности активного участия в этой конференции стольких наших собратьев из Восточной Европы, где изучение Отцов Церкви было всегда в большой чести.

К этим сложностям, общим для всех современных наук, добавляется также то, что в области патристики ученые, обладающие самыми разными научными специальностями и духовным опытом, предпринимают попытки объединить свои усилия. Среди нас есть лингвисты, занятые изучением таких ценных индоевропейских под-диалектов, как греческий язык христианских авторов (Patristic Greek) или латинский язык христиан (Latinitas Christianorum); есть историки литературы, исследующие труды таких великих писателей, какими были Святые Отцы; есть просто историки, для которых те же Отцы являются особенно важными свидетелями того великого этапа в истории человечества, каким было распространение христианства в первые века нашей эры. Я знаю, что среди нас есть также археологи и музыковеды, такие, как отец Метью или доктор Веллеч, – к этому мы еще вернемся. Есть, наконец... люди Церкви, историки духовности, литургисты, богословы. Из различий между ними я упомяну только одно, но весьма серьезное: Отцы Церкви, «наши Отцы в вере», являются общим достоянием всех христианских конфессий: в самом деле, мы видим здесь рядом друг с другом ученых из восточных Православных Церквей, римо-католиков, англикан и протестантов, объединенных одним интересом, отличающихся разве что в степени почитания этих столпов Церкви, – так кто может остаться безразличным к тому высокому духовному значению, которым уже одним этим фактом обладает наше собрание?

Вместе с тем, само богатство и сложность нашей программы может создать серьезные препятствия для ее состоятельности: без определенных усилий по согласованию работы наши труды рискуют потеряться в хаотическом беспорядке. Если каждый из нас будет углублять только свой собственный рудник, оставаясь при этом безразличным к тому, кто работает рядом, то чего мы добьемся? Неподготовленный

наблюдатель, прочитав подряд программу из 150–200 заявленных докладов, испытает определенную растерянность: здесь все собрано воедино – даты и место, предметы исследования и научные позиции. Этот недостаток присущ также многим другим разделам современной науки – жертвам собственного развития, профессионализации специалистов, бесконечности исследовательского процесса. И это происходит не в первый раз: уже наши древние учителя обратили внимание на антиномию, наметившуюся между гуманизмом и «полиматией», т.е. многознанием; они предупреждали об опасности, какую несет для здоровья культуры бесконечная *curiositas* (пытливость), устремленная в самых разных направлениях. В результате науке стало присуще обособляться во множестве самостоятельных специальностей: в кладовых нашего предприятия – в наших библиографиях – накапливаются все более внушительные объемы отдельных деталей, из которых никакой сборочный конвейер не сможет создать ничего цельного.

Вот почему мы должны поблагодарить организаторов этой конференции за то, что они не ограничили ее программу перечнем специальных докладов. Многие рабочие заседания будут посвящены определению современного состояния патристических исследований в соответствии с теми направлениями, которые образованы некоторыми основными темами: Священным Писанием, Богословием, Богослужением. Я намерен показать сегодня место, которое занимает или должно занимать изучение Святых Отцов наряду с тем, что я буду кратко называть *гуманизмом*, имея в виду под этим словом вполне объективное понятие – изучение и использование культурного наследия греческой и римской Античности, иными словами, классической культуры.

Для первого заседания, а по правилам педагогики нагрузка должна увеличиваться постепенно, мое сообщение будет не более чем увертюрой, или – выражаясь гастрономическим языком – закуской. Рассмотрение патристики в связи с изучением классической Античности представляется подходом с более внешних позиций, чем когда она рассматривается с чисто

религиозной точки зрения: Святые Отцы являются прежде всего учителями церковного предания, и не будет ли некоторым упрощением видеть в них таких же греческих и латинских писателей, как и в их языческих современниках или представителях античной цивилизации первых веков нашей эры?

Мнения такого рода присутствуют у многих старых патрологов узко богословской формации, которые стремились изолировать Отцов от культурной среды, в которой те были укоренены. Патрология от этого только теряла. Если бы примеры подобной односторонности мысли паче чаяния проявились и в наши дни, ведь сегодня люди, которые занимаются патристикой, несомненно хорошо образованы, то следовало бы решительно заявить, что, если сосредоточиться исключительно на обнаружении у них некой чистой Wesen des Christentums (сущности христианства), то понять Святых Отцов невозможно. Эта сущность не является непосредственной данностью исторического опыта; такой данностью является христианство, воплощенное в конкретных людях, принадлежащих определенной эпохе и культурной среде. И нет ничего удивительного, что многое как в форме их сочинений, так и в самом строе их мысли выражается через заимствования, или – лучше сказать – через отблески и отзвуки античной культуры.

Это верно по отношению к самим древним Отцам, к которым мы можем отнести и составителей Нового Завета, когда христианство представляло собой лишь малую закваску, бродившую на глубине гигантского котла, каким была Римская империя. Общеизвестно, какой свет пролили эпиграфические и особенно папирологические находки разговорного греческого языка I в. на происхождение христианского языка и письменности. Это еще более очевидно при переходе от языка к стилистике, а затем – к мысли: оцените, сколько добавило к нашим знаниям об апологетах II в. новое обретение или новое прочтение протрептической традиции, восходящей к Аристотелю.

Верный по отношению к истокам христианской письменности, этот методологический принцип точно так же применим и к золотому веку патристики, когда, начиная с императора Константина, христианство выходит на первый план истории и стремится стать соразмерным всей греко-римской цивилизации. Христиане, будучи далеки от того, чтобы самоизолироваться в некоем духовном гетто, в каковое именно стремился загнать себя иудаизм этого же времени, широко открылись к классической традиции, к античной культуре, которую они восприняли и усвоили. Я допускаю, что определенное богословское направление может об этом сожалеть – я имею в виду панический ужас, который испытывал Гарнак перед всем, что казалось ему вторжением «эллинизма» в христианство, виновным в том, что оно замарало и лишило остроты чистую сущность, о которой я говорил выше. Но факт остается фактом: Святые Отцы получили классическое образование, научились чувствовать, мыслить и писать в античной школе; самые выдающиеся из них – Каппадокийцы, Златоуст, Амвросий, Иероним, Августин – принадлежат к самым образованным людям своего времени. Необходимо изучать внутренний мир человека Античности, чтобы суметь проникнуть в душу этих Святых Отцов. В качестве примера я сошлюсь на собственный опыт: чем более я углублялся в изучение риторики, этого столь сложного и выдающегося мастерства, которое античная культура ставила так высоко и которым может пренебречь только невежество, свойственное варварам, какими мы стали сегодня, – тем с большим удивлением я обнаруживал, в каком неожиданном свете она выставляла стиль и, соответственно, мысль такого Отца, как блаженный Августин, который был не только великим святым и великим богословом, но еще и великим писателем, и великим античным писателем, мастерски использовавшим исключительно совершенный инструмент – ораторское искусство, унаследованное им от традиции, восходящей к Горгию.

В том многоголосии, которое мы составляем, эта тема близка для тех среди нас, кто первоначально был специалистом в области изучения языческой Античности, прежде чем перейти

к изучению христианской Античности. Чем лучше он знает первую, тем глубже он проникает в мысль Святых Отцов. Их изучение предполагает добротное классическое образование, и для всех нас это неукоснительный долг. Патристика подразумевает гуманизм, тем самым мы должны быть гуманистами...

Возможно, нет необходимости настаивать на сказанном – настолько это очевидно. Я придаю больше значения и в каком-то смысле даже настаиваю на утверждении следующего положения: мы – гуманисты. Патристика имеет не только многочисленные точки соприкосновения, разнообразные взаимоотношения, общие интересы с классическим гуманизмом; она составляет его неотъемлемую часть; она одна из областей в этом большом государстве. Еще раз подчеркну: Святые Отцы – люди Античности, жившие при императорах династии Юлиев-Клавдиев, как апостол Павел, или при Флавиях, как Климент Римский, при Северах, как Ориген, при Феодосии, как Амвросий. Этот факт настолько основополагающий, что было бы излишним его подчеркивать, хотя он часто выпадал из поля зрения.

Меня задевает здесь не столько недостаток общей культуры некоторых богословов прошлого, сколько односторонний пуризм, которым часто бывает отмечена современная концепция гуманизма, согласно которой интересы заслуживают только язычники, и даже язычники лишь одной отдельно взятой «хорошей» эпохи. Не таков был, подчеркнем, подход великих гуманистов Возрождения, для которых вся Античность, как языческая, так и христианская, была объектом вдохновенного и уважительного преклонения. Я упоминал имя Эразма: известно, какое место среди его трудов, наряду с чисто библейскими, занимают работы, посвященные Святым Отцам. Но, начиная с XVII вплоть до конца XIX в., мы оказываемся свидетелями постепенного усиления упомянутого пуризма и одностороннего подхода.

Этой эволюции гуманизма способствовало множество самых разных и порой противоположных причин. Сначала, как я уже упоминал, появилась некоторая настороженность в

христианской среде, озабоченной сохранением превосходства религиозной сферы культуры в ее самодостаточности. Конечно, и к этому я еще вернусь, со стороны нынешних противников христианства постоянно присутствует какое-то злорадное упоение в принижении церковных писателей – у всех вас в памяти знаменитая фраза вольтерьянца Гиббона, которой он заканчивает свою историю христианской империи: «Я изобразил триумф варварства и религии». Таким образом проявлялось воздействие классицизма, занятого выделением из античной культуры системы и свода правил. Сказывалось также влияние романтизма с тем непомерным значением, которое придавалось творческой оригинальности и непосредственности самовыражения...

Каковы бы ни были причины, результат таков: чаще всего в образовательных программах наших школ и университетов, как и в культурной среде, изучение Античности концентрируется *focus itself* на единственной привилегированной стороне античного наследия в ущерб всему остальному: обходится вниманием и остается в пренебрежении все, что не есть Греция, а в Греции – Афины, а в них – один-единственный век, который можно назвать поколением Перикла. Я не преувеличиваю: мы все сталкивались с этими любителями, для которых архаика есть только приготовление, а греческое искусство, античное искусство – искусство как таковое – начинает необратимо деградировать с того дня, когда умирающий Фидий выронил из рук свой резец. Для них скульптура IV в. до Р.Х. – безвкусная патетика, эллинизм – разложение, римская эпоха – всего лишь варварское подражание. Что касается древнехристианского искусства, то оно чаще всего квалифицируется просто как византийское, чтобы тем самым лишить его какой-либо самостоятельной ценности.

Подобного рода пуризм приводит к забавным и порой вопиющим результатам: так, в прошлом году во Франции Национальный центр научных исследований в рабочем порядке распределил большинство специалистов по патристике не в сектор «Классическая цивилизация» вместе с другими учеными, занимающимися греками и римлянами, но, как это ни странно, в

сектор «Неклассические цивилизации», как если бы Ориген был ближе к Хаммурапи или к Эхнатону, чем к своему современнику Плотину. Нашлись даже такие историки философии, которые, анализируя эволюцию греческой мысли от досократиков до Дамаския, ни одним словом не обмолвились о том, что такое явление, как христианство, оказало определенное воздействие на этот процесс, не проследив в качестве необходимого предисловия к изучению средневековой мысли линии, восходящие к апостолу Павлу, как если бы оба направления развивались независимо друг от друга.

Конечно, подобные заблуждения на сегодняшний день стали исключительно редки; в целом сегодня разделяется подход исторически более корректный, более внимательный, проникнутый гуманистическими идеями: античная культура встроилась в понятие *Altertum-swissenschaft* (науки о Древнем мире). Мы научились признавать, что кроме Афин V в. в Античности существует еще очень много другого. Лично я, имевший случай защищать свое мнение против г-на Арнольда Тойнби в 1950 г., на Международном конгрессе исторических наук в Париже, не считаю возможным сводить всю историю античной цивилизации к одной-единственной цивилизации, называемой *эллинистической*. По-моему, их должно быть по крайней мере три: *эллинистическая*, *Hellenistisch-romische* (эллинистическо-римская) и *Spatantike* (позднеантичная), или христианская. Как бы ни обстояло дело с этой всегда условной терминологией, очевидно одно: мы не можем исключать ни одного явления из этого продолжительного периода, необычайное разнообразие которого нам продемонстрировал прогресс наших специальных наук: филологии, археологии, папирологии и т.д.

Истинный гуманизм желает знать всю правду о человеке Античности. А творения Отцов Церкви – важнейшие свидетельства о том, каков был этот человек, причем в самой возвышенной форме, во II, III или IV вв. Кто осмелится исключить их из исследовательского поля? Взять такую характерную личность, как Климент Александрийский. Разве можно обойтись без его свидетельства при изучении греческой

культуры около 200 г. по Р.Х., и особенно – в Египте, где вырос Плотин? Гуманист, который увидит в «Протрептике», «Педагоге» и «Строматах» лишь источники для *Fragmente der Vorsokratiker*<sup>63</sup> или *Doxographi Graeci*<sup>64</sup>, проявит немалую ограниченность научного кругозора.

Это какой-то жалкий историк и какой-то странный гуманист! Дело в том, что Отцы Церкви не только позволяют составить наиболее верное представление о настоящей Античности, но и заметно дополняют те выводы, что вытекают из ее исследования, тот посыл, какой она несет современному человеку. Если до сих пор я говорил как историк, я вовсе не имел в виду отказываться от обязанностей и законных притязаний гуманиста. Наше *Altertumswissenschaft* не оправдает того почетного места, которое мы продолжаем ей отводить в современной культуре, если оно не предоставит нам богатства образцовых человеческих ценностей, пригодных для питания нашей живой культуры, культуры живых людей, людей середины XX в., нас с вами.

Кто способен исчислить, насколько обеднил эти уроки Античности тот пуризм, который я только что упомянул? Множество тем, намеченных языческой мыслью, получают продолжение, исполнение и осуществление в Античности христианской. В качестве типичного примера я приведу стоическую этику, несомненно, одно из величайших творений человека, какие мы встречаем в сокровищнице классической культуры. Но история этики не завершается Эпиктетом и Марком Аврелием; кто не знает о ростках, которые она пустила в аскетической этике Отцов Пустыни, в социальной этике святого Амвросия или святого Иоанна Златоуста, адресованной клирикам и мирянам, тот представляет себе картину, во многом лишенную своего богатства и культурного изобилия.

Если к чтению Отцов Церкви чаще прибегают их христианские читатели, что вполне естественно, то из этого вовсе не следует, что оно может послужить примером только для тех, кто обращается к ним за разрешением проблем христианской культуры. Учителя религиозной мысли



одновременно являются и учителями общечеловеческой мысли и потому занимают заметное и даже почетное место в гуманитарном знании. Я надеюсь в скором времени показать непреходящее значение музыкальной теории Григория Нисского. Я мог бы уже сейчас привести в пример одного хорошо мне знакомого музыканта, который, пытаясь разобраться в тех вопросах, которые, помимо какого-либо специального исторического или научного интереса, ставили его практические занятия перед его современным музыкальным мышлением, воспитанным на Бахе, Моцарте, Дебюсси, Стравинском и Лурье, не нашел лучшего руководства в своем деле, чем трактат блаженного Августина «De Musica» («О музыке»), уточненный и нашедший свое продолжение в удивительно современных страницах преподобного Иоанна Лествичника и преподобного Максима Исповедника.

Да, мы все еще одни из гуманистов. Возможно, следует двигаться дальше – патристические исследования способны не только внести значительный вклад в классические исследования, но, ввиду их жизнеспособности и активного развития, стать мощной опорой для всего гуманизма перед угрозой нового варварства, нависшей над нашей будущностью. Надо без иллюзий оценивать расстановку сил в сфере современной культуры: к несчастью, здесь явно наблюдается почти всеобщий отказ от изучения классического наследия и содержащегося в нем традиционного идеала и от гуманизма, воспитанного на древних источниках. Это происходит во всех странах старой Европы; но еще более это заметно на других континентах, где классическое наследие не пустило столь крепких и глубоких корней, как у нас. Все чаще и чаще встречаются люди, культура которых основана на современной философии, на политической экономии, на точных науках, – люди практически закрытые для гуманизма античного типа.

Я остановлюсь лишь на одном из аспектов этого ренегатства. Как я сказал, греко-латинский гуманизм всегда содержал некую антихристианскую, неоязыческую или атеистическую сторону: Вольтер и Гиббон имели целую родословную предшественников, восходящую к Цельсу,

Порфирию и Юлиану; в антихристианской полемике часто подчеркивалась роль «эллинизма» в смысле, вложенном в это понятие императором-отступником, как орудия в борьбе против христианства. Действительно, Юлиан задал определенное направление: в течение всей византийской истории, а после XV в. – на Западе, все, кто отошел от христианства, долгое время пытались опереться на высокие образцы античной мудрости, эллинистической παιδείας, римской humanitatis, чтобы укрепить свои позиции и обосновать свою антихристианскую культуру. Сегодня, кажется, этот подход практически сходит на нет. Конечно, в наши дни христианство как никогда сталкивается с сильнейшим противлением; но если мы захотим составить себе общее представление об идеале нехристианской культуры, идеале «атеистического гуманизма» (если воспользоваться названием книги моего учителя и друга отца Анри де Любака), то мы не увидим, чтобы его сторонники считали полезным, как это делали их предшественники в XVIII в., обращаться к Лукрецию или Сексту Эмпирику: самое большее – они будут апеллировать к Хайдеггеру, Марксу и т.д., но не дальше Гегеля... Таким образом, даже здесь классическая традиция теряет своих адептов.

Истинные гуманисты в обычном смысле слова не могут без тревоги наблюдать такого рода явления. В той мере, в какой современная культура забывает, что она является наследницей Античности, одновременно и языческой, и христианской, она все более и более подвергается опасности потерять свое гуманистическое предназначение и погрузиться в какое-то чудовищное варварство, варварство, сводящее существование общества лишь к его техническим и охранительным функциям. В этом контексте постоянство и новое мощное влечение, которое сегодня пробуждают Отцы Церкви в стольких душах, предстают как устойчивая, незыблемая опора для классической традиции – поскольку, как я показал, патристика является неотъемлемой частью классической культуры и все чаще включает ее в себя целиком. Если предположить, что варварство увеличит свое давление, то скоро, кроме специалистов по христианской

Античности, заниматься поздней Античностью будет некому. В конце концов мы останемся единственными гуманистами.

Я не хотел бы слишком широко обобщать результаты моего весьма ограниченного опыта, но он мне представляется очень наглядным. Я не только профессор Сорбонны, но я имею честь также преподавать в новом и процветающем канадском университете. Там, в Новом Свете, где заметен интерес к изучению греческой и латинской культуры, я вижу проявления глубокой и насущной потребности в поиске своих античных, гуманистических и даже богооткровенных корней, причем не только со стороны тех, кто принадлежит к христианской традиции. А в самой Европе? Мы с моими коллегами поражены все возрастающим числом молодых специалистов, которые, приступая к фундаментальным греческим и латинским исследованиям, сознательно обращаются к христианским памятникам, ища и находя в них пищу для своей собственной жизни, самой личной и самой подлинной. Даже у нас христианский гуманизм все более и более сливается с просто гуманизмом.

Такова, на мой взгляд, историческая ситуация, в которой на сегодня оказались патристические исследования по отношению к классической культуре. Если эта оценка верна, то для нас тем яснее выступает особое значение нашей работы и плодотворность нашего собрания. Хотя я глубоко убежден, что История никогда не повторяется, я не могу заставить себя не упомянуть о том уроке, который дает нам раннее Средневековье. Поскольку уже не в первый раз вторжение варварства – и здесь я имею в виду не столько разрушительную дикость варварских полчищ, сколько внутреннее вырождение культурного идеала в недрах самой цивилизации, – вторжение в самое сердце нашей западной культуры угрожает преемственности классической традиции, а вместе с ней и христианству, и самой цивилизации. И кто же в первый раз спас эту преемственность и сохранил почитание классической древности и тем самым саму возможность реванша, как не верные монахи и клирики раннего Средневековья, которых христианская вера и церковная дисциплина подвигали к

изучению классического наследия? Мы, может быть, сегодня тоже живем накануне какого-то нового Средневековья, и поскольку мы уже собрались здесь, на британской земле, как не привести в качестве примера и прообраза предстоящей нам работы труд, предпринятый в самый разгар «Темных веков» в монастырях скоттов, продолжателей первой ирландской миссионерской волны, а также в англо-саксонских монастырях и епископских школах, возникших в результате миссионерских поездок Августина, Феодора и Адриана из Рима, где была возможность углубить знание латыни и познакомиться с греческим языком, где были заложены основы для каролингского возрождения, а вместе с ним и для той цивилизации, к которой мы принадлежим.

*Перевод с французского священника М. Асмуса*

## Жозеф де Геллинк. Патристические исследования: достижения и затруднения<sup>65</sup>

Огромный прогресс в области патристических исследований, отмеченный в течение последней четверти XIX и в первой половине XX в., вызывает, как по причине изобилия результатов, так и по причине сложности их использования, ряд вопросов, привлекающих внимание. Совсем недавно некоторые из этих вопросов были сформулированы в двух исследованиях, дополняющих друг друга и появившихся почти одновременно: первое – в большом разделе одного сборника, второе – в обширной статье в *Miscellanea Mercati*. Это дает нам повод дополнить и уточнить их некоторыми размышлениями, которые представят читателю современное положение этих исследований и перспектив, хотя и несколько туманных, на будущее. В настоящем сборнике подобный анализ оправдан еще и потому, что их адресат, сам, будучи ученым патрологом, начинал свою научную карьеру с замечательного обзора по греческой патристике, за который ему благодарны все патрологи.

### I

Размах достижений патристических исследований и их обогащающий вклад не нуждаются в особом представлении. Чтобы представить себе его истинное значение, стоит лишь сравнить новое издание Альтанера-Ферруа (1944 г.)<sup>66</sup> с пятью томами *Geschichte* Барденхевера (1913–1932)<sup>67</sup> и с учебниками Штейдле (1937)<sup>68</sup> и Альтанера (1938)<sup>69</sup>. Анализ 500–600 ссылок, размещенных по всему труду, расскажет читателю о последних завоеваниях и обогащении недавно открытыми текстами, новыми критическими изданиями, интересными работами, а также историческими, литературными или доктринальными исследованиями. Если читатель захочет получить более систематический обзор, в меньшей степени отягощенный аббревиатурами и мелкими типографическими знаками, он может прибегнуть к большому исследованию *Patristique et Moyen Age*<sup>70</sup> или к более сокращенному, но чрезвычайно емкому

в своей краткости ретроспективному анализу, опубликованному все тем же Альтанером в *Miscellanea Mercati*<sup>71</sup>. Здесь читатель найдет основные результаты, достигнутые на сегодняшний день, собранные различным образом и представленные, согласно определенным направлениям исследований, группам авторов, а также известные и неизвестные труды в соответствии с происхождением и религиозной принадлежностью сотрудников в хронологической последовательности развития, и, сверх того, в первом исследовании с указанием причин и результатов развития, а во втором – с формулировкой новых требований к составлению большого исторического обзора христианской письменности.

Завоеваниями науки отмечены практически все области, даже те, что вызывали слабый интерес 20–30 лет назад.

Организация планомерных исследований необъятной литературы библейских катен благодаря открытиям Кона и Вендланда, Эрхарда, Кина и других значительно увеличили экзегетическое наследие Отцов Церкви, а его добротный сводный обзор, предоставленный в 1928 г. Деврэссом<sup>72</sup>, 20 лет спустя, должен на данный момент уже быть значительно пополнен не только фрагментами, но и значительными отрывками толкований и даже законченными экзегетическими трудами.

Сенсационными находками, такими, как манихейские тексты, найденные в песках Фаюма (1932) или в пещерах Турфана (1905 г. и позже), и в особенности такими, как большая часть трудов Оригена, обнаруженных в заброшенной карьере в Туре, служившем во время войны складом для боеприпасов (1945), мы обязаны папирологии и исследовательским раскопкам в Египте и в Туркестане.

Рядом с гностическими текстами, переводы которых были многочисленны в этом веке, особенно с коптского языка, находят свое место и переводы с других древневосточных языков, пополнившие наши знания о греческой патристике новыми текстами.

Число ветхозаветных и новозаветных апокрифов увеличилось благодаря нескольким до сих пор неизвестным

текстам, таким, как *Epistola Titi*, и многочисленным фрагментам, нередко важным, разбросанным в текстах самого разного периода и на различных языках исследования, собранные в издании источников по «Вселенским Соборам» Шварца, вернули нам часть наследия Ипатия Эфесского, а также других участников богословских споров V века и эпохи Юстиниана.

Даже если в классификации недавно открытых или атрибутированных текстов, среди которых многие оставались неизданными или, будучи переведены, вошли в сокровищницу сирийской и армянской письменности, львиная доля относится к греческой патристике, в особенности к IV-VII вв., латинская патристика также обогатилась, достаточно упомянуть 138 проповедей блаженного Августина, добавленных в 1931 г. к 363, изданным мавристами, увеличив собрание таким образом на целую треть; принимая во внимание еще более чем 20 других текстов, открытых позже, реконструкцию толкования Пелагия и многие тексты разных авторов: Викентия Леринского, Евтропия и проч., найденные в испанских рукописях.

Наряду с количеством найденных недавно и критически изданных текстов, количество литературно-критических, исторических, доктринальных и филологических исследований увеличилось, за исключением шести-семи лет войны, в неслыханных ранее пропорциях. Образовательная реформа Римской Церкви 1931 г., касавшаяся докторской степени на понтификальских факультетах, с ее вниманием к персональной подготовке к научной работе в семинариях и к продвижению богословской науки с помощью самостоятельных работ, имеет ко всему этому прямое отношение, потому что она придала новые силы исследователям и внушила им необходимость выработки методов исследования и получения научных результатов.

Взявшись за обзоры и предисловия Альтанера, нас поражают цифры, отражающие усилия последних 25 лет в период с 1925 по 1931 г., мы можем отметить более 1800 библиографических наименований до этого, в период с 1918 по 1925 г., согласно крайне неполной статистике, их около 600 с 1931 по 1938 г. – около 3000, а с этого момента до 1944 г. –

около 1000, то есть за прошедшие 25 лет с 1919 г. совокупность наименований превышает 7000. Эти цифры говорят сами за себя.

Область патристики, которая до нынешнего момента интересовала лишь немногих исследователей, в особенности среди католиков, в одночасье привлекла внимание множества ученых. Духовные движения Египта и Малой Азии и созданные ими тексты, приписываемые Макарию, Евагрию Понтийскому, Максиму Исповеднику, стали объектом исследований, открывающих панораму христианской духовной жизни в период между IV и VII вв. в более красочном и порой совершенно новом свете. Открытие Прием XI кафедры духовности на богословских факультетах значит многое в этом расцвете.

Иногда это – одно особое событие, как, например, 1400-летие со дня смерти блаженного Августина, которое в течение нескольких лет способствовало появлению более 800 исследований и статей, посвященных иппонскому богослову.

Динамика лексикографических, синтаксических и стилистических исследований языка Отцов Церкви, метрической или ритмической клаузулы, проявившаяся главным образом в сфере латинской патристики филологами из скандинавской школы Лёфштедта, школы Неймигена в Голландии и обнародованная в аналитических статистических обзорах Вашингтонского университета, свидетельствует о другом направлении развития, результаты которого многообещающи, в частности, в том, что касается выявления особенностей вероучения и христианской этики, нашедших свое проявление в том числе и в языке. Развитие мысли более чем когда-либо подталкивает ученых к сравнительной истории религий, что очевидно должно проявляться и в сфере патристики. Изъяснение многих моментов святоотеческого наследия может обнаружить в них глубокую мудрость. Впрочем, многие рискуют впасть в преувеличения или запутаться в сравнениях, требующих серьезных уточнений. Богослов будет, возможно, удивлен количеством работ, которые уже ведутся в этом направлении. Исследования Дёлгера, Прюма, Госсенса, Кюмона и многих других проторили широкую дорогу, и все



заставляет верить в то, что продолжение в этом направлении последует.

Необходимо также принять во внимание развитие исследований клаузул у христианских писателей, которое дает часто неожиданную помощь в вопросах аутентичности, как недавно показал случай с Фирмикусом Матерном и с *Consulationes Zacchaei*.

То же можно сказать о том успехе, который сопутствует сегодня как отдельным переводам, например *Geste des martyres* П. Хазунина, так и собранным в серию: *Bibliothek der Kirchenvater* в Германии либо *The Ancient Christian Writers* в Америке с тщательно выверенными изданными текстами или серии *Sources Chretiennes*, начавшей выходить совсем недавно в Париже и Лионе, тома которой хотя и не всегда сопровождаются оригинальными текстами, но по крайней мере содержат прекрасные вступительные статьи и быстро издаются друг за другом. Распространение этих серий среди простых верующих поднимает, среди прочего, вопросы, которые не могут оставить богослова равнодушным.

Не только новые и современные переводы обращают на себя внимание, но и старые все чаще становятся объектом оправданных с богословской точки зрения исследований, с одной стороны, из-за их значения как связующего звена христианской мысли Востока и Запада, а с другой стороны, из-за их количества, которое превышает то, о котором мы думали ранее. Если бы не война 1939 г., мы могли бы уже лицезреть появление новой коллекции в качестве *Corpus'a* древних христианских версий латинских и греческих текстов<sup>73</sup>; но профессор Альтанер сообщает нам, что по предложению директора старой *Kirchenvaterkommission*, профессора Эльтестера, Берлинская академия недавно внесла в свою новую программу идею возобновления проекта издания.

Мы знаем, что инструментарий наших патристических исследований, созданный некоторое время назад, может скоро устареть: через десять лет, если интеллектуальная работа вновь обретет нормальные условия, мы должны будем его обновить. Ибо вопреки трудностям экономического кризиса повсюду

наблюдаются преобразования: журналы, привычное средство исследовательской работы, авторы научных диссертаций и академических отчетов иногда с трудом, но самоотверженно возобновляют свою работу после вынужденной пятидесятилетней приостановки деятельности. Без сомнения, мы скоро увидим появление периодических отчетов, сообщающих о достигнутых результатах в патристике, то, что ранее издавалось под названием *Decouvertes recentes*, *The present state of research*, *Neuesten Entdeckungen*, *Delle scoperte* и т.д. Совокупность результатов, накопленных за последнюю треть века, достигла столь невиданного объема, что это совсем не оставляет сомнений в значении отдельных открытий.

## II

Итак, пришло время более детального анализа того, какие задачи ставятся сейчас перед патрологами, чтобы включить в работу новые материалы и чтобы облегчить использование результатов уже признанных. Мы рассмотрим лишь два аспекта. Сначала поговорим о древних текстах, а потом – о составлении справочника по патрологии или же по истории христианской литературы.

Учитывая нынешнюю разбросанность текстов и вытекающие отсюда затруднения для исследователя, богослова, историка, археолога, мы признаем ту огромную заслугу, которую имеет Минь и Питра, представившие в одном собрании все то, что было рассеяно по отдельности до 1835 г. Смогут ли современные обстоятельства однажды так измениться, чтобы можно было всерьез думать о «новом Мине», или надо окончательно отказаться от подобной затеи и отнести подобные несбыточные проекты к области мечтаний и надежд? Мы знаем, что вскоре после освобождения от немецкой оккупации в 1945 г. идея была запущена. Ее инициатор благоразумно брал повсюду консультации, были начаты переговоры с издательствами. Как бы там ни было, с практической стороны вопроса проблема удобного использования найденных или критически изданных текстов влечет за собой неутешительные следствия: на сегодняшний день существует скромное количество исследователей, имеющих возможность свободного доступа к

лучшим изданиям патристических текстов, собранных вместе или обновленных, начиная с 1870 г. Составление справочника изданий, наподобие старой *Bibliotheca medii aevi* (1896) Потхаста, до сих пор ничем не замененное, в котором напротив имени каждого автора, иногда напротив названия каждого текста, как, например, в издании Тертуллиана или блаженного Августина, были обозначены лучшие или хорошие тексты, старые или новые, к которым надо или можно обращаться, стало бы огромным подспорьем при условии, что оно будет сопровождаться здоровой и обоснованной критикой и хорошо подобранной библиографией. Было бы также желательно, чтобы критический обзор вобрал в себя полный или частичный список индексов и лексики разных авторов, примером чему служит издание латинских классических авторов П. Фэдера<sup>74</sup>. Тогда изучение языка и терминологии, которое привлекает все больше внимания, станет легче и плодотворней.

Соглашаясь с тем, что большое количество томов известных коллекций, таких, как «Венский корпус», берлинский GCS, две серии ориенталистики *Patrologia Orientalis* и *Corpus Scriptorum Orientalium*, находящиеся в процессе издания, не могут удовлетворить нашу мечту о «новом Мине», потому что расходы на переиздание, с одной стороны, и оплата новых публикаций – с другой, не говоря уже о иных более серьезных препятствиях, как, например, авторские права, отпугивают самых смелых. Кроме того, по-прежнему существует большое количество авторов, отдельных трудов и бесчисленное множество разрозненных отрывков и фрагментов, чья разбросанность по несметному количеству журналов и отдельных публикаций делает их практически недоступными для простых смертных. Чаемое объединение всех трудов в одну многотомную серию стало бы крайне важным событием для исследователей, оказав пользу патрологам, историкам, богословам и филологам. Подготовительная работа может оказаться более затруднительной, сложной и детальной, нежели работа Питры при создании патрологии Мина, предпринятая веком ранее. Однако какой-либо предприимчивый исследователь, искушенный в эффективной научной технике и

располагающий группой компетентных сотрудников, мог бы возглавить такой проект.

Стоит ли умерить наши амбиции? Когда мы вспоминаем количество многотомных серий, которые не смогли осуществить свою программу, несмотря на заверения анонсов, то опыт подсказывает, что да. Таким образом, скорее следует довольствоваться несколькими коллекциями или однородными сериями, в которых бы отражались новые открытия в патристике. Это означает распределение работы между несколькими группами ученых.

Подобное ограничение даст нам по крайней мере одно преимущество – оставить неприкосновенными не только существующие собрания, но также недавно изданные большие тома, как, например, 138 проповедей блаженного Августина в 1931 г. или Opera Кесария Арльского. Ограничив работу несколькими крупными сериями, в которые можно было бы свести все новые публикации, работа была бы исчерпывающе полной по таким разделам, как, например, апокрифы, библейские комментарии, послания, полемические и догматические тексты той или иной эпохи и жанра, как трактаты аскетического и духовного содержания. Тогда мы бы способствовали успеху и упростили бы патрологическую работу. В наше кризисное время практические цели играют несомненно преимущественную роль: было бы опрометчиво этого не учитывать. Вместе со старым Минем, многие тома которого, впрочем, уже устарели, патролог и богослов должны будут всегда иметь под рукой Corpus Vindobonense и берлинскую Schriftsteller. Но даже имея ограниченное количество приложений, описанных выше, не стоит думать, что патристическое исследование требует труда, который может быть осуществим удовлетворительным образом только специалистами, имеющими соответственное образование, наделенными неутомимой энергией и неисчерпаемым оптимизмом. Далее, необходимо будет найти уверенного издателя, не лишённого отваги, чтобы поставить проект на ноги. Все это не более чем пожелание, но оно разделяется многими

патрологами<sup>75</sup>. Пусть оно будет стимулом для деятельных ученых!

### III

Кроме текстов – непреложной основы всякой истории и всякого исследования – существует и иная проблема: написание истории христианской литературы, которая бы учитывала все собранные материалы и все факты, соответствующие ее развитию. Ранее, в 1865 г. Ницш и в 1882 г. Овербек проявили настойчивость в направлении совершенно противоположном тому, о чем мы говорили; позже Дональдсон (1866, 1874) и Кратвел (1893) в Англии составили хорошо продуманную историю христианской литературы, при этом не слишком принимая во внимание теоретическую сторону, которую она непременно должна учитывать; после Крюгера (1895), которому подражал Батифоль (1897), Джордан создал чрезвычайно подробную систематическую классификацию жанров (1911), что встретило заслуженную критику со стороны Гарнака, Барденхевера и Виламовиц фон Мёллендорфа. Они заботились более о вопросах принципа и метода, которые должны направлять концепцию подобного рода исторического пособия и по названию, и по содержанию. Это мнение вызвало весьма острую дискуссию: де Лабриоль и Пюзк больше склонялись к превосходному способу братьев Альфреда и Мориса Круазе (1920, 1924, 1928), не слишком задерживаясь на теоретических требованиях.

Совсем недавно в одной части своей содержательной работы, одной из лучших, опубликованных в *Miscellanea Giov. Mercati* (1946), Альтанер кратко затронул этот вопрос. Гарнак, две первые части большой работы которого, посвященной истории христианской литературы, служили всего лишь приготовлением или основой для третьей части, отошел в мир иной, так и не сумев, из-за множества дел его активности, бившей через край, создать свою историю христианской литературы. На этот раз, в лице Альтанера, мы видим исследователя наиболее близкого к цели, имеющего, во всяком случае, более твердую решимость, несмотря на серьезные сложности послевоенного времени. Несколько страниц,

завершающие его статью, определяют принципы, либо, если хотите, программу полной истории христианской литературы и позволяют понять те сложности, которые пришлось преодолеть автору, чтобы овладеть всей полнотой материалов<sup>76</sup>: это ключ, которым он пользуется для объяснения каждой детали своей статьи.

Авторитет любого известного патролога, на его взгляд, имеет первостепенную важность. Этот взгляд заслуживает особого внимания читателя. Мы сопроводим его несколькими замечаниями вдобавок к тому, о чем уже написали ранее<sup>77</sup>. Мы сожалеем о том, что это сравнительное исследование не может быть подкреплено данными еще одного автора, профессора Квастена из Вашингтона, о двух или трех томах которого нам сообщили уже год назад и которые, без сомнения, содержат интересные наблюдения для сравнения христианской литературы с классической греко-римской литературой.

Многочисленные открытия текстов и огромные накопления исследований за 25 или 50 лет, кратко упомянутые выше, уже говорят о том, какой объем труда ожидает ученого, который должен будет их изучить, прежде чем составить исторический очерк. Это усугубляется еще и тем, что обработка современных исследований не освобождает его никоим образом от внимательного изучения всего того, что было сделано ранее. Альтанер уделяет много внимания обращению ученого к научным журналам, которые предоставляют историку изложение и обсуждение результатов, полученных во многих исследованиях. Он прав: подобная помощь стала столь необходимой, как облегчение под весом тяжелого груза, как концентрация света, необходимая для справедливого суждения. Любая общая история должна прибегать к разумному и осмысленному использованию трудов другого ученого – это обычный вопрос методологии, который характерен не только для патрологии, но при этом нисколько не освобождает ученого от непосредственной работы с оригинальными текстами.

Впрочем, подобная обработка данных, требующая не меньше широты, а обычно и глубины, необходима, когда речь идет о составлении пространных трудов об истории

классической, греческой или латинской, литературы, как те, которые мы имеем уже более века, несмотря даже на то, что они выполнены в аналитическом ключе. Материалы по античным писателям значительно более обширны, чем материалы по церковным писателям, поскольку нам известно, в какой степени любое разночтение в их текстах, любое утверждение в их изложении, любая особенность их грамматики или стиля становилась объектом бесчисленных диссертаций, которые изучают их на атомарном уровне под микроскопом вот уже почти два столетия. Этот огромный труд не испугал Куртиусов, Тойфелей, Шанцев, Круазе или Крист-Штелина, Нордена и Виламовица.

Для патристики эта задача может оказаться более трудной, поскольку, в отличие от исследований классической литературы, патристическая литература не имеет столь продолжительной традиции, которая со всех сторон изучила бы каждую идею, обсудила бы всякое наименование и включила бы постепенно, после порой начатых заново и пересмотренных заново исследований<sup>78</sup>, результаты в единый и наиболее убедительный свод.

Эта первая трудность, на которую указывает Альтанер, касается интеллектуального темперамента будущего историка христианской литературы, и сразу ощущается, что автор статьи *Miscellanea Mercati*, имея многолетний опыт такого рода работы, в состоянии ее преодолеть. Но существуют также другие вопросы или другие сложности, более тесно связанные с самой концепцией этой истории, по большинству из которых он кратко выразил свое мнение в одной отчетливо сформулированной программе.

У него их две. Обе, размещенные в конце его очерка, серьезно увеличивают требования к работе, расширяя ее границы. Было бы сложно не одобрить это, несмотря на преграды, которые делают задачу крайне трудоемкой. Альтанер хочет, чтобы в историю христианской литературы были включены два жанра текстов, которые занимают важное место в создании патристики. Первый жанр – тексты сомнительного происхождения, анонимные и псевдоэпиграфические, которые

циркулируют под заимствованными именами; второй – латинские переводы, как правило, греческих, иногда сирийских текстов, которые проникали на Запад неизвестными нам путями. Количество таких текстов намного более велико, и они встречаются гораздо чаще, нежели мы думали до этого момента.

Стоит только обратить внимание на переводы, когда мы просматриваем рукописи в старых библиотечных фондах, особенно попытаться заставить их выдать свои секреты при помощи нескольких скрытых указаний, притаившихся в их каталогах, как мы сможем найти явные следы проникновения переводов. Именно то, о чем было сказано выше в связи с предварительным проектом, набросанным Альтанером при поддержке Лицманна для Прусской академии, смогло дать читателю представление о значении этой переводческой литературы<sup>79</sup>. Это необходимо для оценки влияния переведенного автора. Возможно, это также необходимо и для того, чтобы определить истинные качества тех, кто ими пользовался, развитие, которому эти переводы подверглись сравнительно с их первичным состоянием, составляя смешение различных течений, которые формировали западную мысль. Именно это важное дополнение мы не можем не учесть в наиболее полном проекте истории христианской литературы.

Но есть один изъян – потребность в наличии предварительных исследований, реализация которых на данный момент очень сложна, а может, и вовсе невозможна. В остальном замысел великолепен, и если вероятность его воплощения в жизнь из-за стремительного течения времени и наталкивается на скептический взгляд читателя, то мы никоим образом не подумаем оспаривать его ценность.

Другой вопрос, или, точнее, требование этой программы, может быть, еще более решительное, касается двух равнозначных качеств: состоятельность открытия и исчерпанность вопроса, в одинаковой мере до конца не реализуемые. Количество *Spuria* и *Dubia*, которые приписываются практически всем церковным писателям во всех старых изданиях, вероучительная или литературная ценность



как минимум нескольких, если не сказать многих, вызывающих подозрение документов, влияние, которое они оказали на более позднюю литературу и на развитие античных или средневековых идей, слишком заметны, чтобы ими пренебречь. Вспомним хотя бы о пропорции, которую составляют эти тексты в изданиях блаженного Августина, святителя Иоанна Златоуста, блаженного Иеронима, святителя Афанасия, святителя Василия, не говоря уже о святом Иустине, Тертуллиане, святителе Амвросии или святителе Льве Великом, да и многих других авторах, более или менее обремененных поддельными надписаниями, и тогда мы вынуждены будем признать, что историческое исследование, которое их не учтет, будет обречено остаться неполным. Уже только из-за этого оно не даст точной картины, ни литературного развития в общем, ни каждого ее отдельного представителя, ни общего развития христианской мысли. Риск быть неполным является, может, более серьезным, чем он кажется на первый взгляд. Невооруженным глазом видна роль этих текстов в становлении целых христианских поколений и в развитии церковной литературы, текстов часто объемных, сумевших победно пройти через века, найти переписчиков и читателей, по всей видимости, многочисленных и внимательных. Пропорция цифр особенно красноречива. Из четырех томов Миня содержащих литературное наследие святителя Афанасия, четвертый том, самый большой, состоит исключительно из *Dubia* или *Spuria*. В трудах святителя Василия данная пропорция еще более велика. Из трех томов святителя Киприана в «Венском корпусе» лишь два посвящены аутентичным текстам. Если говорить о блаженном Августине, цифры еще более показательные: треть или даже половина содержимого некоторых томов перенесены в приложения.

Умалчивая об этих сомнительных или откровенно апокрифических текстах, история христианской литературы обрекает себя на потерю примерно четверти всего патристического наследия. Таким образом, еще раз обретает смысл помощь, оказанная нам старыми изданиями: они ввели обычай помещать *Dubia* и *Spuria* в приложениях, после аутентичных произведений. Современные издания часто

изменяли этому обычаю, вопреки примеру Хартеля в издании святителя Киприана. Гольдбахер хотел дополнить свое издание переписки блаженного Августина псевдоэпиграфическими письмами и собрал уже немалый материал, но, как нам сообщает его друг Бакстер<sup>80</sup>, смерть помешала ему осуществить этот проект. Псевдопелагианские комментарии на Послания апостола Павла, надписанные именем блаженного Иеронима и другими, изобилующие интерполяциями и вариантами чтения, которые смягчают пелагианское богословие, должны были стать материалом третьего тома Сутера *Texts and Studies*, с нетерпением ожидаемого повсюду, но условия книжной индустрии тотчас после войны 1914–1918 гг. заставили его отказаться от этой идеи<sup>81</sup>.

Совершенно очевидно, насколько критическое издание этих многочисленных апокрифов упрощает задачу историка, желающего осуществить проект Альтанера в данной области. Но надо признать, что, к сожалению, предварительное «поднятие целины» всей этой псевдоэпиграфической литературы не было осуществлено силами одного поколения. Тем не менее, сделанное на сегодняшний день уже важно и приносит пользу; мы говорили об этом в другом месте в связи с гомилиями святого Ипполита. Таким образом, предоставленная помощь ободряет потенциальных продолжателей. Уже одна только датировка написания, в случае, если идентификацию автора невозможно определить, была бы весьма полезным подспорьем для решения поставленной здесь задачи. Но многое еще предстоит сделать: эта литература обещает интересные открытия, о чем можно судить по последним работам Марсея Ришара и Скарда, посвященным коллекции гомилий на греческом языке, надписанных именем святителя Иоанна Златоуста, многие из которых принадлежат Астерию Арианину, а вовсе не Астерию Амасийскому<sup>82</sup>.

Один вопрос, которого Альтанер коснулся лишь вскользь, в одной своей заметке о переводах, где он говорит о «всех христианских источниках до 650 г.», касается природы текстов, которые должны войти в историю христианской литературы: вопрос, имеющий отношение к самой сущности и к

определению, которое необходимо дать подобной истории. Вопрос этот был предметом пространного исследования, текст которого можно легко найти и который будет неуместно повторять здесь<sup>83</sup>. Впрочем, мы не можем не сказать об этом хотя бы в двух словах: какие же тексты должны войти в историю античной христианской литературы? Многие были введены этим вопросом в некоторое замешательство, вызванное конфликтом двух концепций, когда речь идет о составлении возможно более полного обзора творчества христианских писателей: с одной стороны – концепции, подчеркивающей содержание источников, с другой – концепции, подчеркивающей литературное оформление.

#### IV

Как отмечает Альтанер по поводу другой части своего замысла, мы здесь обнаруживаем еще две цели: педагогическую или дидактическую, которая по праву является основой любого преподавания патрологии, и литературную цель, которая регулирует составление истории литературы. Знание христианских произведений с точки зрения их авторства, их хронологии, их содержания и вероучения требует без сомнения, чтобы мы принимали во внимание все творения либо с содержательной точки зрения, либо с формально-литературной. Изучение идей и доктрин отнесет к одной группе обычный перечень книг, как, например, Мураториев канон, эпиграфическое свидетельство, как надгробная надпись Аверкия, краткое тринитарное славословие на листе какого-либо папируса, какое-либо отточенное изложение троического догмата, как, например, предисловие к изысканной прозе Gelasianum, или простые поучительные строки Quicumque.

Богословское образование, охватывающее изучение вероучительных идей и историю догматов, не делает большой разницы между различными источниками и формой, в которую они воплощены, выполнены ли они в сухом схематическом виде, или в простонародной доступной форме, или в утонченно рафинированном стиле – их ценность заключена прежде всего в фактической содержательной стороне. Дело обстоит иначе, если речь идет об истории литературы. Она не может уделять

внимание источникам, лишенным литературной ценности за исключением тех случаев, когда подобные тексты привлекаются как примеры противоположного свойства. В сфере ее интересов лишь те творения, которые привлекают внимание своей ценностью с литературной точки зрения.

Затем встает важный вопрос, изучение которого позволяет более глубоко понять суть проблемы. Педагогическая цель, иными словами, богословское образование, имеет программу, которая отличается от истории литературы в широком смысле этого слова. Оно включает в свою сферу все документальные свидетельства, краткие, отрывочные или пространные фрагменты, выражения, длинные высказывания, соборные акты, списки творений, книг и документов других жанров; в то время как история литературы в лучшем случае едва лишь упомянет о них. Но в рамках курса по патрологии, задача которого передать все эти материалы в распоряжение богослова, этим следует заниматься со всей возможной научной точностью. Только тогда у нас появится надежда получить более полные сведения, чем то, что было в нашем распоряжении после XVII в., что будет соответствовать развитию современных исследований. Тем не менее, еще слышны порой парадоксальные высказывания сторонников крайнего консерватизма, которым кажется, что они таким образом делают честь Петау, низводя сегодняшнюю информированность относительно текстов до уровня его *Dogmata theologica* (1643–1650). Если бы Петау жил в XX в., он бы, без сомнения, не преминул воспользоваться, причем с еще большим успехом, чем мы, всеми ценными находками, собранными за три столетия со дня выхода его труда.

История христианской литературы может позволить себе не говорить подробно о многих фактических данных, крайне важных для патрологии, истории догматов и для истории Церкви, при этом все же не игнорируя их. Это значительно сокращает количество материалов, которые история должна будет использовать. Впрочем, порой ей приходится проходить по сто и по пятьдесят лет древней истории, в течение которых безмолвие прерывалось одним или двумя редкими одинокими голосами, нарушающими монотонность пустыни. Затем в

одновременно появляется несколько писателей, оказавших честь гуманитарному знанию, как, например, Тертуллиан, получивший образование в античной школе. Иногда значительная часть написанного относится к области дидактики и полемики: но не в этих областях литературные качества находят обычно наиболее благоприятные условия для своего расцвета. Впрочем, и здесь история литературы может сказать свое слово, потому что она и здесь может усмотреть преемство принципов, унаследованных от классической античности, применение которых делает возможным создание ярких сравнительных обобщений, которым до сего дня отводилось слишком мало места. Реакция светской традиции, успешно изученная в других областях, не должна быть исключена и из нашей; ничто не оправдало бы такую крайность.

Можно задаться вопросом (который есть не что иное, как парафраз предыдущего вопроса) о другой стороне взаимоотношений двух типов исследования: включает ли в себя программа по истории христианской литературы и программа учебника по патрологии также введения, касающиеся истории догматов? Контраст желаемый и осознанный Штайдле, с одной стороны, и Барденхевером, Раушеном и Альтанером, с другой, разителен для патрологии. Первый систематически исключал эти сведения, остальные, напротив, их сохраняли и уточняли, и мы, к слову, высказали наше полное одобрение этой идее. Альтанер объяснил свою позицию в последней статье, делая упор главным образом на педагогической цели своего учебника *Patrologie*, восполняя, таким образом, отсутствие курса чистой историко-богословской дисциплины: что лучше, чем ничего, но все же слишком мало.

Когда речь заходит о истории догматов и связи между историей догматов и историей древнехристианской литературы, мысль Альтанера становится более сложной, и в своем применении она приводит к путанице. Возможно, причиной тому является отсутствие четкого различия между патрологией и историей христианской литературы. Альтанер прав, когда он решительно отвергает наименование «история древнецерковной литературы», выбранное Барденхевером и остро критикуемое в

уже упомянутых обстоятельствах: нет такого способа, чтобы отделить от всего развития христианской литературы сочинения еретиков или общин, сбившихся с истинного пути, или чтобы пренебречь тем или иным сочинением только на основании его заглавия, как поступил Барденхевер в большой и ценной главе о гностиках. Но в данном случае, повторяюсь, тесная взаимосвязь между богословскими документальными памятниками и памятниками более или менее литературными, когда речь идет преимущественно о дидактических произведениях, осложняет разграничение двух групп. Впрочем, заметим, что в светской литературе нет нехватки в произведениях дидактического характера и что их литературная форма (иногда весьма совершенная) должна стать объектом сравнения, редко проводимого, с христианскими произведениями.

#### V

Это примечание создает почву для постановки нового вопроса, о котором Альтанер говорит с меньшей определенностью.

История христианской литературы не может раствориться и исчезнуть в светской греко-латинской литературе, как, к великому неудовольствию Гарнака, Штелина и других, этого хотел Виламовиц. Альтанер, кажется, придает этой точке зрения статус общего мнения; мы можем с ним только согласиться. С самого начала христианская литература привносит слишком много новых элементов, новых форм, новых идей, чтобы мы могли отвергнуть оригинальные и свойственные лишь ей особенности и низвести ее до уровня естественного развития светской литературы, в которой она бы растворилась. Но было бы грехом против объективности фактов говорить о ней вне зависимости от окружающей ее литературы, у которой она много заимствует и которая ее понижает, не нанося ущерба ее сущностной оригинальности.

Можно было бы пойти дальше Альтанера, поддерживая самобытность этой литературы. К слову, он сам является тонким знатоком особенностей христианской литературы, чтобы не обмолвиться об этом. Неоднократно он указывает на это в

своих библиографических списках. Работы последних 20 или 30 лет, по-видимому, предвещают нам появление не одной интересной главы на эту тему<sup>84</sup>: язык, стиль, литература слишком тесно связаны, чтобы их разобщить, а эволюция христианской лексики, источником которой, в конце концов, является простонародная речь, по-прежнему привносит некоторые первоначальные элементы, которые не сгладили ее заимствований и связи с общей лексикой. Ее литературное развитие несет этот отпечаток через века; оно остается тесно связанным (кроме некоторых редких исключений) с ее содержанием и с ее религиозными и богословскими принципами.

Именно здесь Альтанер занимает определенную позицию. Это, вероятно, породит оппонентов, как это было с Барденхевером, когда тот очертил слишком узкий круг информации для своей программы, или как с Гарнаком, когда тот противостоял взглядам Овербека и Виламовица.

Для Альтанера история христианской литературы должна остаться историко-богословским трудом. Мы можем лишь поддержать его в этом утверждении, которое соответствует тому, что мы написали годом ранее о необходимости придавать значение содержанию этой литературы, не ограничивая ее изучением одних форм. Овербек и Виламовиц вышли за эти рамки, всего лишь изучая формы или смешивая христианскую литературу с общей. Явным образом Альтанер находится вне этих идей, и его направление ставит его в оппозицию по отношению к ним. Когда он приступает к анализу историко-богословского характера христианской литературы, существуют поводы для возможного недоразумения: границы, которые удаляют историю от оценки догматического содержания патристических произведений, и ее соотношение с историей догматов, которое не является эксплицитным, но наличие которого подразумевается, изложено слишком кратко, чтобы мысль не потеряла свою ясность. Реальное употребление этих принципов и правил всегда будет затруднительным; оно может дать повод к путанице. Но мы рады видеть, что и для Альтанера содержание патрологических произведений имеет

первоочередный интерес и что история христианской литературы не может потерять своего историко-богословского характера.

Существует еще одна деталь, касающаяся отношения с историей догматов, которую необходимо отметить: те данные, говорит он, которые нередко могут помочь разрешить проблему подлинности и хронологии. Относительно вопросов подлинности и определения автора мы с удовольствием одобряем критерий, заимствованный у истории догматов, – то, что произошло, среди прочего, на примере сочинения Феодорита, которое Альберт Эрхард благоразумно отобрал у Кирилла Александрийского. А использование данного способа в связи с вопросом датировки, если оно не сопровождается другими критериями, напротив, требует крайне осторожного обращения, потому что «феномены предвосхищения», как их называл Ньюман в своей теории догматического развития, могут опровергнуть все умозаключения и очевидности.

Несколько других требований, сформулированных Альтанером, как мы думаем, также заслуживают одобрения. Одно или два из них мы с удовольствием подчеркнем: прежде всего то, которое касается указания на главных свидетелей текста. Де Лабриоль и Пюек уже применяли его в изложении истории христианской литературы, латинской или греческой, не придерживаясь, тем не менее, систематически этого требования. До конца своей научной деятельности Барденхевер также его придерживался. Но настоящим новатором в этом литературном жанре был Альберт Эрхард, применявший его регулярно, как Крумбахер, в истории византийской богословской литературы. К слову, это было лишь выполнение принципов «Справочника» Ивана фон Мюллера, типичными сторонниками которого являются латинская история Мартина Шанца и греческая – Гийома фон Криста вместе с Оттоном Штелином. Читатель находится в более выгодном положении, имея перед глазами пути, которыми до нас дошло античное наследие, будучи, таким образом, в состоянии определить способ его распространения.



Другое требование предписывает, чтобы искомые критерии, применяемые для верификации выводов и заключений, выносимых по каждому поднятому вопросу, будь то старому или новому, распространялись максимально широко. Нет ничего лучше, чем удовлетворить критический ум объективно представленными доказательствами и свидетельствами, – в этом настоящая польза для читателя.

Не стоит умалчивать, что программа может быть осуществлена только ценой огромной работы историка, который найдет в себе достаточно мужества следовать ей. История латинской литературы Шанца является, наверное, наиболее удавшейся с точки зрения углубленного изучения каждого отдельного предмета и постоянного единообразия применяемой методологии, начиная с первых страниц труда и до его конца. Но не будем забывать, что данная конструкция зиждется на основе трудов нескольких поколений исследователей, тех, кто постоянно пересматривал написанные ранее труды, отшлифовывая и поправляя каждый камень, заложенный в фундамент сооружения. Несколько частей труда Барденхевера, в области намного менее изученной, где иногда вообще ничего не сделано, следовали этому пути, в особенности два первых тома, потому что последующие тома не смогли достичь подобной глубины развития по причине увеличивающегося объема произведений и их обильного содержания. Мы с прискорбием отмечаем этот факт, потому что некоторые главы, посвященные, например, блаженному Августину и другим героям последнего тома, сокращенные из-за преклонного возраста автора, являются явно диспропорционально упрощенными по отношению к выдающимся достижениям первых трех томов. Наличие таких основ для истории литературы предполагает огромную работу, перед которой, по-видимому, не робеет Альтанер, занимающийся исследованиями в течение многих лет (уже с того времени, когда сгинувший режим сместил его с научной кафедры). Можно лишь порадоваться и принять его инициативу с искренними пожеланиями успеха.

Без сомнения, он много работал над произведениями своих предшественников и над оценками хороших библиографических рецензий и поэтому использовал в своей программе (даже если он сформулировал ее недостаточно четко в статье *Miscellanea*) тот тип требований, в разрез с которыми хотел идти Барденхевер в своих двух последних томах и с которыми в недостаточной степени считались хорошие произведения по истории литературы, такие, как *Handbuch* или труд Тойфеля и других немецких авторов. Именно общая сторона работы, о которой мы упоминали в другом месте<sup>85</sup>, не только в том, что касается важных результатов в общем, но и относительно характеристик старых и новых течений, различных влияний (испытанного или оказанного изнутри или снаружи), сложившихся религиозных и моральных, политических и гражданских условий, развития эстетических, литературных идей, жанров и стилей, может быть обнаружена как в христианской литературе, так и в других. Мы рады иметь единую точку зрения по этому поводу с М. Марузо<sup>86</sup>.

Пусть же вскоре мужественный автор одарит нас выдающимся трудом в соответствии с проектом, условия успеха которого мы пытались обсудить и тем еще более способствовать его осуществлению!

*Перевод с французского Ю. А. Шешко*

## Анри Крузель. Патрология и патристическое возрождение<sup>87</sup>

### Что такое патристика?

Вполне удовлетворительного определения патрологии или патристики практически не существует – эти два термина иногда различают, но в обычном употреблении они практически совпадают. Этимологически эти термины обозначают науку об Отцах Церкви, то есть о древнехристианских писателях, в которых Церковь признаёт свидетелей своей веры – по причине святости их жизни, православности учения и единодушия между собой. Но едва ли можно отделить от них как других православных авторов, которые по различным причинам не занимают такого же места в церковной традиции, так и неправославных писателей, деятельность которых тесно связана с Отцами, поскольку и они, положительным или отрицательным образом, являются свидетелями веры.

Таким образом, мы определим патрологию как науку, изучающую историю древней христианской письменности, и, следовательно, она является именно исторической наукой, а не разделом богословия, независимо от той пользы, которую она может принести богословию, и необходимых для нее богословских познаний. Патрология не состоит в изыскании текстов для подкрепления каких-либо утверждений. Ученый-патролог не принимает работу такого рода всерьез, поскольку всякий раз, когда отрывок отделяют от целого произведения, от авторской мысли, от мнений и языка определенной эпохи, тогда мысль, содержащаяся в этом отрывке, очень легко подменить на противоположную, и многие учебники являются подтверждением этому. Текст может выразить лишь частичное видение проблемы, а другие тексты дополняют и исправляют его. Богословие привносит такие критерии ортодоксальности, которые трудно применить к тексту, написанному в эпоху, когда правило веры не было таким точным, как сейчас. Богослов, не будучи историком, рискует исказить учение древних авторов, излагая его в рамках современного богословия, не

соответствующего его образу мысли. Он может навязать древним авторам чуждые им взгляды, используя схоластическую мысль, или – а это есть самый большой грех против истории – он станет искать у них ответы на вопросы, поставленные гораздо позже.

Патрология, таким образом, является именно исторической наукой, которая, основываясь на положительных исследованиях, а о них мы вскоре будем рассуждать подробно, пытается восстановить насколько возможно точно мысль какого-либо автора или эпохи. Ее задача состоит не в раздаче свидетельств о православности или еретичности, но в установлении того, что было: вот почему в патрологии возможно сотрудничество христиан различных конфессий. Не будем при этом, однако, заключать, что патролог не находится под влиянием своей конфессиональной принадлежности, так же как и своего научного темперамента или своей национальной культуры. Историк не удовлетворяется сопоставлением документов, но придает им жизнь: с присущим ему собственным внутренним миром он стремится проникнуть во внутренний мир изучаемого им автора. И мы видим, как иногда католические и протестантские ученые с одинаковой научной строгостью приходят ко вполне противоположным заключениям.

Предметом патрологии, таким образом, является древняя христианская литература, понимаемая в самом широком смысле, не сводимая ни к авторам, занимавшимся литературой профессионально, ни к текстам, имеющим литературную ценность, но включающая в себя все письменные документы древнего христианства, дошедшие до нас, независимо от того, подписаны ли они, анонимны или являются псевдоэпиграфами.

Патристическая эпоха начинается с окончания апостольского века. Изучение Нового Завета вменяется в обязанность не патрологу, а экзегету. И в этом отношении границы весьма отчетливые. Тем не менее существует область, в равной степени относящаяся к обоим специалистам: употребление древними авторами Священного Писания, используемые ими священные тексты и толкования этих текстов. Затруднительной и искусственной будет попытка

зафиксировать *terminus ad quem*, отсекающий патролога от византиниста для Востока и от медиевиста для Запада, – здесь предлагаются различные неоднозначные критерии. Не существует точного хронологического рубежа и для восточной литературы, а на Западе средневековые авторы продолжают традиции святоотеческого богословия вплоть до введения аристотелевской философии. Поэтому остановимся на наиболее общем положении, согласно которому Исидор Севильский – последний латинский Отец, а Иоанн Дамаскин – последний греческий.

Можно увидеть начатки патрологии в каталоге церковных авторов, составленном блаженным Иеронимом. Многие дополняли его: Геннадий Марсельский, Исидор Севильский, Ильдефонс Толедский, Зигберт из Жемблу, Гонорий Отенский, анонимный автор из Мелка, вплоть до Иоанна Тритемита и до ученого начала XVII в. Роберта Баллармина. Но здесь историческое исследование находится пока в зачаточном виде: каждому автору уделяется лишь несколько строк, дающих краткую справку о жизни и о творениях. Богословы используют святоотеческие писания без того, чтобы изучать их как таковые.

Между XVI и первой половиной XIX в. появляются многочисленные издания, в которых критические требования все время повышаются, в особенности в трудах бенедиктинцев конгрегации святого Мавра; появляются латинские переводы, обширные исследования, посвященные всей древней христианской литературе, принадлежащие в частности Лё Нэну де Тильмону, Элиесу дю Пэну, отцу Сейе и многим другим, католикам и протестантам, научные исследования как «Оригениана» Юэ или небольшие исследования, напечатанные по случаю академических дискуссий или университетских программ в Германии XVIII и XIX вв. Но все это ничто в сравнении с бурным развитием и постоянными успехами патрологии, начиная примерно с 1850 г. Несколько лет назад автор этих строк посетил различные европейские библиотеки для того, чтобы составить критическую библиографию работ по Оригену, начиная со времени изобретения печатного станка на романских и германских языках, на русском и на новогреческом.

Между 1900 и 1965 гг. количество работ, посвященных этому автору, более чем двукратно превышает все то, что было опубликовано между XV и XIX вв.

Это развитие совпадает с расцветом современных исторических исследований. Патрология пользуется самыми строгими методами, выработанными современными историческими науками, свойственными им усовершенствованными инструментами и сформировавшимся историческим сознанием. Патрология использует также результаты трудов в области филологии, достигнутые начиная с XVI в. В течение долгого времени филологи мало обращали внимания на церковных писателей, считая их язык испорченным и упадочным. Они ограничивались языческими авторами классической эпохи. Современная эпоха раздвинула границы этой слишком узкой установки, и изучение Святых Отцов было включено в область филологических исследований, таким образом ученые-филологи получили нетронутое поле для научной деятельности. Вместе с историками философии, которые открыли в Святых Отцах завершение главных тем греческой мысли, филологи проникли на территорию патрологии, принадлежавшую до этого времени исключительно патрологам с богословским образованием, в результате чего произошла своего рода «деклерикализация» этой науки. При всей очевидной пользе подобного вмешательства, приносящего новые методы исследования, которых не было в арсенале богословов, оно таит в себе и серьезную опасность. Может случиться, что патролог, чья богословская культура недостаточна, не сумеет проникнуть в образ мысли «человека Церкви», возросшего на чтении Писания, сформированного духовной жизнью, основанной на аскетическом подвиге и молитве, подвигаемого своим миссионерским призванием. В результате может получиться какая-то бессмыслица, непонимание целей, которые преследовали Отцы, преувеличение роли греческой культуры, утрата сути того преобразования мысли и терминологии греческой философии, которое было достигнуто христианскими мыслителями. Вот почему сотрудничество богослова и филолога в высшей степени

желательно для развития патрологии – филология привносит точность методов, а богословие понимание, возможное благодаря близости жизненного опыта с исследуемым автором, несмотря на различие времени и места. Такое сотрудничество, однако, предполагает некоторую богословскую культуру у филолога и филологическое образование у богослова. В противном случае оно превратится в диалог глухих.

### **Насущная задача патрологии**

Составить описание работы патролога и различных дисциплин, которые используются патрологией, весьма трудная задача. Разве не говорил в своем докладе на конгрессе 1959 г. А. Мандуз о безграничности предмета патристики?

Древнехристианская литература до нас дошла на различных языках: не только на греческом и латинском, но и на восточных – сирийском, коптском, армянском, грузинском, эфиопском, славянском и проч. Помимо авторов, писавших на этих языках, существуют многочисленные переводы на них с греческих текстов, причем некоторые дошли до нас только в этих переводах, первоисточники же были утеряны.

Первой задачей является издание текстов. Нередко существует большое количество рукописей одного и того же текста. Необходимо установить генеалогию этих рукописей, так как они могут быть копиями друг друга или же восходить к какому-то одному утерянному документу. Чем древнее рукопись, тем больше вероятность ее подлинности, если только не существует более позднего исправленного текста, позволяющего отредактировать ошибки. Сверяя различные версии, можно установить наиболее вероятный изначальный текст, указав при этом в примечаниях имеющиеся разночтения. Для этого необходимо принимать во внимание древние переводы после того, как установлено время их появления. При этом следует постараться оценить верность переводчика оригиналу, поскольку догматические установки, исповедуемые им, могут подтолкнуть его к искажению текста. В случае затруднения следует опираться на древнейшую рукопись как наиболее достоверную и приближающую к оригиналу. Издатель также найдет много полезного для своей работы в

свидетельствах поздних авторов, упоминающих и цитирующих исследуемый текст, и особенно в катенах. Катенами мы называем собрания отдельных отрывков из различных авторов, комментирующих стих за стихом текст Священного Писания. В нашем распоряжении большое количество подобных сборников, восходящих в поздней Античности и Средневековью.

Использование всех перечисленных элементов ставит серьезные вопросы относительно критики текста. Можем ли мы слепо доверяться суждению позднего автора, который не стремился к исторической точности и оценивал своего предшественника с точки зрения своих собственных идей и в связи с задачами своей эпохи? В точности ли с оригинального текста приводятся используемые им цитаты или только по памяти? То, как вычленяется цитируемый отрывок, не приводит ли к искажению изначальной мысли? Катены ставят и другие проблемы. Приписывание фрагмента какому-нибудь автору часто весьма спорно – один и тот же текст нередко приписывается разным авторам. Могут иметь место и случайные недоразумения. Так, может случиться, что восхищенный читатель, имеющий обычай оставлять пометки на полях, напишет буквы ωρ, обозначающие ωραῖον – «великолепно», а поздний переписчик в этих буквах увидит сокращение имени Оригена. Пометки, сделанные на полях читателями, встречаются нередко. В большинстве случаев составитель катен не цитирует текст буквально, поскольку он может быть слишком длинным, а передает идею, содержащуюся в тексте, сокращая его или же пересказывая по-своему. Таким образом, установление текста требует большой критической работы. Издатель должен, наконец, составить таблицы, которые делают из современных изданий великолепные рабочие инструменты: таблицы цитат из Писания и из светских авторов, таблицы личных имен и географических названий и, особенно, таблицы употребляемых автором слов с указанием точных мест их нахождения. Таблицы последнего рода особенно нужны тем, кто стремится определить словарь автора и точный смысл употребляемых им терминов.



В XX в. большое количество рукописей было открыто при методичном обследовании библиотечных собраний, особенно собраний восточных монастырей. Впрочем, деятельность по изучению библиотек еще далека от завершения. Благодаря этим изысканиям были уточнены наши знания об уже известных текстах и открыты совершенно новые, как в оригиналах, так и в поздних версиях. Среди наиболее сенсационных открытий, помимо находок в Иудейской пустыне, которые лишь косвенно интересуют патристику, следует отметить собрание гностических писаний, найденное в 1946 г. в Наг-Хаммади, недалеко от древнего Хенобоскиона в Верхнем Египте. Найденные тексты на коптском языке, являющиеся по большей части переводами с греческих подлинников, пока не изданы. Они значительно расширяют и уточняют наше знание еретических учений II в., так как ранее мы обладали малым числом прямых свидетельств о них, черпая свои познания главным образом у православных ересиологов, таких, как Ириней, в «Философуменах, или Опровержении», приписываемом Ипполиту, «Панарионе» Епифания. В 1941 г. в заброшенной карьере в Туре, в Египте, были обнаружены рукописи Оригена и Дидима Слепца, многие из которых содержали доселе неизвестные нам тексты.

Проделанная работа в области издания текстов в XX в. весьма значительна. Многочисленные издания высокого качества вышли в свет и в прошлые столетия, такие, как греческая и латинская «Патрологии» аббата Миня, которые до сих пор остаются главным собранием наибольшего числа авторов. Современные требования к критическим изданиям и используемые для этого средства таковы, что делают работу более трудоемкой. Необходимо переводить святоотеческие творения на современные языки, если мы желаем их сделать известными широкой публике. В XVI-XVIII вв. святоотеческие творения на греческом и восточных языках переводились на латинский. Так, в «Греческой патрологии» Миня наряду с оригинальным текстом помещен латинский перевод. Переводы на современные языки, редкие в XVI-XVIII вв., становятся многочисленными в XIX-XX столетиях. Наиболее важными собраниями переводов являются: на немецком языке –

Bibliothek der Kirchenvater, на английском – Early Christian Writers, на французском – Sources Chretiennes, и святоотеческие творения, изданные в серии классических авторов Общества Гийома Бюде.

Множество других вопросов по критике текста встают перед патрологом. Прежде всего, проблема авторства: следует установить если не автора, то хотя бы время и место написания анонимных источников, а также документов, надписанных чужими именами. Последний случай весьма распространен. Практически каждому выдающемуся писателю древней Церкви приписываются апокрифы, от которых следует освободить его наследие, чтобы его изучение было адекватным. Случается, что одно и то же произведение дошло до нас под разными именами. Такое смешение имен бывает случайным, а может быть и умышленным. Это удивительное явление присуще эпохе, когда авторского права не существовало. Поэтому, для того, чтобы спасти творения автора, подозреваемого в ереси, их приписывали тому, чья репутация безупречна. Иногда писатель сам подписывался чужим именем или по смирению, чтобы остаться неизвестным, или же для того, чтобы ввести в оборот сомнительные идеи под прикрытием какого-либо авторитета. В таких случаях следует доказать подлог и, если возможно, отыскать настоящего автора. Далее возникает проблема датировки, которую необходимо разрешить, чтобы была возможность изучать развитие идей автора, а также определять те события, которые он может упоминать.

Перед патристикой стоит задача провести всевозможные филологические исследования святоотеческих текстов: изучение языка и грамматических особенностей, стиля, литературных жанров, риторических форм, сравнение с классическими памятниками и с простонародным языком. Самое же главное, часто необходимое для исследования учения, – это изучение терминологического словаря и значений, которые автор придает употребляемым им терминам. Следует определить происхождение терминов: библейских, философских, юридических, народных, историю употребления до и после автора, смысл, который он сам им придает, смысл,

который может более или менее соответствовать использованным им источникам. Вспомним о важности терминов, которые обращались в богословских дискуссиях первых веков, таких, как: ὁμοούσιος, θεοτόκος, ὑπόστασις и οὐσία, πρόσωπον и persona.

Бесчисленное количество исследований было посвящено изучению Священного Писания у Святых Отцов: библейских текстов, употреблявшихся Святыми Отцами, и толкований на них. Еврейский масоретский текст, греческие версии Септуагинты, переводы Аки-лы, Симмаха и Феодотиона, латинские версии Итала и Афра, Вульгата блаженного Иеронима, сирийская Пешитта и другие переводы на восточные языки, сирийский перевод Септуагинты и прочие использовались Святыми Отцами, которые внесли свой вклад в установление библейского текста, либо как Ориген в своих «Гекзаплах» и блаженный Иероним в своих исследованиях, или своими замечаниями относительно еврейского текста, или комментариями к различным переводам или же цитируемым отрывкам священного текста в том виде, который существовал в их церковных традициях. Пристальное внимание исследователей обращено к буквальным толкованиям Писания независимо от их происхождения, будь то антиохийская или александрийская традиции, будь то толкования блаженного Иеронима. Еще большее внимание современными патрологами уделяется духовной экзегезе Святых Отцов. Оценки, которые дают ей современные патрологи, весьма различны: одни указывают на богословскую, аскетическую и мистическую глубину духовной экзегезы, тогда как другие обращают внимание на ее произвольность и оторванность от библейского оригинала. Изыскиваются возможные источники духовной экзегезы в Ветхом и Новом Завете, в раввинистических толкованиях, иудейской апокалиптике, текстах Кумрана, в аллегорической экзегезе мифов Гомера и Гесиода, в платоновских мифах и в платоновской концепции мира, состоящего из двух планов бытия, в экзегезе Филона и гностиков. Патрологи более или менее успешно пытались классифицировать и оценить различные интерпретации

библейского текста. Наконец, ими было подчеркнуто основание святоотеческой экзегезы: понимание Ветхого Завета как приготовления и пророчества к пришествию Христа, Который своим Воплощением дарует людям возможность пользоваться благами Будущего века, уже явленными и в то же время ожидаемыми, уже доступными и по-прежнему чаемыми, так что христианин усваивает их по мере своего уподобления Христу посредством таинств и праведной жизни. Таков, несмотря на некоторое своеобразие и различие форм толкований, ключ к пониманию этой экзегезы.

Семитская культура оказала влияние на древнее христианство, особенно во II в., когда еще существовали иудео-христианские общины, из среды которых впоследствии возникли еретические секты. Можно констатировать, что еще в III и IV вв. влияние иудейских обычаев оставалось значительным. Ориген и Иероним имели друзей раввинов, консультировавших их относительно иудейских традиций и экзегезы. Поэтому патрология, учитывая иудейское влияние, должна исследовать раввинистическую литературу, иудейскую апокалиптику, являвшуюся источником для христианской апокалиптики, духовную жизнь Израиля в первые века христианства. Эллинизированная ветвь иудаизма также оказала существенное влияние на христианских авторов, в особенности творения главного представителя этого течения – Филона Александрийского, первого, кто способствовал встрече Библии и греческой философии. Отцы были читателями Филона, и его наследие в значительной степени определило развитие святоотеческой литературы. Поэтому его изучение имеет ключевое значение для патролога.

Христианские писатели первых веков имели перед собой задачу выразить евангельское учение не в иудейской культурной среде, из которой оно было получено, но в иной – в культуре эллинизма, распространенной по всей великой цивилизации Средиземноморья. Это справедливо в равной степени и вопреки их собственным культурным особенностям и для Отцов латинских, сирийских, коптских и прочих. Ибо латинское мышление было пронизано категориями эллинской культуры, а

Египет и Сирия были провинциями греческого мира, тогда как христианская грекоязычная литература превосходила все другие. Нередко случалось, что исследователи преувеличивали влияние эллинизма на Святых Отцов в ущерб их христианским убеждениям. Эллинизм представляли в качестве источника святоотеческого богословия, тогда как в действительности Святые Отцы заимствовали из него средства выражения и усовершенствованный понятийный аппарат. Для большинства христианских писателей эллинизм, прямо или косвенно, являлся той культурной средой, в которой они получили образование и в которой жили. Он представлял собой совокупность идей, понятий и представлений, передаваемых языком, на котором они говорили и проповедовали. На различных уровнях им были знакомы литературные, филологические, критические, научные и, особенно, философские традиции эллинизма. Много написано о платонизме Отцов, стоицизме Отцов, аристотелизме Отцов и даже эпикуреизме Отцов. Они заимствовали в различных школах несчетное количество терминов, которые нередко преобразовывали на свой манер, придавая им новый смысл. Они также использовали доктрины философских школ, чтобы проиллюстрировать, развить или защитить христианское вероучение. Когда фон Арним пожелал собрать сохранившиеся фрагменты древних стоиков Зенона, Хрисиппа и Клеанфа, он широко использовал церковных авторов. Философия Святых Отцов эклектична, так же как и доктрины современных им философских школ. До времени Климента Александрийского стоицизм в духе Посидония Апамейского и Филона преобладал над платонизмом, Аристотель занимал еще меньшее место. Платонизм берет вверх вместе с Оригеном, в то время как стоицизм по-прежнему занимает значимое место, присутствует также и аристотелизм. Таков был средний платонизм, или начальный неоплатонизм, с которым Оригена познакомил загадочный Аммоний Саккас, бывший впоследствии наставником основателя неоплатонизма Плотина. В антиохийской школе IV в. преобладало влияние Аристотеля, Каппадокийцы, будучи учениками Оригена, предпочитали

неоплатонизм, а чтение Плотина повлияло на обращение Августина. Все это исследует патролог, и ему надлежит дать адекватную оценку всем этим явлениям.

В самом деле, даже если Святые Отцы знали и нередко широко использовали терминологию и идеи греческой философии, сами они все же не были философами. В сравнении с философскими школами того времени эклектизм Отцов имеет один дополнительный мотив. Он замечен в «Благодарственной речи», обращенной к Оригену его учеником Григорием Чудотворцем, проучившимся у него пять лет, и в ответном послании учителя ученику. Философией не занимаются ради нее самой. Вместе с прочими элементами греческой культуры она составляет «украшения египетские», которые, согласно толкованию Исх. 12: 35–36, христианские учителя заимствовали у язычников для украшения «божией скинии», «божественной философии» христианства. Учения греческих мудрецов могут послужить для объяснения Слова Божия, и поэтому следует брать из каждой философской школы то, что может пригодиться для этой цели.

«Божественная философия», то есть богословие, находится в центре святоотеческого учения. Все прочие дисциплины, да простят меня патрологи-филологи и философы, подчинены богословию. Она одновременно и сложна, и едина: происходя из экзегезы Священного Писания, она почти всегда имеет практическое и пастырское значение и соответствует тому, что мы сегодня называем богословием основным и догматическим, нравственным, аскетическим и мистическим. Она представлена в различных формах. Это и апологетические творения, адресованные иудеям и язычникам, написанные от Иустина до Тертуллиана, Оригена, Евсевия, Феодорита или Августина, и бесчисленные полемические произведения, предназначенные для обличения лжеучений, и толкования Священного Писания в виде научных комментариев или же в форме проповедей, обращенных к народу. Не следует забывать и назидательную литературу, так же как и многие другие литературные жанры.

Нередко случается так, что догматическое богословие затрагивается в более или менее полемическом контексте, даже

при объяснении Писания, – недооценка этой особенности может исказить наше понимание предмета. Поэтому патролог должен иметь точное представление о проблематике, интересующей автора, которого он исследует. Эта проблематика часто predetermined каким-либо элементом христианского вероучения, поставленным под вопрос. Не следует требовать от древних писателей разрешать те вопросы, которые перед ними не стояли, и обращать к ним наши собственные затруднения. Вот почему изучение «церковного» богословия неотделимо от исследования и современных ему ересей. К несчастью, еретические сочинения, дошедшие до нас, немногочисленны, так как их уничтожали или, по меньшей мере, не переписывали. Те сведения, которые можно почерпнуть о еретических учениях у православных ересиологов, вызывают сомнения, поскольку происходят из стана врагов. Гностические секты II в., главная из которых секта Валентина, заставили богословов своим учением о predetermined уточнить вопрос о свобод

человека, своим докетизмом – подлинность человечества Христа. Перед лицом маркионизма, первого ответвления от манихейства, Святые Отцы защищали изначальную благодать творения, единство двух Заветов и ценность Ветхого Завета. Против антропоморфистов и милленаристов следовало утвердить чистоту духовной природы Божества, природу человеческой души и блаженства. Модалисты и савеллиане подвели Святых Отцов к осознанию различия трех божественных ипостасей в их единстве, а адопционисты – к подлинности Божества Христа. Когда эти два момента были поставлены под вопрос арианами, Святые Отцы пришли к постановлениям Никейского и Константинопольского Соборов. Для истории святоотеческого богословия нельзя недооценивать значение христологических споров в связи с возникновением несторианства и монофизитства, так же как и значимость споров Августина с пелагианами, полупелагианами, манихеями, донатистами и прочими. Множество других ересей, меньших по значимости, содействовали развитию догматического богословия. Учение о Боге, о Троице, о Слове воплощенном и о Его Божестве, о Святом Духе, о творении и искуплении,

вопросы о человеческой душе, о свободе, предопределении и благодати, ангелологии и демонологии, о конце света, экклезиология и учение о таинствах, богодухновенность и толкование Писания и многое другое – все это является объектом многочисленных патристических исследований.

С догматическим богословием связано происходящее из толкований Священного Писания учение нравственное и аскетическое – эти два понятия едва различимы, – они посвящены вопросам о добродетелях, о девстве, о мученичестве, о молитве, о духовной борьбе и проч. Эта область еще мало исследована патрологами, те же, кто специализируется в области нравственного богословия, мало интересуются исторической стороной их науки. Мистическое богословие древней Церкви, традиция, начавшаяся под влиянием Филона и платонизма и идущая через Климента Александрийского, Оригена, Григория Нисского, Евагрия Понтийского до Псевдо-Дионисия и Максима Исповдника, напротив, последние 30 лет изучается глубоко. Аскетическое и мистическое богословие сливаются в истории первоначального монашества, принадлежащего святоотеческой эпохе – здесь также исследования многочисленны.

Отдельной темой является история Церкви святоотеческого периода. Святоотеческая литература является одним из главных источников церковной истории. Это, в первую очередь, великие историки, идущие вслед за отцом церковной истории Евсевием Кесарийским, а затем разбросанные свидетельства в писаниях прочих Святых Отцов. Это история таких событий, как великие гонения в доникейскую эпоху, богословские споры и соборы в посленикейскую. Историческую литургику патристическая литература снабжает важнейшими сведениями: текстами молитв и гимнов. Это история церковных институтов, роль епископата, общественного покаяния и покаянная дисциплина в соборных канонах. Это история агиографии, начинающаяся с мученических актов и первых жизнеописаний святых. Это история народного благочестия со свойственной ему склонностью к чудесному, фиксируемая, начиная со II в. в романтической апокрифической литературе: в христианских



ветхозаветных апокрифах, апокрифических евангелиях, апокрифических апостольских деяниях, апокрифических посланиях апостолов, апокрифических апокалипсисах; мы находим ее также в сочинениях, приписываемых Клименту Римскому, в так называемых псевдоклиментинах, в актах мучеников, по меньшей мере в тех, которые по времени отстают от описываемых событий, в жизнеописаниях святых, таких, как «Житие» святого Григория Чудотворца, написанного святым Григорием Нисским. И, наконец, невозможно обойти молчанием связь между патристикой, археологией и древней эпиграфикой. Некоторые эпитафии, такие, как Аверкия Иерапольского или Лектория Отенского, имеют большую богословскую ценность.

Таково широкое поле, которое открывается для исследований патролога. Оно предполагает немалый набор отдельных специализаций в соответствии со смежными дисциплинами, эпохами и авторами. Основная связь между различными исследователями осуществляется на конференциях, проходящих раз в четыре года в Оксфорде, в которых принимают участие ученые из разных стран и различных конфессий, богословы и миряне, преподаватели университетов. Доклады конференций регулярно издаются в сборнике *Studia Patristica* в берлинской патристической серии *Texte und Untersuchungen*. Публикации оставляют сильное впечатление обилием исследований, составляющих патристическую науку. Недавно была основана Международная ассоциация патристических исследований (*Association Internationale d'Etudes Patristique*), которая публикует ежегодный информационный бюллетень (*Bulletin d'information et de liaison*), где собираются сведения о состоянии исследований. Первый бюллетень отражает состояние науки на 1968 г.

Невозможно в рамках настоящей статьи представить картину проделанной в XX в. работы по самым важным авторам, изучаемым патрологией. Поэтому мы в качестве примера рассмотрим состояние исследований по двум наиболее заметным Отцам как по размаху их таланта, так и по степени их влияния. Это грек Ориген и латинянин Августин.

### **Литература по Оригену в XX веке**

В канун XX в. Берлинская академия наук предприняла в своем собрании *Die griechischen christlichen Schriftsteller* новое критическое издание сочинений Оригена, призванное заменить издание, выпущенное мавристами Шарлем и Шарль-Венсаном Деларю в XVIII в. и трижды переизданное Обертюром, Ломацшем и Минем. Между 1899 и 1959 гг. вышло двенадцать томов плюс одно переиздание, над которыми трудились П. Кётшау, Е. Клостерман, Е. Прёйшен, В.А. Бэрэнс, М. Рауэр, Е. Бенц. Работа еще не закончена, поскольку в берлинское издание пока еще не включены Толкования на Послание к римлянам в латинской версии с многочисленными греческими отрывками, оставшиеся части Толкований на Бытие и на Псалтирь, Гомилии на Псалмы, Филокалия – сборник избранных мест из Оригена, составленный святыми Василием и Григорием Назианзиным, письма Оригена, а также различные фрагменты, собранные в издании Миня, и произведения, опубликованные в журналах, в частности отрывки из Толкований на послания апостола Павла. Издание П. Кётшау трактата «Против Цельса» вызвало острую дискуссию в связи с предпочтением, отданным издателем текста рукописи *Vaticanus graecus 386* перед многочисленными отрывками из Филокалии. Но самым спорным на сегодняшний день является издание трактата «О началах» того же П. Кётшау из-за подходов, которыми он руководствовался. Однако в целом издание Берлинской академии, в частности приложенный к нему указатель, является ценнейшим рабочим инструментом для исследователя.

Между 1949 и 1957 гг. Ж. Шерер опубликовал найденный в Туре папирус с сочинениями Оригена. Беседа Оригена с Гераклидом и епископами об Отце, Сыне и душе представляет собой выполненную писцами стенограмму небольшого церковного собрания, состоявшегося, вероятно, в Римской Арабии (Трансиордании) по поводу заподозренного в модализме епископа. Этот текст, о существовании которого не подозревали, представляет большой интерес, так как он показывает богослова Оригена в качестве защитника православия. Отрывки из первой и второй книг «Против Цельса» в рукописи VII в., древнейшей по сравнению с прочими

известными нам, положили конец в спорах относительно издания П. Кётшау, скорее в пользу последнего. Наконец, многочисленные греческие отрывки из Толкования на Послание к римлянам увеличивают наши знания о сохранившемся латинском переводе и позволяют судить о его ценности. До сих пор не издан Пасхальный трактат, известный по единственной сохранившейся и очень поврежденной рукописи.

Умножились переводы на современные языки. В лучшем положении до сего дня находились англоязычные читатели, так как они могли познакомиться с текстами Оригена в сериях, изданных в XIX в. Ante-Nicene Christian Library и The Ante-Nicene Fathers. В XX в. к ним добавились трактат «О началах», изданный Г. В. Баттервор-том, три перевода трактата «О молитве», появившиеся в один год (1954), сделанные Э.Д. Джем, Джоном О'Меара и Д. Уолтоном, переводы «Увещения в мученичеству», «Беседы с Гераклидом» и «Против Цельса», осуществленные Х. Чадвиком, гомилий и «Толкования на Песнь Песней» Лоусона. На немецкий переведены лишь трактаты «Против Цельса», «О началах» и «Увещение к мученичеству» (П. Кётшау) и отрывки из «Толкования на Евангелие от Иоанна» (Р. Гёглера). Х.Ю. Мейбом перевел на голландский язык трактаты «О началах», «Против Цельса», «О молитве», «Увещение к мученичеству» и письма Оригена. «Против Цельса» и «Благодарственная речь Оригену» Григория Чудотворца были опубликованы в испанском переводе в 1967 г. Д. Руизом Буено. Недавно появились также итальянские переводы «Толкования на Евангелие от Иоанна», сделанного Е. Корсини (1968) и трактата «О началах» М. Симонетти (1968). Трактат «О молитве» и «Увещение к мученичеству» были переведены на французский язык Г. Барди. В послевоенное время в коллекции Sources Chretiennes были опубликованы на французском и на оригинальном языках Гомилии на Бытие (П. Дутрело), на Исход (П. Фортье), на книгу Чисел (А. Меа), на Песнь Песней (О. Руссо), на Осию (А. Жобер), на Луку (Фр. Фурнье), Беседы с Гераклидом (Ж. Шерер), несколько книг трактата «Против Цельса» (М. Боре) и Толкование на Иоанна (К. Блан), а также «Благодарственная речь Оригену» Григория

Чудотворца (А. Крузель). Готовятся новые переводы в той же коллекции.

В связи с вопросом об установлении авторства упомянем спор, возникший в начале XX в. во Франции, Германии и Англии после публикации епископом Батиффолем и Вильмартом в 1900 г. 20 гомилий на латинском языке, открытых под заглавием *Tractatus Origenis de Li-brus SS. Scripturarum*. Издатели считали это надписание верным, тогда как многочисленные критики с этим не могли согласиться, относя авторство гомилий то Тертуллиану, то Новациану. В конце концов исследователи сошлись на личности испанского епископа IV в. Григория Эльвирского.

Всякому кто ознакомится с различными, появившимися в XX в. исследованиями, посвященными Оригену, придется констатировать тот факт, что великий александриец по-прежнему остается личностью, вокруг которой не утихают споры, как то было и на протяжении всей истории Церкви; до окончательной ясности в этом вопросе еще далеко. Среди специалистов можно различить две противоположные группы.

Первая группа преобладала в области исследований наследия Оригена с конца XIX в. до 1930–40-х гг. Менее влиятельная сегодня, она по-прежнему не остается без сторонников. Эти исследователи проявляют больший интерес к эллинистической стороне наследия Оригена, чем к христианской, к Оригену больше как к философу, чем как к церковному деятелю. Они почти не делают различия между учением самого Оригена и богословской системой, выстроенной Евагрием Понтийским и его сторонниками на некоторых идеях александрийца, спровоцировавшей два оригенистских кризиса (в IV-V и VI вв.) и приведших к осуждению на V Вселенском Соборе. Эта система основана главным образом на трактате «О началах». Исследователи подвергают суровой критике перевод Руфина под предлогом того, что тот неправоммерно исправлял Оригена, приспособлявая его к православию, в то же время свидетельства противников Оригена – Иеронима и Юстиниана – принимаются ими безоговорочно. Все последующие оригенистские тексты принимаются как разъясняющие Оригена,

словно и учение оригенистов, и критика их учения антиоригенистами по всем пунктам соответствует доктрине самого Оригена. Так, например, в своем издании трактата «О началах» П. Кётшау вставляет, без ясного обоснования, в версию Руфина (как будто переводчик их намеренно опустил) фрагменты, относящиеся к позднему оригенизму и даже ересям, не имеющим прямого отношения к Оригену. Концепция, которой руководствовался издатель, восходит к великому немецкому патрологу А. фон Гарнаку и находит наиболее полное выражение у французского исследователя Е. де Файэ, который в своем труде («Ориген» в трех томах: 1923, 1927, 1928) умаляет значение не только версии Руфина, но и всей гомилетической литературы, дошедшей до нас по большей части в переводах, и произвольно навязывает Оригену, без всякого обоснования, мнения, которые бы подкрепили его интерпретацию. В таком же духе выполнено исследование датчанина Хала Коха *Pronoia und Paideusis*, вышедшее в свет в 1932 г. В целом достойная похвалы, эта монография, касающаяся идей заботы и воспитания у эллинских философов, стремится свести мысль Оригена к этим двум темам и представить его в качестве чисто греческого мыслителя, поскольку автор упустил из виду принадлежность Оригена и к библейской традиции. Тому же подходу следовали в своих недавних статьях Ганс Йонас и Эндре фон Иванка и Кеттлер в своей книге *Der ursprtingliche Sinn der Dogmatik des Origenis*, вышедшей в 1966 г.

Противники первой группы упрекают ее последователей в серьезном искажении Оригена, поскольку те не принимают в расчет большую часть его мнений, выраженных в том же трактате «О началах», в трактате «Против Цельса», в гомилиях и толкованиях; они обвиняют их в смешении мысли Оригена с упрощениями и схематизацией поздних оригенистов; в придании размышлениям александрийца характера догматических определений, тогда как они представлены в качестве богословских гипотез и поисков. При этом они обвиняют Руфина, будто он смягчал утверждения Оригена, тогда как подобные сглаженные формулировки встречаются в изобилии и

в греческих текстах. Они не учитывают того влияния, которое, как было показано в недавних исследованиях, древний богослов оказал на последующих греческих и латинских Отцов, многие из которых в значительной степени были его учениками. В конце концов они приходят к неприемлемому выводу, что верный сын Церкви, чью ревность, веру и апостольское усердие признают все, в то же время всю свою жизнь с удивительным легкомыслием проповедовал Платона, думая, что проповедует Христа. Причины существования такого подхода многочисленны. Авторы первой группы, из-за вероучительного предубеждения о существенной деформации христианства эллинизмом, не замечают смещения философских тем и идей в христианской перспективе. Этот же подход переносится и на других Отцов. Корень же этой концепции кроется в рационалистическом подходе, не способном понять мыслителя без упрощения его системы. Этот метод особенно опасен, когда речь идет о таком сложном авторе, которого можно уподобить океану со многими течениями, нередко противоположными друг другу, который очень чуток к антиномичности, присущей всякой человеческой попытке познать божественную тайну, и когда речь идет о великом основателе спекулятивного богословия, открывшем, не давая при этом сжатого вероучительного определения, различные пути богословствования, не все из которых будут в дальнейшем использованы.

Более свободным и гибким представлением о личности Оригена, принимающим в расчет его церковную и пастырскую деятельность, руководствовался в своих многочисленных книгах и статьях Г. Барди. Он в 1923 г. опубликовал точный отчет о латинских версиях трактата «О началах», сравнив их с греческими фрагментами, в частности с двумя большими отрывками из Филокалии, и восстановил таким образом авторитет Руфина, а также показал необходимость осторожного отношения к отрывкам из Иеронима и Юстиниана, чья враждебность в самом деле могла стать причиной искажения или преувеличения утверждений Оригена. То же самое можно сказать о трудах Р. Кадью, особенно о его книге «Молодые годы Оригена», хотя некоторые его положения об эволюции

мышления Оригена достаточно спорны. В 1931 г. В. Фёлькер, в книге *Das Vollkommenseitsideal des Origenes* дал современникам возможность понимания духовного учения Оригена, столь высоко ценимого в Средние века вплоть до святого Бернара и Гийома из Сен-Тьерри. Кроме Г. Барди и некоторых других, подчеркивавших влияние Оригена на первоначальное монашество, эта сторона наследия александрийского богослова была совершенно неизвестна в начале XX в., и потому книга Фёлькера вызвала живой отклик исследователей, в частности Хала Коха и Ганса Йонаса. Фёлькеру можно поставить в упрек его концепцию экстаза и остается сожалеть, что он не показал в достаточной степени христианский характер мистического учения Оригена. Его исследование дополнит Г.У. фон Бальтазар книгой *Le Mystereion d'Origene* (1936), переизданной в 1957 г. под названием *Parole et Mystere chez Origene*, и А. Лиеске книгой *Die Theologie der Logos-Mystik bei Origenes* (1938). Другая сторона учения Оригена также была радикально пересмотрена. Аллегорическая экзегеза Оригена в последующие века вызывала реакцию скорее отрицательную – Е. де Файэ видел в ней исключительно ловкое средство переделать на свой лад Писание, вложив в него свои собственные философские теории. Оставались незамеченными догматические, сугубо христианские и библейские основания такого рода толкований. Новое понимание аллегорической экзегезы предложили Ж. Даниелу в книге *Origene* (1948) и, особенно, А. де Любак – сперва в своих предисловиях к двум томам в *Sources Chretiennes* (1944 и 1947), а затем в книге *История и Дух* (1950).

Книги В. Фёлькера и А. де Любака вызвали появление многочисленных монографий, исследующих либо все наследие Оригена в целом, либо какой-нибудь частный аспект его богословия, духовного учения или экзегезы, либо какой-либо отдельный символ, взятый им из Писания. Среди опубликованных книг необходимо выделить следующие труды: К. Вагаджини, посвященный мариологии Оригена (1942), Э.Т. Беттанкура об ангелологии и демонологии в перспективе духовной борьбы (1945), Ф. Бертрана о почитании личности Иисуса Христа (1951), Г. Тейхтвайер о понятии греха (1958), Ф.

Фесслера об употреблении термина *agios* (1958), Г. Корнелиса о космологических аспектах эсхатологического учения (1959), П. Немешеги о божественном отцовстве (1960), Г. Грубера о понятии жизни как выражении благодати (1962), М. Мартинеса Пастора о понятии света, символизирующего благодать познания (1962), Р. Гёглера о концепции слова Священного Писания (1963), Ж. Дюпюи о понятии дух (*pneuma*) в трихотомической антропологии (1967), Р. Тревижано о духовной борьбе согласно толкованию Послания к ефесянам 6: 11–17 (1968), М. Айхингера о христологическом аспекте Преображения (1969), Ж. Шенвера «Церковь по Толкованию на Песнь Песней» (1969). Укажем также на исследование стиля Оригена, предпринятое Г. Ломиенто. Мы позволим себе назвать и наши работы о богословии образа Божия (1956), о мистическом познании (1961), об отношении Оригена к философии (1962), об учении о девстве и о браке (1963).

Реабилитация аллегорической экзегезы Оригена, предпринятая А. де Любаком, вызвала серьезное беспокойство авторов третьей группы, которые, хотя и не разделяют подхода первой группы, сторонятся тех исследований, что, по их мнению, слишком сближают Оригена с православным учением, упрекая александрийца, в противоположность объяснениям А. де Любака в книге «История и Дух», в недооценке Воплощения и истории. Я имею в виду Р.П.К. Хансона, исследователя идеи традиции и экзегезы у Оригена, и Маргариту Арль, изучившую вопрос о роли Воплощенного Слова в Откровении (1958). К ним можно добавить Ж. Даниелу, чье различение так называемой «типологической» и «аллегорической» экзегезы привело к сходным результатам. Впрочем, его настойчивость в оценке мысли Оригена как имеющей систематический и неправославный характер и его согласие с мнениями Г. Йонаса и Е. фон Иванки сближают его с авторами первой группы.

Таковы главные исследования, посвященные личности александрийского учителя. К ним следует присовокупить многочисленные работы, посвященные тому или другому определенному пункту его богословия или экзегезы либо же его влиянию в древнем христианстве и в Средние века.



Литература, касающаяся Гекзапл, фундаментального труда Оригена, в котором Ветхий Завет представлен в виде шести столбцов (еврейский текст, тот же еврейский текст, транскрибированный по-гречески, переводы Акилы, Симмаха, Феодотиона и Септуагинта), обогатилась многочисленными исследованиями и новооткрытыми фрагментами, включая сирийскую версию Септуагинты. Из числа тех, благодаря которым стало возможным приумножение исследований, посвященных «Гекзаплам», назовем кардинала Меркати. До сих пор, однако, нет никого, кто бы сумел собрать разрозненные сведения и осуществить полное издание известных нам фрагментов «Гекзапл». На сегодняшний день приходится ограничиваться изданием Ф. Фильда.

Изучение истории оригенизма было отмечено важной находкой. Ф. Кавалера в 1922 г. в своих книгах, посвященных блаженному Иерониму, утверждал, что он не обнаружил в IV в. еретического оригенизма и что он не понимает, почему Епифаний Кипрский затеял против Иоанна Иерусалимского первый оригенистский спор. В то время как письмо Евагрия Понтийского Мелании уже могло дать ему ответ, все же в издании Франкенберга сирийской версии «Гностических глав» нет следов оригенизма, в отличие от сохранившихся греческих фрагментов. В 1952 г. А. Гийомон сообщил о находке в одной из рукописей Британского музея новой сирийской версии чисто оригенистского содержания, совпадающей с греческими фрагментами. Он издал эту рукопись в серии *Patrologia Orientalis* в 1958 г. В книге того же автора, опубликованной в 1962 г., показано соответствие положений этого евагрианского документа обвинениям Епифания, Иеронима и Феофила, направленным против Оригена во время первого оригенистского кризиса, и учению оригенистов VI в., чья деятельность привела к новым спорам в эпоху Юстиниана. Хотя Гийомон осторожен и отказывается выносить суждение об отношении Евагрия к Оригену, его книга не может обойти следующий вопрос: передают ли Евагрий и последующий оригенизм существенным образом мысль александрийца, или же они, уделяя отдельным аспектам излишнее внимание и умалчивая о других,

уравновешивающих первые, выдают свое учение за богословие Оригена? Именно здесь пролегла основная проблема, по-прежнему раскалывающая исследователей на две указанные нами группы.

### **Литература по Августину в XX веке**

Этими несколькими страницами, посвященными Августину, мы обязаны любезности Э. Солиньяка.

Из многочисленных признаков, свидетельствующих об интенсивности исследований, посвященных Августину, мы остановимся на трех особенно показательных. Во-первых, это Первый международный Августинианский конгресс, состоявшийся в Париже с 21 по 24 сентября 1954 г. по случаю 1600-летия святого. Доклады, прозвучавшие на конгрессе, изданы в трех томах. В них собраны разом и имена лучших специалистов по Августину, и главные направления современных исследований (Augustinus Magister в серии Etudes augustiniennes (Paris, 1954). Во-вторых, это изобилие критических изданий, введений, аннотаций и переводов на все распространенные языки. И, наконец, умножение специализированных библиографических бюллетеней, указывающих как на растущее число публикаций, так и на необходимость координировать исследования. С момента публикации статьи Э. Порталье в «Словаре католического богословия» (I, col. 2268–2472) в 1903 г. жизнь и творчество Августина являются наиболее перспективными направлениями патристических исследований.

Жизнь Августина, хорошо известная в деталях благодаря опубликованному мавристами «Житию», не перестает привлекать исследователей. Благодаря развитию исторических штудий эпоха и среда, в которой жил святой, могут быть лучше представлены. Спор об исторической достоверности «Исповеди», начатый в 1888 г. Гарнаком и Буасье, продолжался в течение пяти первых десятилетий XX в. Найденный ныне выход из этого спора учитывает автобиографическую ценность произведения и признает особенность освящения святителем событий своей юности. Важность пребывания Августина в манихейской секте стала пониматься лучше благодаря более

точному представлению о религиозных движениях эпохи. Этапы обращения Августина определены с большей точностью: обращение «в неоплатонизм», столь важное для Альфарика, перестало быть непонятным, после того как стало известно о существовании в Милане христианского неоплатонического кружка, одним из представителей которого был святой Амвросий (*Courcelle P Recherche sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1950*). Хотя по-прежнему не совсем ясна роль Августина в антидонатистской борьбе, благодаря исследованиям, раскрывающим социальный и локальный характер этой ереси, она предстала в новом свете (*Fremd W.H.C. The Donatist Church. Oxford, 1952*). То же самое можно сказать и о наших представлениях о времени, предшествовавшем нашествию вандалов.

Источники мысли Августина, то, что оказало влияние на него, элементы его интеллектуальной культуры в настоящее время известны достаточно подробно (*Courcelle P Les lettres grecques en Occident... Paris, 2 ed. 1948*). Августин был внимательным читателем не только Цицерона, но и Варрона. Он внимательно изучил одну весьма содержательную сводку сведений о жизни и мнениях греческих философов; его осведомленность в стоицизме и эпикурействе весьма глубока; он был хорошо знаком с числовыми спекуляциями пифагорейцев (*Solignac A. II Recherches augustiniennes I. P. 113–148*). *Paucissimi plato-nici libri*, прочитанные Августином еще до его обращения, могут быть определены – иногда с точностью, иногда с большой вероятностью. Многочисленные статьи Б. Альтанера (собранные в 83-м томе *Textes und Untersuchungen*) показали, что Августин имел представление и о греческих Отцах: он читал в переводах отрывки из Филона, Оригена, Василия Великого, обоих Григориев. В конечном счете интеллектуальная культура Августина, хотя и была приобретена из вторичных источников, сегодня представляется нам основательной, что отражает без искажения своеобразие его мысли.

Если хронология главных произведений в целом известна со времени издания мавристов и не может быть существенно

пересмотрена, хотя и значительно уточняется, то хронология писем (A. Goldbacher в LVIII томе серии Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum), Слов (*Kunzelmann A. Miscellanea Agostiniana. Rome. P. 417–520*), «Толкований на Псалмы» (S. Zarb, статьи в *Angelicum* с 1935 по 1948 г.; *La Bonnardiere A. M. Recherches de chronologie augustiniennes // Etudes augustiniennes. Paris, 1965*), «Толкования на Евангелие от Иоанна» стали предметом серьезных изысканий, приведших к результатам иногда неопределенным, но интересным. Благодаря многочисленным исследованиям, предпринятым в самых различных направлениях, Августин стал наиболее известным нам античным автором, о котором мы имеем самые точные сведения.

Философская мысль Августина, которую богослов не может игнорировать, так как она является неотъемлемой частью богословия святителя, также привлекает внимание исследователей (*Gilson E. Introduction a l'etude de saint Augustin. Paris, 3 ed. 1949*). Исследования по этой теме имеют, как нам представляется, два главных направления.

Во-первых, это теория познания и, в частности, вопрос об озарении (иллюминации). Совершенно традиционная тема. Точный обзор текстов, сравнительный анализ и обобщенные выводы позволили историкам освободить интерпретацию феномена озарения от уклонений в психологизм, концепцию врожденного знания, онтологизм, к которым она тяготеет (*Hessen J. Augustus Metaphysik der Erkenntnis. Leyde, 2 ed. 1960*). Развитие трансцендентального метода и рефлексивной философии сделало возможным понимание августиновского озарения не в смысле «видения Бога», как у Мальбранша, но в качестве метафизической связи между духом тварным и Духом Божественным, что так хорошо понимали святой Бонавентура и святой Фома. Актуальность этого учения была подкреплена сравнениями с кантовской философией.

Во-вторых, это философия существования. Совершенно новый подход, вызванный возникновением феноменологии и экзистенциализма Гуссерля, Ясперса и Хайдеггера. Начиная с «Исповеди», а также со Слов и с Толкований, антропология

Августина была систематизирована: либо согласно различным этапам человеческого существования – человек страдающий, человек борющийся, человек оправданный, человек ожидающий прославления (*Dinker E. Die Anthropologic Augustins. Stuttgart, 1934*), либо с помощью «экзистенциальных» категорий – изменчивости, телесности, смертности, временности, немощи (*Bows L. // Archives de philosophie 21. 1958. P. 323–385*). Человеческое существование, по мысли Августина, представляет собой диалектическое сочетание противоположностей – величия и ничтожества. Величия, потому что человек является творением Божиим и предназначен для жизни с Ним; ничтожества, поскольку человек произошел из небытия и реализует свое существование в мире изменчивости и греха. Изменчивость человеческой природы подчеркивается контрастом между трансцендентностью Бога и Его любовью к человеку. Антропология Августина приобретает свой смысл только внутри его «богословия» (*Huber G. Das absolute Sein bei Augustin. Basel, 1955*). Таким образом, метафизика Августина, рассеянная по его творениям, была согласована с его пониманием человека и пониманием Бога как неотделимых друг от друга, так как человек находится в личном общении с Богом. Такой взгляд святителя совсем недавно был охарактеризован исследователями как «диалогическая метафизика» (*Berlinger R. Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt, 1962*).

Следует тут же добавить, что эти два направления вместе включают другие, традиционные темы философии Августина: память и время, идея творения, теория «семенных логосов» (*Mitterer A. Die Entwicklungslehre Augustins... Vienne, 1956; A. Holl Seminalis ratio. Vienne, 1961*), доказательства бытия Божия (*Caygö E Dieu present dans la vie de lesprit. Paris, 1951*), и др. С другой стороны, учение Августина не перестает оказывать глубокое влияние на современных мыслителей: философия М. Ф. Скиакка (*Sciacca M. E L'existence de Dieu. Paris, 1949*) есть своего рода обновленный августинизм. Другие мыслители, такие, как Макс Шелер, Жан Гиттон и даже Морис Блондель, также многим обязаны Августину.

В богословии Августина можно различать традиционные и новые темы. В числе первых сразу приходит на ум его учение о благодати. В самом деле, эта тема часто становится предметом исследования. Историки XX в. обращают внимание главным образом на положительные аспекты учения, подчеркивая преображающее, обоживающее и освобождающее действие божественного дара. Было хорошо показано, что благодать, не уничтожая и не заменяя собой свободу, исправляет ее изнутри, обогащая ее динамизмом любви. Было уточнено различие между *adjutorium sine qua* поп (благодатью Адама) и *adjutorium quo* (*de Lubac H. Surnaturel. Paris, 1946; Augustinisme et theologie moderne. Paris, 1965*). Укажем также на недавно вышедшую книгу А. Мандуза *L'aven-ture de la raison et de la grace chez Augustin* (1968). Другая традиционная тема – это вопрос о первородном грехе. Здесь общая тенденция, как кажется, состоит в том, чтобы поместить учение Августина по этому вопросу в более общее целое и представить первородный грех в связи с Искуплением Христовым – либо в связи проблемой зла и греха в целом, либо с вопросом о греховном навике (*Gaudel A. // Diction-nare de Theologie catholique, XII. P. 371–402; Solignac A. // Nouvelle Revue theologique 78 (1956). P. 359–387*). Существо первородного греха и проблема его передачи были также рассмотрены по-новому (*Staffner H. // Zeitschrift fur katholische Theologie 79 (1957). P. 385–416*). Многочисленны исследования учения о Троице (этому посвящена недавняя книга О. du Roy *l'intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin* (1966), о Боговоплощении, о христологии и сотериологии Августина.

Новые темы появились в ходе богословского осмысления, а прежние темы, интерес к которым возник с новой силой, побуждают богословов искать у Августина и вдохновения, и подкрепления. Экклесиология занимает важнейшее место в современном богословии. Потому учение о Церкви Августина, так же как и его пастырская деятельность, весьма актуальны. Более историческое исследование П. Батиффоля «*Le catholicisme de saint Augustin*», вышедшее во втором издании в 1920 г., следует за развитием учения и деятельности Августина

в течение его святительского служения, а работа более догматической направленности Ф. Хофмана (*Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. Munich, 1933) рассматривает все богословие Августина с точки зрения экклезиологии. Церковь, как Тело Христово, является предметом многих работ, в частности тех, которые показывают связь с Евхаристией (*de Lubac H Corpus mysticum*. Paris, 1944). Для Августина в самом деле одно и другое связаны «как причина и следствие, как средство и цель, как знак и реальность» (*ibid.* P. 19). К этому следует отнести интересные исследования о любви и милосердии, главной теме проповедей Августина (*Burnaby J. Amor Dei*. London, 2 ed. 1947; *Hultgren G. Le commandement d'amour chez saint Augustin*. Paris, 1939; *P. Agaesse Saint Augustin: Commentaire de l'1 Ep. de saint Jean // Sources chretiennes*. Paris, 1961).

Пастырское богословие и литургика являются неотъемлемой частью богословия. Прекрасная книга Ф. Ван дер Меера, опубликованная на голландском, но сразу же переведенная на немецкий (*Augustinus der Seelsorger*. Koln, 1951), на французский (*Saint Augustin pasteur d'airies*. Colmar, 1955) и на английский, привнесла в эту область вклад первостепенной важности. Автор дает возможность читателю ощутить современную Августину Церковь, описывая многочисленные стороны пастырской деятельности святителя, снабжая ценнейшими сведениями о духовной жизни клира, мужских и женских монастырей, простых верующих, а также относительно культурных и литургических обычаев.

Множество других тем остается упомянуть. Это политическое и социальное учение, проблема толерантности, нравственные вопросы (*Mausbach J. Die Ethik des hl. Augustinus*. 2 Bd. Fribourgen-Br., 2 ed. 1929) и учение о браке, о духовной жизни, мистическое учение (см. состояние вопроса у А. Мандуза в *Augustinus Magister III*. P. 103–163), богословие истории (*Marrou H.I. Ibid. III*. P. 193–212). И, наконец, нужно заметить, что едва ли существует такой богословский вопрос, на который нет своеобразного и глубокого ответа у Августина. И самое удивительное, что эти ответы святителя не потеряли в своей

новизне и значении, поскольку они способствуют разрешению и современных проблем.

### **Актуальность патристики**

Исследование главных учителей патристического периода представляет большой интерес для современного богослова, стремящегося сделать свою науку актуальной посредством выражения ее основных положений на современном языке и в категориях, понятных нашим современникам. Патристические исследования предоставляют богослову необходимые средства для ответа на сегодняшние проблемы и для включения в круг богословских тем ценностей современной эпохи. Очевидно, что речь идет не об искусственной архаизации или о попытке представить в прежней форме мысль тех, чье величие как раз и состоит в верности как церковному Преданию, так и своей эпохе. Самые великие из Святых Отцов, так же как и великие средневековые схоласты, показывают нам неизбежную напряженность между этими двумя требованиями. Если верность Преданию приносится в жертву ради чрезмерного сближения с сознанием своего времени, то это означает, что богослов перестает быть богословом и даже христианином. Но другая опасность не менее велика. Когда богослов упорно стремится сохранять формулировку вероучения в устаревших формах, ставших непонятными, потому что боится поиска новых выражений из-за шаткости, двусмысленности и даже возможной ошибки, то в этом случае богослов ставит под угрозу задачу евангелизации, являющуюся первейшим предназначением Церкви.

Богословие Святых Отцов было богословием поиска со всем тем, что включено в это понятие: требование миссионерства и возможность ошибки, так как одно является платой за другое. Рожденное в семитской среде, христианство было выражено Святыми Отцами в эллинской культуре, и тем самым оно восприняло все то, что могло быть приемлемым. В этом отношении Святые Отцы служат примером для нас, ибо перед христианами XX в., со времени Второго Ватиканского Собора, стоит задача перевода учения, выраженного в формах XIII в. или эпохи Контрреформации, на язык нашей цивилизации



с присущими ей социальными, научными и техническими особенностями, а также задача ее обогащения своими подлинными ценностями. Благовестие Христово не принадлежит неотделимо к какой-то одной культуре, оно может осуществляться во всех культурах, предварительно очищая их, оно даже должно быть выражено во всех, для того чтобы их просветить. Нет ни одного патролога, до конца понимающего трансцендентную природу Благовестия, и некоторые из них иногда склонны слишком тесно связывать христианство с иудаизмом, в котором оно родилось, настолько, что начинают утверждать, будто греческая философия серьезно отравила и повредила религию Христа. Подобный архаизм и семитский «интегризм» очевидно неприемлем.

Всякую великую богословскую традицию, патристическую или средневековую, следует понимать не как систему, но как некий синтез. Этот момент плохо понимают те патрологи, которые получили специальное философское образование и оказались жертвами рационалистического мышления. Объектом христианской Истины является Божественная Тайна, которую невозможно адекватно постичь человеческим умом или заключить в человеческие слова. К ней возможно лишь приблизиться в религиозном опыте, т.е. через Откровение, которое заключено в Священном Писании и разъяснено Преданием. Вот почему богослов должен пытаться стяжать ее различными возможными средствами, часто взаимоисключающими, порой лишенными той стройности, к которой стремится человеческая логика, поскольку он не решается обойти стороной все то, что хотя бы мало-мальски походит на истину. Система же, напротив, представляет собой конструкцию человеческого ума, выстроенную на основании неких принципов, из которых с помощью логики выводятся следствия. Поскольку Бога невозможно заключить в некие принципы, сформулированные человеком, система жертвует божественной тайной, профанируя ее и уступая требованиям человеческого мышления. В результате значительная доля истины ускользает, а логическая стройность рискует оказаться лишь видимостью. Ни Ориген, ни Августин, ни Фома Аквинат не

были систематиками. В этом их величие и иногда их риск. Это их ученики редуцировали их учения в системы, пожертвовав для этого заметной частью их наследия. Действия такого рода стали роковыми в случае с Оригеном, что могло случиться и с Августином, так как система имеет то общее с ересью, что и та и другая исключают антиномичный характер истины, пренебрегая одним из положений антиномии. Прямое изучение великих учителей является наиболее надежным способом для понимания божественной тайны, чем какое бы то ни было более или менее верное изложение их учения, сделанное кем-либо из их учеников. Существуют два вида исследований, которые нельзя смешивать, хотя путаница возникает нередко. Один вид – это задача историка, а следовательно, и патролога, которая заключается в стремлении проникнуть насколько возможно глубоко в сознание изучаемого автора, другой – задача богослова, для которого контакты с мыслью великого писателя предоставляют пример, в чем-то предостерегая, а в чем-то обогащая его опыт. Цель богослова, так же как и философа, не в том, чтобы заниматься толкованием автора, *jugare in verba magistri* (повторять за учителем его слова), каким бы великим тот ни был. Объект его исследования – сама реальность, которая для богослова есть Бог, открытый в Писании и разъясненный в Предании.

Патристическое богословие всегда остается единым, тогда как богословие, наследовавшее ему в XIII в., разделилось на ветви. Методы обоих имеют как свои преимущества, так и свои неудобства. Второй путь, использующий аналитический метод, позволяет более тщательно прорабатывать исследуемое, но он же подвержен опасности потерять из виду конкретный объект богословия, божественную тайну и спасительное послание или по меньшей мере не сумеет достаточно полно передать его слушателю либо читателю, сокрыв его позади рациональных средств. Напротив, библейские истоки святоотеческого богословия более прозрачны. Духовное толкование Священного Писания Святыми Отцами может показаться нашим современникам странным, отталкивающим некоторой невнятиостью, но именно оно выражает в своей сути, вслед за

апостолом Павлом и всем Новым Заветом, центральное место Христа в деле нашего спасения. Невозможно читать Писание по-христиански вне этой перспективы. К тому же духовное измерение богословия Святых Отцов по большей части очевидно, тогда как, для того чтобы усмотреть у средневековых авторов за рациональными средствами духовное богатство, часто приходится проделывать значительную работу. Богословие, основывающееся на Священном Писании, и богословие, способное дать духовную пищу душе, – вот два требования, так актуальные сегодня.

Тогда как схоластическое богословие все целиком выражено в абстрактных понятиях и находится под влиянием аристотелизма и римского права, святоотеческое богословие остается по большей части богословием библейского символизма. Учение Оригена о благодати следует искать прежде всего в его рассуждениях об образе Божиим, о «духе, который есть в человеке», о духовном свете, о духовной пище, о жизни и т.д. Имеется ли в этом какая-то неполноценность? Строгое логическое понятие достигает большей точности, столь необходимой для исключения всякой двусмысленности, но всегда ли оно соответствует реальности? Невозможно, как мы говорили выше, поместить божественную тайну в человеческие понятия, ее можно только смутно предвидеть, подсказать, направить к ней познание. Богословское понятие является, по существу, всего лишь немногим более бесплотным символом, поскольку всякое познание Бога в дольном мире по необходимости антропоморфично и символично и выражает устремление мысли туда, где находится Бог, к бесконечности горнего. Опасность концептуального богословия состоит в том, что оно может создать иллюзию адекватного постижения истинной реальности. Богословие символов и символов библейских избегает этой опасности, так как символ всегда обладает наглядной изобразительностью и антропоморфичностью, чтобы человеческий дух мог ошибиться. Символ выражает движение духа без опасности, что он будет принят за элемент неподвижного мышления. И он сохраняет

эмоциональную интонацию, которая способствует выражению духовного содержания богословия.

Наконец, изучение древних христианских писателей очень важно для экуменического движения. Не потому, что, как мы отмечали выше, конфессиональная принадлежность влияет на утверждения патрологов, несмотря на всю научную ценность их исследований. Но потому, что раннехристианская литература предшествует великим разделениям в христианстве. Только монофизитство, которое исповедуют несколько современных восточных Церквей, возникло в патристическую эпоху. Все христиане, к какой бы конфессии они себя ни относили, считают древних учителей своими Отцами веры. Последние, таким образом, служат фактором единства. Изучение греческих Отцов может помочь западным христианам лучше понимать своих восточных братьев, и наоборот. С другой стороны, дискуссия между православными, католиками и протестантами, имеющими общие научные требования, может быть более открытой по церковно-историческим вопросам, лишь отчасти касающимся богословия, чем если бы обсуждались положения догматических разногласий. Подобная дискуссия уже приводит к сближению точек зрения и к лучшему взаимопониманию. Когда патролог изучает какого-либо автора, он обращается к критической литературе других конфессий. Патристические конгрессы в Оксфорде, как и прочие конгрессы экзегетов, медиевистов, византинистов, историков Церкви и т.д., несомненно, являются наиболее плодотворными экуменическими встречами, поскольку они позволяют сотням специалистов различных христианских конфессий познакомиться друг с другом, послушать друг друга, поговорить и обсудить вместе в дружеской и по-христиански братской атмосфере вопросы, по которым между ними существуют разногласия.

*Перевод с французского священника М. Насонова*

## Анджело Ди Берардино. Современные направления патристических исследований<sup>88</sup>

Вы легко можете себе представить, что не без боязни и не без замешательства я приступаю к такому обширному и многосложному предмету, таящему в себе множество ловушек для неискушенного исследователя. К счастью, я уже неоднократно разбирал этот вопрос в своих предшествующих работах. Упомяну, в частности, обширную статью *Tendenze attuali negli studi patristici*, написанную под руководством Антонио Каккарелли<sup>89</sup>. Я отсылаю вас к ней, а сейчас коснусь самого существенного.

Каждый из нас прекрасно понимает невозможность представить полную панораму современных патристических исследований, в которых количество различных областей и специализаций заметно умножилось в последнее десятилетие. Поэтому в первую очередь мне хотелось бы указать на некоторые границы моего сегодняшнего выступления.

Весной этого года в Восточном институте в Риме состоялась важная конференция, посвященная состоянию исследований по Восточным Христианским Церквам, таким, как Армянская, Грузинская, Сирийская и Коптская. С докладами выступали специалисты по каждой из этих Церквей. Поэтому в моем докладе я только упомяну проблематику исследований этой конференции. Тех же, кто желает узнать о ней больше, я приглашаю изучить ее материалы, которые вскоре будут опубликованы.

Другим ограничением, более личного свойства, являются мои собственные интересы, обращенные скорее к отношениям между христианством, христианской жизнью и античным обществом. Не меньше затруднений для настоящего доклада представляют мои познания текущих исследований на международном уровне. Мы все знаем, насколько трудно в настоящее время быть в курсе всего происходящего. За последнее время исследования Святых Отцов значительно расширились. Необходимо считаться со смежными

исследованиями, что делает общие обзоры еще более сложными. Исходя из всех этих причин, я прошу прощения за мои упущения, взывая в некотором роде к «праву на неведение».

Впрочем, выступления на нашей конференции специалистов в тех областях, которых я намерен коснуться, дополнят мои собственные наблюдения. К тому же некоторые темы уже затронуты на отдельных заседаниях, что освобождает меня от необходимости их рассматривать. Я имею в виду, например, выступления Пьера Маравалья (библейская и патрологическая экзегетика), Жозефа Доре (патристика и христология). Другие выступления – Мадека, Аллё, Сесбуйэ – также находятся в связи с моей тематикой.

### **Новые издания и новые методологии**

Прогресс или, если угодно, направление в какой-либо области исторических исследований обусловлено различными сопутствующими факторами. Их можно свести к трем главным: новые открытия, новые методологии, новые вопросы, поставленные в связи с тем, что мы обсуждаем в настоящее время. Последние возникают из-за того, что историк зависит от своей эпохи и своего собственного мироощущения. Впрочем, выработка новых форм исторического анализа побуждает к введению новых гипотез, к их проверке и к поиску новых ответов. В этом смысле всякое историческое исследование в каком-то отношении всегда актуально и злободневно. Оно не может быть совершенно нейтральным и всегда несет на себе отпечаток исследователя. Как пишет итальянский ученый Джованни Реале, «различные фазы исследования какой-либо науки, достигшей своей зрелости, поддерживаются и вдохновляются базовой парадигмой этой науки, составляющей средоточие основных предпочтений всех исследователей и определяющей главную ось, а также движущую и действующую силу всех исследований»<sup>90</sup>.

Для создания точной исторической реконструкции необходимо начинать с собирания фактов, по возможности в максимальном количестве. Ведь именно эти собранные фактические данные и будут истолкованы и объяснены, поэтому

необходимо применять разнообразные интерпретационные модели и в случае неудачи или ошибки подвергнуть критическому разбору существующие модели. Заинтересованность в создании новых инструментов работы постоянно увеличивается, что позволяет ставить новые вопросы и находить ответы на заданные ранее.

К тому же улучшенное критическое издание какого-либо текста может указать на более предпочтительный способ получения новых ответов и новых решений или же для прочтения текста с другой точки зрения. Вот несколько недавних и весьма выразительных примеров такого рода изданий, появившихся в Sources chretiennes: «Против ересей» Иринея обладает новизной по сравнению с предыдущими изданиями. То же самое справедливо и для великолепного издания «Истории акефалов» Афанасия, которое позволяет, благодаря обширному комментарию и сирийскому указателю «Праздничных посланий», составить более объективную и верную реконструкцию не только жизни Афанасия, но и различных сторон истории IV в.<sup>91</sup>. То же самое относится и к изданию «Апологии» Иеронима Пьера Ларде<sup>92</sup> и к изданию «Апостольских постановлений» Марсея Мецгера<sup>93</sup>. Этого же мы ожидаем и от нового издания, готовящегося в серии SCL, арианского трактата Opus imperfectum in Matthaem, ошибочно приписанного Иоанну Златоусту и имевшего успех в Средние века<sup>94</sup>.

В последние несколько лет для изучения античного христианства все больше используются социология и социология познания. Подобные исследования имеют своим предметом чаще всего первые века христианства и проводятся в основном в США. Процитируем имена ученых по памяти – Тейсен, Мальерб, Ки, Осиек, Гэгер, Микс<sup>95</sup>.

### **Установление авторства святоотеческих текстов**

Другой важной и сложной задачей является атрибуция многочисленных подложных текстов<sup>96</sup>. Причиной распространения псевдоэпиграфики иногда является ошибочная рукописная традиция или смешение имен, но может быть и умышленная подмена<sup>97</sup>. Существуют тексты, подлинный автор

которых сам приписывает их какому-либо лицу из прошлого. Этот случай отличается от фальсификации, как, например, когда апостол Павел сообщает о хождении посланий, надписанных его именем (2Фес.2:2). Так же в свое время получили распространение письма за подписью Иеронима<sup>98</sup>. Не является фальсификацией и тот случай, когда подлинный автор не имел намерения приписать один из своих трудов кому-либо другому, но за него это с течением времени сделали другие.

Псевдоэпиграфика – это литературный прием, посредством которого автор распространяет свои писания под именем известного и уважаемого лица либо для того, чтобы придать больше значения своим текстам, либо же для того, чтобы защитить определенные идеи, которые иначе не могут быть приняты. Кили подчеркивает, что в Античности псевдоэпиграфика не воспринималась так же, как в настоящее время: даже если в одних случаях подлог строго осуждался, в других он считался допустимым, принимался и даже иногда мог стать предметом восхищения, особенно в том случае, если он был продуктом одной школы. Прекрасный этому пример – восхищение Олимпиодора пифагорейским корпусом. Таким же образом Сальвиан защищает один из своих псевдоэпиграфических текстов<sup>99</sup>.

Психологические мотивы, побуждающие подписывать чужими именами тексты, не всегда одинаковы. Часто таким образом поступают во времена вероучительных споров. Для того, чтобы навязать или распространить какое-либо мнение, прибегают к апостольскому времени или используют какое-нибудь уважаемое и авторитетное имя. Один из самых знаменитых примеров этого рода – корпус сочинений, подписанных именем Дионисия Ареопагита. Другой случай, который в настоящее время находится в центре обсуждения, – это корпус Макария/Симеона, многие тексты которого все еще остаются неизданными и только готовятся к печати. Макарий – лицо, занимающее чрезвычайно важное место для понимания христианской духовности. Он активно действовал между 380 и 430 гг. в Сирии-Месопотамии<sup>100</sup>. В последние годы, особенно благодаря работам Кларка<sup>101</sup>, открылась дискуссия об



авторстве четырех книг «Диалогов» папы Григория Великого. В настоящее время подлинным автором Гомилей на Псалмы Иеронима с уверенностью называют Оригена<sup>102</sup>.

Следует отметить, что не всегда речь идет о таких важных текстах. Чаще всего мы имеем дело с незначительными и более скромными памятниками. Имена Афанасия, Иоанна Златоуста, Амвросия, Августина были гарантией сохранности таких текстов, и потому под их именами распространено бесчисленное количество сочинений. Иначе обстоит дело в случае настоящей фальсификации или манипуляции с текстом.

Перед внутренней и внешней критикой стоит нелегкая задача установить вероятную атрибуцию. В настоящее время у нас в распоряжении четыре основных инструмента, которые могут помочь выбраться из лабиринта ложных подписей и анонимных текстов. Вот они: *Clavis Patrum graecorum* Джерарда и *Verzeichnis* Фреде<sup>103</sup>; для Средневековья – *Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi* Макильсена<sup>104</sup>, который стремится навести порядок в подложных текстах латинских Отцов с помощью исчерпывающего перечня всех святоотеческих и средневековых писаний; в связи с апокрифами следует обращаться к *Clavis apocryphorum*, составленному Маурицием Джерардом<sup>105</sup>.

### **Рабочие инструменты**

Только что упомянутые нами книги являются ценнейшими инструментами для работы. К ним можно добавить несколько совсем недавних работ, посвященных изучению Святых Отцов. Прежде всего это два почти современных труда, необходимых для изучения восточного христианства, армянского и сирийского. Я имею в виду два каталога рукописей Бернара Кулье *Repertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens* («Описание библиотек и каталогов армянских рукописей»)<sup>106</sup> и Алана Дерёмо *Repertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques* («Описание библиотек и каталогов сирийских рукописей»)<sup>107</sup>. Дерёмо предоставляет также тематический и библиографический указатель. Оба автора проявляют интерес не только к текстам, но и к христианским общинам и, благодаря этому снабжают свои труды

дополнительными деталями. По большинству параметров оба каталога схожи, даже если между ними и имеются некоторые различия.

Предваряя издание корпуса Григория Назианзина<sup>108</sup> в ССГ, Кули уже опубликовал список восточных редакций творений Григория Назианзина. Х. Ж. Зибен опубликовал свод святоотеческих гомилий на Новый Завет, указав издания текстов и доступных переводов на немецкий, французский, английский, испанский и итальянский языки<sup>109</sup>. В этом списке отсутствуют гомилии на восточных языках и катены. В приложении указаны отдельные толкования, а также гомилии, которые никогда не были произнесены (например, *Opus imperfectum in Matthaem*).

Для агиографии большую ценность представляет *Novum supplementum* к *Bibliotheca hagiographica Latina*<sup>110</sup>. Для того чтобы упростить работу, *Novum supplementum* был включен в предыдущий *Supplementum*.

В октябре в издательстве Herder появился первый том нового третьего издания справочника *Lexicon für Theologie und Kirche*, составленный под руководством Вальтера Каспера<sup>111</sup>. Ожидается выход в свет переработки Альтанера, выполненной Гирлингсом. Существуют различные инструменты для работы на электронных носителях, такие, как *Thesaurus linguae graecae* Ирвина, *SETEDOC* для *CCSL* и *PL* Миня, *Чадвика-Хеали*, и др.<sup>112</sup>

### **Новейшие открытия**

Открытия в патристике побуждают к новым исследованиям и дают возможность расширить наши знания. Большое количество творений античного христианства были потеряны по самым различным причинам или же были распространены под другими именами. Цензура является одной из причин их исчезновения. В языческой среде цензурой занималось государство (греческое или римское), стремившееся подавить всякое учение, грозившее авторитету власти и официальных культов. Христианская же цензура была направлена против тех учений, языческих или еретических, которые могли нести опасность для веры и традиции.

Конечно, ссылкой на цензуру невозможно объяснить все потери, ведь даже творения православных авторов подверглись исчезновению в не меньшей степени. В этом случае потери происходят от малого количества рукописей, а также от тех, кто ими обладал. К этому следует также добавить войны, различные потрясения и разрушения, предпочтения читателей, условия распространения текстов и проч.<sup>113</sup>

В настоящее время наиболее важные, сенсационные открытия происходят не столько благодаря находкам в библиотеках, что по-прежнему возможно, сколько благодаря археологии. Это больше относится к восточным языкам, таким, как коптский, сирийский, армянский или грузинский, чем к греческому и латинскому. Чаще всего речь идет о переводах с греческого подлинника, всегда полезных для уточнения наших знаний. Отметим также открытия в греческой и латинской литературе: предпринятую Фреде публикацию неизданной рукописи латинского текста посланий апостола Павла и полного комментария к ним, сохранившегося в Национальном музее Будапешта<sup>114</sup>. Кодекс, переписанный в Зальцбурге около 800 г., содержит все послания апостола Павла, включая Послание к евреям, расположенные в порядке, присущем латинской традиции. Анонимный автор комментария был известен Кассиодору в Вивариуме в Калабрии.

Другое важное открытие недавно сделал Й. Дивьяк. Речь идет о 30 письмах, 25 из которых принадлежат Августину, два письма Консентия к Августину и одно письмо Иеронима Карфагенскому епископу Аврелию<sup>115</sup>. Не менее значимым является открытие проповедей Августина, сделанное Франсуа Долбо в рукописи библиотеки Майенса. Рукопись содержит собрание из 26 проповедей Августина, 18 из которых были совершенно неизвестны, а остальные были известны только частично. Объем рукописи 250 страниц. Эти проповеди, увидевшие свет сперва в различных периодических изданиях, ныне в полном виде доступны широкой публике<sup>116</sup>. Они особенно интересны для специалистов по блаженному Августину, по латинской Библии, по экзегезе и по пастырскому богословию. Эти проповеди были произнесены, по всей

вероятности, в первые пятнадцать лет епископства Августина (396–410). Примеры Дивьяка и Долбо показывают, что новые открытия текстов Святых Отцов все еще возможны.

В равной степени важной является публикация Раймоном Этэ 12 неизданных проповедей из Мюнхенской библиотеки, из которых две явно арианские. Эти проповеди посвящены некоторым праздникам – Рождеству, Богоявлению, Великому посту и толкованию на Послание Иуды<sup>117</sup>. Вместе с текстами, опубликованными Гризоном, эти проповеди позволяют больше узнать о латинском арианстве в IV в.<sup>118</sup> К ним следует добавить другие, меньшие по значимости, но весьма полезные открытия. Так, Питер Смульдерс обнаружил два новых фрагмента, относящихся к записям, которые составил Иларий Пиктавийский в свою защиту от нападок Люцифера из Кальяри<sup>119</sup>. Еще один текст, анонимный, открытый Бишофом и опубликованный в 1984 г., – это «Письмо Анны Сенеке». Датируемый IV в. и написанный в Риме, этот текст отображает настроения иудейских и христианских общин того времени. Анонимный автор, а это была эпоха расцвета анонимных и апокрифических текстов, призывает к терпимости и считает христиан и иудеев равными перед лицом гонений<sup>120</sup>.

В других случаях речь идет не столько об открытиях в чистом виде, сколько об идентификации текстов и авторов. Например, несколько лет назад Шлаттер установил, что анонимный автор трактата *Opus imperfectum in Matthaeum* обращался к каким-то более ранним комментариям. В настоящее время некоторые из этих ранних комментариев были выявлены в рукописи Боббио, также анонимной и также составленной под арианским влиянием. Сходство стилистических оборотов позволяет думать, что автором обоих текстов был один и тот же латинский писатель<sup>121</sup>.

В 1941 г. в Туре были найдены восемь кодексов, содержащих творения Оригена (два кодекса) и Дидима Слепца (шесть кодексов). Их публикация, связанная со многими сложностями и затянувшаяся по времени, завершилась лишь в последнее время, после чего представилась возможность лучше узнать богословие Дидима, множество произведений

которого были утеряны после его осуждения в Константинополе в 543 г. и на V Вселенском Соборе 553 г.<sup>122</sup>

Для понимания связи между еврейской и христианской Пасхой важнейшей является личность Мелитона Сардского. Открытие его гомилии возбудило живой интерес к этой проблематике, так как она является древнейшим свидетельством литургической жизни древней церкви (гомилия относится к 160–170 гг.). Благодаря ей мы имеем представление об этой важнейшей и малоизвестной эпохе<sup>123</sup>.

Ученик Лукиана Антиохийского и сподвижник Ария с первого дня, Астерий Софист был малоизвестным и плохо изученным автором. Благодаря открытиям Ришара и Скарда мы теперь лучше знаем его учение, и особенно его экзегезу. В настоящее время реконструкция этих ученых оспаривается Кинцигом в работе с весьма выразительным названием «В поисках Астерия»<sup>124</sup>. Кинциг стремится установить прежде всего состав сочинений Астерия. Для этого он исходит из рукописной традиции и утверждает, что изначально существовало собрание гомилий Астерия, к которым затем было добавлено несколько пасхальных гомилий, а после – «Толкования на Псалмы» Иоанна Златоуста, что дало возможность надписать все собрание авторитетным именем.

До сих пор еще целиком не опубликовано собрание Бодмера. Только в 1984 г. вышло в свет «Видение Доротеи», поэтическое произведение, написанное гекзаметром, состоящее из 343 строки и повествующее о видении некой Доротеи, оказавшейся на небесах в Божием доме, представленном в виде римского дворца<sup>125</sup>. Существует множество других неопубликованных документов, в особенности относящихся к христианскому Востоку, среди которых особенно много агиографических текстов<sup>126</sup>.

Важные агиографические памятники содержатся в недавней публикации Пьера Маравалья «Неизданные страдания Афиногена и Педахвои»<sup>127</sup>. Это, по всей видимости, очень древний и правдоподобный текст, что заметно в описании допроса правителем провинции Севастии. Благодаря этому тексту мы знаем подлинную историю общины, подвергавшейся

преследованиям в эпоху Диоклетиана. Певчий Севериан под пытками обвиняет хореепископа Афиногена в том, что тот заставил его написать памфлет на императора, и последнего осуждают. С другой стороны, в «Страданиях» описываются функции хореепископа (рукоположение священников, разрешение споров между владельцами стад), а также роль благочестивых и богатых женщин в погребении мучеников.

Другие полезные открытия: одно письмо Кирилла Иерусалимского, авторство которого остается под вопросом и обсуждается, которое было обнаружено и опубликовано С.П. Брокком в 1976 г.<sup>128</sup>; «Правила» Кассиана<sup>129</sup>; письма Горцеция<sup>130</sup>.

### **Манихейство**

От гностицизма зависит манихейство. Менар дает ему такое определение: «Окончательная и последовательная систематизация античного гнозиса в форме богооткровенной религии миссионерского характера»<sup>131</sup>. Прежние представления о манихействе формировались на основании полемических текстов христианских противников этого учения. Многочисленные открытия внесли новое в наши представления о манихействе<sup>132</sup>. Речь идет прежде всего о находках, сделанных в 1904 г. в Турфане (северо-запад китайского Туркестана), а затем, в 1918 г., – в Алжире. Самюэль Лье познакомил нас с восточным манихейством<sup>133</sup>. В 1930 г. в Мединет-Мади, что на юго-востоке от Фаюма в Египте, была найдена манихейская библиотека: семь сборников на коптском языке, переведенных с сирийского и греческого, принадлежащих первому поколению манихеев. Гиверсен из Копенгагена и Зюндерман готовят эти неизданные тексты к публикации. Недавно было найдено греческое жизнеописание Манеса, происходящее из захоронения Оксиринха в Египте, опубликованное между 1975 и 1982 гг. Этому документу было присвоено наименование Codex Manichaicus Coloniensis<sup>134</sup> (он хранится в Кёльне). Жизнеописание Манеса является почти что автобиографическим, в том смысле что оно состоит из его изречений и деяний в течение первого периода его жизни, становления и миссии (220–242).

Другие следы манихейства должны быть обнаружены в Келлисе (современный Ишрат-эль-Хава) в оазисе Дахле в Нижнем Египте, в засыпанном песком древнем поселении. Под руководством доктора Колин Хоуп в рамках Dakhleh Oasis Project в 1989 г. начались его раскопки. Были найдены две христианские церкви и множество домов. К настоящему времени уже обнаружено (а раскопки еще продолжаются) большое количество папирусов и переплетенных деревом рукописей как литературного характера, так и нелитературного, относящихся к рубежу III – началу IV в., то есть ко времени исчезновения города.

Все тексты литературного характера манихейского происхождения: коптские субакмимические, одна страница Послания к римлянам на акмимическом, другие тексты на греческом и некоторые на сирийском языке. К текстам нелитературного характера относятся хозяйственные документы и частные письма. Часть из них, вероятно, также манихейская. Некоторые письма и договоры относятся к среде православных христиан. Эти недавние раскопки наводят на мысль, что в той местности проживало большое количество манихеев, бежавших от гонений на них в дельте Нила. Другие христианские документы могут быть обнаружены, когда приступят к раскопкам двух православных храмов.

### **Апокрифы**

Трудности при изучении апокрифических писаний хорошо известны: большое разнообразие текстов, разнообразие языков, на которых они были написаны, и, особенно, тех языков, на которых они дошли до нас, многочисленные правки, которым они подвергались со временем, и проч. Множество текстов утеряно. И утеряна, несомненно, большая часть. От многих документов сохранились лишь отрывки. Для неспециалиста очень трудно ориентироваться в апокрифической литературе, чей расцвет приходится на II и III вв. В настоящее время, к счастью, мы обладаем незаменимым инструментом при работе в этой области – Clavis apocryphorum (уже упомянутым), составленным Джерардом<sup>135</sup>.

Хотя древнейшая апокрифическая литература возникла на обширном географическом пространстве, тексты были написаны в основном на греческом, сирийском и коптском языках и переведены на другие древние языки. Апокрифическая литература неоднородна. Единственное, что объединяет различные памятники, – это их принадлежность к апокрифам. Эрик Жюно, чья компетенция в этой области хорошо известна, напомнил о сложности дать определение апокрифической литературе: «Поскольку она развивалась независимо и свободно во времени и в пространстве, поскольку ее не объединяет общая история, поскольку однородность во внутреннем содержании отсутствует, поскольку у нее не было определенного установленного употребления, апокрифическая литература по всем параметрам противоречит идее корпуса сочинений»<sup>136</sup>. Более того, подход к апокрифической литературе не должен быть слишком строг в доктринальном плане, так как по крайней мере памятники первых веков не являются каким-то определенным и связанным целым.

Составной характер некоторых документов не дает возможности рассматривать апокрифическую литературу в качестве единого доктринального корпуса, обладающего внутренней связью. Неоднородный характер апокрифической литературы обусловлен различием традиций, происходящих из разных областей и кругов и воплотившихся в тексты. Некоторые из них определены еретические, тогда как другие – православные. Для их характеристики, однако, следует обратиться к той эпохе, в которой и те и другие были написаны, чтобы избежать неадекватной оценки, основанной на позднейших богословских взглядах. Включение их в круг новозаветной литературы, которую подразделяют на евангелия, деяния, послания, апокалипсы, может привести к неверному представлению, что они зависят от канонических текстов. Неточным было бы также считать, что одна какая-то группа сочинений, как, например, апокрифические Деяния, составляет корпус, обладающий внутренним единством. Каждый текст должно анализировать и исследовать в отдельности.



Апокрифы оказали серьезное влияние на духовную и богослужебную жизнь – достаточно вспомнить Богородичные праздники, церковное искусство (иконографию, скульптуру, искусство витражей, миниатюры)<sup>137</sup>. Никто не отрицает полезность изучения апокрифической литературы для понимания древнего христианства, христианской проповеди и богословия.

В последние годы образовалась международная группа ученых, обосновавшаяся в Швейцарии и в Париже, которая задалась целью исследовать апокрифы и полностью их опубликовать в издательстве Brepols в Тюрнхауте<sup>138</sup>. Деятельность группы включает в себя поиск рукописей, издание текстов, при этом особо внимательное отношение уделяется тем из них, которые сохранились на восточных языках, а потому мало изучены и неизвестны. Интерес к апокрифической литературе порождает многочисленные публикации и исследования, но в них пока еще мало внимания уделяется экзегезе. Исследователи, занимающиеся изучением апокрифов, располагают собственными периодическими изданиями – *La Fable apocryphe*<sup>139</sup> (которое в настоящее время носит наименование *Apocrypha*) и *Bulletin de l'Association pour l'etude de la apocryphe chretienne (AELAC)*.

Помимо апокрифических писаний, следует упомянуть все те тексты, которые классифицируют как канонико-литургическую литературу (*Kirchenordnung, Church order*). В данном случае речь идет о текстах литургического и канонического характера, в которых находятся сведения и практические указания по чинопоследованию богослужений и устройству церковных общин<sup>140</sup>. К канонико-литургической литературе относятся не сочинения определенных авторов, а тексты, отражающие существовавшие обычаи и распространенные общие представления христианских общин. Такие тексты передают определенные традиции и содержат соответствующие поправки и указания. Они основываются не на каких-либо соборных постановлениях, хранителях церковного авторитета, а указывают на практические нормы апостольского авторитета – иногда кого-то одного или некоторых из них, иногда всех, –

переданных Климентом и Ипполитом<sup>141</sup>. Эта литература полностью анонимна – за исключением, возможно, «Апостольского предания», приписываемого Ипполиту, чье авторство, впрочем, оспаривается<sup>142</sup>, – и в качестве таковой ее в совокупности причисляют к апостольским писаниям. Так, «Постановления апостолов», составленные к 300 г., без колебаний вкладывают в уста одного из апостолов различные предписания, не прибегая при этом к художественному вымыслу, характерному для других текстов. Как справедливо отмечает Эрик Осборн относительно «Апостольского предания», этот литературный жанр обладает своеобразной манерой богословствования<sup>143</sup>. Все эти нормы, касающиеся церковных установлений или пастырской и богослужебной деятельности, отражают самостоятельное богословие, экклезиологию и антропологию. Кроме того, эти документы, будучи по своему характеру практическими, по-разному применялись с течением времени и с учетом местных особенностей в разных Церквах. Не следует также забывать, что в апокрифических писаниях трудно отличить авторское от того, что принадлежит определенной среде.

#### **Отношения христианства с эллинизмом и иудаизмом**

Несколько десятилетий назад тема эллинизации христианства была весьма популярна, особенно в протестантской среде<sup>144</sup>. Это действительно серьезная проблема, ставящая фундаментальные вопросы. Недавно Гейер исследовал этот вопрос и предложил схему эллинизации христианства, разбив ее на четыре этапа: гностицизм, апологеты, александрийцы II и III вв., великие Святые Отцы IV в.<sup>145</sup> Но, как отметил Прайс, иудаизм также был подвержен эллинистическому влиянию, как это хорошо видно на примере Аристобула, Филона, Иосифа Флавия, и потому нет ничего удивительного в том, что и христиане пользовались наследием греческой культуры<sup>146</sup>. Когда идет речь об эллинизации христианства, то обычно имеют в виду философию, богословие и риторику, не обращая внимания на другие точки соприкосновения, такие, как народную религиозность, право, историографию, христианские обряды (например,

бракосочетание), политическое богословие. Последним заинтересовался в двух своих работах Ф. Хейм<sup>147</sup>. В своей недавней статье Штудер показал, что понятие *отец* применительно к Богу у латинских авторов восходит к римскому праву<sup>148</sup>. Как часто бывает в экклесиологии, понятие о Церкви как *corpus christiana-natum* также имеет правовое происхождение.

После исследований Даниелу большое внимание уделяется отношениям между христианством и иудаизмом. Причины и начала разделения христианства и иудаизма в последние годы стали предметом интенсивных исследований. Христианство имело иудаизм своим начальным источником и всегда носило на себе печать родства с ним. Вот почему эта тема обладает первостепенной значимостью<sup>149</sup>. К тому же иудейская культура была важной стороной жизни Римской империи. Именно в ту эпоху был составлен Талмуд в своих различных вариантах. В настоящее время, под влиянием господствующего экуменизма, прослеживается тенденция находить элементы иудаизма в христианстве и проводить сравнения между материнской религией и религиями, произошедшими от нее<sup>150</sup>.

Христианство родилось в иудейской среде, и первые христиане все были евреями<sup>151</sup>. Мало-помалу, через непрестанное обращение к Иисусу Христу, они начали осознавать свою особенность и идентичность<sup>152</sup>. Очень быстро возникло непонимание и взаимные обвинения. Данн считает, что не существует какого-то определенного момента, какого-то определенного изъяна или конкретного обвинения, которые могли бы быть в основе разделения. Можно зафиксировать сущностное преемство в фундаментальных аспектах: монотеизм, богоизбранность, Завет, Пятикнижие, Обетованная Земля, Храм. Понятие об иудаизме I в. весьма неустойчиво и размыто, каждое течение охотно считало другое «грешным» и «беззаконным». Первые христианские писания (Павел, Матфей, Иоанн) написаны как бы изнутри иудаизма, чья подлинность ставилась под сомнение<sup>153</sup>. Имея в виду полемическую направленность этой литературы, ее определяют под именем *Adversus Iudaeos*, хотя на самом деле она часто представляет

собой лишь отзвук длительного спора, как, например, «Диалог» Иустина<sup>154</sup>.

В зависимости от особенностей образования и мироощущения ученого ход исследования может быть обусловлен двумя взаимодополняющими и в то же время различными методологическими подходами. Один подчеркивает факт преемства – и некоторые ученые ставят перед собой следующий вопрос: что представляет собой преемство в данном точно определенном случае. Тогда как другой подход обращен к *novitas Christiana*, к значению личности Иисуса Христа. В первом случае стремятся показать иудейское ядро, без которого христианство не могло бы существовать в веках, так как потеряло бы свою самобытность.

Историческое исследование в настоящее время допускает некоторую зависимость христианской литургии от иудаизма<sup>155</sup>. В *Archiv fur Liturgiewissenschaft* за 1990 г. опубликовано исследование, выполненное под руководством Кирхберга и Минца, которое представляет широкую панораму литургической жизни и связей между иудеями и христианами. Можно изучать степень зависимости от иудаизма, особенно в области формирования молитв. Впрочем, *novitas Christiana* представляет собой также явную непрерывность. Если, с одной стороны, отмечается преемственность, особенно в отношении богослужения, то, с другой стороны, отчетливо виден и разлом между христианством и иудаизмом: прекращение соблюдения субботы, и замена его почитанием воскресного дня, переход от иудейской Пасхи к христианской. С течением времени, впрочем, становится заметной некоторая ностальгия по почитанию субботы, что выразилось в призывах Святых Отцов, обращенных к народу, об исключительном почитании воскресного дня.

Время празднования Пасхи горячо обсуждалось и служило предметом споров. Это был наиболее острый литургический вопрос, имевший богословские следствия<sup>156</sup>. Одни и те же молитвословия в устах христианина приобретали совсем другой смысл и значение. Совершение богослужения Христу и призывание Его имени и Святого Духа составляло самую

сущность молитвы и требовало определенного отношения за или против. Это также обуславливало и все нравственное поведение человека. Христологическая новизна есть самое основное различие между зарождающимся христианством и историческим иудаизмом.

### **Священное Писание и святоотеческая экзегетика**

Библейская история Ветхого Завета, являющаяся образующим центром богословия, проповеди, Литургии и христианской жизни, в то же время служит путеводной нитью во встрече между иудеями и христианами. Естественно, что христиане чаще обращаются к Новому Завету. Но прекрасно известно, что святоотеческое богословие основывается на Священном Писании, и, в частности, на толковании Ветхого Завета<sup>157</sup>.

Изучение святоотеческой экзегезы до последнего времени было обделено вниманием ученых. Сегодня это стало актуальной темой исследований, в частности, в Италии, где ежегодно проводятся собрания, посвященные этой теме, имеется периодическое издание (*Annali di storia dellesegesi*, Болонья) с прибавлением библиографического бюллетеня. Пьер Мараваль на нашей конференции<sup>158</sup> выступит с докладом о святоотеческой экзегезе. Я же со своей стороны ограничусь несколькими аспектами святоотеческой Библии. Во Франции особое внимание уделяется изучению Септуагинты.

Различие между иудейской и христианской экзегезой пролегал не столько в методах толкования, сколько в богословском подходе<sup>159</sup>. В остальном иудейская экзегеза оказала влияние на христианскую<sup>160</sup>. Исторические обстоятельства со своими нуждами и противоречиями побуждали к поиску новых ключей к пониманию Писания<sup>161</sup>. Произшедшие события – Иисус, его жизнь, его проповедь и смерть, апостолы – обращают к иному взгляду и пониманию прошлого. Отныне личность Христа становится в центр всякого христианского толкования.

Отдельного внимания заслуживает текст Священного Писания, бывший в употреблении у христиан. Следуя примеру Христа и апостолов, христиане принимали, толковали и

переводили на другие языки еврейское Писание, в частности употребляли перевод Семидесяти. В то время как иудеи стремились к пересмотру старых переводов и созданию новых (Акила и Симмах), христиане предпочитали Септуагинту<sup>162</sup>, легшую в основу христианской экзегезы. Из нее христиане черпали средства для того, чтобы выразить новую веру. Первый латинский перевод Библии в Африке (или в Риме) II в. был основан на Септуагинте. Этот перевод известен сейчас под названием *Vetus Latina*. Он имеет также сложную историю пересмотров и исправлений, прежде чем был заменен на перевод Иеронима, обратившегося к еврейскому тексту. Перевод Иеронима был принят на Западе не без затруднений. Так, Псалтирь, употребляемая для молитв, в переводе Иеронима была введена в литургическую жизнь только во втором варианте перевода, сделанного с Септуагинты и отвергнута в третьей версии, основанной на еврейском тексте, да и это произошло не везде. Таким образом, сложилась так называемая «Галликанская Псалтирь»<sup>163</sup>.

Институт *Vetus Latina* аббатства в Бероне (Германия) готовит к публикации *Vetus Latina*. Это издание будет содержать не только критический текст вариантов *Vetus Latina*, бывших в употреблении до Иеронима, но и латинские тексты других древних редакций Библии, тех версий, которые были распространены в Античности<sup>164</sup>. Этот грандиозный проект, находящийся в стадии разработки, ставит перед собой задачу представить всю историю латинской Библии и ее толкования начиная со II в., то есть времени появления первых переводов и до канонического утверждения Вульгаты в эпоху Каролингов. Обычно, когда готовится критическое издание, главная цель исследователя состоит в установлении первоначального текста, при этом возможные разночтения и варианты рассматриваются как ошибки и искажения. В случае с изданием *Vetus Latina* используется иной подход, так как только что упомянутый метод оказывается неприемлемым для поставленной задачи. Последовательная обработка перевода понимается в этот новом подходе как нечто положительное, свидетельствующее о развитии западного богословия, латинского языка и жизни

христианской общины. Вот почему предполагается предоставить не только некий единый стандартный текст, но и греческий текст и главные формы его латинского перевода в различных вариантах. Другими словами, будут опубликованы различные варианты текста так, как они постепенно складывались.

Первые переводы Священного Писания на латинский язык были устными, так же как это происходило в IV и V вв. для некоторых восточных языков и диалектов. Эти переводы употреблялись во время богослужений после чтения греческого текста. Одновременно с этим был начат письменный перевод наиболее важных мест из Писания. Эти первые письменные переводы собирались в сборники (*Testemonia*). Переводили и отдельные книги целиком, которые впоследствии претерпели различные переработки. Наличие переработок и пересмотров переводов свидетельствует о том, что эти тексты многократно читались и перечитывались, а их читатели находили переводы неудовлетворительными и потому стремились их улучшить. Первый переводчик мог неправильно истолковать оригинальный текст или же работать с некорректным первоисточником, взятым для перевода. Библейские книги, хотя и считались каноническими, а, следовательно, нормативными, но еще не существовало единого перевода, обладавшего таким же авторитетом. Вот почему стремление к более верному прочтению понуждало читателей обращаться к греческому тексту. В то же время Ориген и Иероним предпочитали *Hebraica Veritas*, обращаясь для чтения ветхозаветных книг к еврейскому первоисточнику. Две недавно вышедшие книги об Иерониме следует указать: *Vir trilinguis* Денниса Брауна и работу Адама Кашамесара<sup>165</sup>.

Всякое вмешательство в текст может существенно исказить первоначальный смысл. В Античности переводчики могли объяснять свою манеру обращения с текстами все тем же фактом – обстоятельствами их распространения. Любой переписчик знал, что текст может быть ошибочно исправлен, и потому для него было вполне естественным самому прибегать к исправлениям и вмешательству в текст, действуя так по

различным причинам. Подобным образом поступали и с оригинальными текстами, и с переводами.

Каждое поколение, каждый народ, стремясь усовершенствовать работу своих предшественников и современников, оставляет на историческом памятнике свой отпечаток. Так, при изучении латинской Библии перед нами предстают, словно во время археологических раскопок, пласты различных эпох и пластов, существовавших на средневековом Западе. По этой причине интерес к латинской Библии имеют множество научных дисциплин: не только история Церкви и церковных учений, Литургии и канонического права, но и история западной цивилизации, классическая филология, романская филология, христианская археология и проч.<sup>166</sup>

Критический аппарат издания *Vetus Latina* позволяет следовать за различными интерпретациями одного текста и в этом смысле представляет большой интерес, поскольку объединяет в едином уточненном контексте различные прочтения одного текста.

Хорошим примером такой работы с текстом является продолжающееся в течение последнего десятилетия исследование различных латинских версий книги пророка Исаии. Святые Отцы считали эту ветхозаветную книгу самым важным пророчеством, именуя ее пятым евангелием. Согласно Иерониму, книга пророка Исаии прообразовательно описывает различные этапы жизни Спасителя. И тем не менее, ни одной полной страницы латинской Библии из этой книги до нас не дошло. Мы обладаем только фрагментами. Книга самого великого из пророков стала жертвой собственной популярности, так как в случае с ней Святые Отцы стремились иметь самое лучшее ее издание, самый лучший ее текст – то есть перевод Иеронима<sup>167</sup>.

Ценнейшим рабочим инструментом для изучения святоотеческой экзегезы является *Biblia patristica*<sup>168</sup>. Целью этого труда было установление всех библейских цитат и аллюзий в античной христианской литературе. Подобная работа сталкивается со многими трудностями, поскольку



наличествующие издания текстов имеют различную научную ценность.

Помимо изучения Септуагинты и *Vetus Latina*, особое внимание уделяется формированию христианской Библии, т.е. становлению канона Священного Писания книг Ветхого и Нового Завета<sup>169</sup>. В центре обсуждения Canon (фрагмент) Muratori. Некоторые исследователи склонны датировать его IV, а не II в. Однако если новая хронология помогает разрешить некоторые вопросы, то она же оставляет совершенно необъясненными отсылки к «Пастырю» Ермы и Премудрости Соломоновой<sup>170</sup>.

### **Заключительные наблюдения**

Многие другие области исследований в последнее десятилетие получили впечатляющее развитие. Я имею в виду, в частности, историю христианской аскетики, монашества, оригенистского спора, связь древнехристианского искусства и богословия и, особенно, изучение места женщины в сознании и жизни античного христианства. Относительно последнего аспекта достаточно указать на обширную библиографию, опубликованную Кари Е. Бёрресен<sup>171</sup>.

Раньше при изучении христианской Античности исследователи стремились коснуться всех сторон: истории, богословия, археологии, аскетики, этики и т.д. Сейчас же по практическим причинам стремятся к более узкой специализации. «Исследователи иногда неосознанно предпочитали формальный богословский дискурс и пренебрегали другими способами выражения богословия, что сказывалось в преимущественном интересе к догматическим спорам и расколам, в ущерб событиям примирения»<sup>172</sup>.

Нередко бывает, что исследования проводятся в связи с современными проблемами церковной жизни или с современными богословскими спорами. Хорошим примером тому являются исследования, посвященные роли женщины и женскому служению. В целом же, даже без подобной непосредственной цели, всякое патрологическое исследование нацелено прежде всего на понимание святоотеческого богословия, святоотеческой духовной жизни, устройства христианских общин, Литургии, христианской этики. И все это

является плодородной почвой не только для богословского поиска, но и для понимания различных сторон жизни Церкви, в числе которых немалое место занимает вопрос единства христианского мира, поскольку все христианские конфессии обнаруживают свои корни у Святых Отцов<sup>173</sup>. Так, например, недавние исследования позволили по-новому взглянуть на Таинство Миропомазания в святоотеческую эпоху<sup>174</sup>.

*Перевод с французского священника М. Насонова*

## Анджело Ди Берардино. Развитие патристических исследований<sup>175</sup>

### Предисловие

Претендовать на возможность составления краткого и исчерпывающего обзора развития патристической науки в ее взаимосвязи с другими богословскими дисциплинами было бы непростительной дерзостью. Но меня воодушевляет тот факт, что предпринятое мною усилие будет дополнено читателем, с помощью его знаний и личного опыта. Со своей стороны, я попытаюсь представить своего рода синтез изученного мной, того, что само по себе весьма ограничено, но, тем не менее, помогало мне ориентироваться в необозримом пространстве патристических исследований минувшего столетия.

Одной из работ, в которой исследуется развитие богословской мысли в различных европейских и неевропейских странах после Второго Ватиканского Собора, является сборник под редакцией Ж. Доре<sup>176</sup>. Сборник представляет собой коллективный труд множества ученых, подводящий итог происшедшим переменам в свете новых открывшихся перспектив. В этой работе почти не уделяется внимания темам, которым посвящается данная статья. Тем не менее, в послесловии издатель указывает на тот факт, что богословская наука, отказавшись от тенденций неотолизма, стала уделять особое внимание современной ситуации с учетом нужд пастырской работы, катехизации, инкультурации христианской веры, а также нового осмысления служения в церкви в священном сане и Литургии, связанной с традициями каждого отдельно взятого христианского народа. С целью всестороннего изучения вопроса особое внимание было уделено гуманитарным дисциплинам<sup>177</sup>, что порой приводило к забвению центральных для христианского Благовестия тем: слова о Боге и Его Церкви, таинства спасения во Христе Иисусе.

Новые перспективы в целом повлияли и на развитие патристических исследований, по крайней мере на богословских факультетах. Многие молодые исследователи, прежде всего в

странах Южной Америки и Африки, уделяют особое внимание вопросам инкультурации христианского благовестия в первых веках христианства: способам катехизации, переводам библейских текстов с учетом ежедневной жизни людей, существованию местных традиций в соединении с верностью единству веры, литургическим различиям и т.д. Можно отметить, что данный подход вполне соответствует эпохе после Второго Ватиканского Собора, тогда как в предыдущий период много писалось и говорилось об эллинизации христианства. Неевропейские богословы, а также европейцы, работающие на других континентах, почти всегда уделяют внимание иной проблематике. Их усилия, безусловно, похвальны, однако часто подвержены опасности недостаточно внимательного отношения к истории и филологии, что нередко приводит к искажению содержания первоисточников, переоценке малозначимых свидетельств о местных традициях, приводящей к необоснованным обобщениям. Если несколько десятилетий назад чтение Отцов Церкви мотивировалось соображениями эрудиции и богословскими запросами, то ныне особое внимание уделяется поиску уникального свидетельства в их произведениях, воспринимаемых как школа духовности. Именно так можно объяснить распространение святоотеческих переводов в широких кругах простых читателей. Кроме того, к патристическим текстам нередко опрометчиво прибегают в поиске ответа на вопросы, которые никогда не рассматривались самими Святыми Отцами.

Обратимся к основным богословским и историческим темам, связанным с экклезиологией. По моему мнению, именно здесь мы встречаемся с новым подходом в научном исследовании. Экклезиологическая проблематика в центре богословских дебатов приобретает особую фундаментальность и творческое развитие, начиная со второй половины XIX в. и делает возможным проведение Второго Ватиканского Собора с его постановлениями, Собора, главной темой которого является Церковь. Медленно, но верно происходит перемена в восприятии Церкви, связанная с новым раскрытием ее религиозного и духовного измерения. Минувший век явился

«столетием Церкви» с присущим ему возвратом к изучению библейских, патристических, литургических и исторических источников. Перемена в образе Церкви оказала особо глубокое влияние на Литургию, на богословие таинств, в особенности таинств принятия в Церковь, на Таинство Покаяния, на понимание подлинной природы рукоположения в высшие и низшие степени церковного служения, на отношения с иными христианскими конфессиями, иудаизмом и другими религиями, а также к монашеству<sup>178</sup>, на участие мирян в различных церковных структурах<sup>179</sup>. В свою очередь изучение вышеупомянутых вопросов влияет на восприятие образа Церкви, вызывает сознание растущей необходимости создания нового ее образа. К примеру, литургическое движение не только стремилось к упрощению обрядов, но постоянно вдохновлялось образом Церкви как общения мистического Тела, выражающегося в христоцентричном и евхаристическом благочестии. При изучении таинств основное внимание уделялось не истории и богословию, а каноническим, казуистическим и апологетическим аспектам понимания таинств. Углубленное изучение литургической традиции способствовало новому осмыслению богословия таинств, в свете святоотеческой традиции и в контексте учения о Церкви. Особый вклад в изучение экклезиологии Отцов Церкви внесли католические ученые Й.А. Мёлер (1796–1838), Ш. Журне, Г. Барди, К. Делез и И. Конгар<sup>180</sup>.

### **Экклезиология и церковное служение<sup>181</sup>**

По моему мнению, развитию патристических исследований применительно к экклезиологии и церковному служению каждый раз способствовали две причины. Развитие экуменического диалога способствовало осознанию того, что разделение Церквей произошло именно по экклезиологическим причинам. Кроме того, возникла настоятельная необходимость обновления церковного сознания в вопросах, касающихся миссии и присутствия Церкви в мире. Два фактора оказали и особое влияние на формирование нового понимания различных аспектов церковного служения. Всякая реформа и любые усилия на пути экуменизма должны подтверждаться

библейскими и патристическими исследованиями. Это в первую очередь относится к горячей полемике, берущей начало в эпоху Реформации и продолжающейся по сей день; она связана с вопросом об организации первых христианских общин. Были ли они руководимы рукоположенными священнослужителями или же людьми, действующими по вдохновению и харизме? Кто были эти руководители? Если первохристианская Церковь является образцом для Церкви сегодняшней, то тема эта становится животрепещущей важной. Встречи и собеседования, прошедшие в течение последних 20 лет, весьма способствовали разъяснению позиций различных Церквей<sup>182</sup>. В. Каспер так пишет об этом: «Если церковное служение знаменует собой Евангелие, то понимание служения и конкретная реализация служения каждый раз означает верное или ошибочное истолкование Евангелия»<sup>183</sup>.

Со времен Виклифа, а затем Лютера и Кальвина<sup>184</sup> вплоть до нашего времени реформа Церкви делается не только реформой богословского и нравственного плана, но и предполагает новое понимание Церкви во всех ее структурах. Перед лицом испорченности клира и нравственной жизни верных все требуют реформ с усиленным призывом вернуться к Писанию, в особенности к посланиям апостола Павла, с учетом требований конкретных исторических обстоятельств. К примеру, возложение рук в рукоположении, несомненно, имеет апостольское происхождение и, следовательно, достойно сохранения. Однако реформаторы отказываются от него как от обычая, принятого «испорченной» Католической Церковью. Так упраздняется древняя церковная иерархия, на место которой приходит новая структура. Одна ортодоксия сменяется другой, и новая законность приходит на место старой. Зависимость от церковных властей сменяется зависимостью от властей светских.

Тем не менее, убеждение, что форма служения церкви в апостольские времена является нормативной для всех времен, что служение это исполняли мужи, избранные Господом и верными, что служение было служением равенства, а не иерархии, служением тех, кто должен был собирать народ и

проповедовать слово Божие, а не служением сакраментальной власти, служением, свободным от светской власти и финансовой поддержки, за исключением добровольной, пусть на практике и существовали компромиссы, навсегда осталось в сознании реформированных Церквей. Некоторые из исторических исследований, осуществленных начиная с XVI в., сохраняют свою актуальность и по сей день. Изучение бытия первоначальной Церкви всегда вдохновлялось хотя бы надеждой ученых на то, «что результат исследований сможет указать на апостольский авторитет применительно к типу церковной организации, к которому они сами принадлежат»<sup>185</sup>.

Однако в протестантском мире существует принципиальное различие между исследованиями XIX<sup>186</sup>-XX<sup>187</sup> вв. и предыдущим периодом. Исследования, более близкие к нам по времени, осуществлялись профессорами, а более ранние – реформаторами, обладавшими большим влиянием на христианские общины; первый тип исследования – более исторический, второй – более богословский и реформаторский<sup>188</sup>. Кроме того, методология исторических наук сделалась более развитой и зрелой. Особое внимание стало уделяться исторической критике и филологии, а также знанию греко-римских и иудейских институтов и установлений. Среди всего многообразия выдвинутых мнений, невзирая на конфессиональную принадлежность конкретных ученых, можно отметить наличие согласия по ряду пунктов: первоначальная Церковь не была хорошо организована и структурирована – этот процесс начинается во II в.; особое значение придавалось харизматическому аспекту бытия церкви; иерархические различия не были достаточно четкими; имела место нечеткость формальных определений<sup>189</sup>. Тем не менее эти дополнительные выводы еще более подчеркнули конфессиональные различия.

Все исследователи были экзегетами, патрологами или же богословами исторической направленности. Наряду с этим в последние три десятилетия мы стали свидетелями смены горизонта исследований. Эти новые исследования основываются на социальном анализе, проведенном Гердом Тэйссенем, Джоном Гагером, Вейном Миксом и др. В них

делается попытка соединить различные дисциплины, как то: богословие, экзегетику, историю с методами социальной истории. Эти авторы исходят из предположения, что в библейских и пост-библейских текстах элементы описания и предписания были недостаточно изучены и отделены друг от друга. Например, когда Павел дает некоторые указания, то тем самым он не описывает нам идеальную церковную структуру, но дает указания применительно к церковной ситуации, уже существующей в данном месте. Кроме того, отмечается, что духовные дары, обретая институциональный характер, угасают. История исследований церковного служения весьма поучительна в различных аспектах. Действительно, возникает четкое убеждение, что никакое историческое исследование не является нейтральным, а исследования церковного служения, осуществленные за последние века, как никогда обусловлены различной конфессиональной принадлежностью исследователя. Эта обусловленность существует и по сей день, несмотря на то, что экуменический диалог уже внес и призван вносить необходимые разъяснения. Если в предыдущие века главенствовали исследования с целью полемики, то развитие экуменизма в наше время способствует некоторому совпадению позиций. Уже это само по себе бросает тень на исследование. Можно задаться наивным вопросом. Если исследование является историческим, то какое значение имеет здесь конфессиональная принадлежность и экуменизм? Полученные результаты указывают на то, что подобных «исторических» исследований, не связанных с определенным интересом, не существует.

Полемические и экуменические аспекты исследования указывают и на то, что подобное изучение христианских источников является не только историческим, но и богословским<sup>190</sup> в соответствии с восприятием самих себя христианскими общинами в наши дни. Сознательно или бессознательно исследование начинается с определенной богословской позиции и дорастает до желания найти в изучении источников подкрепление и утверждение своей правоты. Необходимо отметить, что древние тексты изучаются в свете



господствующей в наше время культуры, глазами западного человека.

Одной из богословских предпосылок было и остается убеждение, что христианство представляет собой радикальный разрыв с иудаизмом. Сегодня это предположение все больше и больше ставится под сомнение. Иудаизм был изначальным источником христианства, наследие которого постоянно сохранялось в элементах вероучения и этики. Ныне ни у кого не вызывает сомнения зависимость христианской Литургии от иудейской, так же как и связь множества практических элементов христианства с соответствующими элементами в иудаизме.

Следует отметить и организацию жизни в больших и малых городах, возможное влияние и факторы воздействия со стороны греко-римского окружения, связь с общиной-матерью в Иерусалиме и его Синедррионом, благотворительность и гостеприимство, положение женщины и роль личности. Синагогальные собрания имели целью чтение и объяснение Писаний. Благодаря их открытости для язычников на первый план выдвигались этические аспекты иудаизма и его универсальное измерение.

Практически ни одно из церковных установлений в их сегодняшней форме не восходит к апостолам. В этом смысле все церковные установления несут в себе нечто случайное и относительное, связанное в своем происхождении и развитии с условиями места и времени. Общим было убеждение, что во II-III вв. Церковь, освобожденная от связи с иудаизмом, обретает под влиянием окружающего мира свои основные институты. В этом случае церковная организация с выраженным характером церковного служения была бы одним из аспектов эллинизации христианства. В наши дни изучение иудаизма и способа распространения первоначального христианства посредством сети синагог в диаспоре изменило перспективу исследования.

Любая реконструкция, пользуясь ограниченными, случайными и фрагментарными источниками<sup>191</sup>, должна отдавать себе отчет в том, что общины были рассеяны и удалены в пространстве друг от друга, а во времени – от своего

иудейского прошлого и присутствия первоначальных харизматических лидеров, вследствие чего невозможно найти единую модель существования, характерную для всех Церквей. В течение II в. источники, наоборот, демонстрируют довольно четкую организацию. По мнению одних ученых, существует определенный разрыв с предыдущим периодом, по мнению же других, данные II в. помогают нам истолковать и восполнить лакуны предыдущего периода, поскольку более поздний текст может быть свидетельством о ситуации, ему предшествующей.

Медленное, но верное отделение христиан от иудейской почвы, во многом благодаря принятию обратившихся язычников, приводит к созданию новой терминологии, иногда уже использовавшейся в иудейской среде, иногда же новой по самой структуре, а также к созданию организации, напоминающей синагогальную. Существует преемственность во множестве аспектов. Как и в синагогальных собраниях, христиане собираются для чтения и толкования Писаний (Ветхого Завета), для молитвы, бесед, общей трапезы с празднованием Евхаристии и принятия решений, касающихся всей общины. Итак, что касается организации, мы имеем определенную группу с полномочиями, председателем и его сотрудниками. Отделенные от синагоги, христиане приобретают и свойственные только им черты, среди которых – собрание в частных домах из-за отсутствия в их собственности общественных зданий. Христиан отличает дружелюбие без различия национальности, они не следуют многочисленным строгим запретам иудаизма в пище и питии.

Новые христианские общины, основанные не на этнической принадлежности, но на принадлежности исключительно религиозной, независимые друг друга, поддерживают друг с другом весьма тесные взаимоотношения, при особом авторитете Церквей главных городов. Впрочем, подобная связь существовала и между синагогами, в особенности с матерью церковью в Иерусалиме.

Способ организации первоначальных христианских общин восходит к синагоге. Ведь все первые христиане были евреями, жившими внутри иудейской традиции. Принятые нововведения

связаны с необходимостью отличаться от иудеев, особенно в терминологии, а также с иными требованиями практического характера. Тем не менее, вначале наиболее авторитетным голосом обладали не главы местных общин, но носители особой харизмы, вызывавшие всеобщее уважение. Но уже начиная с апостольского времени общины возглавлялись епископами, при различиях в местной организации.

В свете множества исследований в области иудаизма подобная постановка вопроса об изучении предмета является, на мой взгляд, гораздо более весомой, нежели та, что основывается исключительно на изучении греко-римского мира.

Можно отметить и некоторые отличия. К примеру, в синагоге имеется только одно помогающее лицо, тогда как у христиан – различные диаконы-служители. Старейшины-пресвитеры выполняют и литургические функции.

Кто знаком с древними источниками, не может не задуматься о том, сколь часто они были объектом манипуляции, подвергались искажениям, неверному, а часто заведомо ошибочному толкованию по требованиям необходимости, причем нередко со стороны серьезных историков, желавших, таким образом, обнаружить в них «идеальную Церковь». Те же самые богословы, во всей полноте принимающие учение о Воплощении, пытаются вообразить себе некую первоначальную Церковь, лишенную человеческого, часто слишком духовную. Нередко это связано с убеждением, что замысел Божий должен непременно проявляться как нечто неорганизованное и бесформенное. Но для апостола Павла харизма не противоположна установлению и, отличаясь от него, с ним связана. Многочисленные исследования по социологии первоначального христианства, процветающие в последние годы в англо-американском научном пространстве, придали только что сказанному большую конкретику, и способствовали формированию более трезвого взгляда на положение вещей.

Изучение церковного служения<sup>192</sup>, в рукоположении и вне его, должно исходить из практики и учения первого и второго христианского поколения и, в процессе изучения последующих столетий, должно быть четко связано с экклезиологией. Более

того, существенным аспектом такого исследования является тот факт, что экклезиология и церковное служение богословски и исторически взаимно подразумевают и объясняют друг друга. Сакраментальное богословие и практика совершения таинств теснейшим образом связаны с пониманием Церкви и церковного служения. Исследование должно быть историческим и богословским, с важными следствиями для экуменического диалога.

Особенно показательной здесь является дискуссия о так называемом «протокатолицизме»<sup>193</sup> или же о «рождающемся католицизме»<sup>194</sup>, возникшая и развившаяся в среде немецкого протестантизма. В зависимости от позиции ученого, этот термин может включать в себя широкий спектр понятий. При этом он обязательно включает в себя экклезиологию, основанную на постоянном служении рукоположенного священника и нормативном значении Предания, то есть свидетельства, полученного от апостолов и живущего в Церкви. Иерархическое служение, неотделимое от харизмы, но и не тождественное ей, также относится к основополагающим элементам Церкви. Церковному служению «принадлежит, в силу самого установления, обязанность и в то же самое время благодать и авторитет, не только руководить общиной на дисциплинарном и пастырском уровне, но и подлинно различать и истолковывать Евангелие, которому Церковь должна остаться верной»<sup>195</sup>.

Как уже было отмечено в предыдущем кратком обзоре, первоначальный период – период основания – является наиболее спорным. По отношению же к периоду, следующему за II в., в целом преобладает консенсус, а исследования, в особенности после Второго Ватиканского Собора, прояснили многие аспекты проблемы.

Исследования в области экклезиологии с неизменным постоянством указывали на общение Церквей (κοινωνία – κοινωνιό)<sup>196</sup> и на значение в данном контексте «петрова служения». Распространение христианства приводило к необходимости основания новых общин, с установлением жизненно важных отношений и связей между Церковью-матерью и дочерней Церковью. Апостоличность передается

посредством рождения верой, и в этом смысле все Церкви являются апостольскими и католическими. Церкви, в большей мере сохраняющие память о своем основании одним из апостолов, удостоивались большего авторитета, связанного также с их расположением в важных стратегических центрах римской политической системы. Так во взаимном почтении и уважении развиваются апостольские кафедры (*se-des apostolicae*). Никейский Собор, не преследовавший цель установления определенной иерархической системы кафедр, признает Рим, Александрию и Антиохию (VI правило). Их положение признавалось и светскими установлениями. Это решение способствовало возникновению теории трех петровых апостольских кафедр: Петр – основатель Церкви в Антиохии и в Риме, а от его имени Марк, называемый «учеником» или же «сыном» Петра, основал Церковь в Александрии (ср. PL 13, 374D-376A; PL 54, 1007). Иными словами, превосходство этих трех кафедр происходит от значения самого апостола Петра, следовательно, не по политическим, а по апостольским причинам.

На Константинопольском Соборе 381 г. в «петрово троевластие» включается также имперская кафедра, потому что «этот город – новый Рим» (III правило). Собор обновляет церковную организацию с учетом новой политической и церковной ситуации. Отныне и впредь в иерархическом порядке кафедр римская кафедра всегда упоминается на первом месте. Впервые образуется «пентархия», подтвержденная Халкидонским Собором. В данной перспективе епископ Рима является одним из пяти патриархов (ср.: Григорий Великий, Ep. II, 50, Registrum Ep., MGH vol. I, p. 154; в CCL 140, p. 136 и II, 44). Не будучи первым, он – Патриарх Запада (*praesidens occidentalis Ecclesiae*) (*Августин. Contra Iulianum VI, 1,4,13: PL 44,648*). По убеждению древней Церкви, первенствующее место принадлежало, в соответствии с критерием исторической апостоличности, непреложным и необходимым для того, чтобы гарантировать единство и общение Единой Церкви Иисуса Христа. Все Церкви должны быть апостольскими, но Церкви-матери несут большую ответственность, распространяющуюся и

на их организацию, в том чтобы «быть и являться таковыми более, нежели прочие апостольские кафедры»<sup>197</sup>. Апостоличность является чем-то историческим. На нее можно указать посредством опубликования списков епископов отдельных церквей, которые являются своего рода цепью преемственности первоначальной сокровищницы веры, позволяющей подтвердить ее подлинность.

Рассуждение предыдущего параграфа вводит нас в тематику исторической роли посредничества и церковного единства, осуществляемого римским епископом с первых веков христианства. В первые десятилетия распространения христианства эта роль принадлежала общине Церкви-матери в Иерусалиме<sup>198</sup>. Ее упадок был вызван строгой оградительной позицией иудейской традиции с последующей переоценкой миссии апостола Петра, обвиненного в излишней открытости к языческому миру и в либеральном отношении к законнической иудейской традиции, или же с историческими обстоятельствами, вызванными иудейской войной. Павел описывает Петра как носителя миссии среди иудеев рассеяния, говорящих по-гречески. Уход в мир иной «столпов» апостольского круга и других великих миссионеров создает опасность дробления христианских общин, чему способствовал и факт возможного сосуществования в важнейших городах разных общин верующих, отличавшихся друг от друга организацией и традициями. С исчезновением матери Церкви в Иерусалиме опорными пунктами христианства становятся сами апостолы и места их проповеди, в особенности Рим, собирающий в себе наследие Петра и Павла, а также Иерусалимская Церковь<sup>199</sup>. Апостольское происхождение, а также ряд политических, экономических и социальных причин придают Церкви Рима – центру тогдашней ойкумены привилегированное положение, означающее место общения и встречи общин (ср. приветствия в апостольских посланиях: Рим.16:1; 1Петр.5:3; Кол.4:6).

Так, римская община несет на себе роль посредника и объединяющего начала, признанного и принятого повсюду уже начиная со II в. Церкви общались между собой благодаря посредничеству Рима (ср.: *Евсевий*. Церковная история 5, 25; 6,

43, 3). Римская Церковь пользовалась огромным уважением с самого начала христианства. Павел пишет послание, исполненное почтения к Римской Церкви, хотя она не является общиной, им основанной. Он хвалит ее веру, «возвещаемую по всему миру» (Рим.1:8). Первое послание апостола Петра, адресованное христианам восточных провинций, происходит из Римской Церкви. В согласии с этим в конце I в. Первое послание Климента являет собой веское свидетельство вмешательства римской общины по случаю раздоров, вспыхнувших в Коринфе<sup>200</sup>. Оно составляется в знак солидарности общин для оказания помощи в трудностях Церкви-сестре. Около 170 г. Рим снова пишет коринфянам (*Евсевий*. Церковная история 4, 23, 11). В послании Климента упоминание о мученичестве Петра и Павла (V глава) и об апостольском преемстве как залого соблюдения порядка в общине предваряет учение о попечении Рима о всех Церквах. Пролог послания Игнатия Антиохийского к римлянам и упоминание апостолов Петра и Павла (IV глава) подчеркивают первенство римской общины в вере и любви. Игнатий также ссылается на существующую традицию получения посланий из Рима: «Вы учили нас...» (3,1). Ириней Лионский, которого мы уже цитировали, настаивает на необходимости находиться в согласии с учением Римской Церкви. Тертуллиан (*De Praescr* 32 и 36: «Если прибавишь Италию, то там найдешь Рим, авторитет которого доходит и до нас») и Ориген (*Евсевий*. Церковная история 6, 14, 10) косвенно свидетельствуют о том же. Факт поддержания тесных связей с Римской Церковью, в том числе со стороны восточных провинций Римской империи, свидетельствовал о ее большом авторитете. Информирование ее о происходящем в иных местах было актом доверия. Ее авторитетное вмешательство на разных направлениях и по разным вопросам вероучения как на Востоке, так и на Западе весьма приветствуется. Приток христиан со всех сторон земли превращал Рим в центр, куда стекались сведения о происходящем в иных местах, и в какой-то степени понуждал его вмешиваться в происходящее в отдаленных общинах.

Попечение Рима делалось весомым и в плане благотворительности.

В последующие века Римская Церковь считает своей прерогативой сохранение веры и дисциплины (лат. *custodia fidei et disciplinae* – Лев Великий. *Ер.* 115, 5). При папе Дамасе (366–384) Римская Церковь возрастает в сознании своей центральной роли, добавляя при этом в качестве свидетельства слова из Евангелия от Матфея (*Мф.16:18*). Папа Сириций (384–399) считает «попечение о всех Церквах» (лат. *sollicitudo omnium ecclesiarum* – *2Кор.11:28*) прерогативой римской кафедры<sup>201</sup>. С конца IV в. термин «попечение» (лат. *sollicitudo*) становится общеупотребительным при канцелярии римского епископа. По отношению к латинским странам попечение выражается также в папских указах и письмах, вошедших в канонический свод и посвященных различным особым случаям. Лев Великий, с особой силой подчеркивающий первенствующую роль апостольской кафедры в служении вере всех Церквей, с уважением относится к решениям местных Соборов, к традициям и постановлениям других епископов, которые вместе с ним составляют общение любви (лат. *collegium caritatis* – *Ерр.* 5, 2; 6, 1; 12, 2). Однако первенство и влияние Римской Церкви отличалось в зависимости от Церкви, региона и времени. В древности каждый епископ в какой-то степени ощущал себя вовлеченным в «попечение о всех Церквах» (лат. *sollicitudo omnium ecclesiarum*). С одной стороны, это содействовало взаимной помощи и поддержке, но могло стать поводом для нарушения порядка и вмешательства в дела епископских кафедр. Решения Вселенских Соборов касательно церковных округов имели целью сохранение полномочий каждой из Церквей. Историк Сократ утверждает, что решения Собора в Константинополе (381) были приняты для того, чтобы избежать вмешательства в дела других диоцезов и епархий, представлявших собой группу из нескольких диоцезов (Церковная история V. 8). Посредническая роль Рима между Востоком и Западом становится почти исключительной из-за того, что в эпоху поздней Античности и раннего Средневековья прямые контакты между восточными и западными Церквями



постоянно сокращались по причине политического разделения или же языковых трудностей. В эпоху раннего Средневековья только Рим был в состоянии нести на себе это посредническое служение посредством постоянного посланника (*апокрисиария*) в Константинополе со времен Льва Великого или же благодаря присутствию в Риме грекоязычных монашеских общин. Некоторые *апокрисиарий* становились епископами Рима, как следствие хорошо знавшими Церковь Константинополя. Восточные регионы вне границ империи обладали большей автономией от всех прочих Патриархатов, что постепенно, после Халкидонского Собора (451), переросло в отделение.

Экклезиологические исследования пролили свет на важную роль мирян в древней Церкви, которая основывалась прежде всего на знаменитых словах Первого послания апостола Петра о «царском священстве»<sup>202</sup> с последующим возвышением диаконского служения. Миряне, мужчины и женщины, различным образом участвовали в жизни христианских общин<sup>203</sup>.

### **Литургия**

После примерно 40 лет с момента соборного постановления о Литургии (1963) и публикации Миссала, исправленного Павлом VI в 1970 г., прежняя Литургия римского обряда и по сей день вызывает интерес и вспоминается с ностальгией<sup>204</sup>. И все же конституция о Литургии (*Sacrosanctum Concilium*) была естественным результатом требований реформ, восходящих к XVII в., а также зрелым плодом исторических исследований в течение последних двух столетий. Действительно, литургические реформы стали возможны благодаря усиленным трудам по исследованию происхождения и развития древней Литургии в различных географических областях и представляют собой результат этих исследований, оформленный трудами ученых-литургистов.

Уже в 1786 г. Синод в Пистойе<sup>205</sup> ясно выдвинул требования упрощения обрядов, придания Литургии характера общинного служения с активным участием всех предстоящих, а также необходимости понимания богослужения и образования верных. Эти потребности получили особенное развитие благодаря

трудам специалистов в исторических исследованиях, а также благодаря литургическому движению<sup>206</sup>, начало которого связано с именем П. Геранжера (1805–1875), основателя аббатства Солезм, и братьев Вольтер, основавших аббатство в Бейроне (1863), что содействовало распространению и развитию римской Литургии. Важные импульсы исходили также от Антонио Розмини и от «оксфордского движения» в лоне Англиканской Церкви, проникнутой духом любви к древнему христианству. В 1840 г. в Лондоне основывается Henry Bradshaw Society, общество, ставившее своей целью публикацию древних и редких книг, литургических манускриптов, а также основывается организация Alcuin Club, преследующая задачи литургических исследований. Англикане действительно проявили особую активность в публикации древних литургических текстов. Среди католиков взаимодействие научного и пастырского интересов также весьма содействовало развитию исторических исследований, в особенности патристики – восточной, западной и раннего средневековья<sup>207</sup>.

Публикация античных и позднеантичных источников заложила основу для лучшего понимания развития христианской Литургии. Кроме того, благодаря публикации древних текстов, в частности, преподобного Ефрема Сирина<sup>208</sup>, были лучше изучены древние восточные Литургии<sup>209</sup>. Можно предположить, что количество древних кодексов, связанных с каждым отдельным служением, было огромным. Ведь каждая Церковь обладала своими кодексами. Из этого огромного книжного наследия порой дошли лишь рассеянные фрагменты, которые, часто будучи выполнены на пергаменте, в последующих столетиях использовались для переплета печатных книг и регистров<sup>210</sup>.

Приведу главные собрания:

*Dreves G.M., Blume C. Analecta hymnica medii aevi. 55 vol. Leipzig, 1886–1922; Andrieu M. Les «Ordines Romani» du haut Moyen Age. 5 vol. Louvain, 1931–1961<sup>211</sup>; Le pontifical romain au Moyen Age. 4 vol. Citta del Vaticano; Leroquais M., Lietzmann H.,<sup>212</sup> Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 vol. Freiburg i.B., 1909; Hänggi A., Pahl I Prex eucharistica textus e varus liturgiis*

selecti. Fribourg, 1968; Cabrol E, Lec-lercq H. Monumenta Ecclesiae liturgica. 2 vol. Paris, 1900–1913<sup>213</sup>; Л Мельберг опубликовал несколько томов о сакраменталиях<sup>214</sup>; Ф. Конибер – *Rituale Armenorum*. Oxford, 1905; К. Тёрнер<sup>215</sup> англиканское Bradshaw Society опубликовали богатое собрание древних текстов; М. Феро-тен – *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*. Paris, 1912, и др. Суммой всего изученного может считаться *Dictionnaire d'archeologie chretien-ne et de liturgie*, подготовленный Кабролем и Леклерком, начатый в 1907 и завершённый в 1953 г. Последний том был издан после смерти Леклерка для того, чтобы завершить издание. Значительные лакуны были восполнены благодаря личным записям Леклерка. Этот труд представляет собой образец французского исследования и огромного трудолюбия Леклерка.

Среди исследований по истории литургии древнего периода необходимо вспомнить следующих авторов:

Л. Дюшена<sup>216</sup>, заложившего основы исторического и критического изучения происхождения христианского богослужения, С. Боймера<sup>217</sup>, англикана В. Фрера<sup>218</sup>, О. Казеля<sup>219</sup>, Й. Долгера<sup>220</sup>, А Баумштарка<sup>221</sup> и англиканского бенедиктинца Г. Дикса с его знаменитым и оригинальным словарем, переиздававшимся много раз<sup>222</sup>, Ю. Юнгмана<sup>223</sup>, Ю. Аннсана<sup>224</sup> и др. В настоящее время существуют объемные словари, посвящающие множество материала истории древней Литургии. В особенности следует отметить многотомные: *Eglise en priere*<sup>225</sup>, подготовленное Марти-мором, итальянское *Anamnesis*<sup>226</sup> и немецкое протестантское издание *Liturgia*<sup>227</sup>, весьма богатое литургическими сведениями, в частности обширным очерком Кречмара<sup>228</sup> о крещении. На мой взгляд, по сей день незаменимым остается труд М. Ригетти<sup>229</sup>.

Мощный импульс к пересмотру традиционной реконструкции древних христианских литургий был дан благодаря открытию множества древних текстов, среди которых «Дидахе», «Путешествие Эгерии», пасхальная гомилия Мелитона Сардского<sup>230</sup>, «На Пасху» Псевдо-Ипполита<sup>231</sup>, Евхологий Серапиона, папирус Дер-Бализех<sup>232</sup>, Страсбургский<sup>233</sup> и другие папирусы, «Оды Соломона»<sup>234</sup>,

реконструкция «Апостольского предания», выполненная вначале Г. Конноли, а затем Ботте. Так или иначе, была использована обширная гностическая и апокрифическая литература, также как и литература, входящая в общую категорию литургико-канонической.

Церковь, отделившись от иудейской почвы и своей первоначальной среды, находилась под влиянием новых условий существования в зависимости от территории ее распространения, и медленно, но верно развивала свои учреждения в ходе первых веков. Эти учреждения испытывали влияние, а иногда и вдохновлялись условиями социальной среды, в которой возникали. Отсюда их многообразие на разных территориях. Церковные и литургические установления создавались и развивались в зависимости от влияний иудейской традиции, окружающей греко-римской среды и мира семитской культуры, зависели от роста числа общин и их увеличения, вызывавших необходимость их лучшей организации. Христианские тексты II в. отражают эту эволюцию с осознанием происходящего. Первое и Второе послания Климента, послания Игнатия Антиохийского, произведения Иустина, «Пастырь» Ермы дают нам множество сведений об этом.

Довольно скоро часть подобных практических указаний фиксируется письменно в специальных, простых в использовании текстах. Возникают тексты, называемые общим именем канонико-литургической литературы (нем. Kirchenordnung, англ. Church Order, ит. Or-dinamento ecclesiastico, Costituzione ecclesiastica то есть литературы, которая в форме пастырских посланий содержит указания по развитию литургической жизни и организации христианских общин, для их правильного функционирования. Помимо этого, она объединяет литургические нормы, дает дисциплинарные, этические и организационные указания для разных форм жизни (для клириков, женатых, дев, вдов и монахов). Впрочем, всякое социальное и религиозное движение, находящееся в процессе становления и стремящееся выжить, не может полагаться на силу вдохновения, но должно прибегнуть к созданию

организации. По мере постепенного формирования организационной структуры начинает чувствоваться неотложная необходимость установления конкретных норм, изложенных письменно и поначалу, возможно, имеющих целью преподать лишь вдохновляющее наставление, но со временем становящихся все более подробными и нормативными.

Эта необходимость ясно подчеркивается в одном из наиболее древних документов, «Церковных канонах святых Апостолов», составленном около 300 г. Не прибегая для этого к специальным литературным приемам, как это случается в иных апокрифах, анонимный автор вкладывает в уста отдельных апостолов различные предписания со словами: «[Иисус говорит апостолам:] Прежде чем распределить провинции по жребию, приведите в порядок их деление, достоинство епископов, положение пресвитеров, вспомогательную роль диакона, обучение чтеца, безупречное поведение вдов – все, что необходимо для основания и консолидации Церкви, чтобы все, зная образ вещей небесных, были внимательны, дабы сохраниться чистыми от вины; и да знают они, что в великий день суда должны будут дать отчет в том, чего не исполнили, после того как услышали» (глава 1). Текст подчеркивает важность и обязательность различных предписаний, прибегая для этого к авторитету заповеди Иисуса Христа и апостольского происхождения, а также напоминая о божественном суде, ожидающем каждого. Все члены общины на месте своего служения должны остаться верными этим данным изначально предписаниям.

Процитированный текст, воссоздающий перед нами образ огромной общины со множеством жизненных функций, отныне является частью процесса ускоренного развития церковной организации. Совокупность правил, вначале затрагивавших лишь существенно важное, расширяется по мере требований развития и передается устно в различные общины. Так, каждая община и общины каждой отдельно взятой области создают свое собственное дисциплинарное, организационное и литургическое наследие. Иными словами, община создавала свою собственную традицию, обогащенную практическими

импульсами и влияниями различного происхождения, традицию, передаваемую устно. Так, из произведений Тертуллиана и особенно Киприана мы узнаём, какова была традиция Африканской Церкви в III в., традиция, все этапы становления которой, так же как и подробности ее укрепления и видоизменения в веке IV, не поддаются реконструкции. Впрочем, как отметил В. Саксер<sup>235</sup>, через их произведения мы узнаём только то, о чем они говорят. Те же пункты дисциплинарной жизни Церкви, которые они обходят молчанием, остаются нам неизвестны. Африканская Церковь так и не составила никакого практического руководства, где была бы собрана ее неповторимая традиция. Устная передача традиций обеспечивала и преемственность происходивших с течением времени перемен. Этот феномен встречается во всех христианских общинах.

Даже когда местные традиции записывались в специальных сборниках, а Соборы в IV-V вв. принимали определенные правила, фактор устной передачи наследия каждой христианской общины оставался фундаментальным, поскольку решения Соборов получали лишь ограниченное распространение. Первые христиане чувствовали необходимость не только устной, но и письменной передачи конкретных установленных правил. Пастырские послания имеют подобный организационный характер, отражающий один из моментов последовательного развития христианских общин по отношению к моменту их зарождения. Тем временем начинают распространяться и иные тексты, подобные «Дидахе», и имевшие первостепенной целью поддержание правильного функционирования христианских общин. С течением времени и с ростом общин, становящихся все более сложными и структурированными, увеличивается и количество правил, которые в свою очередь фиксируются письменно. Последующие тексты используют тексты предыдущие, опуская уже вышедшее из употребления и прибавляя в виде отрывков вставки и дополнения. При этом иногда исправляется богословское содержание, ставшее архаичным, но сохранившееся в тексте. Эти письменные источники благодаря их постоянному

использованию на практике обладают особым свойством. Мы вполне можем назвать их «живыми текстами»: они постоянно редактируются в зависимости от местных условий, причем не только в ходе истории, но и одновременно с появлением, в зависимости от традиции местных Церквей. Кроме того, необходимо помнить, что в произведениях, подпадающих под категорию апокрифов, практически невозможно отличить то, что придумано самим автором, от того, что является неотъемлемой характеристикой общины, из которой этот автор происходит.

Подобный процесс реадaptации начинается уже с самого древнего из наших памятников – «Дидахе». Это произведение, порой используемое в последующих документах, само по себе является «собранием различных традиций, в определенный момент объединенных анонимным автором, не поддающимся идентификации» (W. Rordorf и A. Tuilier // SC 248. R 21). В этом произведении иудейские элементы интегрированы в христианский контекст. «Апостольские постановления» в VII книге дают пример новой адаптации «Дидахе» с добавлением библейских цитат, сокращением правил оказания гостеприимства странствующим миссионерам (главы 11–12), а также введением значительных изменений в совершение Крещения и Литургии. В 10 главе вводится, как и в коптском тексте, благословение елея. Процесс последовательной адаптации и редакции текста бросается в глаза при внимательном и систематическом рассмотрении и сравнении каждой из частей «Канонов святого Ипполита», написанных в первой половине IV в., с «Апостольским преданием», приписываемым Ипполиту и написанным, возможно, в первой половине III в. Подобный анализ был выполнен Брэдшоу<sup>236</sup>. Необходимость изменения текста возникала при его прочтении в контексте иной литургической и канонической традиции. Так делается попытка примирить разные традиции, а измененный памятник сохраняет печать древности – как в старой, так и в новой его части. Так как исправление текста производилось одновременно с его переводом на другой язык, его репутация только увеличивалась и памятник воспринимался с особым почтением. Когда то или иное произведение восходило к

определенному известному автору, это вызывало уважение, и произведение считалось неприкосновенным. Такое «психологическое авторское право» сохраняло его от фальсификаций и адаптаций. Ведь за отсутствием печати внести любые изменения и интерполяции было весьма легко. Напротив, тексты, лишь надписанные апостольским именем, гарантировавшим их принятие и важность и придававшим им особый авторитет, были предметом постоянного переписывания, вызванного необходимостью пойти навстречу новым религиозным, социальным, литургическим и организационным нуждам пользователей.

Самым древним и наиболее важным памятником литургико-канонической литературы, имевшим огромное, продолжительное и географически весьма распространенное влияние, является, по всей видимости, так называемое «Апостольское предание» («Диатаксис», «Установления Египетской Церкви») <sup>237</sup>. Оригинальный греческий текст утрачен (от него остались отдельные фрагменты). Название, автор, место составления и содержание являются предметом дискуссии. В целом достигнуто согласие по поводу даты составления документа: первая половина III в. Многие последующие тексты прямо или косвенно зависят от этого первоначального документа: «Завещание Господа нашего Иисуса Христа», «Каноны Ипполита», «Апостольские постановления» («Апостольские каноны»), «Эпитоме» (*Constitutiones per Hippolytum*), «Александрийский Синод» (*Synodos Alexandrina*), «Осьмокнижие Климента», «Правила» святого Василия (согласно Кречмару непосредственно). Через эти тексты «Апостольское предание» оказало глубокое влияние на формирование практики всех христианских общин. После Второй мировой войны документ стал предметом особого интереса и, таким образом, повлиял на литургическую реформу Второго Ватиканского Собора. Свидетельством этого является нынешняя вторая евхаристическая молитва и последование рукоположения. Различие между возложением рук в хиротонии и хиротесией для поставления на церковное служение, подчеркиваемое в «Апостольском предании», вплоть



до наших дней является существенным элементом церковной жизни.

Установление того факта, что в основе вышеупомянутых документов, отдельные из которых являются версиями или же переработкой первоначального текста, нередко с употреблением тех же самых слов, лежит общий письменный памятник, послужило поводом к попыткам восстановить оригинальный греческий текст, прибегая для этого к помощи латинских фрагментов веронской коллекции, опубликованной сначала Хаулером, а затем Тиднером. Реконструкция текста, опубликованная Г. Диксом и Ботте (на основе латинского и сахидического коптского), указывает на то, что документ изначально был составным. Согласно реконструкции, «Апостольское предание» состоит из трех частей: в первой говорится о рукоположениях согласно принятой иерархии и о Евхаристии (главы 1–14); вторая говорит об оглашении и крещении (15–21); третья представляет собой совокупность предписаний касательно различных дисциплинарных и литургических аспектов жизни церкви: агапы, вдовы, исповедники, пост, молитва, погребение (22–43). Кроме того, во многих местах говорится о Евхаристии. Описанная Литургия отражает жизнь большой городской общины, в которой представлены многие социальные категории. Поскольку различные предписания довольно кратки, впоследствии они были без труда преобразованы в каноны. Наличие повторений, а также предписаний, помещенных рядом без взаимной связи, указывает на то, что полученный текст уже является результатом совмещения элементов, существовавших до этого. Читатель текста, подобного представленной Ботте реконструкции, не должен забывать о том, что, несмотря на солидную аргументацию, речь идет о реконструкции гипотетической.

Углубленное изучение соотношения христианской и иудейской Литургии оказало особое и, я бы сказал, радикальное влияние на представление о праздновании Пасхи и о структуре евхаристического богослужения, что привело к пересмотру принятых до этого точек зрения. Прежде общепринятым

убеждением было мнение о первоначальном существовании двух традиций празднования Пасхи апостольского происхождения (это мнение, в частности, поддерживал и Канталамесса<sup>238</sup>). Согласно ему, существовала традиция празднования Пасхи в ночь на 15-е Нисана. Эта традиция иудейского происхождения долго сохранялась в ряде регионов. Другая традиция, собственно христианского происхождения, поддерживаемая большинством Церквей, заключалась в праздновании Пасхи в следующий воскресный день<sup>239</sup>. Публикация новых упомянутых выше текстов, а также углубленное изучение иудейской Пасхи<sup>240</sup> привели к принятию мнения о том, что первоначально Пасха праздновалась только в четырнадцатый день. Она начиналась богослужением в вечер четырнадцатого дня, продолжалась ночью, с чтением, проповедью, трапезой после полуночи и Евхаристией. В последовании праздника заметна перемена: в то время как иудеи по окончании своей церемонии едят и пьют, христиане еще постятся. Тем не менее в эпоху после разрушения Храма, когда уже не было заклания агнца, христианское пасхальное торжество было весьма похожим на иудейское. Главным отличием христианского празднования было воспоминание смерти и воскресения Иисуса Христа и неиудейский характер совершения Евхаристии<sup>241</sup>. Впрочем, в эпоху до императора Константина существовали местные различия, а празднование Пасхи было перенесено на воскресенье, с предшествующим торжеством «Triduum Paschalis» («Пасхальным Тридневием»). В большинстве Церквей подобное изменение возникает довольно рано, что связано с прямой корреляцией между Пасхой и воскресеньем, а также с необходимостью отличия от иудейской практики и с огромным значением воскресного дня – Дня Воскресения.

Преемственность между иудейской и христианской Пасхой претерпевает глубокое внутреннее изменение, связанное с типологическим пониманием: Христос начинает новое домостроительство – домостроительство истины, находящееся в связи с домостроительством предшествующим, которое, таким образом, становится образом (*typos*), предвозвестием

исполнения. Предшествующая история приобретает свой подлинный смысл только во Христе: *Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины* (1Кор.5:7–8).

Другой подобной темой является совершение Евхаристии, о котором говорит уже апостол Павел в Первом послании к коринфянам (1Кор.10:16–34). Л. Буйе был первым ученым, указавшим на новое направление в исследовании этой темы<sup>242</sup>. Другие ученые тоже потрудились в этой области. Среди них можно упомянуть Л. Лижье, а также К. Джераудо, исследовавшего литературный жанр евхаристической молитвы. Ученый указывает на то, что в ее основе лежит двухчастная структура, общая для христианской анафоры и ветхозаветной формулы завета<sup>243</sup>. Внимательное исследование указывает на то, что *povitas Christiana* (христианская новизна) неожиданно проявляется и в очевидной преемственности. Другой итальянский ученый, занимавшийся данной тематикой, Э. Мацца<sup>244</sup>, рассматривает текст Второзакония (8:10) как указание по совершению молитвы благодарения (*Birkat ha-mazon*) и ритуальной иудейской вечери. Своего рода общим звеном здесь является текст «Дидахе» (9–10). Некоторую трудность представляет тот факт, что в первые века нашей эры иудейские молитвы еще не приобрели четко установленной формы<sup>245</sup>. Импровизация молитвы предстоятелем собрания имела место и в христианском богослужении. Возможно, что молитвы передавались устно, а необходимость составления определенных текстов с целью избежания доктринальных ошибок, особенно в крупных общинах, вдохновляла на написание молитвенных формул, содержание которых все же оставалось довольно свободным. Эти формулы объединяли в себе тексты различного происхождения, приспособленные для определенного употребления.

### **Иудеи и христиане**

Несколько десятилетий назад тема эллинизации христианства господствовала в мире богословской науки<sup>246</sup>. Ее актуальность на сегодняшний день распространяется на область

формирования христологического и тринитарного учения. Структура исследований, вдохновленных призывом «возврата к первоисточникам», в значительной степени обусловившим и содействовавшим развитию исследований первохристианства, и начатых несколько десятилетий назад, вызвала необходимость выхода из сложившихся исследовательских парадигм, когда изучалось в основном лишь греческое и латинское наследие, и направила научный интерес к исследованию восточного христианства в совершенно ином лингвистическом контексте: сирийском, коптском, армянском и др. Однако в состав этой новой научной программы не было включено изучение традиции иудаизма, что само по себе означало неполное и недостаточное изучение первоисточников. Именно поэтому возникла необходимость обратить внимание и на этот столь важный исток, наследие которого навсегда сделалось важной составляющей христианства. В последние годы наблюдается особенный интерес к этой тематике<sup>247</sup>.

Смещение исследовательского интереса способствовало тому, что сегодня особенное внимание уделяется отношениям христиан и иудеев. Исследование иудейских корней побуждает христианское богословие к особенно внимательному подходу к проблематике монотеизма и к предельно точному пониманию основных догм, боговоплощения и Троицы, а также к теме христианской Литургии<sup>248</sup>.

Христианство рождается в иудейской среде, и первые христиане были иудеями<sup>249</sup>. Влияние греческой и римской культуры в западном богословии способствовало забвению иудейских корней в христианстве, упоминаемых апостолом Павлом в Послании к римлянам: *Израильтян, которым принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь (Рим.9:4–5)*. Будучи сынами Авраама по вере, христиане разделяют с ними общую веру в Единого Бога, сотворившего человека по Своему образу, признают завет с Моисеем и десятисловие, а также слово Божие «первого», то есть Ветхого Завета. В мире религиозного

плюрализма христианство разделяет с иудаизмом общее наследие в ряде аспектов веры и практики, еврейской Библии, относящихся к самому средоточию жизни Церкви. Христианство нуждается в иудаизме для того, чтобы понять и определить свою собственную идентичность. А не наоборот. Тем не менее, с самого начала существования христиан Библия прочитывается ими иначе, нежели иудеями. Она читается в свете смерти и воскресения Христова, тогда как иудеи читают Писание в свете устного предания и Талмуда. Христиане первых веков создали богословие, Литургию, учреждения и этику, вдохновляясь типологическим прочтением Ветхого Завета. Подобный подход абсолютно неприемлем для иудеев – в прошлом и в настоящем.

В попытке по-новому осмыслить свое происхождение христиане ставят перед собой проблему взаимоотношений с древним и современным иудаизмом. В конституции *Nostra Aetate* Второй Ватиканский Собор говорит: «Исследуя тайну Церкви, сей Священный Собор помнит об узах, духовно соединяющих народ Нового Завета с потомством Авраама (...). В силу того, что столь велико духовное наследие, общее христианам и иудеям, Священный Собор желает беречь и поощрять взаимопонимание между ними и уважение друг к другу, достигаемое в библейских и богословских исследованиях»<sup>250</sup>. Это заявление стало поворотным в истории, так как оно означало переход от неприязни к диалогу и уважению со стороны христиан, а также к поиску способов сотрудничества. Вопрос используемой терминологии сам по себе означает необходимость долгого поиска и исследований. Вслед за этим документом последовали многие другие, начиная с 1965 г. вплоть до недавнего визита папы к Стене Плача<sup>251</sup>. Тем не менее, религиозная дискуссия остается сложной, несмотря на развитие христианского понимания «первого», Ветхого Завета, за прошедшие 30 лет. Христианское богословие унаследовало все то, что было выработано в первые века христианства, начиная с апостола Павла.

Эта перемена, связанная с вышеупомянутыми новыми тенденциями, отражается в начальных словах одного важного

недавнего исследования: «Христианство представляет собой движение, возникшее внутри иудаизма первого века. Этот простой, и неоспоримый факт обладает исключительной важностью для нашего понимания начала христианства. Однако его значение до сих пор еще не было оценено по достоинству (...). Раввинистический иудаизм и христианство, две великие мировые религии, произрастают из одной почвы: иудаизма периода Второго Храма. Почему они разделились? Принимая во внимание глубоко иудейский характер начала христианства, можно спросить: почему оно стало отдельной религией? Каковы были отличительные черты христианства, вызвавшие разделение?»<sup>252</sup> Первоначальная христианская община все более и более осознавала свою особость и неповторимость в постоянном свидетельстве об Иисусе Христе<sup>253</sup>. Весьма скоро возникает непонимание и взаимные обвинения<sup>254</sup>. Иисус как исполнение Писаний, а не иудаизма, является единственным Посредником. Первые христиане формулируют концепцию замещения, согласно которой новый, подлинный Израиль – это Церковь. Церковь – новый народ Божий<sup>255</sup>. Отвержение Израиля и избрание Церкви открывает врата для христианской миссии к язычникам. В этом контексте возникает разнообразная литература, объединяемая общим названием «против иудеев», которая на деле является отражением имевших место дискуссий, как, например, «Диалог» Иустина Философа<sup>256</sup>.

Прежде чем продолжить наше рассуждение, необходимо отметить один из новых факторов в данной проблематике. Дело в том, что по крайней мере в I в. по Рождестве Христовом ни в Палестине, ни в диаспоре не существовало единообразного, нормативного и ортодоксального иудаизма, но были различные формы выражения иудейского духа. Именно поэтому Нейснер говорит об иудаизме во множественном числе, как об «иудаизмах», выделяя при этом ключевые элементы, свойственные различным группам. Такое понимание сделалось сегодня общим для абсолютного большинства исследователей<sup>257</sup>. При этом христианство и иудаизм нельзя противопоставлять друг другу в качестве двух законченных понятий, но как две реальности, дифференцированные по

содержанию и по внутреннему развитию, что подтверждается и относительно немногочисленными иудейскими документами I в. С другой стороны, последовательность рассуждения может следовать и в противоположном направлении. Тогда следует выделить основные объединяющие элементы с элементами, отличающими иудея от неиудея. Выражаясь сегодняшним языком, выделить то, что составляет социальную и религиозную идентичность иудея<sup>258</sup>. Здесь речь идет не столько о вере, сколько о признанном социальном, общественном и частном поведении: организации времени (абсолютный покой суббот и праздников), обрезании, питании (о дозволенном и недозволенном в пище), ритуальной чистоте и брачной морали (ср. слова Тацита: *separati epulis, discreti cubilibus* – отличаются в пище и супружеских обычаях)<sup>259</sup>. Иудеи весьма гордились своим отличием от языческого мира.

По отношению к христианству мы также не обладаем четким, определенным, поддающимся однозначной характеристике феноменом, особенно в начале, когда христиане во всем многообразии стремились к взаимному единству. Доктринальные и дисциплинарные определения принадлежности не были четкими. Здесь мы также можем применить вышеупомянутый способ рассуждения. Во II в., в полемике с возникающим гностицизмом и маркионством, а также в связи с уменьшением обращений иудеев христианство приобретает более определенные черты. Яснее определяется различие между христианством и иудаизмом как религией, представляющей собой «первый», Ветхий Завет. Так христианские общины делаются общинами, происходящими почти исключительно из язычников. В связи с этим возникает то, что в наши дни подтверждается и делается очевидным результатом исследований: как при рассуждении об иудаизме нельзя говорить о едином иудаизме, но об «иудаизмах», так и по отношению к христианству необходимо говорить о различных типах христианства в первые века христианской эры. Христианство в Риме немного отличается от христианства в Эдессе или Александрии. Римское в ряде аспектов является более иудействующим, нежели антиохийское или

александрийское. Однако четкое противопоставление здесь невозможно. Например, вопреки мнению некоторых, христология семитского типа не может быть четко отделена от христологии эллинистического типа. Первоначальное единообразие не столь сильно, но постоянно усиливается. Хотя при этом невозможно четко установить переходные моменты, возникающие в различное время и различным образом в зависимости от различных географических территорий. При всем многообразии соотношение между различными христианскими общинами и их причастность к вере в Иисуса Христа способствуют сознанию принадлежности к единой великой общине. Христологическая новизна является основанием того, что отличает зарождающееся христианство от иудаизма того времени.

Иудейская культура является одной из неизменных составляющих Римской империи<sup>260</sup>. В этот период разрабатывается Талмуд в его различных редакциях. Христианский антииудаизм и его первоначальные причины, восприятие христианами современного им иудаизма, а также мнение иудеев о христианах были уже достаточно изучены. В наши дни, в особенности в связи с духом экуменизма, предпринимается попытка изучить то, что из иудаизма и по сей день живет в христианстве, а также прояснить соотношение между «религией-матерью» и происходящим от нее христианством<sup>261</sup>.

В зависимости от специфики образования и личных предпочтений ученых, существуют две взаимодополняющие, но различные методологические линии, руководящие исследованиями. Первая подчеркивает прежде всего преемство, а вторая – христианскую новизну (лат. *novitas cristiana*) в постоянном соотношении с именем Иисуса Христа. В соответствии с первой исследовательской моделью особое внимание уделялось указанию на иудейское наследие, без сохранения которого христианство первых веков вовсе не существовало бы, так как утратило бы свою идентичность. В первые века христиан и иудеев объединяет некоторое сходство судеб, продолжающееся во времени, пусть и не столь



очевидным образом, в виде повседневных контактов в жизни и в обществе. Одним из примеров этого может служить анонимный текст, открытый Бишофом и опубликованный им в 1984 г.: «Письмо Анны к Сенеке», датируемое концом IV в., – оно отражает подобную обстановку<sup>262</sup>. Анонимный автор – именно в это время расцветает анонимная и апокрифическая литература – проповедует религиозную терпимость и указывает на близость христиан и иудеев во время преследований. В это же время (386–387), Иоанн Златоуст произносит в Антиохии восемь проповедей против иудеев, или, скорее, против иудействующих христиан. Многие христиане участвовали в иудейских праздниках, в церемониях, очищениях и приносили обеты в синагогах. Оставляя в стороне элементы риторического искусства, проповеди представляют особый интерес свидетельством о том, каковы были ежедневные контакты христиан и иудеев в Антиохии<sup>263</sup>.

Другим результатом исторических исследований является указание на некоторую зависимость христианской Литургии от иудейской, о чем уже говорилось выше<sup>264</sup>. Объектом специального исследования может стать степень такого влияния в молитвенных текстах и обрядах. Это было и является темой плодотворных исследований, предпринятых по преимуществу христианскими учеными, изучавшими отношение и зависимость первой христианской Литургии от литургических традиций иудаизма, а также изменения, произошедшие в первые века христианской эры<sup>265</sup>. Область подобных исследований весьма многообещающа. Это относится к возможности новых открытий, к использованию древних не прямых источников (апокрифов, гностических текстов, надписей, иконографии), а также к постоянному углублению нашего понимания существовавших тогда христианских и иудейских общин. Христианские общины могли состоять из большего или меньшего числа перешедших из иудаизма или же полностью состоять из обращенных из язычества с весьма ограниченным иудейским влиянием. Некоторые общины находились в регионах с сильным иудейским влиянием, как, например, в Сирии. Область исследования иудейской литургии также испытывает на себе смену научной

перспективы. До этого она изучалась статически, а реконструкция ее производилась при помощи более поздних источников, что было ошибочно<sup>266</sup>.

Если, с одной стороны, необходимо говорить о преемственности, то, с другой, приходится констатировать однозначное разделение: отказ от празднования субботы с празднованием воскресного дня, а также переход от иудейской Пасхи к Пасхе христианской. И, тем не менее, даже по прошествии времени можно встретить следы некой ностальгии по субботе, в связи с чем Святые Отцы побуждают христиан к сугубому празднованию воскресенья. Возможно, что отдельные группы христиан продолжали соблюдать субботу, празднуя таким образом вечерю и Воскресение Господне. Согласно Бакиокки<sup>267</sup>, этот переход к празднованию воскресенья фиксируется во II в. Движение разграничения, по причине антииудейских тенденций, начинается в Риме. Авторитет римской общины постепенно способствовал распространению этой традиции во всех Церквах.

Те же самые молитвы, которые употреблялись иудеями, приобретают совершенно иное звучание и новый оттенок в устах христиан. Служение Христу, призывание Христа и Святого Духа являются определяющими моментами бытия христиан. Это же определяет и особое нравственное поведение. Однако в этот переходный период формирования ключевых моментов христианской жизни мы встречаемся и с весьма значительным разнообразием. Особенно это относится к I–II вв., когда не все читали одни и те же книги Нового Завета, а основным источником была живая проповедь апостолов, передаваемая в разных Церквах. Недоставало общего и точного богословского языка. Достаточно задуматься над фактом, что еще в IV в. велись долгие дискуссии о терминах, для нас столь очевидных, как то: единосущный, ипостась, личность и исхождение. Как уже упоминалось, празднование Пасхи было проблемой дискуссий и споров, предметом наиболее острого литургического противостояния при наличии богословских вопросов. В действительности точная реконструкция этой проблематики довольно сложна по причине скудости источников<sup>268</sup>.

Полное представление о соотношении христианства и иудаизма предполагает наличие весьма широкого кругозора. Постоянно присутствующим ключевым элементом христианства является совокупность богословских представлений, учреждений и культурных особенностей, среди которых мы можем отметить этику, представление о семье и о сексуальности, религиозные учреждения, виды и формы религиозности, способы взаимоотношения религиозных и политических учреждений, не упоминаемых буквально ни в проповеди Иисуса Христа, ни в Новом Завете и воспринятых новой религией от иудаизма в сложном и многогранном процессе передачи. Из иудаизма христианство воспринимает, как само собой разумеющееся, представление о существовании Священного Писания и о его каноне. Не только это, но и сам способ толкования Библии (в патристической экзегетике) напрямую зависит от иудейской традиции. То же самое относится и к понятийному языку: грех и обращение, прощение и благодать, искупление и жертва, завет и эсхатология. Представление о завете включает в себя, к примеру, понятие о Боге, Его откровении, избрании, об Израиле и язычниках, о законе и его нарушении, об обращении и искуплении. Представление об эсхатологии означает представление об окончательном суде, воздаянии, наказании и об эсхатологическом Царстве Божиим.

Из этого общего обзора видна вся сложность существующих проблем, которые, в свою очередь, ставят новые вопросы. В качестве примера можно привести вопрос о том, в какой степени христианизация греко-римского мира была и его фактической «иудаизацией»?

В пределах империи иудеи обладали особым статусом, различавшимся в зависимости от места и времени. Термин «иудей» (*iudaeus*) обладал множеством значений и мог одновременно означать политическую, этническую или же религиозную принадлежность. Иудеи могли «жить согласно со своими собственными законами и обычаями», как об этом пишет Иосиф Флавий, обладая помимо этого прочими привилегиями<sup>269</sup>. Неоднозначность современного языка

несколько иная. Что означает для нас слово «иудей»? Часто мы отождествляем сегодняшних евреев<sup>270</sup> с народом Ветхого Завета, с народом времен Иисуса Христа или раввинистическим иудаизмом. Представление о некоем монолитном иудаизме стало достоянием прошлого, благодаря раскрытию довольно существенных различий, при одновременном сохранении преемства в фундаментальных вопросах, между библейским, фарисейским и раввинистическим иудаизмом, разрабатывающим весьма важные идеи «о предсуществовании Торы и о различии между законом устным и законом письменным, как составляющими единой Торы, данной Моисею в Откровении на Синае»<sup>271</sup>. Раввинистический иудаизм обретает свою окончательную форму, присущую ему и ныне, как в государстве Израиль, так и в рассеянии, в поздней Античности. Поэтому отождествление сегодняшних евреев с народом Ветхого Завета, так же как и слова о том, что еврейская Библия является общим достоянием евреев и христиан, могут ввести в заблуждение. Христиане читают Ветхий Завет в свете Христа, умершего и воскресшего, читают его типологически, тогда как иудеи – в свете Талмуда. Подобные не осознаваемые на первый взгляд различия могут стать препятствием на пути любого экуменического диалога.

*Перевод с итальянского диакона А. Соколовски*

## Хризостомос А. Стамулис. Святитель Григорий Палама в современном греческом богословии<sup>272</sup>

С начала века и до сегодняшнего дня, когда человеческое сообщество готовится вступить в новое тысячелетие, личность и богословие второго покровителя города Фессалоники, святого Григория Паламы, приобрели господствующее значение для новогреческого православного богословия, вне зависимости от того, присутствуют ли они в нем или отсутствуют. При путешествии по страницам произведений греческих богословов XX в. складывается впечатление, что ни о каком святом ни в каком богословии не высказывалось столько противоречивых мнений и никто не вызывал столько научных и мировоззренческих столкновений. По мере дальнейшего продвижения это впечатление крепнет до настоящей уверенности.

С точки зрения методологии изучение богословия этого святого новогреческими исследователями может быть разделено на три периода, в которые открываются и соответствующие – всегда компромиссные – тенденции, наделенные своими особыми характеристиками. Личности, богословские учения, диалоги, литургическая жизнь, социальные различия, разные культурные формы, согласия и разногласия изображают в конце концов, помимо и вне каких-либо периодов, продвижение некоего живого тела, тела Церкви, которое пытается в новом обращении к своему прошлому дать оценку собственному неразумию и облобызать истину.

Если говорить точнее, нужно прямо отметить, что богословский диалог в Греции, имевший и имеющий своим центром богословие святителя Григория Паламы, похоже, развивается на двух уровнях: внешнем и внутреннем – это диалог о самосознании православного богословия и наряду с этим это всегда диалог православного богословия с учением христианского Запада.

«В начале» этого пути «был» Григорий Папамихаил. Его классический труд «Святой Григорий Палама, архиепископ

Фессалоникийский», изданный в Петербурге и в Александрии в 1911 г., считается первым научным исследованием на греческом, в котором изображается личность и богословие Паламы в свете исихастского движения XIV в.<sup>273</sup> Приснопамятный профессор Богословского факультета Афинского университета сосредоточил свои усилия в данном сочинении, а также в двух работах той же самой тематической направленности, изданных в 1908<sup>274</sup> и 1910<sup>275</sup>, на объяснении мистики, подвижничества, безмолвия и вообще на основных характеристиках проявления и развития богословия святого Григория Паламы. Одновременно он опроверг критические подходы к этой теме предыдущих исследователей – Троицкого, Гельцера и Успенского. А именно не согласился с ними, когда они стремятся доказать отсутствие преемства в богословии православного Востока XIV в. с богословием единой Церкви великих Отцов вплоть до VIII в.; они сводят причины столкновения Паламы с Варлаамом только к области философского противостояния, совершенно не учитывая богословскую и, значит, бытийно-эмпирическую составляющую. Далее в своих рассуждениях они приходят к выводу, что победа мистики есть «поражение схоластики, то есть рационалистического характера западноевропейского богословия... поражение сильного западноевропейского культурного влияния», непосредственным результатом чего оказывается представление об Афоне «как причины до XVIII в. постепенного окаменения и выхолащивания эллинизма», а параллельно «как истинного очага Православия». Из вышесказанного становится ясно, что такие воззрения отражают «традиционную» полемическую позицию Запада по отношению к чему бы то ни было, что прежде всего связывается с богословием Востока в XIV в., и обнаруживают недостаток критериев и предпосылок для более глубокого понимания столь важной темы. Вопрос об отношении сущности и энергий в Святой Троице, который в дальнейших изысканиях займет центральное место в прочтении и изложении богословия Паламы, кажется, специально не интересовал академического преподавателя, хотя, конечно, в его трудах встречаются

отдельные критические замечания, весьма ценные для той дискуссии, которая разразится в последующие годы.

В этот первый период паламитских исследований, который можно было бы назвать «периодом нового открытия Григория Паламы»<sup>276</sup>, Григорий Папамихаил был все же не один. К числу достаточно важных можно отнести исследования Фемистоклеса Хаджиставроса<sup>277</sup>, впоследствии архиепископа Афинского Хризостома II, Хризостома Пападопулоса<sup>278</sup>, наряду с изданием двух сочинений Паламы Константином Диовуньотом<sup>279</sup> в журнале «Новый эллиномнемон». Событием особого значения также может быть названо основание Святейшим Митрополитом Фессалоникийским Геннадием журнала «Григорий Палама» и выход его первого номера в 1917 г., в Фессалониках. В частности, в самом первом выпуске (а. 22–25) была помещена статья о Григории Фессалоникийском, автором которой значился настоятель храма Святого Григория в городе Фессалоники Икономос отец Константин Вламос.

В ту же самую эпоху два главных учебника догматического богословия, изданные в Афинах Зиком Росисом в 1903 г. и Христосом Андруцосом в 1907 г.<sup>280</sup>, обнаруживают полное незнание Григория Паламы и его богословия. Особенно следует отметить, что Христос Андруцос, следуя западной богословской мысли, смешивает во многих случаях сущность и энергии Бога<sup>281</sup>. Для объяснения такого глобального расхождения между богословским учением этих догматистов и богословским учением вышеуказанных писателей можно обратить внимание на их богословские предпосылки. Ведь не случайно, что Григорий Папамихаил и Хризостом Пападопулос, связанные друг с другом тесной дружбой, получили основную часть своего богословского образования в России, а именно в Санкт-Петербургской духовной академии. Здесь они сотрудничали в написании своих работ с русскими профессорами, знатоками богословия Григория Паламы, вполне возможно, через филокалийное предание<sup>282</sup>.

Напротив, Зикос Росис и Христос Андруцос, прошедшие обучение на Западе, изучали схоластическое богословие и его

догматические системы, которые отчасти наложили отпечаток на их богословскую мысль и труды<sup>283</sup>.

Греческое богословие следующих десятилетий, кажется, не оценило большие достижения, к которым пришли Григорий Папамихаил, Хризостом Пападопулос и другие богословы, заново открывшие Паламу. В итоге пересилило молчание Зикоса Росиса и Христа Андрюцоса, продолжавшееся на протяжении более чем тридцати лет<sup>284</sup>. Только в 1952 г. Иоанн Кармирис, профессор догматического и символического богословия Афинского университета, возвращает на сцену богословие великого святого представителя исихастской традиции, издав в своем классическом труде «Догматические и символические памятники Православной Соборной Церкви» т. I, «Томосы Константинопольских соборов 1341 и 1351 г.», а также «Исповедание веры» Григория Паламы и отрывки из «Синодика Православия»<sup>285</sup>. В том же самом труде он предлагает аналитическую библиографию по теме, в которой упоминает сочинения Папамихаила, Хаджиставроса и Пападопулоса, а также труды богословов русской эмиграции Василия Кривошеина<sup>286</sup>, Владимира Лосского<sup>287</sup> и Киприана Керна<sup>288</sup>, изданные с 1939 по 1950 гг., которые заложат основу для вступления греческого, а также всего православного богословия в «традиционно-классический период» паламитских исследований.

В течение этого периода в центре богословских изысканий окажется Богословский факультет Фессалоникийского университета и его представители. Патролог Панайотис Христу в 1956 г. издает исследование о причинах исихастского спора, определяя их как богословские и церковные – в противовес западной мысли, которая считает их прежде всего философскими<sup>289</sup>. Дело, начатое им, ожидало большое будущее. В последующие годы вплоть до настоящего времени богословие Григория Паламы составит самое сердце православных богословских штудий, а находящиеся «под сенью Афона» Фессалоники окажутся важнейшим центром святоотеческого богословия, и в особенности богословия святого Григория Паламы<sup>290</sup>.



В те же самые годы профессор Кармирис, продолжая попытку, начатую им четырьмя годами ранее, издает «Обозрение догматического учения Православной Соборной Церкви»<sup>291</sup>. Данный труд явился первым в XX в. учебником догматического богословия, в котором богословие святого Григория Паламы выйдет из подполья и впервые получит достойную оценку<sup>292</sup>.

Далее последуют еще два исследования, вдохновленные учением Паламы. Первое – это докторская диссертация ученика протоиерея Георгия Флоровского отца Иоанна Романидиса о первородном грехе 1957 г.<sup>293</sup> Данная работа является вехой для православной богословской литературы на новогреческом языке, поскольку в «ней удалось кратко обозреть всю православную церковную догматику в прямой связи с главным лейтмотивом – темой греха и спасения человека, с акцентом на принципиальном отличии от западного описания догматов в рациональных и юридических понятиях. Поэтому это был образец православного догматического учения»<sup>294</sup>. Эта диссертация, представленная на Богословском факультете Афинского университета, вызвала бурный протест со стороны старых профессоров. Но в конце концов, она была защищена, хотя и после жестких дебатов. Второе исследование, вышедшее из-под пера П. Христу, было опубликовано им немного позже, в 1959 г., оно было посвящено Паламе и богословию в Фессалониках XIV в.<sup>295</sup>.

Однако, когда показалось, что события стали развиваться в правильном направлении, в том же самом 1959 г. издается трехтомная «Догматика»<sup>296</sup> Панайотиса Трембеласа, профессора афинского Богословского факультета и члена братства «Зои» («Жизнь»), – труд, который взбаламутил воду. На протяжении почти 1700 страниц имя Григория Паламы встречается в нем только три раза. Два раза – для того, чтобы писатель сообщил нам, что Палама «по поводу исихастских споров» написал различные полемико-догматические сочинения<sup>297</sup>, а третий раз – для того, чтобы вменить ему, что «под влиянием западных схоластов он, похоже, исходя из концепции присущей человеку триады «разум – ведение –

эрос», обнаружил аналогии во внутренней жизни и в способе существования [Святой] Троицы»<sup>298</sup>. Но это было только начало. Искажение богословия святого, результат схоластических влияний, но отнюдь не отсутствия благочестивого сознания, будет допущено Трембеласом приблизительно двадцать лет спустя. Конечно, период сомнения в Григории Паламе и исихазме в рамках греческого богословия начался еще раньше – с Димитрия Баланоса, профессора патрологии на афинском Богословском факультете. Этот академический преподаватель в своем сочинении «Византийские церковные писатели от 800 до 1453 г.», изданном в Афинах в 1951 г., всего лишь за один год до издания Кармирисом «Догматических и символических памятников», выразил следующие откровения о вещи истине: «Действительно печально, что столько пролилось чернил и столько сил потратили весьма важные в других отношениях мужи эпохи, полемизировавшие столь страстно, как с той, так и с другой стороны, в то время когда государство находилось в таких тяжелых условиях, – вопрос, «столь противоречащий нашей логике»<sup>299</sup>. Этим замечанием, позаимствованным у Эсслинга<sup>300</sup>, Баланос вводит западное сомнение в православности греческой богословской письменности XIV в. и становится предтечей набравшего в дальнейшем силу антипаламизма и антиисихазма.

Однако всех этих сомнений было недостаточно, чтобы остановить реку. Цветение уже началось и теперь развивается с ускорением. В 1959 г. в Фессалониках празднично отмечается по инициативе Священной Митрополии и в сотрудничестве с Богословским факультетом 600-летняя годовщина со дня кончины второго покровителя города Григория Паламы<sup>301</sup>. Годом позже издается значительнейший «Праздничный том» под руководством Панайотиса Христу<sup>302</sup>. В то же самое время в Афинах Димитрий Кутрубис, «внешний сотрудник» общества «Зои», «человек с богатыми событиями духовным путем», побуждаемый отцом Илией Мастрояннопулос публикует в апреле 1960 г. в журнале «Актинес» («Лучи») две статьи – «Значение Григория Паламы» и «Григорий Палама и две

современные проблемы»<sup>303</sup>. Данные статьи вводят читателя в два важнейшие исследования отца Иоанна Мейендорфа, величайшего представителя русского зарубежья, опубликованные в 1959 г.<sup>304</sup>. Позднее Христос Яннарас признается, что именно Кутрубис был тем, от кого услышали в первый раз в братстве «Зои» о богословии Григория Паламы<sup>305</sup>. Отец Иоанн Романидис в 1960–1961 гг.<sup>306</sup> подвергнул сочинения отца Иоанна Мейендорфа сильной критике за то, что русский богослов старался выразить учение Григория Паламы при помощи терминов, происходивших из области современной западноевропейской философии, (персонализм, имперсонализм, эссенциализм, экзистенциализм<sup>307</sup>).

Однако 1962 г. явился, по всеобщему признанию, знаковым годом для православного богословия. В Фессалониках Панайотис Христу и группа греческих и русских сотрудников (П. Папаэвангелу, Б. Бобринский, И. Мейендорф) издают первый том из собрания сочинений Григория Паламы. С того времени и доныне изданы другие четыре тома, в которых участвовали, помимо вышеназванных, Н. Мацукас, Л. Кондояннис, В. Фанургакис, В. Псевтонгас и Г. Мадзаридис<sup>308</sup>. Последний в 1963 г. издает в Фессалониках свою диссертацию под названием «Учение Григория Паламы об обожении человека». Это исследование открыло путь для другого представления об учении Паламы, поскольку, отступив от исторических и патрологических подходов, оно стремится изложить главным образом и по преимуществу его богословское учение.

В последующие годы вплоть до 1990 г. издаются многие ценные исследования, написанные такими важными писателями, как монах Феоклит Дионисиатский<sup>309</sup>, А. Пападопулос<sup>310</sup>, А. Кеселопулос<sup>311</sup>, И. Романидис<sup>312</sup>, Ф. Зисис<sup>313</sup>, Д. Целенгидис<sup>314</sup> и Х. Сотиропулос<sup>315</sup>. Одновременно продолжают писать, обогащая паламитские исследования, П. Христу и Г. Мадзаридис. Исследования первого сосредоточены в третьем выпуске его работ под названием «Νηπτικὰ καὶ ἡσυχαστικὰ»<sup>316</sup> («Трезвеннические и безмолвнические темы»), а второго – в его книге под названием «Παλαμικά»<sup>317</sup> («Вопросы паламизма»).

Три важные события этого периода, бесспорно, заслуживают также особого упоминания. Первое – в 1974–1975 гг. издается сочинение Панайотиса Трембеласа «Мистика, апофатика, катафатическое богословие», выпуски 1, 2<sup>318</sup>. Как вполне уместно отметил Христос Яннарас, П. Трембелас в этом сочинении умудрился опровергнуть «всю необозримую писательскую деятельность своей жизни с трагически бесхитростным, но фанатичным оклеветанием апофатизма»<sup>319</sup>. Объектом его размышлений стали преподобные Симеон Новый Богослов, Макарий Египетский, Максим Исповедник, и, наконец, святитель Григорий Палама. Относительно последнего он стремится, по его собственным словам, прояснить «преувеличения» и «неясности», которые встречаются в его сочинениях, появившись «в остроте борьбы с упорными и зловерными, а иногда и с притворными противниками»<sup>320</sup>. В качестве причины зла, приводящей Паламу к преувеличениям и неясностям, он считает зависимость фессалоникийского архиепископа от Псевдо-Дионисия, «который вместо христианской богословской терминологии предлагает неоплатоническую терминологию Плотина»<sup>321</sup>. Так, он формулирует невиданные афоризмы о замалчивании «таинственной истины, относящейся к Божественной энергии»<sup>322</sup>, о введении сложности «в простую сущность Бога»<sup>323</sup> и, наконец, ни много ни мало, уравнивает Варлаама и Паламу, поскольку утверждает, что Палама «в некотором отношении... был введен в то же самое заблуждение, но в обратном направлении» с Варлаамом, который «находился под влиянием преувеличений схоластического богословия»<sup>324</sup>.

Панайотису Трембеласу незамедлительно ответил Священный Кино́т Святой Горы в достаточно строгом тексте, который был опубликован в журнале «Афонские диалоги» в 1975 г.<sup>325</sup> Согласно святогорским отцам, сочинение профессора Трембеласа «содержит множество порицаемых и предосудительных выражений, через которые Святые Отцы нашей Церкви оказываются в пренебрежении, а великие преподобные и аскетические писатели трезвенно-пустыннического предания попадают под подозрение». Оно

является «характерным проявлением и признаком уже многостороннего заблуждения», которое «доставляет мучения новогреческой Церкви... в результате вторжения чуждого и нетрадиционного духа в ее богословие и жизнь». Речь здесь идет по сути о «затяжном недуге – смешении языков и критериев». Непосредственный результат всего этого – схоластическое представление о святости и об обожении как «изменении характера и вненормативной нравственности»<sup>326</sup>. Можно легко понять из вышесказанного, насколько далеко отошел П. Трембелас от богословия святого, учившего о Свете и подчеркивавшего, что «обоженные... не просто улучшаются по природе, но воспринимают саму Божественную энергию, самого Святого Духа»<sup>327</sup>.

Немного поразмыслив обо всем, что мы попытались изложить до настоящего момента, по поводу работы П. Трембеласа можно было бы сделать много выводов и прийти к разнообразным толкованиям. Некие подобные замечания, выраженные предельно кратким и ясным образом, содержатся в тексте отцов-святогорцев, где дословно говорится «Итак, поскольку приближение к Отцам ведется при помощи логики и языка западных богословов и с духовными воззрениями, проистекающими из опыта и узкого пиетистского менталитета – ни то, ни другое не вмещает таинства тайноводственной передачи православного богословия и опыта, – поэтому мы имеем в результате действительно бесполезное сочинение»<sup>328</sup>.

Вторым особо значимым событием этого периода для православной богословской письменности стало издание двухтомной «Догматики» профессора Никоса Мацукаса, осуществленное в 1985 г. в Фессалониках<sup>329</sup>.

Совершенно ясно, что это первая «Догматика» в современном греческом богословии (за исключением важного, но, к сожалению, недостаточно полного труда отца Иоанна Романидиса<sup>330</sup>), которая опирается – особенно ее первый том – на учение святого Григория Паламы о двух путях<sup>331</sup>. В отличие от профессора Трембеласа, профессор Мацукас подчеркивает, что, согласно Паламе, «богословие основывается на «делах» и на «жизни», вещах истинных и незыблемых. Итак, речь идет об

опыте жизни, которым располагает Церковь. Основанием исихастов является видение Бога, Божественного Света, нетварных энергий». Но это видение, согласно дальнейшему объяснению, «никоим образом не должно быть изолировано от всеобъемлющей жизни Церкви, таинственной, литургической и практической на всех уровнях». И в завершение он, предлагая основание для нового взгляда на современное православное догматическое богословие на пороге XXI в., отмечает, что «нет никакой необходимости, чтобы богословы начинали рассуждать с общих понятий и силлогизмов, поскольку для них божественное присутствие является действительностью (πράγμα). Поэтому и догматы – это действительность (πράγματα) по преимуществу, а не просто «глаголы», понятия и слова. Безразличны понятия и слова, если действительность остается той же самой и неизменной. Итак, методология православных Отцов имеет своим основанием опыт и действительность»<sup>332</sup>.

Третье весьма важное событие данного периода связывается с научной конференцией «В честь и память иже во святых отца нашего Григория, архиепископа Фессалоникийского, Паламы» в Фессалониках в 1984 г., проходившей под попечением Святейшего Митрополита Фессалоникийского Пантелеимона II. Материалы конференции были в дальнейшем изданы священной митрополией в 1986 г., под руководством профессора Георгия Мадзаридиса. В томе содержатся исследования известных богословов, таких, как Н. Мацукас, А. Евтич, Г. Мадзаридис, Г. Галитис, И. Анастасиу, Г. Мардзелос, Д. Цамис и др.

Димитрий Цамис имеет также отношение и к другому великому начинанию – изданию сочинений друзей и сорботников Григория Паламы, выходящих с 1973 г. и далее в Фессалониках. Вот как пишет во вступлении к первому изданию труда Давида Дисипата «Слово против Варлаама и Акиндина к Николаю Кавасиле»<sup>333</sup> профессор патрологии Фессалоникийского университета, обосновывая необходимость издания этих текстов: «Таким образом выдвижение Григория Паламы затенило со временем ценность вклада и самое

существование множества его друзей и соратников... что стремится в некотором отношении сбалансировать [ныне] доступное издание прежде неизданного Слова»<sup>334</sup>. В дальнейшем над изданием текстов Филофея Коккина и Иосифа Калофета будут под руководством Цамиса трудиться профессор Василий Псевтонгас и Димитрий Каимакис<sup>335</sup>. Благодаря этому достойнейшему начинанию удастся избежать опасности рассматривать Григория Паламу и его богословие как изолированное явление, независимое и удаленное от православного предания и, следовательно, опасное для церковного благочестия. С другой стороны, как очень верно заметил в 1960 г. в Праздничном томе о Паламе старец Филофей Дионисиатский, мистическое богословие Паламы не может использоваться с тем, чтобы «создать идеологическое направление, определяемое как «паламизм». Божественный Григорий в мистическом богословии не привнес никакого нового элемента в православную духовность, если только не считать таковым обновление мистических переживаний Церкви, которые он догматически утвердил с поразительным богословским глубокомыслием»<sup>336</sup>.

Этими оценками завершается второй самый крупный период паламитских исследований, традиционно классический период. Затем мы вступаем в третий, и последний, период, который можно было бы условно назвать «неопаламитским».

Термин, насколько нам известно, приписывается богословам русского зарубежья, которые сделали известным богословие Паламы и исихазма в Европе и Америке, и которые прежде всего столкнулись с западной схоластикой и пиетизмом. Он приписывается также сербской «школе» отца Иустина Поповича и румынской – отца Димитрия Станилоэ. Иногда он приписывается и греческой «школе» профессора Панайотиса Христу<sup>337</sup>. Как наиболее важное, следует отметить, что православное греческое богословие, которое расцвело параллельно с богословием вышеуказанных «школ» и многократно сотрудничало с их представителями, кажется, в целом сохранило свое лицо. Например, здесь можно вспомнить критику отца Иоанна Романидиса экзистенциалистских

выражений отца Иоанна Мейендорфа. Следовательно, из соображений ясности нужно указать по этому пункту, что как «неопаламизм», по крайней мере в нашем случае, рассматривается любое неправильное богословское употребление учения Григория Паламы, которое становится результатом попытки православных богословов отреагировать при помощи современных концепций, терминов и формообразований на современную богословскую мысль Запада, главным образом антипаламитскую, которая определяет место фессалоникийскому святому в традиции крайнего эссенциализма, подчеркивая, что он предпочитает говорить об энергиях Божественной сущности более, чем Лиц, и отрекается от Троичного «персонализма»<sup>338</sup>.

Благодаря предпринятым нами разъяснениям самоочевидно, что этот термин не может приписываться без рассуждения каждой школе во всей ее полноте, но он характеризует отдельные проявления, присущие богословам внутри этих школ, а также за их пределами.

В рамках современного православного богословия термин «неопаламизм» – с некоторой долей условности – применим к группе молодых и серьезных исследователей Паламы, чья богословская мысль сформировалась под влиянием сербских и русских богословов и которые пришли при этом к разного рода издержкам, о которых уже было упомянуто. В их текстах можно встретить учение об отношениях природы и лиц, происходящее из экзистенциализма, которое, кажется, иногда приводит к трагическому разделению<sup>339</sup>. В результате дальнейшего развития этого направления были созданы новые термины, такие как «лично-ипостасные энергии» и «личная сущность»; они были приписаны Паламе и стали использоваться как опознавательные знаки новой реальности.

Первопроходцами, сформулировавшими такое богословие, как нам видится, стали профессор Христос Яннарас и митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас<sup>340</sup>.

Однако для нашей темы нужно подчеркнуть, что особенно важно следующее: термин «личные энергии» впервые стал «систематически» использоваться в греческом богословии в



начале 1990-х гг. Имеется в виду ученик Иоанна Зизиуласа Ставрос Янгазоглу, который издал свое исследование: «Сущность, ипостаси, личные энергии. Учение святого Григория Паламы о нетварных энергиях» в первом выпуске журнала «Синаксис» («Собрание») за 1991 г. (выпуск 37. Январь – март 1991. Σ. 71–78; выпуск 38. Апрель – июнь 1991. Σ. 39–47). Особо также значимо то, что термин включен им в заглавие. Это подчеркивает основополагающее значение, которое придается автором его использованию ради правильного понимания учения исихастского святого о нетварных энергиях. В переизданиях статьи немного позже термин будет исключен из названия, однако он будет использоваться в тексте статьи<sup>341</sup>. Спустя достаточное время, в 1995 г. С. Янгазоглу представил свое важнейшее сочинение, докторскую диссертацию на тему «Приобщение обожению. Христология и пневматология в учении святого Григория Паламы». Здесь в соответствующей главе под названием «Ипостасный характер божественных энергий» автор осторожно избегает использования термина «личные энергии» и ограничивается строгим использованием термина «ипостасные энергии», который часто встречается, главным образом, в паламитском богословии<sup>342</sup>.

Так или иначе, в любом случае из изучения интересных текстов С. Янгазоглу можно сделать вывод о постепенном исключении и отчуждении новой терминологии или, иными словами, уточнении «богословия личных энергий». Несомненно, данное исследование Янгазоглу, несмотря на некоторые частные возражения, может быть охарактеризовано как одно из самых сильных изложений богословия Григория Паламы в пределах новогреческих богословских штудий. Автор убедительно опровергает софиологические взгляды русских богословов, как, например, отца Сергия Булгакова, полемизирует с Г. Подскальски и другими писателями по вопросу о безличном и сверхличном, вступает в диалог с современными греческими комментаторами Паламы, обсуждает вопрос о приоритете христологии и пневматологии и, наконец, излагает в совокупности мистическую и аскетическую жизнь, которая определяется им как «приобщение обожению».

Особое и исключительно важное значение имеет еще другой даровитый богослов, также ученик митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, отец Николай Людовик. В своей докторской диссертации под названием «Евхаристическая онтология. Евхаристические основания бытия как пребывания в общении, в эсхатологической онтологии святого Максима Исповедника», изданной в Афинах в 1992 г., отец Николай отмечает: «Отраден тот факт, что в последнее время появляются ценные сочинения, показывающие личный характер энергий на основании паламитских текстов»<sup>343</sup>. Однако несколькими годами позже, в 1999 г., он издаст впечатляющее исследование «Закрытая духовность и представление о самом себе. Мистицизм силы и истина природы и лица» (издательство 'Ελληνικά γράμματα), в котором он не просто и не только отказывается от термина «личные энергии», но, исследуя текст Х. Яннараса, ярко пишет дословно: «Решение, которое он пытается дать в различных параграфах книги (имеется в виду книга «Лицо и Эрос» Х. Яннараса), – это отождествление экстатичного характера личного бытия с «явлением сущности только через посредство ее энергий, которые являются всегда личными» (§75 и далее). Однако это учение об ипостасных (а не личных) энергиях сущности как «исхождении бытия за пределы природы» создает серьезные логические, онтологические и богословские проблемы. И это потому, что этим способом, как нам кажется, *онтологизируются* энергии, следуя за онтологизацией лица. К этому не хотел прийти Палама, когда говорил об энергиях, что они являются ипостасными, но не самоипостасными. Ведь в таком случае возможно, что они *онтологизируются*»<sup>344</sup>.

Докладчик посвятил данной теме также свое собственное исследование под названием «О Свете. Личные или природные энергии? Вклад в современную триадологическую проблематику Православия» (изд. «Палимпсест»), где на 150 страницах анализируется и опровергается «богословие личных энергий». Профессор Н. Мацукас также оставил свои замечания по данному вопросу в сочинении «Догматическое и символическое богословие. III. Изложение вселенского характера христианского

учения» (изд. П. Пурнарас). Однако, представляется, что полученные результаты не были учтены митрополитом Пергамским Иоанном Зизиуласом, который всего лишь несколько месяцев назад опубликовал статью в журнале «Синаксис», где говорит, что «Божественные энергии всегда являются ипостасными, и то, что освящает, – это личное присутствие святого, а не природная связь объекта с Божественными энергиями (безлично и самими по себе). Я считаю, что богословие о Божественных энергиях, если не окажется в ясной связи с богословием ипостасных энергий и вообще с понятием лица, может прямиком привести в язычество»<sup>345</sup>.

К той же самой группе можно также причислить, по крайней мере на первый взгляд, Стелия Рамфоса, который происходит из философского лагеря. Однако его случай особый. В своей книге «Хроника одного нового года», изданной в Афинах (изд. Индикт) в 1996 г., он, хотя, с одной стороны, приписывает Паламе термин «ипостасные энергии», с другой – пытается найти «ипостасный характер» этих энергий, которого он не может встретить в богословии святого представителя исихастской традиции. И это потому, что, согласно его суждению, энергии считаются «ипостасными» у Паламы, «как неотделимые от Божественных лиц». Значит, подчеркивает он, отсутствует их действительно «ипостасный» характер, который есть не что иное, как «Ипостасность» способа их происхождения и ни в коем случае не «Ипостасность» способа их существования. Этот факт уважаемый писатель называет «пустым», а позднее «плодотворным вопросом» паламитского или, иначе, исихастского богословия<sup>346</sup>. Терминология писателя вызывающая. Так же как и его проблематика. Однако при этом кажется, что он, по крайней мере в данном вопросе, претендует на оригинальность. Его тезисы крайне интересны и, похоже, выражают отчасти проблематику, которая уже получила свое развитие на Западе. Исихастское паламитское богословие, согласно данному подходу, не замечает внутренней деятельности лица в развитии связи троичных Ипостасей, нетварных энергий и отдельных людей. Это невидение, как уже

отмечалось, именуется «пустым» и основывается на ряде утверждений, которые принимаются в качестве исходных данных. Так, можно прочесть, что энергии Бога не имеют ипостасного характера, поскольку посылаются безличной Божественной сущностью, в результате чего становится невозможным представить их лично до такой степени, что перестает развиваться и одновременно упраздняется самосознание личности. Творение и Творец не могут осуществить непосредственного общения друг с другом.

Конечно, здесь сразу следует отметить, что решение, предлагаемое для выхода из «пустоты», не имеет ничего общего с тезисами, которые определяются самим фактом отношения/связи как исхождения из природы. Напротив, автор отрицает эту связь как необходимый факт и предлагает образ «всецелого себя». Имеется в виду, по его мысли, деяние свободного внутреннего поиска, которое приводит к непосредственному общению твари с Творцом<sup>347</sup>. Данные взгляды Рамфоса, а также некоторых других представителей «экстатического богословия» с большим изяществом исправляет отец Николай Людовик в его вышеупомянутой книге<sup>348</sup>.

В конце изложения, завершая мой краткий обзор «богословия личных энергий», я должен отметить, что вопрос об обожении в православном богословии и жизни не разрешается одним только исступлением из природы, но главным и преимущественным образом «исступлением по ту сторону»<sup>349</sup> той же самой природы, туда, где природа действительно становится природой лица, а ее энергии – природными энергиями лица или лиц<sup>350</sup>. Кроме того, согласно Паламе, никакое разделение не может произойти, поскольку не существует безыпостасной сущности и, конечно, бессущностной ипостаси. Природа, ипостаси и энергии составляют три реальности Божества<sup>351</sup>.

И хотя, как нам кажется, новогреческие исследования в области паламитского богословия стали развиваться несколько в ином направлении, внезапно в самом начале 1990-х гг. почетный профессор Нового Завета Афинского университета

Савва Агуридис публикует ряд исследований, в которых, сражаясь с «превратными» уклонами персоналистской триадологии и антропологии – и здесь он отчасти прав, – приходит к повторению тезисов П. Трембеласа. Он говорит о неоплатонических влияниях на исихастское богословие, отождествляет при этом святоотеческий апофатизм Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника со всяким философским апофатизмом, считает богословие Паламы о сущности и энергиях в Боге попыткой «умалить значение тварного создания в противовес возрождению», и, наконец, ни много ни мало, обличает «крайне устаревшие представления о христианстве как о видении Божественного Света, обожении и т.д.»<sup>352</sup>. Я должен признаться, что тезисы профессора Агуридиса, с которыми нелегко согласиться, тем не менее, содержат в некоторых отношениях важный урок. Имеются в виду не его упоминания о том, чего не было, а главным образом и по преимуществу описание «действительно крайних» представлений. По отношению к учению Григория Паламы, а также всего православного самосознания «применяется насилие», чтобы они служили некоторым умыслам, выгодам и амбициям. Является несомненной истиной, к примеру, то, что существовали уже с XVIII в. и продолжают существовать до сего дня некоторые исследования-толкования, которые представляют богословие фессалоникийского архиепископа, так же как и все богословие исихазма, как по преимуществу выражение все более разъедающей поляризации между Церковью и миром. В этом разбирательстве церковное, во многих случаях отождествляемое с монашеским, кажется, обретает себя через противоположность миру.

Совершенно ясно, что такие попытки выявляют отсутствие самосознания в церковном теле, непонимание не только буквы, но и духа богословия Паламы, отсутствие критериев и принципов. Григорий Палама не отрекся от мира в лице Варлаама, Григоры и других антиисихастов, но главным и преимущественным образом отказался от какого бы то ни было самодостаточного гуманизма, являющегося результатом богословия без Бога<sup>353</sup>. Подобно тому как в другом случае он

гневно отрекся от антропологии без человека. Очевидно, что богослов Света и энергий вынужден сражаться за сохранение действительного. Именно на этот вызов отвечает его термин «ипостасный свет озарения» (φῶς ἐλλάμψεως ὑποστατικόν), защищающий с терминологическим совершенством переживание, опыт богоносных друзей Божиих, которые знают Свет как бытийно существующий, как действительный, происходящий от природы личного Бога, Бытийного Бога Писания и Отцов<sup>354</sup>.

Благодаря этим оценкам можно отчасти понять и истолковать слабо выраженное в греческой богословской литературе, за исключением малочисленных, но тем не менее вполне состоятельных исключений, представление о Паламе как о писателе любви. О том Паламе, которого узнало народное благочестие и которого выражали люди с различными настроениями, как, например, некоторые представители так называемой литературной «школы» Фессалоник. Не случайно один из них, господин Никое Гавриил Педзикис, записал в 1944 г., когда в Греции еще не началось великое паламитское возрождение в своем сочинении «Умерший и Воскресение»<sup>355</sup> следующие апокалиптические слова: «Этот Никифор Григора, ощущая падение, обманутый логикой, посчитал, что ситуацию можно исправить путем сближения с франками, а они, обогатившись, начали возносить на место законов мнения важных и сильных лиц, позднее лиц, добившихся для себя власти, создавая таким образом лживое и несправедливое общество, которое вплоть до счастливого его уничтожения будет поедано червем отчаяния и скорби, потому что ничего в нем не основывается на всеохватывающей вере, где первый лобызает последнего. Без ясной внешней логики противник Григоры святой великий архиепископ Григорий Палама с сердцем, преисполненным любовью к ближнему, потому что его чистая душа не могла понять самодостаточного существования, которое бы не было связано с целым, которое бы усекало целое, удалился в уединение и хвалил безмолвие – безмолвие, которое было столь близко к смерти – как единственно возможную нравственную позицию человека, который предается

мышлению среди множества народа, от которого отчуждаются его начальники. Народ этот позднее с чистой совестью избрал вместо легкой капитуляции своей души тяжелую цену рабства, провозгласил святым Григория, а Григору оставил умирать в темнице, постигая, что знание, учение, способности, слово, мудрость являются несправедливыми и тщетными, когда они не расширяются в результате любви и братства одного с другим».

*Перевод с новогреческого игумена Дионисия (Шлёнова)*

## Вольфганг А. Бинерт. Значение патристики для экуменического диалога с протестантской точки зрения<sup>356</sup>

### I. Предварительные замечания

Патристика имеет большое значение для экуменического диалога и для развития взаимопонимания между конфессиями вообще, и это вполне отчетливо проявляется при встрече протестантизма с православием. Здесь патристика оказывается как раз той научной богословской дисциплиной, которая способна выполнить посредствующую функцию между столь различными на первый взгляд мирами. Представляется очень важным досконально исследовать общий вопрос о значении древней Церкви и, в особенности, Отцов Церкви для экуменического диалога<sup>357</sup>, ибо, как известно, здесь кроются корни всего христианства, исток христианской веры, борьба за истину богословского познания. В древней Церкви благодаря внутренним и внешним конфликтам выкристаллизовались принципы христианской идентичности. При серьезном подходе становится очевидным, что обращение к Отцам Церкви, к древнецерковной традиции, к жизни и догматическому учению древней Церкви крайне необходимо для экуменического диалога, для достижения взаимного понимания между конфессиями.

Смысловое содержание понятия «ойкумена» изменяется, как только мы выходим за рамки языковой и идейной традиции сформировавшегося под влиянием латинской культуры Запада, – к этой традиции относится также и протестантизм, если даже он не всегда осознаёт это, – и пытаемся приблизиться к своеобразному миру литургически опосредованного богословия восточных Церквей, к их особенному, развившемуся отчасти под влиянием восточной культуры, благочестию. В экуменическом диалоге ищутся тогда не только пути преодоления западного церковного разделения – в духе, к примеру, «Общего заявления» по вопросу учения об оправдании 1997 г.<sup>358</sup>, – но ставится более глубокий вопрос об истоках Церкви и ее



изначальном единстве. В подобном диалоге могут участвовать по крайней мере три стороны – протестантизм, римский католицизм и восточное православие. Иногда в этой связи говорят о «триалог»<sup>359</sup>, хотя это именование по понятным причинам не получило распространения. Попутно заметим: понятие «патристика» – появившееся первоначально в догматической традиции протестантизма<sup>360</sup>, равно как и понятие «патрология», акцентирующее в представлении об Отцах Церкви факт их принадлежности истории (сегодня оно встречается главным образом в католической научной литературе)<sup>361</sup>, – при встрече с православием изменяет свое обращенное к прошлому значение и становится элементом живой традиции и благодаря этому вызовом для протестантизма.

Вопрос о соотношении протестантизма и восточного православия восходит ко времени начала Реформации. Знание о существовании Православных Церквей оказало немалое влияние на развитие протестантского самосознания. Непосредственное обращение к источникам древней Церкви и их научное изучение было подготовлено и направлялось гуманизмом; подобная научная работа с источниками еще и сегодня находится в русле традиции, берущей свое начало с того времени. Уже спор Лютера с Экком о папском примате во время лейпцигского диспута (1519) – в ходе которого он сослался на восточные Церкви и подчеркнул, что они «никогда не были в подчинении у Рима», – показывает, в какой мере Лютер осознавал тот факт, что независимо от Рима существовали древние христианские Церкви со своими собственными традициями и что эти Церкви не в меньшей мере причастны «господству Христа над всем миром». Лютер добавляет: недопустимо «изгонять из церкви многие тысячи мучеников и святых, живших на протяжении 1400 лет в греческой церкви, и уничтожать тех, кто и ныне царствует на небе». (...) «Я уверен, что Григорий Богослов, Василий Великий... и другие бесчисленные епископы Греции стали блаженными, не зная данного вероучительного положения (что Римская Церковь выше других Церквей)»<sup>362</sup>. Насколько сам

Лютер богословски был укоренен в древнецерковной традиции, показали позже спор о причащении (1525–1529), его катехизисы (1529) и его работа «О соборах и церквах» (1539)<sup>363</sup>.

Известен также интерес Меланхтона к греческой патристике<sup>364</sup>. Он побудил его к переводу аугсбургского исповедания на греческий язык<sup>365</sup> и к поиску общения с Вселенским Патриархатом в Константинополе, что немного позже – в 1573–1581 гг. – привело к известной переписке между богословами Вюртенбергской Церкви и Константинопольским Патриархом Иеремией II<sup>366</sup>. В итоге, правда, эта попытка достижения богословского взаимопонимания между последователями Реформации и одной из Православных Церквей потерпела неудачу. Все же, когда после Второй мировой войны, в 1948 г., Евангелическая Церковь Германии (EKD) начала устанавливать новые контакты с православием, она вспомнила о попытках XVI в. и прежде вступления в различные двусторонние богословские диалоги<sup>367</sup> – с Русской Православной Церковью (с 1959 г.), с Вселенским Константинопольским Патриархатом (с 1969 г.) и с Румынской Православной Церковью (с 1979 г.) – опубликовала упомянутую выше переписку (1958)<sup>368</sup>. Особенно живо воспоминание о переписке XVI в. сохраняется в диалоге с Вселенским Патриархатом<sup>369</sup>. Эти диалоги пока не привели к сенсационным результатам. Все же они способствовали возрастанию взаимного доверительного отношения поверх конфессиональных границ и благодаря непосредственному общению открыли возможность лучшего понимания противоположной стороны. Возникли также новые связи, содействующие международному обмену, диалогу Церквей на мировом уровне. Подобные диалоги понуждали порой к осознанию своей конфессиональной идентичности и не в последнюю очередь укрепляли церковное самосознание Евангелической Церкви Германии<sup>370</sup>.

## **II. О современной ситуации**

Прежде чем я перейду к рассмотрению возможностей и пределов богословского взаимопонимания в экуменическом диалоге на основе патристики, хотелось бы сделать несколько

замечаний в связи с сегодняшними отношениями между Евангелической Церковью Германии и Православными Церквями. При этом я опираюсь на заявления состоявшегося в ноябре 2000 г. заседания Синода Евангелической Церкви Германии<sup>371</sup>, а также на постановления Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, проходившего в августе 2000 г. в Москве<sup>372</sup>:

А. В сообщении Синода ЕЦГ от ноября 2000 г. о «Евангелическо-православном общении», в частности, говорится: «Евангелическо-православные диалоги на уровне экспертов в последние годы выявили большой объем сходных моментов и согласных оценок. Общее признание Никео-Константинопольского символа веры 381 г. является основой евангелическо-православного общения. Часто за покровом различных богословских понятийных и языковых стереотипов скрывается одно и то же содержание веры, благодаря чему участники диалога уже в значительной мере находятся в экуменическом единстве». К этим словам с очевидной необходимостью добавляется: «Следует воспринять достигнутые результаты диалога»<sup>373</sup>. Касательно солидарности и партнерства с восточноевропейскими Церквями далее говорится: «По причине осмысления собственной истории и конфронтации с западным образом жизни и с западной духовностью эти Церкви переживают сейчас кризис своей религиозной и культурной идентичности, что оказывает негативное воздействие на евангелическо-православное общение». Постановление Синода по этому поводу гласит: «В данной ситуации Евангелическая Церковь Германии должна приложить все усилия к продолжению диалога с Вселенским Патриархатом Константинополя, длящегося десятилетия, а также с Патриархатами Москвы, Бухареста и Софии. Она должна выступать в Конференции Европейских Церквей и в Экуменическом Совете Церквей за подобающее участие и конструктивное сотрудничество православных. Мы надеемся на новую экуменическую открытость православных, что сделает возможным совместное общение в рамках модели «примиренное различие»<sup>374</sup>.

Б. Уже в августе 2000 г. состоявшийся в Москве Архиерейский Собор принял обширный документ, называемый «Основополагающие принципы отношений Русской Православной Церкви к неправославным»<sup>375</sup>. В данном документе обращает на себя внимание активное стремление к церковному единству и восприятие церковного разделения как греха. Ссылаясь на Киприана Карфагенского, Собор отмечает: «Церковь едина и единственна. Основа единства Церкви – Тела Христова – в том, что она имеет одну Главу, Господа Иисуса Христа (Еф.5:23) и что действует один Святой Дух, животворящий Тело Церкви и соединяющий все его члены со Христом, его Главой» (1.2). Помимо Киприана Карфагенского, Игнатия Антиохийского и Ириния Лионского составители документа часто ссылаются также на Никео-Константинопольский символ веры, в котором речь идет о единстве «единой, святой, соборной и апостольской церкви». Исповедуется также «единство крещения» и отвергается «повторное крещение».

Несколько неожиданно выглядит высказывание о своей церковности: «Православная Церковь есть истинная Церковь, в которой неповрежденно сохраняются Священное Предание и полнота спасительной благодати Божией. Она сохранила святое наследие Апостолов и Святых Отцов в его полноте и чистоте. Она осознает полное согласие своего учения, богослужбного чина и церковной практики с апостольским провозвестием и преданием древней церкви» (1. 18). Данное описание подтверждает следующее наблюдение: «Никакая другая Церковь не осознаёт настолько сильно своей принадлежности и зависимости от традиции Отцов, как Православная»<sup>376</sup>. Новым является признание исторической реальности церковных разделений и расколов, из-за которых «неоднократно нарушалась заповедь Христа о единстве» (1. 12), а также отношение к ним как к греху. В связи с этим говорится даже о общей вине: «Недопустимо поддаваться искушению и идеализировать прошлое или игнорировать трагические упущения и неудачи, которые имели место в церковной истории. Хотя Православная Церковь и свидетельствует со смирением,

что она сохраняет истину, однако вместе с тем она помнит обо всех имевших место в истории искушениях» (1. 19). «Разделения и ереси суть следствия эгоистической самоуверенности и изоляции; всякий разрыв и всякая схизма ведут в большей или меньшей степени к отпадению от полноты Церкви» (1. 14).

В добавление к этому утверждается, что «общины, отпавшие от единства с православием, никогда не рассматривались как полностью лишившиеся благодати». Тот факт, что при переходе из других конфессий в Православную Церковь крещение не повторяется, свидетельствует о том, что и вне видимых границ православия есть спасение и божественная благодать – даже если и не в той полноте, что в Православной Церкви. В связи с этим указывается также на те признаки, которые объединяют христиан вне видимых конфессиональных границ: «Это – Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя, который пришел во плоти, и искреннее благочестие» (1. 11). Тогда преодоление разделения христианского мира должно включать в себя не только признание учений о Святой Троице и Богочеловечестве Иисуса Христа, но также и «полное и искреннее согласие в самом опыте веры» (2. 11).

Несколько непривычно для православных церковных деклараций звучит выраженный здесь принцип миссионерства, согласно которому каждый член Православной Церкви призван к свидетельству веры по отношению к неправославному миру (3. 2). Документ завершается воззванием ко всем, «для кого перевозносимое имя Иисуса Христа выше всякого другого имени под небом (Деян.4:12), к блаженному единодушию в церкви» в соответствии с требованием апостола Павла: *Уста наши отверсты к вам, сердце наше расширено (2Кор.6:11; [8])*. При этом, однако, решительно отвергается экуменистическая модель «примиренного различия». Эта и другие протестантски окрашенные концепции экуменического богословия (например, модель «единство в многообразии») считаются, как говорится в документе, несовместимыми с православным учением о Церкви и потому неприемлемыми. Утверждается также, что каждый новый шаг, подкрепляющий протестантское понимание церкви,

ведет даже «к духовному самоубийству Всемирного Совета Церквей». Соответственно, выдвигается требование «духовной» реформы Всемирного Совета Церквей.

Многое в этом программном документе напоминает высказывания Римско-Католической Церкви, которые характерны, в частности, для изданного 5 сентября 2000 г. послания конгрегации по делам веры «*Dominus Jesus*». Согласно этому документу, «единственная Церковь Христа осуществлена в Католической Церкви»<sup>377</sup>. Все же существует одно немаловажное отличие. Если Рим настаивает на том, что эта Церковь «управляется преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним»<sup>378</sup>, то Русская Православная Церковь указывает на единство во Христе. Кроме того, Русская Православная Церковь, несмотря на свою критику, продолжает сотрудничать во Всемирном Совете Церквей и «осуждает тех, кто, используя ложную информацию, намеренно искажает задачу свидетельства Православной Церкви по отношению к неправославному миру и сознательно клеветает на церковное руководство, обвиняя его в предательстве Православия» (7. 3).

### **III. Патристика в экуменическом диалоге**

Ввиду подобного восприятия конфессиональных границ мне представляется, что богословские диалоги, стремящиеся служить экуменической цели «видимого единства» христианства, в настоящее время едва ли могут способствовать их преодолению. За понятным стремлением к большей открытости в экуменическом диалоге, которое смягчает борьбу за конфессиональное самоутверждение, легко не заметить того, что каждая Церковь претендует быть посредником спасения и потому совершенно *не в состоянии* отказаться от активного свидетельства своих глубочайших убеждений словом и делом. Поэтому экуменический диалог всегда является также спором об убеждениях веры на основе того опыта, который каждая Церковь приобрела в своей истории с унаследованными ею свидетельствами веры и исповеданиями. Особенность усилий по преодолению церковного разделения и обретению христианского единства – я намеренно избегаю понятия «восстановление»<sup>379</sup>, – состоит в том, что, несмотря на все

видимые границы и различия между Церквами, существуют общие основы и принципы, на которые все ориентируются. И тот, кто вопреки всем разделениям и расколам осознаёт историю Церкви как единство и считает ее целостной в ее истоке, должен признать, что общим фундаментом веры в Иисуса Христа является также и часть общей истории. Этот отрезок общей истории<sup>380</sup> есть время возникновения и развития христианских критериев и норм веры, которые в итоге образуют основу христианской идентичности<sup>381</sup>.

С евангелической точки зрения только патристика является той областью научного богословия, которая исследует процесс обретения христианской идентичности средствами исторической науки в контексте древнего мира. Ее экуменическое значение объясняется тем, что, как подчеркивает Э. Мюленберг в своей энциклопедической статье «Патристика»<sup>382</sup>, *«всякое церковное сознание включает в себя основополагающие древнехристианские реминисценции»*. «К ним относятся, – по его утверждению, – канон, исповедание веры, мученичество, епископское и другие церковные служения, монашество и аскеза, догматы, порядок богослужения и др.». Далее он добавляет: «Необходимо постоянное осмысление их на путях богословской науки, чтобы избежать их превращения в клише». Можно добавить, что они нуждаются также в новой интерпретации с точки зрения экуменического диалога, если научное богословие заинтересовано в подобных экуменических аллюзиях. Для православных богословов такой интерес не есть что-то само собою разумеющееся, хотя и для них древнецерковная или апостольская традиция, на которую они охотно ссылаются как на основание и исходный пункт своего понимания Церкви и богословия<sup>383</sup>, является предпосылкой богословия. Не является он таковым и для римско-католических богословов, которые убеждены в превосходстве своей традиции. Также и для евангелических богословов подобный интерес не является очевидной предпосылкой, ибо древнецерковная традиция как таковая принадлежит для них к далекому прошлому, рассмотрение и исследование которого целесообразно исключительно из исторического интереса.

Только в том случае, если «древнехристианские реминисценции», касающиеся библейского канона, древнецерковного исповедания, древнецерковных догматов и т.д., рассматриваются – как это было у реформаторов – в качестве неотъемлемого элемента собственной христианской и церковной идентичности и, с другой стороны, «разделение Церкви» осознается как «скандал»<sup>384</sup>, то обращение к древнецерковной традиции поверх конфессиональных границ приобретает для евангелических богословов существенное значение. Это относится и к Отцам Церкви, по имени которых названа патристика; ибо «без «Отцов» не может быть патристики; иначе это выражение превратилось бы в некое омертвевшее слово без значения», как на это справедливо указывает Мюленберг<sup>385</sup>. Это относится к догматам и древнецерковным исповеданиям, в формировании которых они принимали участие, – как, например, тринитарный, пневматологический и христологический догматы и Никео-Константинопольский символ веры (381)<sup>386</sup> – относится это также и к возникновению и развитию библейского канона, который имел основополагающее значение для Реформации и который был и является обязательным для всех христианских Церквей<sup>387</sup>. Исключением является вопрос о каноническом объеме Ветхого Завета, однако не подлежит сомнению апостольское свидетельство Нового Завета.

#### **IV. Отдельные аспекты**

##### **1. Отцы Церкви**

*Отцы Церкви* – самое позднее с IV в. (при более точном рассмотрении еще раньше) – считаются живыми представителями древней Церкви. Они воплощают – при ретроспективном рассмотрении каждый особо, но также, подобно апостолам, и вместе как общность – достоверное предание Церкви в епископском преемстве. Они являются яркими представителями живого христианского благочестия – не в последнюю очередь благодаря своей связи с монашеством. Как учителя богословия и проповедники, они являются выразителями истинного учения. «Вероучительное определение Халкидонского Собора (451) осуществилось «в согласии со



Святыми Отцами"" – пишет Э. Мюленберг<sup>388</sup>. Историк древней Церкви Хартмут Леппин говорит о них в своей недавно вышедшей книге «Отцы Церкви и их время» как о «людях, сыгравших ведущую роль в формировании церкви», «знакомство» с которыми является «обязательным для всякого, кто интересуется прошлым Европы»<sup>389</sup>. Следуя традиции, Леппин – для которого, в общем, более важными являются сами личности, чем их богословие, – называет по четыре представителя греческой и латинской церкви: Афанасия Александрийского († 373), Василия Великого († 379), Григория Назианзина († са. 390), которого восточная Церковь называет Григорием Богословом, и выдающегося проповедника Иоанна Златоуста († 407) как представителей греческого Востока, а Амвросия († 397), Иеронима († 420), Августина († 430) и папу Григория Великого († 604) как представителей латинского Запада. Все они, за исключением Иеронима, были епископами.

Афанасий Александрийский занимает в этом ряду особое место. Несмотря на то что он является представителем греческого Востока и происходит из Египта, его считают на Западе примером и воплощением православного богословия и благочестия, как свидетельствует о том и приписываемый ему «*Symbolum Athanasianum*»<sup>390</sup>. Благодаря тому что Афанасий находился в ссылке на Западе, он стал важным посредником между Церквами Востока и Запада, а благодаря своей интерпретации никейской веры в борьбе за признание пневматологического догмата – инициатором тринитарного догмата или, как сейчас принято говорить более точно в патристической литературе, – инициатором новоникейства<sup>391</sup>. В исследованиях слишком мало внимания уделяется тому, что Афанасий делал акцент на библейских основах христианской веры. Это свидетельствует об экуменическом значении этого Отца Церкви<sup>392</sup>, который сам опирался на *Отцов Nikei* и благодаря этому вошел в традицию развития церковного учения. Кроме того, Афанасий принял также участие в процессе канонизации Библии<sup>393</sup>. На примере Афанасия видно, что в условиях политических вызовов IV столетия христианство вынуждено было по-новому определять себя, а также то, как

оно должно было это делать. Борьбу за признание пневматологического догмата, в которой дело шло одновременно о независимости Церкви от политического влияния императора, продолжил Василий Великий и тем самым в решающей мере подготовил путь к никео-константинопольскому исповеданию (381).

Исповедание этого Собора<sup>394</sup>, которое, как известно, официально было принято Отцами только на Халкидонском Соборе (451), является сегодня ключевым текстом экуменического движения<sup>395</sup>. Подтверждением тому является декларация Синода Евангелической Церкви Германии от ноября 2000 г.<sup>396</sup> Это исповедание впервые в истории Церкви говорит о вере в «единую, святую, соборную и апостольскую Церковь» и является единственным древнецерковным свидетельством, подтверждающим неповторимость крещения.

В этом тексте, который все чаще произносится за богослужением в различных Церквях, как ни в одном другом документе древней Церкви объединены экуменические и патристические вопросы. При этом история возникновения этого текста поднимает в такой же мере многочисленные и сложные вопросы, как и вопрос его богословского понимания и история его передачи и восприятия. Это касается не только так называемой «проблемы Filioque»<sup>397</sup>, имеющей особое значение для отношений между протестантизмом и православием. Хотя патристическая наука в этом вопросе уже достигла важных результатов, однако еще не пришла к окончательному заключению.

## *2. Догматы древней Церкви*

С историей возникновения и с пониманием древнехристианских догматов дело обстоит так же, как и с исповеданием 381 г. В.-Д. Хаушильд в своем новом учебнике по истории церкви и догматов подчеркивает центральное значение догматов древней церкви для идентичности христиан тем, что начинает его темой «Христианское учение о Боге как учение о Троице»<sup>398</sup>. Свои рассуждения, в которых объясняется несколько неожиданное построение учебника, он завершает следующим высказыванием: «Вероучительное определение

325/381 г. является до сего дня единственным догматом, который приняли все Церкви»<sup>399</sup>. Можно спросить, относится ли это также к так называемым «Non-Creedal-Churches», то есть к Церквам, которые отрицают традиционную вероучительную основу в форме какого-либо исповедания. Более важным все же представляется вопрос о смысле и значении древнецерковных догматов для веры той или иной Церкви. Идет ли здесь речь о вероучительных положениях, которые верующий должен знать и в которые он должен верить для своего спасения, или же это достойные уважения описания некоей тайны, которые призваны укрепить личностную веру? Есть ли это вероучительные законы, на основании которых судят о правоверии и еретичестве, или же это указания на место присутствия Божия, призванные оберегать тайну Божию от человеческого посягательства? История Церкви свидетельствует, что все эти возможности были испробованы в различных Церквах и еще сегодня присутствуют в сознании людей. Знание истории возникновения догматов древней Церкви может способствовать тому, чтобы, несмотря на критическое отношение к понятию догмата, не забывалось их исходное значение как непреложных признаков христианской идентичности и как легитимной суммы библейской веры.

### *3. Библейский канон*

Целью догматов древней Церкви – так же как и ранних крещальных исповеданий в христианских общинах, которые рассматриваются как обобщение и одновременно правило и руководство или, иными словами, канон христианской веры<sup>400</sup>, – является не что иное, как обобщенное выражение в краткой форме того, о чем свидетельствует Библия – учения о Боге-Творце, посылающем своего Сына как человека в Иисусе Христе для спасения мира. Однако эта весть исходит от человека – от пророков Ветхого Завета, от апостолов, вестников Нового Завета и очевидцев воскресения Иисуса, от их последователей. Их свидетельства сохранялись в раннехристианских общинах и передавались дальше до тех пор, пока в конце II в. они не приобрели нормативного значения и не были собраны в канон. В IV в. эти свидетельства стали для всех

христиан общепризнанными и обязательными принципами веры. Если посмотреть с исторической точки зрения, речь здесь идет о чрезвычайно важном для экуменизма процессе. Ибо библейские свидетельства, к которым в соответствии с древнецерковным преданием непременно относится также и Ветхий Завет (как правило, в виде Септуагинты)<sup>401</sup>, являются до сего дня общепризнанными основаниями экуменического движения. В исходной формуле Всемирного Совета Церквей это основание определяется как «общность Церквей, исповедующих, согласно Священному Писанию, Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем и совместно стремящихся к исполнению того, к чему они призваны – к почитанию Бога Отца, Сына и Святого Духа»<sup>402</sup>.

Более 50 лет назад профессор Нового Завета Эрнст Кеземан на вопрос «Обосновывает ли канон Нового Завета единство Церкви?» ответил так: «Канон Нового Завета как таковой не обосновывает единства Церкви. Напротив, в том виде, в котором он доступен историку, он обосновывает множественность конфессий»<sup>403</sup>. Кеземан все же добавляет: в той мере, в какой канон является Словом Божиим и тем самым Евангелием, «он обосновывает единство Церкви. Ибо только Евангелие является основанием единства Церкви во все времена и повсеместно»<sup>404</sup>. В конечном счете гарантом единства Евангелия в канонически признанных Евангелиях является Дух Божий, ибо он – по слову Лютера – «весь христианский мир на земле призывает, собирает, просвещает, освящает и сохраняет в единой правой вере с Иисусом Христом»<sup>405</sup>. Весть Евангелия всегда остается – также и для Лютера – соотнесенной с *письменным* преданием древнейших общин и ограничивается конкретным числом канонически признанных текстов. Заслуживает внимания то, что древняя Церковь не пыталась отделить апостольское свидетельство от его исторических корней, но канонизировала сразу четыре различных Евангелия как историческое выражение *одного* Евангелия древнейшего христианства.

Таким образом, духовное Евангелие Иисуса Христа укоренено в истории трояким образом: оно основывается на

письменном свидетельстве апостолов и указывает на историческую личность Иисуса из Назарета в живой, исторически укорененной общине первых христиан. Центром и границей христианской вести является при этом исповедание Иисуса Христа – ставшего человеком Сына Божия. В этой перспективе рассмотрение христианской веры через призму истории обнаруживает себя не только возможным и необходимым по существу, но также и законным с богословской точки зрения.

#### **V. Патристика как шанс для экуменизма**

С евангелической точки зрения патристика есть часть церковной истории, задачей которой в соответствии с западной традицией является исследование первых семи (на Западе до Исидора Севильского, † 636) или восьми столетий (на Востоке до Иоанна Дамаскина, † ca. 750). Православные богословы в качестве «последнего Отца Православной Церкви»<sup>406</sup> чаще рассматривают Григория Паламу († 1359). Однако этим значение патристики не ограничивается. В случае патристики речь идет о такой богословской дисциплине, которая вопрошает о ценности и значении древнецерковной традиции для всего христианского мира и по этой причине неизбежно ставит вопрос о христианском экуменизме.

Расхожее мнение о первом христианском тысячелетии как эпохе «неразделенного христианства» едва ли соответствует исторической действительности, поскольку самое позднее с V в. уже существуют конфессионально обоснованные церковные разделения в Церквах Востока, и они сохраняются до сего дня. Уже в Новом Завете речь идет о расколах и делении на партии<sup>407</sup>, так что уже там единство Церкви обнаруживает себя как непростой процесс, сопряженный с постоянной борьбой за истину веры<sup>408</sup>. Видимое обнаружение единства Церкви является знаком присутствия Святого Духа. Оно не есть нечто само собой разумеющееся. Христос вынужден Сам просить Своего Отца: «...да будут все едино... да уверует мир» (Ин.17:21).

Интерес к исследованию общих для всех христиан основ Церкви, установленных в ней служений и структур, равно как и

ее духовной жизни и богословского учения в диалоге с миром античной культуры, делает патристику экуменической наукой также в тех случаях, когда она занимается исключительно критическим изданием соответствующих источников или прояснением исторически спорных вопросов. Поэтому не случайно, что международная и межконфессиональная совместная работа в этой области с годами становится все более интенсивной и в то же время экуменически более открытой. Патристика благодаря характерной для нее обращенности к древнецерковной традиции обнаруживает себя как инструмент для преодоления конфессиональных барьеров. Вместе с тем она открывает путь для более глубокого проникновения в тайны христианской веры, которые в различных Церквях, – пусть даже различным образом – сохранялись и будут сохраняться впредь.

*Перевод с немецкого К. И. Уколова*

### I

Еще в 1904 г. Виламовиц утверждал, что христианские авторы составляют неотъемлемую часть единой традиции, представленной классической литературой<sup>410</sup>. Несколькоими годами раньше Гарнак опубликовал монументальный труд *Lehrbuch der Dogmengeschichte* («Учебник по истории догматов»)<sup>411</sup>, в котором повествование о древних христианских авторах, рассматриваемых с точки зрения их учений, представляло собой неотъемлемую часть широкой панорамы, имеющей целью представить историю христианской доктрины под типично протестантским углом зрения. Такой подход является наследием давней полемики между католиками и протестантами по вопросу о значении древних христианских писателей. Это два факта, не связанных между собой. Однако, приведенные вместе, они ясно показывают препятствия, которые еще в начале прошлого века мешали осознанию древней христианской литературы, т.е. патристики, как дисциплины если не самодостаточной, то по крайней мере самостоятельной. С одной стороны, было препятствие формального характера: древние христианские писатели, поскольку они выражались по-гречески и по-латыни и многими нитями были связаны с формами классической литературы (несмотря на новизну содержания), с трудом еще ощущали собственное значение, отличающееся как от библейской, так и от классической традиции<sup>412</sup>. С другой стороны, еще имела силу та черта, которую можно определить как врожденный порок в изучении литературной деятельности христианских авторов. В XVI и XVII вв. эти исследования производились для того, чтоб найти аргументы для полемики между католиками и протестантами, и имели целью показать большую или меньшую достоверность, либо, лучше сказать, преимущество католической или протестантской доктрины по отношению к доктрине первых веков жизни Церкви<sup>413</sup>. В данном случае изучение древних Отцов играло вспомогательную, даже

служебную, роль для богословия, и именно по этой причине не имело статуса самостоятельной дисциплины.

Но в связи с той давней полемикой, которая все-таки способствовала развитию науки, изучение древних христианских авторов в течение XIX в. продвигалось гигантскими шагами, прежде всего в работах немецких исследователей в протестантских кругах. Научное изучение патристики имело двойную перспективу, можно сказать – развивалось по двойному сценарию. С одной стороны, большой всплеск исследований классической литературы неизбежно коснулся и христианских авторов по причинам, о которых мы говорили выше. С другой стороны, еще действовали идеологические мотивы, которые могли принимать вид различных споров, но все же способствовали активному ходу исследований. Тенденция к специализации, неизбежная при развитии исследований и расширении библиографии, завершила остальное. Уже в 1904 г. утверждение Виламовица, с которого мы начали, казалось устаревшим: начатая в 1902 г. публикация монументальной истории литературы Барденхевера<sup>414</sup> убедительно показала современное самосознание нового литературного пространства. Действительно, XIX в. оставил XX в. значительное наследство. Основу его составляла идея замены *Patrologia Latina* (PL) и *Patrologia Graeca* (PG) Миня<sup>415</sup> на коллекции древних христианских текстов, опубликованные в соответствии с современными требованиями критики текста<sup>416</sup>. Оценивая достигнутые результаты и понимая эту идею в узком и специальном смысле, на сегодняшний день можно сказать, что она не была реализована, что, по сути, было уже понятно в начале прошлого века. Действительно, не только в рамках двух первых серий, CSEL для латинских источников и GCS для греческих<sup>417</sup>, опубликовано не так много, чтобы заменить хотя бы частично «Патрологию» Миня, но полное замещение не было достигнуто даже после более чем вековой деятельности, несмотря на вклад похожих инициатив, начатых после Второй мировой войны – SC и CCL<sup>418</sup>. Однако значение этих проектов можно расценивать с другой, положительной точки зрения. На



самом деле, несмотря на то, что не была достигнута такая полнота охвата, как в «Патрологии» Миня, нельзя не оценить по достоинству значения критической публикации большого числа древних христианских текстов. Также нельзя не отдать должное тому, что подготовка CSEL и GCS породила серию исследований не только по выявлению и изучению рукописей, но также касающихся проблем филологического характера, относящихся к критике публикуемых текстов (хронология, атрибуция, структура, источники, влияния). Серия TU<sup>419</sup>, которую Гарнак желал видеть в качестве дополнения к GCS, сыграла исключительно значимую роль в данном случае. Из этого также следует, что систематические исследования, проведенные во многих библиотеках, в том числе и за пределами Европы, сопровождаемые открытиями новых рукописей, позволили обнаружить древние, ранее неизвестные тексты и даже целые коллекции (например, коллекцию гностических манускриптов, обнаруженную в Наг-Хаммади), в результате чего границы «Патрологий» Миня, и без того уже достаточно обширные, заметно расширились.

До сих пор мы обсуждали узко филологическую сферу, которая может показаться периферийной относительно основной темы нашего обзора – богословской. Но если при изучении какого-либо древнего автора отсутствует надежный текст его сочинений и не определены его филологические координаты (место и время), то изучение его содержания существенно теряет в весе. Это, конечно, не относится ко всем наиболее значительным исследователям древних Отцов конца

XIX – первых десятилетий XX в., которые были отлично подкованы филологически: ограничусь лишь именами Гарнака, Лицмана, Шварца, Лоофса. Все это немецкие исследователи. Действительно, в течение всего XIX в. и вплоть до конца Первой мировой войны монополия на исследования патристики, как и на исследования классической античности, принадлежала немецкоязычным ученым, в число которых изредка входили французы и англичане. Между мировыми войнами эта монополия значительно сократилась благодаря научному вкладу европейских исследователей различных

национальностей, а также некоторых американских ученых. После Второй мировой войны научный горизонт стал уже международным при более серьезной специализации в отдельных областях. Жесткие требования специализации, приведшие к разделению филологии и истории доктрины, а также к дальнейшему дроблению внутри этих двух направлений, не пошли на пользу качеству исследований. После этих предварительных замечаний перейдем к конкретизации наших тезисов.

## II

Возвращаясь к вопросу об издании текстов, отметим, что латинские тексты, опубликованные в *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum* (CSEL)<sup>420</sup> под редакцией Венской академии наук, в период с начала XX в. до начала Первой мировой войны, представляют собой критический стандарт в среднем более высокого уровня, чем в предшествующих томах. Действительно, несмотря на то, что когда в 1886 г. была начата публикация CSEL, Лахман уже несколько десятилетий как обнародовал свои принципы, кардинально перевернувшие способы критики текстов древних авторов<sup>421</sup>, первые издания этой серии, казалось, еще отдавали дань повсеместно укоренившемуся обычаю считать основной для структуры критического текста, как правило, самую древнюю рукопись, придавая остальным лишь маргинальное значение. Напомню в данном случае лишь о Киприане (т. 3, 1–3) и Люцифере Хартеля (т. 14) и Амвросии Шенкля (т. 32, 2)<sup>422</sup>. Однако со временем техника усовершенствовалась, и 20 томов, вышедших с начала XX в. до начала Первой мировой войны, представляют собой средний уровень, а иногда – выдающийся<sup>423</sup>. Параллельный проект издания грекоязычных авторов, курируемый Берлинской академией наук, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS)<sup>424</sup>, начатый в 1897 г., уже с самого начала предполагал менее амбициозный план, чем всеохватывающий план CSEL, ограничившись в своей программе кругом авторов первых трех веков<sup>425</sup>. Этот круг ограничен числом текстов, засвидетельствованных весьма скупо, порой крайне малым числом свидетелей. Таким образом,

эта программа оказалась гораздо более осуществимой, чем венский проект. Высокая научная квалификация большого числа сотрудников сделала этот достаточно умеренный по своим целям проект исключительно выдающимся<sup>426</sup>. Неблагополучные политические обстоятельства истории Австрии и Германии в первой половине XX в. отрицательно сказались на темпах публикации обеих серий, нанеся ущерб прежде всего CSEL по причине обширности проекта, со временем утратившего свою актуальность. Все же как одна, так и другая серия ввели в научный оборот значительное число текстов, изданных вполне удовлетворительно, а часто и прекрасно. В последнее время CSEL, кажется, издается с новой силой<sup>427</sup>, а GCS, которая практически реализовала первоначальный план, в настоящий момент занимается прежде всего, хотя и не исключительно, переизданием ранее опубликованных текстов, снабжая их необходимым современным критическим аппаратом, но продвигается по этому пути все же очень медленно, даже после объединения Германии<sup>428</sup>.

Когда по окончании Второй мировой войны стало возможным продолжать научную деятельность, в кругах исследователей древней христианской литературы стало понятно, что ни CSEL, ни GCS не в состоянии полностью заменить «Патрологии» Миня, на что надеялись еще примерно век назад. Поэтому началось репринтное переиздание старых томов PG и PL. К последнему было добавлено «Supplementum» под редакцией А. Аманна в дополнительных томах (PLS), где были собраны тексты Святых Отцов, обнаруженные в наше время, в качестве дополнения к PL<sup>429</sup>. Гораздо более весомый проект начался в 1954 г. с публикации Corpus Christianorum, series Latina (CCL) по инициативе Е. Деккерса из бельгийского аббатства Стэнбрюгге. Цель его была та же – заменить для латиноязычных текстов «Патрологию», применяя, однако, такую же схему работы, какую использовал и аббат Минь. Это было новым изданием, но издатели старались, особенно сначала, снова опубликовать, сгруппированные по авторам в тома большого формата, уже существующие, современные<sup>430</sup>, где это возможно, но за неимением лучшего

также и тексты из «Патрологии» Миня, пересмотренные и дополненные новыми рукописями<sup>431</sup>. Такой подход не соответствовал современным историческим и издательским требованиям, и шквал критики, встретивший выход первых томов новой серии, убедил руководство снизить количество в пользу качества ценой замедления темпов издания. Они отказались от быстрой реализации проекта, начав публиковать серию критических изданий высокого уровня, а в некоторых случаях и полностью новаторских<sup>432</sup>. Несколько лет назад параллельно с латинской серией CCL<sup>433</sup> стала издаваться греческая (CCG), которую мудро начали с публикации преимущественно поздних и критически еще не опубликованных текстов<sup>434</sup>.

Еще до начала CCL, в 1943 г., в оккупированном немцами Париже два видных ученых, Даниелу и де Любак, потихоньку начали публикацию серии Sources chretiennes (SC). Этот проект предполагал публикацию греческих, латинских, а также восточных патристических текстов аскетического и духовного значения с целью поддержать стремление к богословскому возрождению. Так как цели издания не были научными, первые опубликованные тексты (Ориген, Афанасий, Григорий Нисский и др.) представляли собой лишь французский перевод оригинала, вступительную статью и некоторые поясняющие примечания. Однако по ходу издания сначала добавился оригинальный текст, по крайней мере тот, что был доступен, а потом издатели, прежде всего по инициативе нового директора Мондезера (скончавшегося несколько лет назад), перешли к настоящим критическим изданиям. Серия приобрела совершенно научный вид, опираясь на свой фонд и на первоклассную редакцию при факультете иезуитов в Лионе<sup>435</sup>. Мы вскоре вернемся к этому проекту, имеющему фундаментальное значение для патристических исследований в XX в. Кроме повышения, часто радикального, качества изданий уже известных сочинений Святых Отцов, заслугой этой исследовательской инициативы является введение в научный оборот многих новых произведений. Больше чем рукописям первые открытия обязаны систематическим исследованиям, проведенным в

библиотеках<sup>436</sup>, а также изучению как греческих экзегетических сборников (катен)<sup>437</sup>, так и восточной литературы, в первую очередь сирийской и коптской, которая оказалась богата переводами греческих текстов, чьи оригиналы утрачены<sup>438</sup>. На основании этого, благодаря объединению открытий с филологическими изысканиями, были выявлены ранее малоизвестные или же вовсе не известные авторы, такие, как Григорий Эльвирский, Хромаций Аквилейский, Юлиан Экланский<sup>439</sup>. Самой важной, без сомнений стала реконструкция Ипполита Римского, в которой участвовали ученые уровня Гарнака и Шварца. Впрочем, современные исследования радикальным образом поставили под сомнение эту реконструкцию, оказавшуюся скорее блестящей, чем достоверной<sup>440</sup>. Впоследствии добавились открытия новых рукописей: вместе с отдельными, имеющими важное значение текстами (пасхальная проповедь Мелитона Сардийского) следует отметить открытие целых серий сочинений, как, например, серию гностических текстов, обнаруженных в Наг-Хаммади<sup>441</sup>, и серию текстов Оригена и Дидима, обнаруженных в Туре<sup>442</sup>. Издания некоторых крупных произведений литературного характера постепенно были доведены до научного уровня, так что и специалистам и неспециалистам был предоставлен весь тот необъятный материал, который представлял собой как новые издания текстов, так и критические и филологические исследования, в которых поднималось много проблем, возникших благодаря публикации текстов<sup>443</sup>. Вне данной области также заслуживают внимания исследования школы Неймегена по христианской латыни, начатые Шрайненом, дополненные Морманом и по сей день продолжаемые их последователями<sup>444</sup>, а также деятельность болландистов с присущей им филологической точностью и критическим подходом, сильно опережающим свое время, направленная начиная с XVII в. на научное изучение необъятного агиографического наследия, отражающего многовековую историю Церкви с начала ее существования<sup>445</sup>.

### III

Как мы уже отмечали выше, изучение древних Отцов с доктринальной точки зрения значительно опережало филологические изыскания, о которых мы сказали сначала лишь в силу требований систематического порядка. Очевидно, что исследования патристики XVII и XVIII вв., несмотря на их великие заслуги и наличие ряда крупных ученых<sup>446</sup>, в целом страдают как сильными недостатками филологического порядка, которые начали обнаруживаться с конца XIX в., так и устойчивым полемическим характером, противопоставившим протестантских и католических ученых. Количество первых постепенно возрастало, и во второй половине XIX и в первых десятилетиях XX в. возобладали, а потом постепенно стало сокращаться, по мере того как в католических кругах утихали последствия катастрофического, тяжелейшего урона в результате преследований, которыми обернулась антимодернистическая реакция. Во второй половине XIX в. была заложена основа для преодоления этих осложнений, с одной стороны, благодаря большим успехам филологических исследований, а с другой – постепенному ослаблению, если не окончательному исчезновению полемики между протестантами и католиками, по крайней мере в ее наиболее ярких и острых проявлениях. Во второй половине XX в. научные изыскания стали очень плодотворны благодаря спокойной атмосфере, воцарившейся в исследовательской области. Они, непрерывно продолжая исследовательские тенденции последних десятилетий XX в., при отсутствии какого-либо международного или национального координирующего центра, развивались в течение десятилетий, предшествовавших началу Второй мировой войны, без определенной программы, а, так сказать, в рассредоточенном строе, исходя из предпочтений и устремлений исследователей. Каждый университет, занимавшийся изучением древнего христианства, был самостоятельным исследовательским центром. Относительно недавно была предпринята попытка восполнить отсутствие координирующего начала посредством основания «Международной ассоциации патристических исследований» (Association internationale d'études patristiques) с резиденцией в Париже. В то же время проходящие раз в четыре

года в Оксфорде и раз в год в Риме при Августиниануме конференции поддерживают на определенном уровне контакты между уже очень многочисленными (особенно в Соединенных Штатах) исследователями патристики. Безусловно, это полезные инициативы, однако возможность организовать исследования на международном уровне, даже в очень широких контурах, представляется все-таки чем-то утопическим.

Как мы уже отмечали, в период от начала века до начала Первой мировой войны видное место занимают германоязычные исследователи, ставшие известными еще раньше: Гарнак, Зан, Лицманн, Лоофс, Шварц<sup>447</sup>; к ним можно добавить имя Петерсона<sup>448</sup>. Среди не немецких ученых стоит упомянуть хотя бы итальянца Меркати и француза Дюшена<sup>449</sup>. Темы исследований стали более разнообразны, с подчеркнутым интересом к изучению важных персоналий, прежде всего Августина<sup>450</sup>, и с явным предпочтением к тем, кого традиция до сих пор неизменно рассматривала как крупных еретиков. Ограничусь упоминанием уже цитированной здесь монографии Гарнака о Маркионе<sup>451</sup>, в которой автор стремится вернуть этого деятеля в жизнь Церкви II в. под видом паулинизма, хотя и чрезмерного, а также исследований, нацеленных на более чем запоздалую реабилитацию Нестория, в свое время осужденного в качестве образчика богохульства, а в настоящее время рассматриваемого как жертва политики Кирилла Александрийского<sup>452</sup>. В качестве противоположной параллели этой исследовательской тенденции стоит отметить тенденцию к уравновешенной оценке исторических лиц, осужденных авторитетом святости и непрерывно, вплоть до наших дней рассматриваемых как твердыня ортодоксии. Первыми, кто пострадал от намерения перейти от назидательной агиографии к научному изучению, а впоследствии к переоценке излишне традиционных стереотипов, были Афанасий и Кирилл<sup>453</sup>. По сути, эта тенденция, несмотря на порой чрезмерные крайности<sup>454</sup>, все же содействует радикальному обновлению уже устаревших взглядов и оценок, основываясь на двух факторах. В первую очередь необходимо принять во внимание мнение, укоренившееся в Германии среди исследователей

классики и, стало быть, также древнего христианства, что документы древности, дошедшие до нас, по большей части сомнительны из-за различных недостатков, ставящих под вопрос их достоверность, и поэтому должны быть критически пересмотрены, иногда даже радикально. Несомненно, порой такое переосмысление необходимо, но также несомненно и то, что по данному пути мы продвинулись слишком далеко, особенно в последние годы. С другой стороны, следует понимать, что последствия полемики между протестантами и католиками, которая, как мы сказали выше, в целом затихла, не перестали негативно влиять на основную проблематику, касающуюся взаимоотношений христианской религии и классической культуры. В данной сфере исследований в первые десятилетия XX в. среди протестантов все еще было сильно, хотя и не так, как прежде, влияние лютеровского тезиса *sola Scriptura* («только Писание»), побуждавшее рассматривать изменения евангельского благовестия, а потому также отвергать все то, что по ходу времени христианское вероучение заимствовало из греческой культуры, в первую очередь из философии, и что католическая традиция постепенно вобрала в себя как неотъемлемую часть своей веры. *Dogmengeschichte* («История догматов») Гарнака следует рассматривать как выдающийся памятник такого рода переоценки христианского учения. Действительно, этот труд оказал документальную и критическую поддержку в противостоянии между католицизмом, восточным православием и протестантизмом. Великий немецкий ученый переработал его в *Das Wesen des Christentums* («Сущность христианства») <sup>455</sup>. Среди отдельных личностей, которые в первую очередь подверглись такого рода переоценке, стоит назвать Оригена. Действительно, его космологические и антропологические размышления, основанные на непреложности свободной воли всех разумных существ, помещали его в число антиподов Августиновой теории предопределения, унаследованной и закреплённой Лютером и Кальвином. Протестантам было удобно отказаться от этого выдающегося, но еще в древности осужденного героя, рассматривая его скорее в качестве эллинистического, чем



христианского мыслителя. В то время как с католической стороны считалось неуместным особенно защищать его по причине различных обвинений, выдвинутых против него между IV и VI вв.<sup>456</sup>

Если рассматривать в целом количество научных исследований, ориентированных на изучение древних христианских доктрин, то оно совсем не велико в период от начала XX в. до окончания Второй мировой войны. С протестантской стороны затруднения были вызваны продолжительным влиянием научного позитивизма, доминировавшего вплоть до недавнего времени и ориентировавшегося прежде всего на изучение земного или материального, более конкретного предмета, а также влияние филологии (издание текстов, проблемы атрибуции и хронологии, исследование источников). В то время как исследование учений казалось сомнительным по результатам и менее надежным по методам из-за различных идеологических предрассудков, о которых мы уже сказали выше. И конечно, в изучении истории древнего мира классическая филология была вне конкуренции, поскольку по сравнению с патристической филологией она привлекала интерес гораздо большего числа ученых. В некоторых католических кругах в связи с культурной и научной ситуацией, как никогда неблагоприятной, слабый стимул, данный так называемыми модернистами, был загублен реакционной энцикликкой *Rascendi* папы Пия X. Невежество и близорукость, характерные для этой реакции, заключались в том, что, приравнивая понятия «ученый» и «модернист», в число последних попадали также исследователи, несколько не разделявшие новаторских идей модернизма. Кроме неприятностей, которым подверглись некоторые болландисты, можно вспомнить обвинения против Дюшена и Батиффоля<sup>457</sup>. Атмосфера террора и страха, созданная антимодернистской реакцией во всем католическом мире, не только свела на нет то немногое, что было сделано в нашей исследовательской области, но и загубила более чем на полвека любые инициативы и исследовательские проекты. Исключение, которое представляет собой теоретическое и сухое филологическое

исследование Меркати, дополненное некоторыми другими учеными высокого уровня<sup>458</sup>, не могло восполнить столь значительный пробел.

Учитывая совокупность этих в общем-то различных причин, нас не удивляет скромность вклада в науку за эти годы по ключевым вопросам истории церкви первых веков. Приведу в качестве примера арианство и монофизитство<sup>459</sup>, которые сами по себе уже занимают четыре века политико-религиозной и вероучительной истории Церкви, прежде всего на Востоке, и вообще тринитарных и христологических размышлений первых веков истории Церкви. Эта последняя тема исследования была по различным причинам идеологически опасна. Подобное положение было и в изучении эсхатологических учений, где такая характерная и важная концепция, как хилиазм, должна была дожидаться много лет, чтобы быть оцененной по достоинству<sup>460</sup>. Перейдем к отдельным авторам. Мы уже сказали несколько слов об Оригене; Тертуллиан интересовал исследователей скорее своим языком, чем образом мысли<sup>461</sup>; о тринитарных размышлениях трех Каппадокийцев единственной весомой работой была, как это ни парадоксально, монография Холля, специально посвященная Амфилохию Иконийскому<sup>462</sup>; говоря об Иринее, остановимся на исследовании Лоофса, которое касается его источников; это ценный труд, несмотря на то что местами автор отклоняется от своей темы<sup>463</sup>. Обращает на себя внимание постоянная востребованность Августина, глубоко исследованного по различным причинам как протестантами, так и католиками<sup>464</sup>. Мы ограничимся упоминанием еще некоторых работ, важных по содержанию и значению вызванных дискуссий<sup>465</sup>, а по поводу других работ – отошлем к примечаниям, посвященным Гарнаку и другим ученым<sup>466</sup>. Завершая эту часть нашего повествования, отметим, что если в эти годы патристические учения были слабо изучены, то экзегеза практически совсем не изучена. Причину тому стоит еще раз указать в давней полемике между протестантами и католиками, которая направляла исследования историко-богословских тем исключительно в русло изучения доктрин. А то немногое, что было сделано по экзегетической литературе, хотя

она и представляет большую часть всей патристической письменности, было вспомогательным для изучения доктрин, не считая, конечно, и тут преобладавшего интереса филологического характера. Возможно, стоит также иметь в виду, что склонность к аллегорическому толкованию, характерная для значительной части древних литературных произведений, прежде всего на латинском языке, представленная так же широко и в грекоязычной экзегезе, делала эти тексты недостаточно актуальными, учитывая, с одной стороны, еще действующее осуждение Лютером аллегорической экзегезы, а с другой – преобладающие интересы современной экзегезы, мало понятные при аллегорическом толковании. Чтобы осознать такое положение вещей, достаточно посмотреть, как невелико количество работ в данный период, посвященных огромному экзегетическому наследию Августина, по сравнению с исследованиями, посвященными его учению<sup>467</sup>.

#### IV

Если перейти теперь от первой ко второй половине XX в., то можно отметить много важных изменений в области патристических исследований, начиная с окончательного завершения монополии немецкоязычных ученых и выходом на международный уровень, когда французы и англичане укрепили уже ранее отчасти занятые позиции, а американские ученые стали вносить постоянно растущий вклад в данную область, по количеству значительный, хотя по качеству часто неудовлетворительный. В Италии вот уже несколько десятилетий также заметно возросло количество исследований, прежде всего за счет ранее практически не принимавших участия в этих исследованиях сотрудников государственных университетов. В последнее время и в Испании также наблюдается рост исследовательской активности, причем решающую роль играет активный ученый Орбе. В Германии после периода стагнации в последние годы ощущается заметный подъем. Среди крупных ученых, помимо Орбе<sup>468</sup>, следует назвать Даниелу, де Любака, Марру, Курсея, Нотена, Фонтэна, Гино и Пепена во Франции<sup>469</sup>, Ришара в Бельгии<sup>470</sup>,

Чадвика, Келли и Стэда в Англии<sup>471</sup>, Пеллегрини и Пинкерле в Италии<sup>472</sup>, Мормана и Васцинка в Голландии<sup>473</sup>, фон Кампенхаузена и Грильмайера в Германии<sup>474</sup>.

Об основных аспектах филологической деятельности мы уже сказали выше. Продолжая здесь разворачивать панораму доктринальных и экзегетических изысканий, вернемся на минуту к тому, что мы уже отметили, касаясь важности издания SC. Действительно, среди первых томов серии, вместе с Григорием Нисским, столь близким к александрийской духовности (том 1: «Жизнь Моисея»; том 6: «О сотворении человека»), представлены экзегетические сочинения Оригена (том 7: «Проповеди на книгу Бытие»; том 16: «Проповеди на книгу Исход»; том 29: «Проповеди на книгу Чисел»). И интерес, и исследования, посвященные патристической экзегетической письменности в целом, так и Оригену в частности, находящиеся все еще в стадии роста, представляют собой основные изменения в нашей науке, тем более что эти два исследовательских поля теснейшим образом взаимосвязаны. Выше мы отмечали недостаточный интерес к Оригену, проявленный в первой половине XX в., в связи с ограничениями идеологического и специфически вероучительного характера. Но Фелькер в своей фундаментальной монографии, опубликованной в 1931 г., привлек внимание к Оригену как к учителю духовности<sup>475</sup>, тогда как до того интерес исследователей к многогранной деятельности Оригена проявлялся с большой сдержанностью. Фелькер убедительно показал, что Ориген был не только богословом и написал не только трактат De principiis («О началах»). Однако на тот момент его монография не смогла по-настоящему обратить внимание исследователей на александрийца (за единственным заметным исключением – фон Бальтазара<sup>476</sup>). Но несколько лет спустя на указанном им пути появились Даниелу и де Любак, задумавшие, как мы уже отмечали, публикацию различных сборников проповедей Оригена в первых томах SC. Действительно, среди дошедших до нас сочинений Оригена сборники проповедей особенно просились к публикации, потому что они дают меньше сведений в области учения, но очень

богаты с точки зрения духовной жизни и гораздо более доступны, чем сложные экзегетические комментарии. Вместе с тем, проповеди Оригена были в первую очередь написаны на экзегетические темы, и потому публикация первых сборников привлекла внимание к экзегезе Оригена<sup>477</sup>.

Переход от экзегезы Оригена к экзегезе других Отцов-экзегетов, в первую очередь александрийцев, был краток. Уже в 1944 г. Мондезер опубликовал в Париже монографию *Clement d'Alexandrie, с подзаголовком Introduction a l' etude de sa pensee religieuse a partir de l' Ecriture*, что уже само по себе указывало на новое направление исследований, поскольку автор рассматривал усердное изучение Писания как подлинную основу религиозных размышлений Климента: только исходя из герменевтики Писания, можно оценить целостность его рефлексии в ее естественном развитии. Это утверждение верно не только для Климента и Оригена, но также для основных представителей как греческой (Ипполит, Дидим, Григорий Нисский, Евагрий, Феодор Мопсуэстийский, Иоанн Златоуст), так и латинской (Иларий, Амвросий, Иероним, Августин, Григорий Великий) патристики. Также и у авторов, чьи сочинения не были специально посвящены экзегетике, как, например, у Иринея и Тертуллиана, герменевтика Писания является основой их вероучительного сознания. Начиная с Франции<sup>478</sup> интерес к истории патристической экзегезы распространился более или менее быстро в других европейских странах, а также в Соединенных Штатах. В этой сфере особенно стоит отметить Италию, потому что там начиная с 1983 г. начали свою деятельность различные объединенные между собой группы из разных университетов. Эта деятельность заключалась в организации семинаров и специализированных курсов, результаты которых публиковались в сборниках *Annali di storia dellesegesi (ASE)*<sup>479</sup>. В свете нового направления исследований автор этих страниц опубликовал в 1985 г. совместную работу по патристической экзегезе<sup>480</sup>, учитывая базовое различие между буквальным и аллегорическим толкованием, представляющим собой с точки зрения герменевтической техники несущую структуру. В связи с этим следует отметить,

что, несмотря на некоторые постоянные препятствия апологетического характера, уже происходит освобождение от устаревшей предпосылки, протестантской по своему происхождению, но также широко распространенной и в католических кругах, согласно которой экзегеза аллегорического типа, расцениваемая как продукт чистой фантазии, искажающий библейские тексты применительно к мысли древнего толкователя Писания, осуждалась в целом. Однако, оставляя в стороне слабую позицию апологетического различения между типологией и аллегорией<sup>481</sup>, постепенно укрепляется мнение, что патристическая экзегеза должна быть оценена с исторической точки зрения, то есть *iusta propria principia* (по своему основному содержанию) – а именно, как результат уникального замысла, одновременно религиозного и культурного, направленного на защиту Ветхого Завета в Церкви от гностических и маркионитских идей через его объединение с Новым Заветом во имя Христа, символически и пророчески проповеданного на древнем этапе домостроительства, исторически явленного на новом<sup>482</sup>.

Тот же прием включения в исторический контекст был применен к Оригену, благодаря циклическому развитию критики, преодолевшей некоторые первоначальные препятствия<sup>483</sup> и полностью обновившей проблематику и методы исследования. Остракизм, которому, вслед за древним осуждением, он был по сути дела подвергнут, начиная с Реформации вплоть до Второй мировой войны, как в католических, так и в еще большей степени в протестантских кругах, основывался на абстрактной и неисторической оценке *De principiis*, а точнее, на некоторых моментах этого сочинения, которое для своего времени было новаторским и предвосхищало будущее. Как мы уже отмечали выше, внимание Фёлькера, Даниелу, де Любака и фон Бальтазара к экзегезе и духовному учению Оригена заставило убедиться, что традиционная точка зрения на александрийца была ошибочной, поскольку акцентировала внимание только на отдельных аспектах его обширного учения и выносила суждения, более гипотетические, чем доказательные, что вело скорее к затруднениям, чем к созданию формального и не

требующего доказательств определения; она не учитывала того факта, что Ориген хотел быть и был прежде всего исследователем Писания. Такая переоценка, начавшаяся с проповедей Оригена, позволила достичь более гармоничного и адекватного взгляда на чрезвычайно сложное учение, автор которого, переработав свидетельства евангельского и апостольского благовестия в свете платонической философии, предложил правдивое толкование всей действительности с христологической точки зрения. В свете этой новой, широкой и гибкой интерпретации учения Оригена стало также возможным вернуться к более проблемным его аспектам, вновь рассматривая, с более корректной исторической и методологической позиции *De principiis* или дошедшие до нас комментарии к Библии, прежде всего на Евангелие от Иоанна, – конечно, самое значимое по образу мысли из всех сочинений великого экзегета. В таком контексте произошло возвращение к изучению антиоригенистской полемики, имевшей место в IV-V и VI вв., и было отмечено, насколько ошибочными, необоснованными и малодостоверными были обвинения Епифания и Иеронима, а также как и почему полемика VI в. была направлена не столько на учение Оригена, сколько на учение его эпигонов, прежде всего Евагрия<sup>484</sup>. Теперь уже ясно, что учение Оригена должно быть критически оценено в свете того великого кризиса, который во II в. подверг самосознание и духовный и культурный облик Церкви, что было вызвано нападками гностиков и маркионитов на еврейское Писание, с самого начала принимавшееся Церковью. Действительно, наиболее проблематичные, порой сомнительные положения учения Ориена (предсуществование, апокатастасис) имели антигностическое значение, и в этом смысле они также способствовали преодолению тяжелого кризиса. Их следует оценивать в историческом ракурсе, а не каким-либо абстрактным образом: неуместно, как делали некоторые, защищать или реабилитировать память того, кто не нуждается ни в защите, ни в реабилитации; его необходимо рассматривать лишь в свете серьезных проблем, переживавшихся Церковью в его время, решению которых он

способствовал или, по крайней мере, пытался способствовать. После первоначального импульса, заданного монографией Фелькера, изучение Оригена продолжили прежде всего французы, работавшие в кругах SC или a latere (самостоятельно)<sup>485</sup>; очень скоро к ним присоединились ученые разных национальностей, среди которых стоит отметить итальянцев. Действительно, в Италии, не считая отдельных ученых, интерес к Оригену сконцентрировался в рамках исследовательской группы, развивающей активную деятельность, прежде всего по организации конференций. В течение нескольких лет она публикует единственное в настоящее время периодическое издание, посвященное исключительно Оригену, с дополнением по александрийской традиции, которое сразу же вызвало международный резонанс<sup>486</sup>.

В отличие от Оригена, Августину в плане исследовательского интереса везло все время; ему посвящено бесчисленное множество работ, различных по теме и научной ценности, от сложных монографий до чрезвычайно узких исследований различных сфер литературной деятельности, в которых пробовал себя африканский доктор. Вынужденные ограничиться необходимым минимумом, мы уже упомянули<sup>487</sup>, говоря о годах, предшествующих 1950-м, некоторые очень важные работы на различные темы. Сложнее дело обстоит со второй половиной века из-за отсутствия необходимой хронологической перспективы: поэтому ограничусь упоминанием лишь нескольких трудов<sup>488</sup>, отметив, что среди тем исследований преимущественным является вопрос о формировании взглядов Августина, разрабатываемый по следам фундаментальной монографии Курселя<sup>489</sup>, а затем – изучением его философского формирования и спорной роли платонизма. Поскольку Confessiones («Исповедь») является самым известным сочинением Августина, оно находится в центре внимания ученых<sup>490</sup>, в то же время исследователей продолжает интересовать Августин как полемист, главным образом как противник Пелагия и Юлиана Экланского. Эта тема прямо отсылает к фундаментальной проблеме, которую ставит



теодицея Августина: соотношение между благодатью и свободой воли. Здесь уже предваряются вопросы янсенистской полемики с точки зрения устойчивости противоположных идеологических позиций и историографического подхода, из-за чего не всегда удается освободиться от апологетической тенденциозности, от которой следовало бы наконец избавиться. Недостатки, к которым может привести столь некорректный исследовательский метод, очевидны даже у исследователя такого масштаба, как де Любак<sup>491</sup>.

## V

В другой исследовательской сфере, изучающей христологические споры V-VII вв., стоит отметить, как по самостоятельному значению, так и по приданному импульсу для дальнейших исследований, коллективный труд о Халкидонском Соборе, опубликованный между 1951 и 1954 гг. в связи с 1500-летней годовщиной его проведения, состоящий из работ немецкоязычных и франкоязычных исследователей<sup>492</sup>. Это сотрудничество в рамках католической науки привело к общей переоценке, выполненной на высоком научном уровне, Собора и его тяжелого и спорного восприятия в VI и VII вв. Работа отвечала исследовательским принципам пересмотра давно устоявшихся доктринальных позиций в свете современных достижений исторических исследований, будучи свободна от идеологических предрассудков. Сегодня никто уже не сомневается, что Севир Антиохийский, крупнейший представитель монофизитства в V-VI вв., исповедовал то же учение, что и Кирилл, и его больше нельзя считать еретиком, как прежде он воспринимался своими противниками дифизитами. Как в арианском споре можно было занимать антиникейские позиции, не будучи арианином, так и в монофизитском споре можно было придерживаться антихалкидонской позиции, в то же время не впадая в монофизитскую ересь<sup>493</sup>. Учитывая, что Халкидонский Собор проходил в исторических условиях, когда несторианский и монофизитский кризисы слились воедино, доктринальное значение его работы было ощутимо в течение трех веков истории Церкви, прежде всего, но не только, на Востоке.

Открывает этот сборник, вписывая его в исторический контекст, Грильмайер с тщательным критическим обобщением христологической доктрины, от ее истоков и до начала Собора<sup>494</sup>. Впоследствии автор по различным поводам снова возвращался к этой теме, расширяя проблематику, и изначальный текст в двести страниц в итоге превратился в объемный многотомный труд, повествование которого доведено до VII в.<sup>495</sup> Таким образом, в настоящее время мы имеем исследование основной проблемы патристического богословия, которая для послехалкидонского периода представляет собой новое слово в науке, ибо здесь представлено целостное обобщение обширного и разнородного материала, никогда ранее не изучавшегося так глубоко. Так же основательно изложены события IV и V вв. Здесь присутствует тенденция к освобождению от традиционных стереотипов, в пользу исторического, а не агиографического и апологетического взгляда на спор между Кириллом и Несторием. Менее удачным, кажется, получилось повествование о II и III вв. – как из-за изменчивости некоторых важных тем, до сих пор находящихся на стадии разработки *in itinere*, так и потому, что в этой первой части автор был слишком зажат в традиционных, я имею в виду скорее конфессиональных, а не абстрактных, рамках изложения материала. В результате, отдавая предпочтение тому образу мыслей, который постепенно повсеместно утвердился, автор пренебрег как соблюдением принципа историзма в изложении материала, так и адекватным представлением того образа мыслей, который исчез в результате полемики, начатой уже во II в.<sup>496</sup> Расплачиваться за этот уже устаревший способ изложения истории богословских учений пришлось прежде всего гностикам, о которых вообще ничего не сказано. Но в настоящее время наконец признано, что, если адекватно не учитывать размышления этих *maîtres à penser* (мастеров мысли) самого древнего христианского учения, развитие тринитарного и христологического богословия II и III вв. оказывается оторванным от своих исторических корней и потому фактически не понятым.

В то время когда Грильмайер был сосредоточен на окончательной доработке своего большого труда по христологии, автор этих страниц опубликовал в 1975 г. общий труд об арианском кризисе с целью представить строго историческое и совершенно лишенное апологетических аспектов повествование на очень важную в развитии тринитарного учения тему, которой длительное время в значительной степени пренебрегали<sup>497</sup>. Возможно, из-за интереса, вызванного этой работой, возможно, по совершенно случайным причинам, но тема арианства вновь обрела былую известность в сфере наших исследований, в серии разных по значению и объему трудов, и интерес к ней не пропадает до сих пор<sup>498</sup>. В тринитарные споры были вовлечены многие деятели истории Церкви первых веков, и этот возобновленный интерес к арианскому кризису привел фактически к критической переоценке традиционных позиций, которые могли показаться уже общепринятыми. Мы уже отметили возвращение к изучению наследия Афанасия и его антиарианской деятельности<sup>499</sup>. Но на этом пути нелегко найти необходимое равновесие, и критика легко может превратиться в гиперкритику, результатом чего могут стать новые выводы, сомнительного или даже отрицательного качества. В связи с этим возникает настойчивый, чрезвычайно специальный и безнадежный спор о достоверности древних документов, которому порой присуще распространенное в наши дни стремление сделать в каждой исследовательской области открытие, сенсацию, что в любом случае дает новые сведения, даже если они сделаны лишь на журналистском уровне<sup>500</sup>. Главные действующие лица в развитии тринитарного и христологического учения – такие, как Дионисий Александрийский, Павел Самосатский, Маркелл Анкирский и Аполлинарий Лаодикийский, которые уже в древности пострадали от осуждения, вызвавшего исчезновение их сочинений, продолжают сегодня терпеть ущерб из-за возобновившегося интереса неосмотрительной критики, которая, с одной стороны, ставит под сомнение достоверность того немногочисленного, что до нас дошло, а с другой – пытается восполнить недостаток источников, приписывая без должных на

то оснований некоторым из этих деятелей произведения, известные под другим авторством<sup>501</sup>.

Выше мы уже отметили отсутствие гностиков в большом труде по христологии Грильмайера, связанное с критическим отношением, контрастирующим с современными исследованиями гностицизма. Действительно, открытие рукописей в Наг-Хаммади<sup>502</sup>, хотя их публикация и осуществилась с немалым опозданием, привлекло внимание большого числа ученых, преимущественно немецких и американских<sup>503</sup>, к этому исследовательскому полю, которое, после нескольких значительных работ, опубликованных в первых десятилетиях XX в.<sup>504</sup>, в период между двумя мировыми войнами находилось в застое. Как известно, до открытия новых текстов гностицизм был известен практически исключительно благодаря свидетельствам его противников – Иринея, Тертуллиана, Климента, Оригена, Епифания и др.<sup>505</sup> И даже если критика, казалось, признавала достоверность большей части этих источников<sup>506</sup>, тексты, извлеченные из египетских песков, привлекли внимание ученых, уже убежденных в том, что они владеют не интерпретациями, составленными их противниками, а оригинальными документами гностической мысли, которые именно поэтому долгие годы были маргинальными, если не совсем изгнанными из области научных исследований. С течением времени энтузиазм стих: начали учитывать тот факт, что нельзя считать оригинальным текстом перевод с греческого на коптский, к тому же часто очень плохой, а иногда даже интерполированный. Также и ранняя хронология, предложенная многими учеными для новых текстов, в настоящее время критически пересматривается<sup>507</sup>. А надежды иметь в руках оригинальные тексты крупных гностиков II в. (Василида, Валентина, Толомея и др.) не оправдались, и ученые возвращаются к тому, что об этих деятелях на сегодняшний день можно узнать лишь благодаря Иринею, Епифанию, Клименту. Начинают даже сомневаться в нехристианском происхождении феномена гностицизма, что было распространено повсеместно в 70–80-е гг. XX в.<sup>508</sup> Поэтому очевидно, что значительная часть огромного объема

современных исследований, касающихся гностицизма, имеет незначительную ценность или совсем ее не имеет. Однако рядом с плевелами растет и пшеница<sup>509</sup>, и в целом исследования по этой теме значительно продвинулись по сравнению с их состоянием в 40-е гг. XX в.

Здесь уместно особо упомянуть де Орбе, чьи работы<sup>510</sup> по гностическим доктринам помимо многочисленных и значительных специальных результатов выявили столь крепкие узы, связывающие ортодоксальную мысль с размышлениями ее противников по фундаментальным проблемам, начиная с христологии, при наличии также не менее сильных противоречий. В результате на научном уровне преодолеваются конфессиональные различия между ортодоксией и ересью во имя культурного единства, которое множеством путей связало между собой православных и еретиков, несмотря на конфессиональные особенности. Такое целостное видение одних и других способно указать на явное значение их доктринальных разработок как в сходстве, так и в различиях. После выводов, сделанных Орбе, становится очевидным, что исследование крупных тем христианской мысли II и III вв. всегда шло по взаимоисключающим линиям – противопоставляя гностиков и кафоликов. Ему также принадлежит заслуживающая упоминания здесь работа *Introducion a la teologia del los siglos II y III* («Введение в богословие II-III вв.»)<sup>511</sup>. Действительно, достаточно прочитать названия разных глав, чтобы понять, как исследование основных доктринальных тем, изложенных православными и еретическими авторами (гностиками и маркионитами), совершенно новаторски построено по сравнению с немецкой традицией *Dogmengeschichte*. То есть авторы и древние сочинения рассматриваются не через структурную решетку современных систематических установок, но в свете герменевтических и вероучительных особенностей их эпохи, учитывая влияние Священного Писания на их доктрины. В результате чего становится понятным, насколько верно то обсуждаемое предположение, что история богословия сводится к истории экзегезы.

Открытие гностических текстов в Наг-Хаммади приводит наше рассмотрение к обнаружению рукописей Мертвого моря (Кумран). Здесь мы находимся уже вне патристической и вообще христианской сферы. Однако огромный интерес, вызванный этим открытием в ученых кругах, существенным образом отразился на исследовании древнего христианства. Это открытие оказалось полезным не только для исследований, сосредоточенных на палестинском происхождении древней Церкви, которые лишь косвенно относятся к нашей теме, но и потому, что сформировало новое исследовательское направление, активное и сейчас, которое подчеркивает роль иудеохристианства в противовес этнохристианству в области вероучительного и культурного в широком смысле развития христианского общества первых трех веков. Это направление исследований, развившееся как реакция на подход, преобладавший в начале века, при котором все развитие учения Церкви сводилось к эллинистическому и в целом восточному влиянию (Буссе, Бультман)<sup>512</sup>, быстро разрослось во многом благодаря трудам сначала Петерсона, а потом Даниелу<sup>513</sup>, вплоть до того, что стало главным ключом в интерпретации религиозной и культурной эволюции раннего христианства. Очевидно, что в настоящее время наблюдается крен в противоположную сторону, чем это было ранее<sup>514</sup>. Необходимо внести своевременные коррективы, которые позволят преодолеть антитезу, излишне подчеркиваемую, ради общего понимания христианской культуры первых веков, которая умела, несмотря даже на чувствительные столкновения, согласовывать иудейские и эллинистические элементы, сосуществующие друг с другом с самого начала. Симптоматичным в этом смысле кажется знакомство с новым текстом, произошедшее благодаря открытию одной рукописи. Я имею в виду пасхальную проповедь Мелитона Сардийского, связанную с похожим анонимным текстом *In sanctum Pascha*(«На святую Пасху»), уже известным, но до сих пор мало оцененным. Эта находка познакомила нас с квартодессимианской пасхальной проповедью, которой присуща

самостоятельная литературная форма, характеризующейся как раз наличием элементов иудейских и эллинистических<sup>515</sup>.

Иначе развивались изыскания в очень специфической области исследований – агиографии, сильно развившейся за последние несколько десятилетий. Традиционной целью наиболее усердных филологических изысканий (издание текстов, проблема подлинности, хронология и другие), которые осуществляли и по сей день продолжают осуществлять болландисты, уже долгое время является изучение не только исторической стороны предмета, но также антропологической и историко-социальной. Действительно, агиографические сочинения веками, в древнем и средневековом христианстве, были единственной литературой по-настоящему народного характера, где целью было широкое распространение текстов среди образованных и посредством устного общения также среди необразованных слоев общества. В этом смысле эти тексты, кроме часто недостоверной информации, сообщаемой нам об отдельных святых, героях различных рассказов, являются, с одной стороны, показателями политических и культурных идеологий и тенденций, свойственных для тех кругов, в которых они были созданы, а с другой стороны, они опосредованно сообщают о верованиях, обычаях, традициях и поведенческих нормах, свойственных времени и кругу агиографа. Поскольку он, даже когда повествует о святом другой эпохи и другого круга, не умеет вписывать своего героя в соответствующий исторический контекст и встраивает рассказываемые события в близкие для него самого эпоху и общество. Поскольку число агиографических сочинений огромно, а к периоду с IV по VIII в. относится больше текстов, чем ко всему Средневековью, они на долгое время стали основным источником исторических исследований. И сегодня они часто используются учеными, уже не только франкоязычными, для выяснения образа жизни и мысли прежде всего низших социальных слоев того времени: история религиозной ментальности стала актуальной и в нашей области исследований. На работу Брауна о культе святых<sup>516</sup>, сосредоточенную на периоде от IV до VI в., ориентируются

многие исследования, занимающиеся меровингской агиографией<sup>517</sup>.

Прогресс в исследованиях, когда он является результатом научной строгости и страстной любви к изысканиям, ведет в любой сфере, следовательно и в нашей тоже, к постепенному и возможно целостному и единому пониманию изучаемого предмета. Изначальный уклон к специализации исследователей неизбежно приводит, как уже было сказано, к расширению исследований и библиографии, к различению отдельных аспектов и аналитической определенности. Но постепенно все больше учитывается, что каждый исторический феномен по причине своей сложности помимо различий и разделений представляет собой некую фундаментальную целостность, и тем глубже может быть познан и трактован, чем больше удастся выявить его внутреннее единство с другими явлениями. Ограничиваясь нашей темой, мы уже отметили преодоление в историко-культурном плане различий между ортодоксальностью и ересью, между иудеохристианством и этнохристианством. Укажем теперь, возможно, на самое значимое достижение современных исследований: преодоление разделения, которое традиционно самым категорическим образом отличало друг от друга изучение языческой и христианской культуры, ради понимания единства культуры позднеантичного мира. Это не значит преуменьшать различия и противопоставления, которые были сильны, и даже очень сильны, но указать на тот факт, что с установкой преграды между двумя сторонами позднеантичного мира и тем самым с жестким его разделением возникает большой риск рассматривать их абстрактно, слабо соприкасающимися с реальностью своего времени. Действительно, только учитывая тот факт, что язычники и христиане, хотя и разделенные по религиозному признаку, жили и действовали рядом друг с другом, заметно влияли друг на друга, можно попытаться представить себе человека того времени, чтобы получить ключ для интерпретации, способствующий пониманию античной культуры, неотъемлемую часть которой составляет богословие Святых Отцов<sup>518</sup>.

*Перевод с итальянского О. И. Фельдштейн*



Мое изначальное название было «Прощай, патристика!». Я хотел предложить вам присоединиться к моему увлекательному путешествию по последним пяти десятилетиям европейской патристики. Хотя мои знакомые коллеги советовали мне избегать парадоксального или даже шокирующего подтекста этого исходного названия, я по-прежнему думаю, что такое *приглашение к путешествию* имеет смысл. Позвольте мне начать с объяснения того, как я понимаю эти последние пятьдесят лет патристики, поскольку любой ученый, который сегодня активно занимается патристикой, приобретет очень много от точного понимания недавнего прошлого нашей науки. Развитие патристики начиная с конца тридцатых годов по-своему определило ход нашей собственной работы. И я уверен, что только критическое отношение к достижениям последних пятидесяти лет позволит нам корректно определить природу культурных сдвигов, задавших рамки для будущего нашей дисциплины<sup>520</sup>.

Когда мы рассматриваем развитие патристической науки с 1940 по 1990 г., мы обнаруживаем в основном европейский феномен. Я ни в коем случае не пренебрегаю самостоятельными патристическими достижениями за пределами Европы, в особенности в Северной Америке, но я бы тем не менее выделил европейское направление как характеризующее эти пять десятилетий. Во второй половине XX в. постренессансная и постпросвещенческая культура Европы пережила, помимо всего прочего, патристическое возрождение, сравнимое разве что с янсенистским или бенедиктинским патристическим возрождением в XVII в. или с развитием монашества, сопровождавшим так называемый каролингский ренессанс IX в.

Характеризуя возрождение патристики XX в., необходимо отметить две главные особенности: фундаментальность этой дисциплины и ее широкое социальное значение. Первая особенность – фундаментальность – позволила ученым по-

новому определить патристику, прежде всего с точки зрения академического профессионализма. Вторая особенность – социальное значение – вывела патристику из прошлого клерикального и богословского гетто, сделав ее привлекательной для новых категорий ученых. Она получила связь с другими науками и признание в светских университетах.

### **Фундаментальность патристики XX века**

Давайте рассмотрим, как область патристики расширилась и углубилась начиная с 1940-х гг. В основе всего процесса лежит особое научное развитие, которое породило новый консенсус в исследовательском сообществе и привело к тому, что мы называем парадигмальным сдвигом в самопонимании патристики. Это развитие может быть точно определено как широкое увеличение доступности всего корпуса письменных источников, сохранившихся со времен поздней Античности.

Позвольте мне проиллюстрировать это утверждение примером того, кто мне особенно близок, моего «отца-учителя» Марсея Ришара. Со времени Второй мировой войны грандиозное начинание Ришара по изысканию, идентификации и каталогизации собраний древних рукописей превратилось в престижный институт в рамках «Национального центра научных исследований» (CNRS) в Париже. Благодаря одному трудолюбивому исследователю количество известных греческих манускриптов выросло с 35 тысяч до почти 55 тысяч<sup>521</sup>. Оценить размах и значение достижений Ришара можно, сравнив его с работой Жака Миня, благодаря трудам которого мы располагаем 161 томом *Patrologia Graeca* (PG), завершенной к 1866 г., 217 томами *Patrologia Latina* (PL), изданными к 1890 г., *Index locuple-tissimus PG* (1936) и *PL Supplementum*, появившимся между 1958 и 1974 гг.<sup>522</sup>.

Важно отметить, что сравнение работы Ришара с собранием Миня сразу же выявляет научную основу патристического возрождения XX в. Задачей Миня было образование клира и восстановление католической культуры после смуты Французской революции. Задача Ришара была исключительно научной – изучение письменных источников как таковых.

Около 1840 г. аббат Минь задумал сделать доступным для всех во Франции и в Европе весь корпус патристических текстов. Приобретя по сравнительно скромной цене полное собрание этих источников и последовавшие вскоре за ним издания ранних средневековых текстов, частные и университетские библиотеки получили возможность содействовать широкому возрождению древних христианских традиций. Вдохновленное романтической любовью к прошлому начинание Миня было самостоятельным и успешным как ни одно другое церковное деловое предприятие. Наука до сих пор пытается переварить и проанализировать колоссальный объем греческих и латинских текстов, заключенных в 378 томах издания Миня.

На фоне национального разделения Европы в конце XIX в. ответ Миню был дан Прусской академией в Берлине. Берлинское собрание *Die griechischen christlichen Schriftsteller* («Греческие христианские писатели») представляет собой новое критическое издание вместо простого воспроизведения уже существовавших и не вполне отвечавших критическим требованиям изданий с неизбежным количеством дополнительных опечаток, которые мы находим у Миня.

Тем не менее, и это я подчеркиваю, всеобъемлющая глубина патристического возрождения во второй половине XX в. позволила молодому аббату Ришару предпринять систематическое описание доступных древних рукописей, основываясь на его беспрецедентном самоопределении как полевого исследователя. Он исследовал рукописи как таковые, определял новые правила кодикологии и стандарты анализа и издания каталогов древних манускриптов<sup>523</sup>. Богословской мотивации предшествующих патристических исследований уже не было. Так же не было и апологетических целей, доставшихся патристике в наследство от XIX в. и сохранявшихся в протестантских и реформаторских, англиканских и римско-католических кругах. Со своим строго филологическим и историческим подходом французский священник, сам получивший глубоко традиционное воспитание как духовное лицо, придал патристике светский статус, подобно тому как

многие из его коллег тогда и по сию пору занимаются секуляризацией экзегезиса в области библейских исследований.

Таким образом, есть достаточное основание выбрать Ришара как парадигмальную фигуру для патристического возрождения последних пятидесяти лет. Возрождение основано на научном оперировании всем корпусом древней христианской литературы, организованном методологически на международном уровне так, что тысячи микрофильмов древних рукописей распространяются как никогда прежде<sup>524</sup>. С этого времени филологи-классики и историки получили доступ к сокровищнице литературы и документов поздней Античности, на которые они смогли взглянуть по-новому. Высокие требования, примененные при анализе письменных источников и в их текстологии, привлекли множество молодых ученых, которые в противном случае никогда бы не подумали вступить в область патристики<sup>525</sup>.

Еще одна характеристика патристического возрождения в континентальной Европе за последние пятьдесят лет – это то, что патристика приобрела такую научную силу, которая позволила ей изменить свой научный статус, не потеряв собственной идентичности. После обучения в библиотеке Ватикана, где Марсель Ришар подготовил свою докторскую диссертацию по теологии под руководством Робера Девресса<sup>526</sup>, и после побега из немецкого концлагеря, в обстоятельствах войны и послевоенной разрухи Ришар оказался в мире светской науки. Здесь он стал вдохновителем ученых всего мира. Без религиозной, социальной или даже научной дискриминации он активно работал как учитель и наставник, великодушно делаясь многочисленными плодами своего труда и даже посвящая существенную часть своего времени работе других<sup>527</sup>. Его опыт кажется мне парадигмальным не только из-за его работы по открытию древних рукописей, но и потому, что он иллюстрирует масштабное перемещение патристики из церковных рамок к европейской секулярной науке.

Рожденная в вероучительных спорах и тесно связанная, по крайней мере в римско-католической традиции, с историческим

богословием, противопоставленным неосхоластике, патристика во второй половине XX в. принципиально изменила саму природу своей научной релевантности. Лучшей иллюстрацией произошедшего сдвига может послужить последовательность смены редакторов и формата более чем 370 томов Sources chretiennes. Эта серия, основанная незадолго до Второй мировой войны небольшой группой иезуитов в Лионе, постепенно включала в себя все больше томов, подготовленных учеными и студентами государственных университетов. Наконец все начинание получило административное и финансовое покровительство государственной организации CNRS. Таким образом, из своей сугубо церковной сферы патристика перешла в область профессиональной академической науки. Трудно представить себе более радикальную и плодотворную перемену.

В завершение моих заметок об изменениях, произошедших в самовосприятии патристики в последние пять десятилетий, позвольте мне добавить мои собственные краткие воспоминания. В 1954 г., когда я собирался приступить к богословской части моего образования, старший брат иезуит посоветовал мне прочесть весь корпус древней христианской литературы, избранные места конечно, но в хронологическом порядке, начиная со времени Нового Завета. После трех лет ежедневного чтения я добрался до Афанасия Александрийского, а еще три года спустя – до Максима Исповедника. Я упоминаю об этом не только потому, что быстро забыл все почерпнутое в этих занятиях, но и потому, что это чтение открыло мне глаза на достижения моих героев в богословии: Карла Ранера, Ива Конгара, Анри де Любака и Жана Даниелу. Мне стало ясно, что большинство богословских предметов, которые я изучал с 1955 по 1959 г., оказались ограниченными и поверхностными, поскольку им не хватало критического и вдумчивого знакомства с древней христианской традицией. С другой стороны, я нашел именно такое знакомство в трудах моих героев. Они основывали свой подход к тому, что считали фундаментальными темами во всем христианском богословии, в первую очередь на глубоком изучении Отцов. Они

отвечали на главные вызовы современности в такой форме, которая была широко подкреплена чтением патристики и средневековых богословов. Я начал понимать, что прошло время, когда на патристику смотрели как на маргинальную и второстепенную богословскую дисциплину, что пришло время тщательного переосмысления христианской традиции. В те же годы, в начале 60-х, когда я готовил под руководством Марселя Ришара критическое издание трактата Афанасия Великого «О Боговоплощении», я сам готовился к ошеломляющему дерзновению Второго Ватиканского Собора.

Вы простите мне эту прогулку по собственным воспоминаниям, если согласитесь, что продолжающийся кризис христианского богословия, который мы переживаем с 40-х гг., создает критическую и определяющую почву для понимания патристического возрождения последних пятидесяти лет.

### **Социальное значение патристики XX века**

Сдвиг в самовосприятии патристики, который привел Ришара и его единомышленников к строго профессиональному и светскому подходу в изучении ранних христианских источников, также придал нашей дисциплине широкое социальное измерение. Сфера патристики претерпела как методологические, так и социальные метаморфозы, в результате чего она получила новое рождение и стала ничем иным, как герменевтикой исторических оснований европейской культуры.

Все знают старую французскую поговорку: «Король умер, да здравствует король!» Позвольте мне перефразировать мое прощание: «Патристика умерла, да здравствует патристика!» Отец Конгар лежит в наполеоновском госпитале инвалидов, страдая от рассеянного склероза в последней стадии. Кардинал де Любак в свои 95 лет стал похожим на тень. Отец Мондезер, которому принадлежит успех *Sources chretiennes*, болен смертельной формой рака (О. Мондезер скончался 12 сентября 1990 г. – *Примеч. ред.*). Даниелу, Ранер, Урс фон Бальтазар, как и Ф.Л. Кросс и большинство ученых патрологов их поколения уже не с нами. Алоиз Грильмайер, очень слабый в своей старости, до сих пор продолжает работать, но с трудом может

принять то, что произошло с патристикой и римско-католическим богословием в целом после Второго Ватиканского Собора. Мне следовало бы воздержаться от этого горестного перечисления, воздав должное романтическому и реформистскому представлению о патристике, которое вдохновило этих титанов последних двух поколений на великие свершения.

Чего они не могли себе представить, полагаю, при всем моем уважении, так это новой социальной роли патристики, что явилось прямым результатом того возрождения, творцами которого они были. С одной стороны, как и большинство теологов во всех христианских Церквях, они столкнулись с вызовом Просвещения XVIII и XIX вв., с историческим критицизмом и, в особенности, с новым подходом к самим основаниям христианства. Патристическое возрождение второй половины XX в. стало их эпохальным ответом на этот вызов. С другой стороны, полностью сосредоточившись со всей своей увлеченностью на корнях христианства и глубоко погружившись в непрерывность христианской традиции, они не могли признать довольно очевидный факт, что возрождение патристики – творение их рук – было всего лишь эпизодом в намного более масштабном изменении христианской жизни в сторону того, что находится за пределами постреформаторского и постпросвещенческого модернизма, в рамках которого заключалась их мотивация.

Может показаться самонадеянным оценивать исторический сдвиг, в который и сам вовлечен. Пророки древнего Израиля отваживались на такое рискованное дело, но, по их собственным словам, они наделялись особой помощью от Бога. Будучи оставленным на наш суд, новое социальное измерение, приобретенное патристикой в последние полвека, должно быть очень точно определено, чтобы оценить природу нашей научной дисциплины в меняющемся постмодернистском мире. То, что я назвал «герменевтикой европейских оснований», поможет прояснить суть дела.

Как ученые-патрологи, большинство из нас трудится на кафедрах богословия, религии или религиозных исследований.

Отдельные исследователи принадлежат к религиозным организациям и занимают неакадемические должности, но они также близки к академической науке, к которой принадлежат в более широком смысле. Нынешний объем и активность патристической науки можно показать на примере последнего издания *Studia Patristica* (Peeters: Leuven, 1989). Я имею в виду пять томов работ, представленных на Оксфордской патристической конференции в 1987 г. 204 работы отражают основные направления исследований и исключительное разнообразие тем, которые привлекают внимание сегодняшних ученых-патрологов. Еще большее количество работ были представлены в Оксфорде, но не были изданы в *Studia Patristica*, и намного большее количество экспертов занимались патристикой в 1987 г., чем те, что приехали в Оксфорд. Тем не менее в *Studia Patristica* мы находим поразительную картину патристического сообщества в его современном состоянии.

Ранее я уже высказывался на страницах этого журнала<sup>528</sup> об объемном вкладе *Studia Patristica*, который к настоящему времени составляет 23 тома. Позвольте здесь мне выразить глубокое почтение к покойному Ф.Л. Кроссу, который умер в декабре 1968 г., но чья проницательность и преданность делу сделали концепцию Оксфордских конференций неизменной по сию пору, а успех – непревзойденным с 1951 г. В благочестивом начинании Кросса эти собрания, проводимые раз в четыре года, должны были стать началом объединения всех христианских Церквей на базе общего изучения исторических оснований христианства как таковых. Я не уверен, что реальность совпадает с этим идеалистическим экуменизмом, но социальная представительность Оксфордских конференций ни у кого не вызывает вопросов.

### **Будущее патристики**

От моих отрывочных рассуждений о последних пятидесяти годах патристического возрождения я хотел бы перейти к будущему, точнее, к собственному месту нашей дисциплины как определяющей и определяемой современными изменениями в нашей западной культуре. Я ограничусь тремя основными тезисами.



1. В нашу эпоху постмодернизма, которая продолжает напряженно искать свою идентичность, патристическая наука участвует прежде всего в широком обращении к основаниям западной культуры. Действительно, западные и прочие интеллектуалы все больше отдают себе отчет в том, что мы входим в цивилизацию электронных технологий, в которой человеческое пространство и время претерпевают технологическую трансформацию. Вселенная Гуттенберга уже исчезает, подобно тому как на пороге XV в. исчезали многие тысячелетия рукописных культур. Эти древние тысячелетия представляло классическое и церковное наследие, которое поколения гуманистов открывали как рай. Сегодняшние перемены требуют от нас не только сохранить наследие Античности, воспринятое через призму Нового времени, но и само Новое время считать эпохой, которая становится историей. Начиная с итальянского Возрождения и гуманизма XVI в. и до нашего времени горы антикварных собраний наполняли музеи и библиотеки по всему миру. Сегодня мы рассматриваем ученых предыдущих поколений, а среди них и патрологов, как тех, кто образовал культурный синтез нового типа в неразрывности классической Античности и западного Средневековья<sup>529</sup>.

2. Мой второй тезис: в эпоху постмодернизма патристика, как кажется, уже больше не определяется собственно современными идеологиями, как то: религиозными, конфессиональными и европо-центричными, если не прямо национальными. И все же патристика, будучи последовательно внецерковной, многоконфессиональной, находясь на стыке между западной и незападными культурами, сохраняет свою четко определенную идентичность. В итоге благодаря этой самой неразрывности патристика стала источником герменевтики, которая исключительно важна сегодня для определения исторических оснований Запада.

Мы все знаем, что патристика сосредоточена на *христианской* составляющей западной культуры. Но что же это значит – сосредоточенность на христианских основаниях поздней Античности, когда патристика заявляет о себе как о

науке постмодернистской эпохи? Какие ценности патристика постмодернистской эпохи должна явить и утвердить перед лицом многонационального и мультикультурного глобалистского поселения следующего тысячелетия? Патрологи эпохи Нового времени были погружены в свою работу в гуманитарном окружении, где даже за пределами академических кругов классические языки были достаточно распространены. Ученые постмодернистской эпохи уже больше не пользуются благами общества такого типа. Вопросы, которые остро стоят перед современными патрологами, уже относятся не только к филологической точности. Эти вопросы обращены как к первичным патристическим источникам, так и к их современным толкователям.

3. В качестве третьего, и последнего, тезиса о новом статусе патристики на закате эры постмодернизма я кратко коснусь некоторых из этих вопросов как признаков новых возможностей в будущих патристических исследованиях.

На первом месте стоят *радикальные вопросы о Библии*, воспринятой в древних традициях христианства. Критики Нового времени сталкивались с проблемами подлинности и вопросами рукописных традиций; они рассуждали о формировании канона Писания или пытались анализировать экзегетические методы и принципы герменевтики Отцов. Эти исследования вполне актуальны, и они могут продолжаться бесконечно. Но когда я рассматриваю драматический разрыв между сегодняшним научным толкованием Писания и реальными людьми во всех Церквях, я вижу новые вопросы к патристике, растущие с угрожающей быстротой или, если прибегнуть к другому образу, разгорающиеся как неопалимая купина на пути нашего исхода из эпохи постмодернизма. Конечно, было время, когда научная экзегеза встречалась со смиренными неграмотными верующими. Это было то время, когда Ветхий Завет в своих древнейших греческих и латинских переводах широко распространился между христианами. На протяжении чрезвычайно сложного и живого процесса восприятия в Церкви в первые шесть веков Библия служила фактически краеугольным камнем для западных традиций. Весьма

удивительно, что культурные и социальные механизмы, в соответствии с которыми Библия функционировала в этих областях или периодах античной христианской истории, остаются для ученых-патрологов до сих пор чем-то вроде *terra incognita*<sup>530</sup>. Эти механизмы не были делом вероучительных идеологий, поскольку те были заняты более насущными апологетическими и внутренними вопросами. Только постмодернистское восприятие сделало необходимым тщательные разыскания в области христианской традиции и ее происхождения безотносительно богословия и конфессиональности.

Только в контексте постмодернизма некоторые фундаментальные вопросы были поставлены с надлежащей остротой: как на самом деле использовалась Библия в малых и поместных церковных общинах востока и запада Средиземноморья? Как представление о Ветхом Завете привело к эффективному использованию еврейских книг в ранней Церкви? Страсбургская *Biblia Patristica* пока что только подготовительный инструмент для огромного числа исследований, которые надлежит провести<sup>531</sup>. На чем воспитывались образованные греки или латиняне, когда получали Библию в качестве *священной* книги? Можем ли мы сравнить их понимание Писания с пониманием христиан семитского Востока? Можем ли мы проследить процесс ассимиляции библейского материала в риторической культуре поздней Античности, например у святого Амвросия или блаженного Августина? Список вопросов на этом не исчерпан, поле для исследований поистине ошеломляющее. Например, нет ни одной монографии или статьи, посвященной использованию Библии святым Афанасием Александрийским или его отношению к Писанию, хотя некоторые исследователи отмечали его поразительное знание Библии. В современной историографии по святому Афанасию было не принято задавать подобных вопросов<sup>532</sup>.

Другие важные вопросы, менее богословские в научном отношении, остро ставит перед нами идея патристики, входящей в эру постмодернизма. Я упомяну только два из них.

Один из вопросов: *как определить саму природу происхождения христианства?* В современном представлении, продиктованном эпохой Просвещения о последовательном историческом прогрессе, за возникновением следует появление первичной системы мысли. Основные институции последовательно становятся более сложными и влиятельными. Отцы были своего рода медиаторами между Евангелием и Средними веками, за ними в свою очередь следовали лидеры обновления эпохи Реформации и Контрреформации. Проследить пятивековую историю западной мысли, практически во всем зависящую от неожиданных и творческих достижений Отцов, было и остается увлекательнейшей задачей. Секулярный запрос на четкую и ясную картину оснований европейской цивилизации нашел много ответов в патристических источниках, открытых начиная с XIX в. Этому секулярному запросу, со своей стороны, соответствовало и настойчивое церковное желание понять взаимосвязь между Евангелием и ранней Церковью.

Изучение патристики с начала XX в. привело к новому пониманию сложившегося в христианской мысли разнообразия литургических и вероучительных традиций в Церкви. Это помогло начать диалог между современными Церквями. Это был не только дух экуменизма, распространенный среди ученых, знакомых с патристикой (Иоанн XXIII был одним из них, прежде чем стать папой), но даже на более широком уровне богословы отдельных Церквей работали с одними и теми же патристическими источниками. Карл Барт и Ганс Урс фон Бальтазар оба работали с текстами святого Иринея Лионского.

Патристика как наука постмодернистской эпохи больше не рассматривает происхождение христианства как отправную точку последовательной линии традиций, которую достаточно лишь корректно описать с точки зрения источников с какой-либо апологетической целью. Именно эта задача была блестяще решена патрологами Нового времени. Но после Хайдеггера, Витгенштейна, Мишеля Фуко и других критиков рациональности Нового времени, более того, после столетия научной экзегезы, конструктивное значение Евангелия в его исходном контексте

больше не предполагает такой логики исследования. С точки зрения современности происхождение христианства рассматривалось как гармоничное развитие доктрины, внутренне диалектичное, готовящее следующие стадии истории христианской мысли. Патристика, основанная на такой точке зрения, как выразился Джон Коллинз о «библейском богословии», есть «предмет в состоянии упадка»<sup>533</sup>.

Евангельское событие, в соответствии с последними исследованиями иудейских и христианских историков, причастно к непредсказуемой хрупкости всех человеческих деяний. Суть события – рождение христианской веры, связанное с началом служения Иисуса, не предполагает прямой связи с какими-либо институциональными установлениями. Это герменевтический сдвиг, достаточно радикальный, чтобы принять на себя все предшествующие столетия иудейских верований. Такая внутренняя структура обладает присущей ей динамикой. Она действует одинаково везде и каждый раз, когда это событие воспроизводится в сознании верующего.

Именно с таким пониманием, с открытым восприятием историки-постмодернисты пытаются приблизиться к трудным вопросам христианства первых пяти или семи веков. Если евангельское событие, как воспроизводящееся в Церкви, влечет за собой герменевтическое изменение, с помощью которого верующие переосмысливают все свое религиозное и культурное наследие, в таком случае следует заново исследовать сдвиги, к которым приводит такая динамика. Именно под воздействием подобных сдвигов постмодернистская патристика сегодня тщательно исследует происхождение Церкви. Такая же конструктивная действенность Евангелия открывает сегодня возможность для новых и решительных перемен, посредством которых последнее тысячелетие христианства воспринимается внутри общин верующих через радикальные сдвиги в их самоопределении. Опыт постмодернизма дает новые поводы к изучению происхождения христианства, будучи сам по себе опытом герменевтических изменений, равным его происхождению.

В такой ситуации самое время исследовать достижения патристики, основываясь на новом видении. С точки зрения наших собственных начинаний мы смотрим на то, что происходило в ранней Церкви, желая выяснить, как плодотворная истина Евангелия сохранилась при передаче в таком количестве разнородных контекстов. Это дает надежду и для нашего времени.

Наконец, острые вопросы о будущем патристики поставлены *современными феминистскими исследованиями*. Феминизм утвердился в богословских кругах, в основном в США. Я бы сказал, что он закладывает многообещающее направление для исследований. Феминистская наука зачастую довольствуется исследованием забытых древних христианских традиций, вписывая новые главы социальной истории. Но более систематическая, с более широким охватом направленность ведущих феминистских ученых касается «патриархальности» как новой разновидности первородного греха, дошедшего до нашего времени через христианскую традицию и христианские институты. Из Библии должен быть вычищен весь «патриархальный» подтекст. Даже упоминание Имени Божьего должно впредь сопровождаться умственным упражнением тендерного перечеркивания. Таким образом то, что Гёте назвал «das ewig Weibliche», признается вечным женственным началом божественного.

Я не вступаю в дебаты по этому вопросу, поскольку говорю здесь только о будущем патристики, а не христианского богословия как такового. Я не хотел бы подчеркивать здесь исключительно постмодернистский характер феминистских притязаний, которые в этом отношении можно сравнить с современной библейской экзегезой. Современные экзегетические исследования формулируют свою научную стратегию и достигают своих целей в полной независимости от экзегетических традиций прошлого. Их критические установки восходят к рациональным предпосылкам в духе Нового времени. В обоих случаях сделан последовательный и осознанный шаг, который означает структурный разрыв в традиционном христианском самопонимании.

Феминизм затрагивает сам термин «патристика» как таковой. Некоторые даже ставят вопрос о его использовании в названиях научных обществ (как, например, Североамериканское патристическое общество) или в определении направления в исторической науке. Новый контекст патристики – светский по сравнению с ее богословским, схоластическим, внеисторическим контекстом до Второй мировой войны. Святых Отцов можно рассматривать с вероучительной и духовной точки зрения только при наличии минимального культурного консенсуса, соединяющего современного студента и древние источники. Поэтому «Отцы» едва ли могут представлять раннее христианство, когда единственный аспект их мысли, который ставится во главу угла, основан на сексистском шовинизме.

Очевидно, что подлинное постмодернистское изменение сознания требует от нас пересмотреть значение патристических оснований в целом в истории христианства.

Я не намеревался затронуть в этой работе все возможные вопросы, но лишь заострить необходимость переосмысления патристики в свете современных культурных перемен. Я остаюсь оптимистом. В отличие от Освальда Шпенглера и его пессимистичного «Заката Европы», я ожидаю возрождения Запада в эпоху постмодернизма. И я убежден, что патристика будет играть значительную и активную роль в процессе этого возрождения. Таким образом, как мудро советует в своей автобиографии Либаний, «нам следует вернуться к нашим занятиям и учиться».

*Перевод с английского К. Б. Михайлова*

## Примечания

<sup>1</sup> - Укажем, по крайней мере, еще две статьи: Kannengiesser Ch. Fifty Years of Patristics // TS 50 (1989). P. 633–656; Bady G. Le renouveau patristique, son commencement et sa finalite. Apercu bibliographique // De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la theologie contemporaine / Y.-M. Blanchard, G. Bady (изд.). Paris: Bayard, 2007. P. 305–327. Кроме того, ежегодно выходит библиографический обзор «Международного общества патристических исследований» (AIEP/IAPS), основанного в 1960-е гг.: Bulletin d'information et de liaison de PAssociation internationale d'etudes patristiques, см.: <http://www.aiep-iaps.org/>

<sup>2</sup> - Danielou /. Les orientations presentes de la pensee religieuse // Etudes. T. 249 (1946). P. 5–21.

<sup>3</sup> - Даниелу и сам принял активное участие в споре о методах толкования Писания «экзегетов от богословия» (см.: Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ, 2006. С. 41–103). – Примеч. пер.

<sup>4</sup> - Textes et documents pour l'etude historique du christianisme. H. Hemmer – P. Lejay. Paris, 1904–1914 (вышло 10 томов).

<sup>5</sup> - Ср. исправление М.-Ж. Рондо достоверные (veritables) на почитаемые (venerables), которое исследователь обосновывает, указывая на то обстоятельство, что Даниелу невнимательно вычитывал верстку своих публикаций (см.: Rondeau M.-J. Jean Danielou, Henry-Irenee Marrou et le renouveau des etudes patristiques // Les Peres de l'Eglise au XXe siecle. Histoire – Litterature – Theologie. «L'aventure des Sources chrieriennes». Paris: Cerf, 1997. P. 354). – Примеч. пер.

<sup>6</sup> - Русский перевод см.: Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан, 1992.

<sup>7</sup> - Mouroux J. Sens chretien de l'Homme. Aubier, 1945.

<sup>8</sup> - Goudenhov-Kalergy. Le Fardeau de Dieu. Alsatia, 1937.



- <sup>9</sup> - Legaut M. Prieres d'un Croyant. Grasset, 1933.
- <sup>10</sup> - Mounter E. Les Cahiers du Rhone. Neuchatel, 1945.
- <sup>11</sup> - Nygren. Eros et Agape. Trad. fr. 1944.
- <sup>12</sup> - Montsheuil Y. de. Editions du Temoignage Chretien. 1946.
- <sup>13</sup> - Vie spirituelle. Fevrier 1946. P. 163.
- <sup>14</sup> - Congar Y.-M.-J. Les saints Peres, organes privileges de la Tradition // Irenikon 35 (Chevetogne, 1962). P. 479–498. Настоящие страницы представляют собой раздел из сочинения, ожидающего своей публикации в ближайшее время: La Tradition et les traditions. II. Essai theologique. Paris, 1963. О Святых Отцах см. следующую литературу: Fessler J. Institutiones Patrologiae. T. 1. Innsbruck, 1890. P. 15–57; Gorce D. Petite introduction a l'etude des Peres. Paris, 1928; Amman E. Peres (de l'Eglise) // DTC. T. 12 (1933). Col. 1192–1215; Congar M.-J. Lesprit des Peres d'apres Mohler // VS Suppl. avril 1938. P. 1–25 (переиздано в Esquisses du Myst. de l'Eglise. Paris, 1941. P. 129–148); Rousseau O. Theologie patristique et theologie moderne // VS 80 (janv. 1949). P. 70–87; Idem. S. Bernard, «le dernier des Peres» // S. Bernard theologien (Anal. S. Ord. Cisterc. 9: 1953). P. 300–308; Quasten J. Initiation aux Peres de l'Eglise. T. 1. Paris, 1955. P. 11–14; Mandouze A. Mesure et demesure de la Patristique // Troisieme Congres internat. des Etudes patristiques. Oxford, 1959 (TU 78: 1961); Tardif H. Quest-ce que la Patrologie? Toulouse, 1961; Benoit A. L'actualite des Peres de l'Eglise. Neuchatel; Paris, 1961.
- <sup>15</sup> - См. святой Винцент Леринский, затем папа Гормизд, Декрет папы Геласия, письмо папы Целестина блаженному Августину в DTC. T. 12. Col. 1194-, 1197; Laak H van. Theses quaedam de Patrum de Theologorum magisterio, necnon de fidelium sensu. Roma, 1933.
- <sup>16</sup> - Gratien, dictum ante D. XX c. 1 (Friedberg, col. 65): «Plurimi tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus Sancti, ita ampliori scientia aliis praecellentes, rationi magis adhaesisse probantur. Unde nonnullorum Pontificum constitutes Augustini, Ieronimi atque aliorum tractatorum dicta eis videntur esse praeferenda» (Многие сочинения, будучи настолько исполнены благодатью Святого Духа и в такой степени превосходя других в мудрости, явились

причастными великому разумению [высших иерархов]. Поэтому некоторые постановления пап являются предпочтительными по сравнению с сочинениями Августина, Иеронима и других, которые им приписываются). Канонисты тотчас отозвались, установив преимущество вероучительного авторитета папы (ср.: Munier C. *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIIIe au XIIIe s.* Mulhouse, 1957. P. 183-). Среди богословов Гуго из Ридинга (Амьена, Руана) *Dialogorum libri VII, lib. 1, interr. V et lib. V, interr. XII* (PL. T. 192. Col. 1145 b, 1206 d) и св. Фома (IIa IIae. Q. 10, a. 12) придерживается мнения, что их «вероучительный авторитет» восходит к Отцам Церкви и Апостольскому Престолу.

<sup>17</sup> - См., например, наконец: Benoit A. *Op. cit.* P. 31– и далее.

<sup>18</sup> - Ср.: Chellinck / de. *Patristique et Moyen Age.* T. 2. Bruxelles; Paris, 1947. P. 176–179.

<sup>19</sup> - Ср.: Лук.1:55; Ин.6:21, 49; 1Кор.10:1; в особенности Рим.15:8 и т.д.

<sup>20</sup> - Например, у Григория Великого *Moral.* XVIII, 26, 39 (PL. T. 76. Col. 58: «antique patres». *Hom. 19 in Evang. 1* (76. Col. 1154) и ср.: Weber M. *Hauptfragen der Moraltheol. Gregors d. Gr.* Fribourg, 1947. S. 51, 52; а также Фома Аквинский IIa IIae. Q. 1, a. 7 («fides patrum»); q. 174, a. 6; IIIe, q. 8, a. 3, ad. 3 и т.д.

<sup>21</sup> - Ср.: Schrenk G. *II Kittel V.* P. 959, 983–984.

<sup>22</sup> - См.: там же. P. 953. 35 и далее; 977, 1007.

Представление об учителе как отце имело связь с понятием предания: ср. P. 976.

<sup>23</sup> - Поликарп называется отцом христиан (Mart. Polyc, 12. 2; Benoit A. *Op. cit.* P. 5–6); лионские христиане обращаются к римскому епископу со словами «отец Елевфе-рий» (Eusebius. *HE V. 4. 2; SC 41* (1955). P. 27); Тиметий и Иаков обращаются к Августину как к «преподобному отцу епископу Августину» (*De gestis Pelagii ad Aurelium episcopum. 24.48 // PL. T. 44.347*); Leo. *Sermo 4* (PL. T. 54. Col. 149). Такое обращение в расширительном употреблении применялось и к простым священникам: Eriphanus. *Panarion. Haer. 75. 4* (PG. T. 42. Col. 513; E. P. 1108). Именование папа имело то же значение: ср.:

Labriolle P. de. Papa // Bull. De Cange. 3 (1928). P. 65–75; Idem. Une esquisse du mot «Papa» // Bull, d' Anc. Litt. et d' Archeol. chret. 1 (1911). P. 215–220.

<sup>24</sup> - См.: Basilius. Ep. 140.2 (PG. T. 32. Col. 588); Cyrillus Alexandriensis. Обвинение Нестория, nov. 430 (Mansi. 4. Col. 1072 d); Ep. 39 (PG. T. 77. Col. 180 d); Халкидонский Собор Dz. 148; Joannes Diaconus. Ep. ad Senarium. 13 (PL. T. 59. Col. 406); 2-й Константинопольский Собор. 553. Dz. 212; Латеранский Собор 649 г. Can. 20 (Dz. 274); 3-й Константинопольский Собор 680–681 гг. (Dz. 290, 291); 2-й Никейский Собор 787 г. (Dz. 302, 303); Leo IX. Jaffe 4302 (п. 10 // PL. X 143. Col. 751); Humbertus de Moymoutier. Adv. Simoniacos III. 28 (Libelli de Lite I. P. 234. 32 – о тех, кто на Соборах определил каноническую жизнь Церкви); Фома Аквинский постоянно так выражается, говоря о Никейском символе: «In symbolo Patrum» (в определении Святых Отцов) см., например: In Symbolum art. 2, «dicitur in Symbolo a patribus» («вероучительном определении, выраженным Святими Отцами») art. 3, «et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt...» («и потому Святые Отцы добавили к этому то, что подлежало изъятию»).

<sup>25</sup> - См.: Origenus. In Numer. Hom. 22. 2 (GCS 30. P. 206); Athanasius. Ep. ad Afros 6 (PG. T. 26. Col. 1040) и ср. P. Smulders II RSR 40 (1952). P. 56 и далее; святитель Кирилл приводит патристический список первого заседания Ёфесского Собора 22 июня 431 г. (Mansi. 4. Col. 1084 и далее); III Вселенский Собор (он же II Константинопольский) 553 г. провозглашает следование святым Отцам и учителям Церкви и перечисляет в хронологическом порядке греческих наряду с латинскими: Афанасия, Илария, Амвросия, Василия, Григория Богослова и Григория Нисского, Августина и Льва, Феофила, Иоанна Константинопольского, Кирилла, Прокла...; Gregorius. Ep. 9. 147 (MGH P. P. 146. 2): «Cyrillum patrem catholicum veneratur» (вселенского Отца Кирилла почитает).

<sup>26</sup> - C Julianum I. 7. 34 (PL. T. 44. Col. 653).

<sup>27</sup> - Humbert de Moymoutier: cf. Michel A. Die Sentenzien. P. 3. N. 2. 9. N. 1. 117 и N. 3; 5. Pierre Damien. Ep. 1. 12 (PL. T. 144.

Col. 215 d); 5. Gregorius VII. Reg. II. 67 (ed. Caspar P. 224. 28); Anselmus de Lucques. Coll. Can. 1. Can. 42 (ed. Thaner. P. 2).

<sup>28</sup> - Ср. именованія: Vitae partum; Sancti patres heremitae; 5. Benoit. Reg. с 9 (4 раза); Antonini Placenti. Itenerarium. Vie s. (CSEL 39. P. 188.15; P. 180. 20 «sanctus pater Hilario») и др.

<sup>29</sup> - См.: Blaise-Chorat. Dictionn. Du Latin Chretien, s. v. Pater. N. 5.

<sup>30</sup> - Ep. 69. 2 (PL. T. 54. Col. 891 b).

<sup>31</sup> - Op. cit. (п. 3). P. 103.

<sup>32</sup> - De honore Ecclesiae с. 70 (Libelli de Lite III. P. 597. 32–35).

<sup>33</sup> - Библейские источники: Втор. 19: 14; Притч. 22: 28, 23: 10; ср.: Исх. 19: 12; ср.: Послание к Диогнету 11. 5 // SC № 33 (1951). P. 80–81; Ориген. Ad Afric. 5 // PG. T. 11. Col. 60; Иероним. Ep. 63. 2 // PL. T. 22. Col. 608; Акакий к Кириллу Александрийскому в 431 г. // Acta Cone. Oec. 1/1. 7. P. 146; Геласий к Гонорию // Jaffe. 625 // PL. T. 59. Col. 30; Собор во Франкфурте окт. 794 г.; критика Бернаром Абеляра Ep. 193 // PL. T. 182. Col. 359; Pierre de Manguer в сопровождении Пролога к Сентенциям неизвестного автора (Martin R. Note sur l'oeuvre litter, de P. le M. // RTAM 3 (1931). P. 54–66); le Somme de Vat. Lat. 10754 (ср. Landgraf A. Ibid. P. 353); Alain de Lille (ср. Chenu M.D. La Theol. au XIIe siecle. P. 380 и см. P. 389. N. 2. P. 393 и далее); Григорий IX. Ep. ab Aegyptiis к парижским богословам от 7 июля 1228 (Dz. 442) и т.д.

<sup>34</sup> - См. нашу книгу: La Tradition et les traditions. I. Essai historique. Paris, 1960. P. 151–166; Bardy G. ^inspiration des Peres de l'Eglise // RSR 40 (1952 = Mel. Lebreton. 2). P. 7–26.

<sup>35</sup> - Применительно к XII в. см.: Landgraf A. Zum Werden der Theologie der 12. Jahrh. // ZKT 79 (1957). P. 417–433: страницы 421, 431 и, в особенности, 422. N. 27. В связи с Фомой см.: III Sent. D. 25. Q. 2. A. 2. Q. 1–5; C. errores Graec. Proem; инаугурационная речь в Париже 1256 г. с выдержкой из Еф. 3: 8–9: «Mihi omium sanctorum minimo data est gratia haec in gentibus evangelizare...» (Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия – благовествовать язычникам) (Opusc. / изд. Lethielleux IV. P. 493); Quodl. XII. A. 26.

<sup>36</sup> - Об этом продолжении см.: La Trad, et les trad. I. P. 161 и далее; также нашу публикацию: Sacra doctrina // Festgabe Geiselmann; 5. Thomas. Quodl. XII. A 26.

<sup>37</sup> - Дом Лиалин обращался со своей критикой к библейскому движению, которому, на его взгляд, были присущи некоторые издержки. Смысл католического учения, говорил он, заключается не столько в индивидуальном чтении Священного Писания. Каждому отдельному верующему дана Евхаристия для приобщения, а Библия дана Церкви как таковой, церковной иерархии, как текст и основание ее проповеди. И лишь во вторую очередь она дана верующему для наполнения его личной жизни. Возможно, в ходе постоянного развития мысли Лиалина в последние годы его жизни проявилось некое неосознанное противостояние всему западному мировоззрению в общем, и в особенности в его понимании патристического учения, противостояние, возникшее под влиянием В. Лосского, которого он высоко почитал. Для Лосского греческие Святые Отцы – источник всей последующей [христианской] литературы – могут быть полноценно поняты лишь в традиции, которая от них напрямую зависит, а именно традиции византийской, которая никогда по-настоящему не была знакома западным христианам (N.d.I.R).

<sup>38</sup> - Ср.: Флоровский Г. Святитель Григорий Палама и традиция Отцов / Пер. Н. Холмогоровой // Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 379–380, 382–384.

<sup>39</sup> - См.: Ecclesia ab Abel // Abhandlg. iiber Theol. u. Kirche. Festgabe K. Adam. Diisseldorf, 1952. S. 79–108.

<sup>40</sup> - Ср.: Murphy J. The notion of Tradition in John Driedo. Milwaukee, 1959. P. 145–165.

<sup>41</sup> - См.: Пий IX, ср. Dz. 1780, 1713.

<sup>42</sup> - См.: Пий XII, encycl. Humani generis: Dz. 3014; соп. Dz. 1320.

<sup>43</sup> - См.: Le Concile et les conciles. Paris; Chevetogne, 1960. P. 75–109.

<sup>44</sup> - Отметим, помимо Иоанна Диякона, цитированного на с. 34, примеч. 5 («statuta patrum»), также другие свидетельства:

Sententiae Anselmi / ed. Bliemetzrieder. Beitrage, XVIII. 2–3. Munster, 1919. S. 112, patres (moderni) запретили единокровные браки, после того как апостолы утвердили моногамный брак, завершив таким образом дело установления церковной дисциплины. В письме Урбана II Луцию Павийскому, датированном временем между 1088 и 1090 гг.: «Caeterum schismaticorum et haereticorum sacramenta, quoniam extra Ecclesiam sunt, juxta sanctorum patrum traditiones, scilicet Pelagii, Gregorii, Augustini, Cypriani, Hieronimi...» (таинства некоторых раскольников и еретиков, существующих вне церкви, согласно преданию Святых Отцов, а именно Пелагия, Григория, Августина, Киприана, Иеронима...) (цит. по: A. Landgraf II Schol. 1940. P. 206). См. также, помимо Munier, цит. с. 36 примеч. 1. Le Bras G. La doctrine, source des collections canoniques // Melanges F. Geny. Recueil d'Etudes sur les sources du Droit. Paris, 1934. T. 1. P. 67–75.

<sup>45</sup> - Botte B. II L'Eglise en priere. Introd. a la Liturgie. Paris, 1961. P. 37.

<sup>46</sup> - См.: La Tradition et les traditions. I. Essai historique. P. 273.

<sup>47</sup> - Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt (они наставляли Церковь в том, чему в Церкви научились) – Opus imp. с. Julian. I. 117 // PL. T. 44. Col. 1125; сопр. III. 18 // Col. 1254. Batiffol R Le Catholicisme de S. Augustin. Paris, 1921. P. 488, 500; Martil G. La Tradicion en S. Agustin. Madrid, 1943. P. 125 и далее.

<sup>48</sup> - «Веру же приемлем не иными вновь при нас уже написанную, не смеем и сами преподавать порождений своего ума... но чему научены от Святых Отцов [Никейского Собора], то и возвещаем» (Письмо 140. 2 // PG. T. 32. Col. 588).

<sup>49</sup> - См.: Holstein H. La Tradition dans l'Eglise. Paris, 1960. P. 188, где высказывания святого Иоанна, представленные в «Огласительных беседах», суммируются таким образом: «То, чему они учат, они восприняли сами от своих предшественников. Священнодействия, которые они объясняют, они приняли из церковного предания. То, что они проповедают, суть «догматы Церкви»».

<sup>50</sup> - In Jos. Hom. 9.8; In Levit. Hom. 1. 1; In Is. Hom. 7. 3 (Lubac H. de. Introd. a Origene. Hom. sur la Genese // SC. 7 (1943). P. 26. Not. 2). Ср.: Vincent de Lerins. Commonit. 28 // EP 2175; Thomas. Ila Ilae. Q. 10. a. 12, в связи с Мёлером ср. наши Esquisses P. 479. Not. 1. P. 130 и далее.

<sup>51</sup> - См. замечание: Rousseau O. Il S. Bernard theologien. P. 300. Представляя историю Отцов, Мёлер пытается сделать это не столько в виде последовательного обзора отдельных авторов, сколько в виде думающей и пишущей Церкви (ср. наши «Esquisses» – P. 139), скорее как историю «патристики», чем историю «патрологии». Точнее, как историю «эклесиографии».

<sup>52</sup> - De divin. nominibus. C. 2. Lect. 1; ср. De Potentia Q. 9. a. 5. Sol.; Quodl. IV. a. 18.

<sup>53</sup> - Первое заявление Собора от 25 января 1959 г., в котором говорится о его «решении вернуться к некоторым древним формам вероопределений и мудрых постановлений церковной дисциплины» (Docum. Cathol. 1959. Col. 387). В заключительной дискуссии Римского Собора говорилось о некоторых формах почитания Богородицы: «Мы хотим предложить вам держаться наиболее простого и наиболее древнего в практике древней Церкви» (Docum. Cathol. 1960. Col. 215).

<sup>54</sup> - См.: Benoit A. Op. cit.; ср.: Thurian M. Cunité visible des chrétiens (Verbum caro № 57 и отдельный выпуск). P. 12.

<sup>55</sup> - Факт, который часто отмечается не католическими богословами: Wolf E., Greenslade S.L. Schism in the early Church. London, 1953; Elert W. Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche... Berlin, 1954. S. 46 и далее.

<sup>56</sup> - См. вступительную статью Анри де Любака к Гомилиям Оригена на книгу Бытия в SC 7 (1943). P. 60. Not. 4.

<sup>57</sup> - Holstein Я. La Tradition dans l'Eglise. Paris, 1960. P. 187; а также наша статья, цитированная выше N. 1. P. 138–139.

<sup>58</sup> - В связи с этим см. его 169-е письмо, в особенности его окончание (N. 13 // PL. T. 33. Col. 747–748). В нем дается весьма пространственный ответ на поставленные вопросы, затем он

приводит для своего адресата список его произведений, необходимых для ознакомления, и добавляет: «Дозволь мне позаботиться о написании и редактировании сочинений, необходимых для большого числа людей, которые, на мой взгляд, должны оставить в стороне предмет твоего любопытства, интересующий при этом совсем немногих». Ср.: Augustinus Magister. Paris, 1954. P. 817 и Meer R Van der. Augustin, Pasteur d'ames (фр. перевод). Paris, 1955.

<sup>59</sup> - Высказывание И. Киреевского, цит. по: Gratieux A. Al. St. Khomiakov et le mouvement Slavophile. T. 1. Les homes. Paris, 1939. P. 74.

<sup>60</sup> - См. нашу статью, цит. примеч. 1. P. 140. Winterswyl A. Athanasius der Grosse, der Theolog der Erlösung // Die Schildgenossen 16. (1937). P. 262–271.

<sup>61</sup> - Casel O. Neue Zeugnisse für das Kultmysterium // Jahrb. für Liturgiewiss. 13 (1933). S. 99–171.

<sup>62</sup> - Marrou A.-L. Patristique et humanisme // Marrou A.-L. Patristique et humanisme. Melanges. Paris: Ed. du Seuil, 1976. P. 25–34. Статья представляет собой вводный доклад, прочитанный на Первой международной конференции по патристическим исследованиям в Оксфорде, 24 сентября 1951 г.

<sup>63</sup> - Фундаментальное собрание фрагментов досократиков, опубликованное Г. Дильсом впервые в 1903 г. – Примеч. ред.

<sup>64</sup> - Издание греческих доксографов, также осуществленное Г. Дильсом в 1879 г. – Примеч. ред.

<sup>65</sup> - Ghellinck J. de. Les recherches patristiques, progres et problemes // Melanges offerts au F. Cavallera. Toulouse, 1948. P. 65–85.

<sup>66</sup> - Patrologia. 3e edizione aggiornata e ampliata dall'autore, riveduta da A. Ferrua. Turin, 1944.

<sup>67</sup> - Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 vol. Freiburg, 1914–1932.

<sup>68</sup> - Steidle B. Patrologia seu Historia antiquae litteraturae ecclesiasticae. Freiburg, 1937.



<sup>69</sup> - Altaner B. Patrologia. Freiburg, 1938. До того: Rauschen G. Patrologie. Die Schriften der Kirchenvater und ihr Lehrgehalt. Neuberbeitet von B. Altaner. Freiburg, 1931<sup>11</sup>.

<sup>70</sup> - Ghellinck J. de. Patristique et Moyen Age. T. 2. Introduction et complement a Tetude de la patristique. Bruxelles; Paris, 1947. P. 26–148.

<sup>71</sup> - Altaner B. Der Stand der patristischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte // Miscellanea Giov. Mercati. T. 1. 1946. P. 483–514.

<sup>72</sup> - Devreesse R. Chaines exegetiques grecques // DB Suppl. 1. 1928. Col. 1084–1233.

<sup>73</sup> - Altaner B. Miscellanea. P. 513. N. 37; Patristique et Moyen Age. T. 2. P. 153–172.

<sup>74</sup> - Faider P. Repertoire des Index et Lexiques d auters // Collection d' etudes latines. T. 3. Paris, 1926.

<sup>75</sup> - Эти строки были вдохновлены известием о скором появлении нового обзора, который будет опубликован в ближайшем номере Sacris eruditi (Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Bruxelles: Abbey de Steenbrugge, 1948). Пусть эта идея получит свое осуществление, несмотря на неизбежные трудности.

<sup>76</sup> - Miscellanea. T. 1. P. 508–514.

<sup>77</sup> - Ghellinck]. de. Patristique et Moyen Age... T. 2. P. 153–172.

<sup>78</sup> - Здесь достаточно упомянуть бесценный Аппёе philologique / dir. par J. Marouzeau. T. 1. P. 1925–1926 вместе с Bibliotheca philologica classica. Jahreshericht iiber die Fortschritten der Altertumswissenschaften, основанной Буршаном, который сообщает буквально о каждой новинке и на данный момент выпустил уже более 230 номеров.

<sup>79</sup> - Miscellanea. T. 1. P. 513. N. 37.

<sup>80</sup> - JThS 26 (1925). P. 213.

<sup>81</sup> - Souter A. Pelagius' Expositions of thirteenth Epistles of St Paul, вступительная статья, критический текст и проч. // Texts and Studies. T. 9. 1. 1922. P. 256. 2. 1926. P. VIII.

<sup>82</sup> - Richard M. Une ancienne collection d'homelies grecques sur les Psaumes I-XV // Symbolae Osloenses. 1. XXV. 1947. P. 31–71.

<sup>83</sup> - Miscellanea. T. 2. P. 149–180.

<sup>84</sup> - См. работы Шрайена и Мормана и серии: *Latinitas christianorum primaeca. Studia ad sermonem latinum christianum pertinentia edenda curut Jos. Schrijnen*. T. 1. Nimegue, 1931, которую они основали и которой руководят, где показывают оригинальность языка христианской литературы. Есть также одна работа, которая сейчас находится в печати, посвященная слову и понятию *caritas* и ее эквивалентам у христианских авторов (*Spicilegium sacrum Lovaniense*. T. 22. Louvain, 1948); она пришла к тем же выводам и утверждениям.

<sup>85</sup> - Ghellinck]. de. *Patristique et Moyen Age...* T. 2. P. 168–172.

<sup>86</sup> - Он писал в 1946 г.: «Речь не идет о переработке Шанца, который удовлетворяет всем запросам, которые к нему можно обратиться, но о переосмыслении в свете нового прочтения и, в особенности, в свете более полной осведомленности в жизни культуры и истории тех принципиальных проблем, которые ставит литература: источники, влияния, развитие и побочные обстоятельства, связь с культурой, с социальными формами и религиозным сознанием, образовательными системами, привычные предрассудки и отклики отдельных людей... То был бы труд самостоятельный, исполненный ума и чувства, в котором могли бы получить развитие наилучшие качества, отвечающие запросам французского духа» (*Revue des Etudes latines. Chronique*. T. 23. 1946. P. 65). В 25-м томе, датированном 1947 г., который должен выйти из печати в апреле 1948 г., содержатся в качестве дополнения весьма яркие страницы, принадлежащие П. Курселю и К. Морману по поводу переписки Павлина Ноланского и Иеронима Стридонского, а также поэтических произведений Пруденция и святителя Амвросия. В связи с проектом «нового Миня» развитие событий счастливо и совершенно опередили наши ожидания, бывшие весьма умеренными около года тому назад. Примечание на с. 68 нашего текста оказалось позади событий: мы неожиданно узнали, что организаторы этого начинания уже отдали в печать критико-библиографический отчет *Manductio ad litteraturam*

patristicam, подготовленный с большим усердием вот уже несколько лет назад и предназначенный служить нормой и руководством для тех, кто занимается патристическими исследованиями. Кроме того, нам известно, что существует план серии Corpus Christianorum, предполагающий за десять лет опубликовать 120 томов латинских памятников, за латинской серией последует греческая; руководство издательства заручилось поддержкой двух издательских домов в Бельгии и Голландии, которые внушают доверие. Вместе со всеми, кто сочувствует патристическим исследованиям, мы можем лишь повторить выраженные выше пожелания успеха в этих начинаниях.

<sup>87</sup> - Crouzel H. Patrologie et renouveau patristique // Bilan de la theologie du XXe siecle / Ed. R. V. Goucht et H. Vorgrimler. T. 2. Freiburg. Br., 1970. P. 661–683.

<sup>88</sup> - Di Berardino A. Orientations actuelles des recherches patristiques // Les Peres de l'Eglise au XXe siecle. Histoire – Litterature – Theologie. «L'aventure des Sources chretiennes». Paris: Cerf, 1997. P. 379–402. Сборник, как и статья А. Ди Берардино, представляет собой текст докладов, прочитанных на конференции, посвященной 50-летию серии Sources chretiennes.

<sup>89</sup> - Rome, 1989. P. 25–70. Готовится к выходу следующий том, в нем будут затронуты другие темы.

<sup>90</sup> - Reale G. Agostino e il Contra academicos // Opera litteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrosio (1–4 октября 1986). Palermo, 1987. P. 13.

<sup>91</sup> - Histoire «acephale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie / Введение, критический текст, перевод и примечания А. Мартена в соотрудн. с М. Альбером // SC 317. Paris, 1986.

<sup>92</sup> - SC 303. Paris, 1983.

<sup>93</sup> - SC 320, 329, 336. Paris, 1985, 1986, 1987.

<sup>94</sup> - Opus imperfectum in Matthaeeum / J. van Banning // CCL 87B. Turnhout, 1988; Mahl F. Das Opus imperfectum in Mattheum

und sein Verhältnis zu den Matthauskommentaren von Origenes und Hieronymus. Innsbruck, 1991.

<sup>95</sup> - См.: Harris O. M. The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius. Waterloo (Ont.), 1991 (с указанием предыдущих публикаций); Holmberg B. Sociology and the New Testament. Minneapolis, 1990.

<sup>96</sup> - См.: статью Pseudepigraphie // DEAC 2; Speyer W. Die litterarische Falschung im heidinischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihre Deutung. Munich, 1971; Metzger B. Litterary Forgeries and Canonical Pseudopigraphica // JBL 91 (1972). P. 3–24; N. Brox (ed.). Pseudepigraphie in der heidinischen und jiidisch-christlichen Antike. Darmstadt, 1977; Meade D. G. Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Autorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition. Tubingen, 1986; Charlesworth J.H. Research on the New Testament Apocrypha and Pseudoepigrapha // ANRW II. 25, 5 (1988). P. 919–3968; Speyer W. Friihes Christentum im antikes Strahlungsfeld. Tubingen, 1989.

<sup>97</sup> - См.: Donelson L. R. Pseudoepigraphy and Ethical Arguments in the Pastoral Epistles. Tubingen, 1986; Farkasfalvy D. The Ecclesial Setting of Pseudoepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon // S. Cent. 5 (1985/1986). P. 3–29; Metzger B. M. The Canon of the New Testament. Its Origin, development, and Significance. Oxfrod, 1987<sup>2</sup>; 1992<sup>3</sup>; Bauckham R. Pseudo-Apostolic Letters // JBL 107 (1988). P. 469–494.

<sup>98</sup> - Apol. 3. 25. Op. cit. (P. 381. N. 2).

<sup>99</sup> - Kiley M. Colossians as Pseudoepigraph. Sheffield, 1986.

<sup>100</sup> - См.: Gribomont / Macaire / Symeon // DEAC 1; Staats R. Makarios – Symeon, Epistula Magna: Eine messalianische Monchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa De Institute christiano. Gottingen, 1984; Makarios-Symposium iiber das Gebet / Ed. J. Martikainen et H. Kvist. Abo, 1989.

<sup>101</sup> - Clark F The Pseudo-Gregorian Dialogues. Leyde, 1987; См.: Godding R. Les Dialogues... de Gregoire le Grand. A propos d'un livre recent // AB 106 (1988). P. 201–229; Meyvaert P. The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Fransis Clark // JEH 39 (1988). P. 335–381.

<sup>102</sup> - См.: Origene – Girolamo, 74 omelie sul libro dei salmi / Вст. ст., перевод и примечания Giovanni Coppa. Milan, 1993; Pearson A., Vivian T., Spanel R. Two Coptic Homilies attributed to Saint Peter of Alexandria on riches, on Epiphany. Rome, 1993.

<sup>103</sup> - Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Turnhout, 1974 и далее; Frede H.J. Kirchen-schriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Freiburg / Br., 1981 (вышло также два дополнения в 1984 и 1988 гг.); Dekkers E., Gaar A. Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugge, 1961 (1995<sup>2</sup> – дополненное издание).

<sup>104</sup> - Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi. T. 1. Opera homiletica. Pars A (Praefatio) (Ambrosius-Augustinus); Pars B (Beda-Zeno) / Ed. I. Machielsen CCSL. 2 t. Turnhout, 1990.

<sup>105</sup> - Clavis apocryphorum Novi Testamenti. Turnhout, 1992.

<sup>106</sup> - Turnhout, 1992.

<sup>107</sup> - Paris, 1991. См.: Le Museon 105 (1992). P. 283–302, где в дополнении отражена арабская письменность. Kaufhold H Oriens christianus 76 (1992). P. 244–252. Кроме того, был опубликован один каталог в Манчестере: Coakley J.F. A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library // Bulletin of John Rylands University Library of Manchester 75/2 (1993). P. 105–207 (84 рукописи).

<sup>108</sup> - Coulie B. Corpus Nazianzenum I. Versiones orientales. Repertorium ibericum et studia ad editiones curandas (CCSG 20). Turnhout, 1988.

<sup>109</sup> - Kirchengvatern Homilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium zum T...tausgaben und Obersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchengvaterkommentare. 1 vol. Turnhout, 1991

<sup>110</sup> - Fros H. Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis...supplementum. Bruxelles, 1986.

<sup>111</sup> - См. изложение H.J. Vogt, ниже, p. 433–435.

<sup>112</sup> - Gryson R. Une nouvelle base de donnees textuelles: la Cetedoc Li...hristian Latin Texts // RHE 87 (1992). P. 417–423.

<sup>113</sup> - Speyer W. Biichervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen. Stuttgart, 1981; Carlini A. Tradizione testuale e prescrizione canonica. Erma, Sesto, Origene // Orpheus 7 (1986). P. 40–52. Каноническое осуждение некоторых текстов

не повлекло за собой их исчезновение. Так, латинские переводы Ермы, «Сентенций» Секста и трактата «О началах» Оригена дошли до нас благодаря работе переписчиков. Евтихий, патриарх Константинопольский (ум. 582) написал сочинение о воскресении, которое было сожжено по приказу византийского императора Тиберия (см.: Greg. M. Mor. 14–56 [72–74] / Ed. A. Vogognano // SC 212 (Paris, 1974). P. 433–439). Gil L. *Censura en el mundo antiguo*. Madrid, 1961; 1985<sup>2</sup>.

<sup>114</sup> - Frede H. J. *Ein neues Paulustext und Kommentar*. T. 1. Untersuchungen. T. 2. Die Texte. Freiburg / Br., 1983–1984.

<sup>115</sup> - Sancti Aurelii Augustini opera, epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolate (CSEL 88). Vienne, 1981 (всего дошло 29 писем, но Дивьяк доказал, что 23-е состоит из двух писем). Les lettres de saint Augustin decouvertes par Johannes Diyjak, communication presentees au colloque des 20 et 21 septembre 1982. Paris, 1983; Etaix R. Debris d'un nouveau sermon de saint Augustin pour la fete de l'Epiphanie dans un lectionnaire de Jumiege // RBen 98 (1988). P. 7–17.

<sup>116</sup> - См.: Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique / Ed. F. Dolbeau (coll.EA 147). Paris, 1996.

<sup>117</sup> - Etaix R. Sermons ariens inedits // RecAug 26 (1992). P. 143–179.

<sup>118</sup> - Gryson R. *Scripta ariana Latina*. Pars 1. Collectio Veronensis. Scholia in concilium aquileiense. Fragmenta in Lucam rescripta. Turnhout, 1982.

<sup>119</sup> - Smulders P. Two passages of Hilarys Apologetica Reponsio rediscovered // Rijdragen 38 (1978). P. 539–547.

<sup>120</sup> - Bischoff B. *Anecdota novissima*. Stuttgart, 1984. P. 1–9. См.: L. Cracco Ruggini. La Lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo // Augustinianum 28 (1988). P. 301–325.

<sup>121</sup> - Schlatter E C. The Opus imperfectum in Matthaeum and Fragmenta in Lucam // VC 39 (1985). P. 384–392.

<sup>122</sup> - Среди последних публикаций см.: Didyme l'Aveugle. Traite du Saint-Esrpit / Ed. L. Doutreleau // SC 386 (Paris, 1992).

<sup>123</sup> - Hall S.G. The Melito Papyri // JThS 19 (1968). P. 476–508; Idem. Melito of Sardis. On Pascha and Fragments, Texts and Translation. Oxford, 1979; Lucchessi E. Encore un temoin copte du Peri Pascha de Meliton de Sardes // VC41 (1987). 290–292; См. SC 123 (Paris, 1966).

<sup>124</sup> - Kinzig W. In search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms. Gottingen, 1990.

<sup>125</sup> - Robinson J. M. The Story of the Bodmer Papyri. The First Christian Monastery Library. Nashville, 1987; Kessels A.H.M., Van der Horst P. W. The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29) // VC41 (1987). P. 313–359. (Профессор Ливреа готовит итальянское издание с переводом).

<sup>126</sup> - Halkin E Six ineditis d'hagiologie Byzantine. Bruxelles, 1987; Idem. Deux passions inedites de saint Eutrope, Cleonique et Basilique // AB 104 (1986). P. 17–54; Idem. Hagiographica inedita decern e codicibus eruit F. H. (CCSG 21). Turnhout, 1989.

Существует также один фло-рилегий, пока неизданный, который был переписан в Корби в VIII в. Florilegia. Florilegium Frisingense (Cm 6433). Testimonia Divinae Scripturae (et Patrum) / Ed. A. Lehner (CCL 108D). Turnhout, 1987; Bosson N. Un palimpseste de Musee copter du Caire // Le Museon 104 (1991). P. 5–37.

<sup>127</sup> - La Passion inedita de Saint Athenogene de Pedachtchoeen Cappadoce // BHG 197b (SubsHag 75). Bruxelles, 1990.

<sup>128</sup> - См.: Wainwright P. The Authenticity of the Recently Discovered Letter Attributed to Cyrill of Jerusalem // VC 40 (1986). P. 286–293.

<sup>129</sup> - Vogue A. de. La Regula Cassiani, sa destination et ses rapports avec la monachisme fructosien // RBen 95 (1985). P. 185–231, впервые «Правила» были опубликованы Н. Ledoyen: Regula Cassiani du Cm 28118 et la Regie anonyme de l'Esorial A.I.13 // RBen 94 (1984). P. 154–194.

<sup>130</sup> - Vogue A. de. Les nouvelles Lettres d'Horsiese et de Theodore. Analyse et commentaire // StudMon 28 (1986). P. 7–50.

<sup>131</sup> - Menard J. De la gnose au manicheisme. Paris, 1986. P. 69.

<sup>132</sup> - Ries J. Gnosticisme, manicheisme, encratisme: decouverts recentes et recherches actuelles // RTL 16 (1985). P. 122–126; Idem. Les etudes manicheennes. Des controverses de la Reforme au decouvertes du XXe siecle. Louvain-la-Neuve, 1988; Tardieu M. La Manicheisme. Paris, 1981.

<sup>133</sup> - Lieu S. N. C. Manicheisme in the Later Roman Empire and Medieval China: a historical Survey. Manchester, 1985.

<sup>134</sup> - Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Compositio Internazionale (Rende-Amanteia 3–7 settembre 1984). Cosenza, 1986.

<sup>135</sup> - Clavis apocryphorum Novi Testamenti. Turnhout, 1992. Порой заглавия указаны ошибочно, см.: Voicu S. Notes sur l'histoire du texte de l'Histoire de l'enfance de Jesus // Apocrypha. Les Champs des apocryphes 2 (1991). P. 119–132.

<sup>136</sup> - Apocryphes du Nouveau Testament: une appellation erronee et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle definition proposee par W. Schneemelcher // Apocrypha 3 (1992). P. 17–46.

<sup>137</sup> - Для Богородичных праздников свидетельства апокрифов чрезвычайно важны, см.: Di Berardino A. Alle origini delle feste mariane // Maria. Storia e simbolo. Roma, 1989. P. 35–47; Quacquarelli A. La conoscenza della Nativita dalla iconografia dei primi secoli attraverso gli apocriphi // VetC 25 (1988). P. 199–215.

<sup>138</sup> - Dubois J. – D. The New Series Apocryphorum of the Corpus Christianorum // Scent 4 (1984). P. 29–36.

<sup>139</sup> - Apocrypha 1 (1990), 2 (1991), 3 (1992)... 7 (1996).

<sup>140</sup> - Наиболее древними текстами, составленными еще до императора Константина, являются «Апостольское предание», «Апостольское учение» и «Церковные постановления апостолов» (не путать с «Апостольскими постановлениями»).

<sup>141</sup> - Faivre A. La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne // RevSR 54 (1980). P. 204–219, 273–297.

<sup>142</sup> - Среди последних публикаций см.: Martimort A. G. Nouvel examen de la Tradition apostolique d'Hippolyte // BLE 88 (1987). P. 5–25; Metzger M. Nouvelles perspectives pour la pretendue Tradition apostolique // EcclO 5 (1988). P. 241–259;



Bobertz C A. The Role of Patron on the Cena Dominica of Hippolytus, *Apostolic Tradition II* JThS 44 (1993). P. 170–184.

<sup>143</sup> - *Storia della teologia*. T. 1. Epoca patristica / Ed. A. Di Berardino. Monferrate: Casale, 1993.

<sup>144</sup> - См.: Bartolomei M.C. *Ellenizzazione del cristianesimo. Linea di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*. L'Aquila, 1984; Vogel C.J. *de. Platonism and Christianity: a mere Antagonism or a profound common Ground* // VC 39 (1985). P. 1–62; Aubin P. *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinite chretienne*. Paris, 1992; Ivanka E. von. *Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les Peres de l'Eglise* (пер. E. Kessler). Paris, 1990; Armstrong A.H. *Hellenic and Christian Studies*. Aldershot, 1990; Klauck H. J. *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Uhrchristentum*. Freiburg / Br., 1992. См. также упомянутую выше работу Дориваля. P. 275–294.

<sup>145</sup> - Geyer C. F. *Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1990.

<sup>146</sup> - Price R. M. *Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr* // VC 42 (1988). P. 18–23; Hengel M. *Judentum und Hellenism. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Beriicksichtigung Palastinas bis zur Mitte der 2. Jh. V. Chr.* Tübingen, 1993<sup>2</sup>.

<sup>147</sup> - Heim F. *Les Figures du prince ideal au IVe siecle: du type au modele* // *Fidures de l'An-cien Testament chez les Peres*. Cahieres de la Bible 2 (Strasbourg, 1989). P. 61–81; Idem. *Virtus. Ideologie politique et croyence religieuse au IVe siecle*. Berne, 1991; Idem. *La theologie de la vic-toire de Constantin a Theodose*. Paris, 1992.

<sup>148</sup> - Studer B. *Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo* // Wickham L., Bammel C P. *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Leyde, 1993. P. 190–212.

<sup>149</sup> - См.: AAVV. *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, *Arhivio di filosofia* 53 (1985). P. 1–391; Sandmel S. *Judaism and Christian*

Beginings, Oxford, 1987; Neusner J. Judaism and Christianity in the Age of Constantine. Chicago, 1988.

<sup>150</sup> - См.: Cristianesimo e Giudaismo: eredita e confronti. XVI Incontro di Studiosi dell'Anichita cristiana. Roma, 7–9 mai 1987 // Augustinianum 28 (1988). P. 1–460. В особенности, см. статьи М. Песке и Р. Саки.

<sup>151</sup> - См.: Earth M. The People of God. Sheffield, 1983; Watson F Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach. Cambridge, 1986.

<sup>152</sup> - Judge E. A. The Social Identity of the First Christians. A Question of Method in Religious History // JRH 11 (1981). P. 201–217; Katz S.T. Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration // JBL 103 (1984). P. 43–76.

<sup>153</sup> - Dunn J. D. G. The Parting Ways: between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity. London; Philadelphia, 1991. См.: Mimouni S.C. Pour une definition nouvelle du judeo-christianisme ancien // NTS 38 (1992). P. 161–186.

<sup>154</sup> - Horbury W. The Benediction of the minim and Early Jewish-Christian Controversy // JThS 43 (1992). P. 18–61; Bori P. C. Il vitello d'oro. La radice della controversia anti-giudaica. Turin, 1983; Radermakers J., Sonnet J.-P. Israel et l'Eglise // NRT 107 (1985). P. 675–697; Thornton T. C G. Eastern Roman Empire // JThS 38 (1987). P. 419–431.

<sup>155</sup> - The Making of Jewish and Christian Worship. P. P. Bradshaw – L. A. Hoffman (ed.). Notre Dame, 1991; Bradshaw P P The Search for Origins of Christian Worship. Sources and Methods of Early Liturgy. London, 1992; Fiensy D. A. Priests Alleged to be Jewish. An Examination of the Constitutiones Apostolorum. Chico (CA), 1985; E. J. Fischer (изд.). The Jewish Roots of Christian Liturgy. N.-Y., 1990; Kirchberg J., Minz K. H. Liturgie und Judentum // Archiv fur Liturgiewissenschaft 32 (1990). P. 394–426 (здесь представлена широкая панорама древних Литургий и связей между иудаизмом и христианством); Mazza E. L'Anafora eucaristica. Studi sulle origini. Roma, 1992; Burtchael J. T. From

Synagogue to Church. Public Services and Offices in the earliest Christian Communities. Cambridge, 1992.

<sup>156</sup> - См. статью: Paques // DEAC 2. P. 1903–1907 и P. 2591–2641 систематический указатель.

<sup>157</sup> - См.: Bible de tous les temps. Т. 1. Le Monde grec ancien et la Bible / Dir. de C. Mondesert. Paris, 1984. Т. 2. Le Monde latin antique et la Bible / Dir. de J. Fontaine, – Ch. Pietri. Paris, 1985; A.-M. La Bonnardiere (изд.). Saint Augustin et la Bible. Paris, 1986; Perrone L. L'iniziazione alia Bibbia nella letteratura patristica // CrSt 12 (1991). P. 1–27.

<sup>158</sup> - См.: Maraval P. La Bible et les Peres: bilan de cinquante ans de recherches // Les Peres de l'Eglise au XXe siecle. Histoire – Litterature – Theologie. «L'aventure des Sources chrieriennes». Paris: Cerf, 1997. P. 445–466.

<sup>159</sup> - Kugel J. L., Greer R. A Early Biblical Interpretation. Philadelphia; Westminster, 1986; Uffenheimer B., Rewentlow H.G. Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Century (JSOT Suppl. Series 59). Sheffield, 1988.

<sup>160</sup> - Blonnigen C. Der grieshischer Ursprung der judischhellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik. Frankfurt-am-Main, 1992.

<sup>161</sup> - Bori R C. L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e la sue trasformazione. Bologna, 1987 (фр. пер.: L'interpretation infinite. L'hermeneutique chretienne ancienne et ses transformations. Paris, 1991).

<sup>162</sup> - См.: Bogaert R-M. Les etudes sur la Septante. Bilan et perspectives // RTL 16 (1985). P. 174–200; Harl M., Dorival G., Minnich O. La Bible grecque de Septante. Du juda'isme hellenistique au christianisme ancien. Paris, 1988. В настоящий момент французский перевод Септуагинты находится в работе.

<sup>163</sup> - См.: Estin C. Les Psautiers de Jerome a la lumiere des traductions juives anterieurs. Rome, 1984; Rondeau M.-J. Les commentaires patristiques du psautiers (III-IVe siecle). 2 vol. Rome, 1982–1985; DEAC 2. P. 2137–2139 (J. Gribomont).

<sup>164</sup> - См.: Gryson R. Les Anciennes Versions latines du livre d'Isai'e. Signification et voies d'une recherche // RTL 17 (1986). P.

22–37.

<sup>165</sup> - Brown D. *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen, 1992; Kashamesar A. *Jerome, Greek scholarship, and the Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*. Oxford, 1993.

<sup>166</sup> - Gryson R. *Op. cit.* (p. 399. N. 2). P. 265.

<sup>167</sup> - Gryson R., Auwers J.-M. *L'Histoire du texte latin d'Isaïe au miroir du cantique d'Ezechiel* // *RTL* 24 (1993). P. 325–344.

<sup>168</sup> - *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Paris, 1975 и далее; также весьма полезная работа: Sieben H. / *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sulle esegesi biblica dei Padri della Chiesa (Augustinianum)*. Roma, 1983.

<sup>169</sup> - Ellis E. *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*. Tübingen, 1991; Metzger B. M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. N.-Y.; Oxford, 1987<sup>2</sup>, 1992<sup>3</sup>; J.-M. Sevrin. *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*. Louvain, 1989; Blanchard Y.-M. *Aux origines du Canon, le témoignage d'Irénée*. Paris, 1993; McDonald L.M. *The Formation of the Christian Biblical Canon*. Nashville, 1988; Theobald C. *Le canon des Écritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques*. Paris, 1990.

<sup>170</sup> - Hahnemann G. M. *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*. Oxford, 1992; Henne R. *La datation du Canon de Muratori* // *RB* 100 (1993). P. 54–75; Horbury W. *The Wisdom of Solomon in Muratorian Fragment* // *JThS* 45 (1994). P. 149–150.

<sup>171</sup> - *Image of God and Gender Models in Judeo-Christian Tradition*. K. E. Boerresen. Oslo, 1991; Eadem. *Women's Studies of the Christian Tradition // Contemporary Philosophy. A New Survey* 6/2 (1990). 900–1001; Aspegren K. *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church* // *Acta univ. upsaliensis*. R. Kieffer. Uppsala, 1990; Clark G. W. *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*. Oxford, 1993.

<sup>172</sup> - Parvis M. // *JThS* 42 (1991). P. 709.

<sup>173</sup> - Faith to Creed. Consultation Faith to Creed: ecumenical perspectives on the affirmation of the apostolic faith in the fourth century. Papers of Faith to Creed Consultation (Commission on Faith and Order NCCC USA, October 25–27, 1989. Waltham (Mass.). Grand Rapids, 1991.

<sup>174</sup> - Bourgeois H. La Place de la Confirmation dans Pinitiation chretienne // NRT 115 (1993). P. 516–542.

<sup>175</sup> - Di Berardino A. Lo sviluppo degli studi patristici // G. Canobbio – P. Coda. La teologia del XX secolo. Un bilancio. 1. Prospettive storiche. Roma, Citta Nuove, 2003. P. 327–357.

<sup>176</sup> - J. Dore (изд.). Le devenir de la theologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965–1999). Paris: Beauchesne, 2000.

<sup>177</sup> - Ср.: Bausenhart G. Das Amt der Kirche. Eine notewendende Neubestimmung. Freiburg i. B., 1999 (с обширнейшей библиографией).

<sup>178</sup> - См. библиографию на эту тему: Dulles A., Granfield P. The theology of the church. A bibliography. Wilmington: Delaware, 1999; а также: Ciola N. Il dibattito ecclesiologicalo in Italia. Uno studio bibliografico (1963–1984). Roma: Pontificio Universita Lateranense, 1986.

<sup>179</sup> - По поводу понимания термина «структура» и «структуры» см.: Sesboiie B. Ministeri e struttura della chiesa. Riflessione teologica sulla base del N.T. // Il ministerio e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica. Cinesello Balsamo, 1977. P. 511–615, особенно p. 514–520.

<sup>180</sup> - Mohler J. A. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvater der drei ersten Jahrhundert. Grunevald, 1825 (итальянский перевод: L'unita della Chiesa, cioe il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa die primi tre secoli. Roma, 1969); Journet C. L'Eglise du Verbe incarne. Paris, 1941; Bardy G. La theologie de l'Eglise, de S. Clement de Rome a S. Irenee. Paris, 1945; Idem. La theologie de l'Eglise, de S. Irenee au Concile de Nicee. Paris, 1947; Dias P. V. Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert // Handbuch der Dogmengeschichte, 3. Fasc. 3a. Freiburg, 1974; Camelot P.Th. Die

Lehre von der Kirche: Vaterzeit bis ausschliesslich Augustinus // Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3. Faszikel 3b. Freiburg, 1970 (испанский перевод, в одном томе: *Eclesiologia, Escritura y Patrfstica hasta San Agustin*. Madrid, 1978). Два тома содержат обширную библиографию.

<sup>181</sup> - Lemaire A. *Les ministeres aux origines de l'Eglise*. Paris, 1971; Martin /. *Die Genese des Amtspriestertums in der fruhen Kirche*. Freiburg im B., 1972; AA. VV. *Le ministere des ministeres selon le Nouveau Testament. Dossier exegetique et reflexion theologique*. Paris, 1974 (итальянский перевод: *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento; Documentazione esegetica e riflessione teologica*. Balsamo: Cinisello, 1977); Faivre A. *Naissance d'une hierarchie Les premiers etapes du cursus clerical*. Paris, 1977; Idem. *Ordonner la fraternite. Pouvoir d'innover et retour a l'ordre dans l'eglise ancienne*. Paris: Cerf, 1992 (с обширной библиографией).

<sup>182</sup> - Gros /., Meyer H. *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*. Geneve-Grand Rapids: W.G. Rush, 2000.

<sup>183</sup> - *Concilium*, 74 (1972). P. 8.

<sup>184</sup> - Burtchaell J. T. *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Здесь можно ознакомиться с историей исследований на тему церковного служения.

<sup>185</sup> - Streeter B. H. *The Primitive Church: Studied with Special Reference to the Origins of Christian Ministry*. London, 1928. P. VIII.

<sup>186</sup> - Richard Rothe, F. C Baur, A. Ritschl, J. B. Lightfoot, E. Hatch, A. von Harnack. W. Sanday, R. Sohm, Karl von Weizsacker, A. Sabatier.

<sup>187</sup> - Holtzmann H. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*. Tübingen, 1897. 1911 (2). Vol. II. P. 562–580; Turner C.H. *Studies in Early Church*. Oxford, 1912 (Тернер, большой знаток древнего канонического права, критически представляет мнения упомянутых выше ученых, в частности Гарнака и Хатча). Lietzmann H. *Zur alten christlichen Verfassungsgeschichte* //

Zeitschrift f. wiss. Theologie. 55 (1914). P. 97–153, и Geschichte der alten Kirche. Berlin, 1932–1944; Swete H.B. с коллективным сборником: Essays on the Early History of the Church and Ministry. London, 1918; Holl K. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu der Urgemeinde, в Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Vol. II. Tübingen, 1921. P. 920–947; Streeter B.H. The Primitive Church: Studied with Special Reference to the Origins of Christian Ministry. London, 1929; Linton O. Das Problem in der neuen Forschung: Eine kritische Darstellung. Uppsala, 1932; сборник под руководством К. Кирк'а The Apostolic Ministry: Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy. London, 1946, отметим особый вклад Г. Дикса; Manson T. W. The Church's Ministry. London, 1948; Reid J. K. S. The Biblical Doctrine of Ministry. Edinburgh, 1955; Bultmann R. Theologie des Neuen Testament. Tübingen, 1953; Campenhausen H. von. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen: Mohr, 1953 (английский перевод: Ecclesiastical authority and spiritual power in the church of the first three centuries. London, 1969, переиздание: Mass.: Peabody, 1997); Schweizer E. Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament. Zurich, 1959 (английский перевод: Church Order in the New Testament. London, 1961); Goppelt L. Die apostolische und nachapostolische Zeit. Göttingen, 1962 (итальянский перевод: L'eta apo-stolicae subapostolica. Brescia, 1986).

<sup>188</sup> - Bingham J. The Antiquities of the Christian Church. London, 1710–1722. Это важное исследование, незаменимое, за исключением отдельных тем, и поныне, существует и в латинском переводе: Originum sive antiquitatum ecclesiasticarum libri. London, 1724–1729. 11 vol. Исследование многократно переиздавалось как по-английски, так и по-латыни.

<sup>189</sup> - Isebaert Y. Die Amtsterminologie im neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung. Breda: Eureia, 1994 (ср.: JTS 1996. P. 265 и далее; JEGS 4 (1996). P. 82 и далее).

<sup>190</sup> - Ср. важную статью: Sesboiie B. Ministeri e struttura della Chiesa. Op. cit.

<sup>191</sup> - В писаниях Нового Завета реальность Церкви не является объектом специального рассуждения, потому что первые христиане говорят о Христе, о своей вере и нравственном поведении, а не о Церкви в смысле того или иного служения. Мы собираем «эпизодические и фрагментарные замечания, относящиеся к нуждам Церквей или же непосредственно к критическим ситуациям, переживаемым ими. Более конкретные утверждения по данной проблеме довольно поздние и всегда фрагментарны» (Sesboue V. Op. cit. P. 536). Необходимо «дождаться» последующих текстов II-III вв., затрагивающих эту тему с большей ясностью.

<sup>192</sup> - I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli / E. Cattaneo. Milano, 1997.

<sup>193</sup> - Fusco V Sul concetto di protocattolicesimo // «Rivista biblica» 30 (1982). P. 401–434. Многие статьи этого сборника посвящены темам, связанным с вышеуказанной.

<sup>194</sup> - К. Нойфелд предлагает перевод понятия Fruhkatholizismus (нем. «ранний католицизм») как «рождающийся католицизм», понимая под этим словосочетанием реальность, которая рождается, возникает, возрастает и развивается в определенный жизненно важный момент. Ср.: Neufeld K.-H. Cattolicesimo nascente. Proposta di un termine // «Rivista biblica» 36 (1988). P. 255–258. Ср.: Idem II LThK4. 1995. P. 201–204.

<sup>195</sup> - Fusco V. Op. cit. P. 430.

<sup>196</sup> - Ср.: La collegialite episcopate: histoire et theologie / Введение Y.-M. Congar. Paris, 1965; Tillard J.-M. R. Eglise des eglises. L'ecclesiologie de communion. Paris: Cerf, 1987; Idem. Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux origines de l'ecclesiologie de communion. Paris: Cerf, 1992.

<sup>197</sup> - Peri V La pentarchia : istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica, в Bisanzio, Roma e PItalia nell'Alto Medioevo. Settimane di Studio di Spoleto 34, Spoleto 1988. P. 209–311; здесь p. 225.

<sup>198</sup> - Hauser H. L'Eglise a 1 age apostolique. Paris, 1996. P. вв.

<sup>199</sup> - Goppelt L. L'eta apostolica e subapostolica. Brescia, 1986. P. 173–174.



<sup>200</sup> - Послание читалось в Коринфе вплоть до 170 г. (Евсевий. Церковная история 4, 23, 11).

<sup>201</sup> - Padovese L. Roma e sollecitudine della Chiesa. Espressione e comunione ecclesiale nei primi tre secoli // La comunità cristiana di Roma / L. Pani Ermini-P. Siniscalco Citta del Vaticano, 2000. P. 65–82.

<sup>202</sup> - Ср: Cerfaux L. Regale sacerdotium // Recueil L. Cerfaux. Vol. II. Gembloux, 1962. P. 283–315 (статья написана в 1939 г., но сохраняет свою важность).

<sup>203</sup> - Adinolfi A. Il sacerdozio commune dei fedeli. Roma, 1983; Garon R G. I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva. Milano, 1948; Guerra Gdmez M. El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia). Pamplona, 1987; Faivre A. Les premiers laics. Lorsque l'Eglise naissait au monde. Strasbourg: Ed. du Signe, 1999; Terrana R I laici nella comunità romana nel IV secolo. Messina, 1999; Nisuka-Nikoko B. Christifidelium officia in quibusdam Sancti Cypriani libellis eorumque fontibus. Roma: Dissertatio PUL, 2000.

<sup>204</sup> - Ср. ежегодные собрания ста литургистов с последующей публикацией результатов начиная с 1995 г. Последняя публикация: Aspects liturgiques et theologiques du missel romain. Actes du cinquieme colloque detudes historiques, theologiques et canoniques sur le rite romain (Versailles – Novembre 1999). Paris: Centre international detudes liturgiques, 2000. Подобные собрания объединяют сотню литургистов из разных стран с целью «большого ознакомления и понимания классической Литургии латинской Церкви в духе безоговорочной верности церковному авторитету».

<sup>205</sup> - Mansi 38. Col. 989–1282; Denzinger H. Enchiridion Symbolorum. 2600–2700.

<sup>206</sup> - Rousseau O. Storia del movimento liturgico. Alba: Paoline, 1961; Mayer A. L. Die Liturgie in der europaischen Geistesgeschichte. Darmstadt. 1971; наиболее современная библиография собрана в: Revue des Sciences Phil. Et Theolog. 84 (2000). P. 533–539; Grillo A. Introduzione alla teologia liturgica.

Padova, 1999; Rosso S. *Un popolo di sacerdoti: saggio di liturgia fondamentale*. Roma, 1999.

<sup>207</sup> - Ср.: Vogel C. *Medieval Liturgy. An introduction to the Sources*. Washington, 1981 (издание исправленное по сравнению с оригинальным изданием, опубликованным в Сполето в 1966 г.).

<sup>208</sup> - Ср.: Hannsens J. M. *Institutiones de ritibus orientalibus*. 3 vol. Roma, 1930–1932; Sauget J.-H. *Bibliographie des liturgies orientales (1900–1960)*. Roma, 1962; Janeras S. *Bibliografia sulle liturgie orientali (1960–1967)*. Roma, 1969.

<sup>209</sup> - Ср. критическое издание произведений Ефрема, частично сохранившихся на армянском: Бекк Е., Leloir L. *II CSCO*. Leuven, 1953–1979.

<sup>210</sup> - В Италии особенное внимание уделяется поиску и классификации при помощи информационных технологий средневековых манускриптов, памятников Возрождения, литургической монодии, теории музыки и соответствующего иконографического материала: Baroffio G. *Iter Liturgicum Italicum*. Padova: Cleup Editrice, 1999. Ставится цель поместить весь материал на CD-ROM. Ср.: Idem. *Colligere fragmenta ne pereant. Il recupero dei frammenti liturgici italiani // Rivista Liturgica* 88 (2001). P. 679–694.

<sup>211</sup> - Chavasse A. *La liturgie de la ville de Rome du Ve au XIIe siecle*. Roma, 1993.

<sup>212</sup> - По поводу Г. Лицмана следует вспомнить: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Bonn, 1926; *Mass and Lord's supper: a study in the history of the liturgy / translation with appendices by Dorothea H.G. Reeve, with introduction and further inquiry by Robert Douglas Richardson*. Leiden, 1979. Очень важное издание благодаря безупречной филологической строгости.

<sup>213</sup> - Точный титул: *Reliquiae liturgicae vetustissimae, ex SS. Patrum necnon scriptorum ecclesiasticorum monumentis selectae*. 2 vol. Paris, 1900–1913.

<sup>214</sup> - См. библиографию: *Patrologia IV / Di Berardino A*. Genova, 1996. P. 523–528. Ср.: Metzger M. *Les sacramentaires*.

Turnhout, 1994.

<sup>215</sup> - Turner C. H. *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima*. Oxonii, 1899–1939.

<sup>216</sup> - Duchesne L. *Origines du culte chretien*. Paris, 1889, 1928<sup>5</sup> (остается фундаментальным произведением, английский перевод: *Christian worship: its origin and evolution: a study of the Latin liturgy up to the time of Charlemagne* / Translated by M. L. McClure. 1903; многочисленные переиздания).

<sup>217</sup> - Baumer S. *Histoire du Breviaire*. Paris, 1905.

<sup>218</sup> - Frere W. *Studies in early Roman Liturgy*. 2 vol. Oxford, 1912.

<sup>219</sup> - Casel O. *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg, 1948<sup>3</sup> (итальянский перевод: *Il mistero del culto cristiano*. Torino, 1966).

<sup>220</sup> - Dolger J. *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Munster, 1920; *Ichtys*. Miinster, 1921; *Antike und Christentum*. Miinster, 1929.

<sup>221</sup> - Baumstark A. *La liturgia romana e dell'Esarcato*. Roma, 1904; *Liturgie comparee. Principes et methodes pour l'etude historique des liturgies chretiennes*. Chevetogne; Paris, 1953.

<sup>222</sup> - Dix G. *The Shape of Liturgy*. Westminster, 1943 (последнее переиздание: London: Continuum, 2001. Мир англиканства постоянно проявлял особый интерес к истории литургии. Словарь, составленный учеными различных христианских конфессий: *The study of liturgy* / C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. London, 1978.

<sup>223</sup> - Jungmann J. *Missarum sollemnia*. Wien, 1948 (множественно переиздан на немецком и переведен на различные языки: французский: Paris, 1951–1954; итальянский: Monferrato: Casale, 1952–1953; английский: New-York, 1950).

<sup>224</sup> - Hannsens J. H. *La liturgie d'Hippolyte*. Roma, 1970.

<sup>225</sup> - Paris, 1961; полностью новое издание, как всегда, подготовлено Мартимором (Paris, 1983 и далее) (переводы).

<sup>226</sup> - В семи томах, подготовлен: Pontificio Istituto Liturgico SanAnselmo. Monferrato: Casale, 1974–1990. Литургический институт подготовил новый объемный словарь: *Scientia liturgica*,

Manuale di liturgia. 5 vol. Casale Monferrato. 1998–1999; английский перевод: Collegeville, 1997–2000. Труд является плодом интернационального сотрудничества. Что касается исторических аспектов, то, возможно, предпочтительней Anamnesis. Кроме того: Liturgia. Dizionari San Paolo 2. / D. Sartore, A.M. Triaca, C. Cibien. Cinisello Balsamo, 2001 (переработанное издание 1983 г.).

<sup>227</sup> - Handbuch des evangelischen Gottesdienst. 5 vol. Kassel, 1954–1970.

<sup>228</sup> - Kretschmar G. Die Geschichte des Taufgottesdienst in der alien Kirche // Leitourgia. Vol. V. Kassel, 1970. P. 1–378.

<sup>229</sup> - Righetti M. Manuale di storia liturgica. 4 vol. Milano, 1945–1949, второе дополненное издание: 1950–1953, последнее переиздание: 1998.

<sup>230</sup> - On Pascha: with the fragments of Melito and other material related to the quartodecimans / Translated, introduced and annotated by Alistair Stewart-Sykes. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.

<sup>231</sup> - Visona G. Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Milano: Ed. Studio, 1988.

<sup>232</sup> - Roberts C. H., Capelle D. B. An early euchologium. The Der-Balizeh papyrus enlarged and reedited. Louvain, 1949; Van Haelst J. Une nouvelle reconstitution du Papyrus liturgique de Der-Balizeh // Eph. Theol Lovaniensis 45 (1969). P. 444–455 (Biblioth. Eph. Theol. Lovaniensis 27 [1970]. P. 201–212).

<sup>233</sup> - Ray W. D. The Strasbourg Papyrus // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / P. P. Bradshaw. Collegeville, 1997. P. 39–56.

<sup>234</sup> - Cp.: Charles worth J. H. Critical reflections in the Odes of Solomon. Sheffield, 1998.

<sup>235</sup> - Saxer V Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du IIIe siecle : le temoignage de saint Cyprien et des ses contemporains d'Afrique. Citta del Vaticano, 1969, 1984.

<sup>236</sup> - The Canons of Hippolytus. Nottingham / P.F. Bradshaw, 1987 (английский перевод С. Vebawi).

<sup>237</sup> - Hauler E. *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*. Lipsiae, 1900; Tidner E. *Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae*. Berlin, 1963; Dix G. *The Treatise on The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*. London, 1937 (исправленное издание Н. Chadwick: London, 1968, обновленное издание: London, 1991); Botte B. *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*. Münster, 1989; Idem. *SC Ilbis*. Paris, 1968; Peretto E. *Pseudo-Ippolito, Tradizione Apostolica*. Roma: Città Nuova, 1996; Metzger M. *Enquete autour de la pretendue Tradition Apostolique // «Ecclesia Orans» 9 (1992)*. P. 7–36; Idem. *A propos des reglements ecclesiastiques et de la pretendue Tradition Apostolique // RevSR 66 (1992)*. P. 249–261; Brent A. *Hippolytus and the Roman Church in Third Century. Communities in Tension before Emergence of Monarch-Bishop*. Leiden, 1995. P. 458–540; Brad-show RE, Attridge A., Johnson M.E. Phillips L.E. *The Apostolic Tradition. A Commentary*. Minneapolis, 2002.

<sup>238</sup> - Cantalamessa R. *La Pasqua della nostra salvezza*. Milano, 1971; Rordorf W. *DPAC 2*. 2691–2697.

<sup>239</sup> - Stewart-Sykes A. *The Lamb's High Feast. Melito, Peri Pascha and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*. Leiden: Brill, 1998.

<sup>240</sup> - Rouwhorst G. *The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach // QuLi 77 (1996)*. P. 152–173; Stewart-Sakes A. *Op. cit.*

<sup>241</sup> - Rouwhorst G. *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse theologique et recherche sur revolution de la fete pascale ä Nisibe et Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrieme siecle. Vol. I*. Leiden, 1989. P. 95–105; 124–126.

<sup>242</sup> - Bouyer L. *Leucharistie. Theologie et spiritualite de la priere eucharistique*. Tournai, 1966.

<sup>243</sup> - Giraud C. *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (toda veterotestamentaria – beraka giudaica – anafora cristiana)*. Roma, 1981.

<sup>244</sup> - Mazza E. *Lanafora eucaristica. Studi sulle origini*. Roma, 1992 (английский перевод: *The Origins of the Eucaristic Prayer*. Collegeville, 1995).

<sup>245</sup> - Zahavy T. *Studies in Jewish Prayer*. Lanham: MD, 1990.

<sup>246</sup> - Ср.: Bartolomei M. C. *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*. L'Aquila, 1984; Vogel C. / de. *Platonism and Christianity: a mere or a profound common Ground? // Vigiliae Christianae* 39 (1985). P. 1–62. Эта замечательная статья посвящена сопоставлению мнения Гарнака о радикальной эллинизации христианства в первые века нашей эры, продуктом которой явились тринитарные и христологические догматы IV-V вв., с противоположным тезисом Дёрри. Последний полагает, что и платонизм, и христианство обладают четко определенным богословием, несовместимым друг с другом. Между ними существует лишь кажущееся преемство, проявляемое в словесных выражениях. Платонические элементы никогда не были восприняты в их платоническом смысле, но были видоизменены. Позиция Фогеля несколько иная. У платонизма и христианства существуют определенные общие основания: видимые вещи не являются первоначальной реальностью, но указанием на абсолютную и высшую реальность, которая невидима. Именно она должна руководить нашей жизнью и поведением. Поэтому человеческая душа бесценна.

<sup>247</sup> - Cf. AA. VV. *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo // «Archivio di Filosofia»* 33 (1985). P. 1–391; Sandmel S. *Judaism and Christian Beginnings*. Oxford, 1987; Neusner J. *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*. Chicago: University of Chicago Press, 1988; *Christianity and Judaism: A parallel history of their origins and development*. Washington, 1992; *Juifs et chretiens au premiers siecles: la dechirure*. Geneve: Le monde de la Bible, 1996; / Г. Snaks. *Early Christian thought in its Jewish context* / J. Barclay; J. Sweet. Cambridge, 1997.

<sup>248</sup> - Skarsaune O. *Is Christianity monotheistic? Patristic perspectives on a Jewish / Christian debate // Studia Patristica* 29 (1996). Louvain, 1996. P. 340–363.

<sup>249</sup> - Ср.: Barth M. *The People of God*. Sheffield, 1983 (иудейская тематика в посланиях апостола Павла); Watson E Paul, *Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*. Cambridge Univ. Press, 1986; Wilson S.G. *Related Strangers. Jews and Christians 70–170 C.E.* Minneapolis, 1995.

<sup>250</sup> - *Enchiridion Vaticanum*. Vol. I. Bologna, 1985. P. 481 и далее.

<sup>251</sup> - В особенности: *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione Nostra Aetate del 1975 // Enchiridion Vaticanum*. Vol. 5. Bologna, 1980. P. 502–515; а также: *Note della Commissione della Santa Sede per le relazioni con il giudaismo, del 1985 // Enchiridion Vaticanum*. Vol. 9. Bologna, 1987. P. 1592–1608.

<sup>252</sup> - Dunn]. *Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London; Philadelphia, 1991. P. 1. Ср.: Lohfink N. *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*. Brescia: Queriniana, 1991; Blanchetiere R, Herr M. D. *Aux origines jui'ves du christianisme*. Jerusalem, 1993; Wilson S. G. *Related Strangers. Jews and Christians 70–170 C. E.* Minneapolis, 1995; *Jui'fs et chretiens au premiers siecles: la dechirure*. Geneve: Le monde de la Bible, 1996; Manns F. *L' Israel de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*. Jerusalem: Franciscan Printing, 1996. P. 339 (итальянский перевод: *L' Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*. Bologna: Dehoniane, 1998).

<sup>253</sup> - Judge E. A. *The Social Identity of the First Christians. A Question of Method in Religious History // Journal of Religious History* 11 (1981). P. 201–217; Katz S. T. *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration // Journal of Biblical Lit.* 103 (1984). P. 43–76; Lange N. R. M. *de. Origen and Jews: Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976; Aziza C. *Tertullien et le judai'sme*. Paris, 1977; Neusner J. *The Study of Ancient Judaism*. N.Y.: Ktav, 1981; Idem. *Judaism in the Matrix of Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1984. О Нейснере см.: Pesce M. *Jacob Neusner, L' occhio storico-critico su Mishna e Talmud // Regno Attualita* 33/589 (15 feb. 1988). P. 114–116; Sgherri G. *Chiesa e*

sinagoga nelle opere di Origene. Mila-no, 1982 (автор рассматривает прежде всего экклезиологию Оригена); Rokeah D. Jews, Pagans and Christians in Conflict. Leiden: Brill, 1982; Ayers R. H. Judaism and Christianity. Origins, Development and Recent Trends. Lanham: MD, 1983; Van den Hoek A. Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early Christian reshaping of a Jewish model. Leiden: Brill, 1988; Neusner J., Chilton B. Jewish and Christian Doctrines. London; New-York: Routledge, 2000.

<sup>254</sup> - Shermis M. Jewish-Christian Relations. An Annotated Bibliography and Resource Guide. Indiana, 1988; Taylor M. S. Ant-Judaism and early christian Identity. A critique of the scholarly Consensus. Leiden: Brill, 1995.

<sup>255</sup> - Ср. название знаменитой книги М. Симона: Simon M. Verus Israel. Etude sur les relations entre Chretiens et Juifs dans l'Empire romain (135–425). Paris, 1964; по случаю 60-й годовщины первого издания 1948 г. была организована научная встреча с целью подведения итогов изучения данной темы. Результатом чего явилось издание: Verus Israel / G. Girolamo, C. Gianotto. Brescia: Paideia, 2001; Judeo-Christianisme dans tout ses etats. Actes du colloque de Jerusalem 6–10 Juillet 1998 / Sous la direction de S.C. Mimouni, en coll. avec F. Stanley Jones. Paris: Cerf, 2001.

<sup>256</sup> - Radermakers /., Sonnet P Israel et l'Eglise // NRT 107 (1985). P. 675–697 (попытка определения отношений между Церковью и Израилем начиная с апостола Павла); Thornton T.C.G. Christian Understandings of the Birkath ha-minim in Eastern Roman Empire // JThS 38 (1987). P. 419–431 ; Bori P C. Il vitello d'oro. La radice della controversia anti giudaica. Torino, 1983 (английский перевод: The Golden Calf and the Origins of the Anti-Jewish Controversy. Scholars Press, 1990); Blanchetiere R Aux sources de l'anti-judaisme Chretien Ile et IIIe siecles. Jerusalem; Paris, 1995 ; Horbury W. Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh: T T Clark, 1998 (рассматривает и исправляет предыдущие статьи); Gardenal G. L'anti giudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale. Brescia: Morcelliana, 2000.



<sup>257</sup> - Neusner J. Judaic Law from Jesus to the Mishnah. A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders. Atlanta, 1993; Idem. Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition. London; Philadelphia, 1991.

<sup>258</sup> - Stern S. Jewish Identity in Early Rabbinic Writings. Leiden, Brill; 1994; Porton G. G. The Stranger within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature. Chicago: Chicago University Press, 1994; Barclay J. M. G. Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE). Edinburgh, 1996; Feldman L. H. Josephus's Interpretation of the Bible. Berkeley, 1998; Holmberg B. Jewish versus Christian Identity in the Early Church? // *Revue Biblique* 105 (1998). P. 397–425.

<sup>259</sup> - Соблюдение этих норм было абсолютным и повсеместным в различных течениях иудаизма в разных местах. Все же необходимо помнить о непростом соотношении между письменными нормами и реальной жизнью как групп, так и отдельных личностей. Ср.: Sanders E. Judaism: Practice and Belief, 63 BCE 66 CE. London; Philadelphia, 1992.

<sup>260</sup> - Feldman L. H. Jew and Gentile in the Ancient World, Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. Princeton, 1993; пространное критическое рассуждение об этом исследовании см.: Rutgers L. V. Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldmans // *JewQuartRev* 85 (1995). P. 361–395.

<sup>261</sup> - Ср.: Cristianesimo e Giudaismo: eredita e confronts XVI Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 1987 // *Augustinianum* 28 (1988). P. 1–460. См. особенно статьи М. Pesce и Р. Sacchi.

<sup>262</sup> - Bischoff B. *Anecdota Novissima*. Stuttgart, 1984. P. 1–9; ср.: Cracco Ruggini L. La Let-tera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo // *Augustinianum* 28 (1988). P. 301–325.

<sup>263</sup> - Wilken R. L. John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4th Century. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983. Автор обрисовывает живую картину происходящего в иудейской общине в Антиохии. Здесь в

полемике с христианством Юлиан планирует восстановление Иерусалимского Храма, восстановление жертвоприношений и возвращение иудеев.

<sup>264</sup> - На эту тему см. работу иудейского ученого Вернера: Werner E. *Il Sacro ponte. Interdipendenza liturgica e musicale nella sinagoga e nella chiesa nel primo millennio*. Napoli, 1983; Idem. *The Sacred Bridge: The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church in the First Millenium*. Vol. II. New York: Ktav Publishing House, 1984. Этот второй том издания 1959 г. на самом деле представляет собой более детальное воспроизведение некоторых разделов первого тома; ряд частей издания был опубликован в виде статей: Sigal P. *Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities: Exploring Liturgical Acculturation // New Testament Studies* 30 (1983). P. 63–90.

<sup>265</sup> - Kretschmar G. *Early Christian Liturgy in the Light of Contemporary Historical Research // Studia Lit.* 16 (1986/87). P. 31–53; Bradshaw P F. *The Search for the Origins of Christian Worship*. London, 1992; Wilson G. S. *Related Strangers. Jews and Christians*. Minneapolis, 1995. P. 222–257.

<sup>266</sup> - Reif S. *Judaism and Hebrew Prayer. New perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge, 1993.

<sup>267</sup> - Bacchiocchi S. *From Sabbath to Sunday: a Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*. Roma, 1997.

<sup>268</sup> - Ср. s.v. Pasqua: DPAC 2. 2691–2697. Vol. 3.

<sup>269</sup> - По этому вопросу см.: Under A. *The Jews in Roman Imperial Legislation / Edition with intr., transl. and comm.* Detroit; Jerusalem, 1987; Gaudemet /. *La condition juridique des Juifs dans les trois premiers siecles de l'Empire // Augustinianum* 28 (1988). P. 338–359; Sanders E. P, Baumgarten A. I, Mendelson A. *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. I: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Century*. London: SCM Press, 1980; Vol. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. London, 1981; Pucci Ben Zeev M. *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents quoted by Joseph Flavius*. Tübingen, 1998; Van der Kam J.C. *An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids,

2001. Ο древних источниках: Stern M. Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. 3 vol. Jerusalem, 1974–1984.

<sup>270</sup> - Идет ли при этом речь об обитателях земли Израиля, или же о живущих среди других народов? Дискуссия о том, кто сегодня является «евреем», остается весьма актуальной и в среде самого еврейского народа.

<sup>271</sup> - Vocaccini B. Esiste una letteratura farisaica dal secondo Tempio? // R. Penna. Fariseismo e origine cristiane. Atti del VII Convegno di studi neotestamentari, Rocca di Papa, 12–15 settembre 1997 // Ricerche Bibliche 2 (1999). P. 23–41; здесь p. 24.

<sup>272</sup> - Σταμούλης Χ. Α. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς στη σύγχρονη ἑλληνική θεολογία // Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς στήν ἱστορία και παρόν. Πρακτικά διευνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) και Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999) / Ἐποπτεία Γ. Ι. Μαντζαρίδη. Ἅγιον Ὄρος, Ι. Μ. Βατοπαιδίου, 2000. Σ. 685–708

<sup>273</sup> - См.: Μαντζαρίδης Γ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς και ἡ νεώτερη ὀρθόδοξη θεολογία. Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Ἀπό τῆς ἐποχῆς τῶν Κομνηνῶν μέχρι και τῆς ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης ὑπό τῶν Ὀθωμανῶν (1430) // Δ' Επιστημονικό Συμπόσιο 10. Θεσσαλονίκη, ἔκδ. Κ.Ι.Θ.Δ.Θ., 1992. Σ. 91. Ср.: Κλεομβρότος Ἰ. Γ., μητρ. Ὁ Γρηγόριος Χρ. Παπαμιχαήλ και τό ἔργο του. Εὐλαβές μνημόσυνον. Ἀθήναι, 1956. Σ. 7 и далее; Σπιτερις Ὑ. Λα τεολογια ортоδοσσα νεο-γρεκα. Βολογνα: Δεόνιανε Βολογνα, 1992. Π. 159.

<sup>274</sup> - См.: Γρηγόριος Παπαμιχαήλ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς και Βαρλαάμ ὁ Καλαβρός μέχρι τῆς συνόδου τοῦ 1342 // Ἐκκλησιαστικός Φάρος 2. 1908. Σ. 313–339.

<sup>275</sup> - См.: Γρηγόριος Παπαμιχαήλ. Αἱ ἡσυχαστικά ἔριδες τοῦ ΙΔ' αἰῶνος και ὁ θρίαμβος Γρηγορίου τοῦ Παλαμά (1341–1360) // Ἐκκλησιαστικός Φάρος 5. 1910. Σ. 289–320, 385–425.

<sup>276</sup> - О первом возрождении паламитских исследований в XVII в. см.: Καλλιακμάνης Β., π. Ἡ μνήμη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά κατά τήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας // Χριστιανική Θεσσαλονίκη – Ὀθωμανική περίοδος 1430–1912, Ἀ. Θεσσαλονίκη, 1993.

<sup>277</sup> - См.: Χατζησταύρος Θ. Αἰ περί τῶν ἡσυχαστῶν τῆς ἰδ' ἑκατονταετηρίδος καί τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες. Leipzig, 1905.

<sup>278</sup> - См.: Παπαδόπουλος Χ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης καί ἡ λατινική Ἐκκλησία // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 2. 1918. Σ. 345–354.

<sup>279</sup> - См.: Δυοβονιώτος Κ. Γρηγορίου Παλαμά. Ἐπιστολή πρὸς Θεσσαλονικεῖς // Νέος Ἑλληνομνήμων 16. 1922. Σ. 1–21.

<sup>280</sup> - См.: Ἀνδρούτσος Χ. Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, ἔκδ. Ἀστήρ, 1907.

<sup>281</sup> - См. соответствующие замечания о. Иоанна Романидиса: Ρωμανίδης Ἰ., π. Τό Προπατορικόν ἀμάρτημα. Ἀθήνα, ἔκδ. Δόμος, 21992. Σ. 47–48.

<sup>282</sup> - О филокалийном предании и его связи со святым Григорием Паламой и его учением см.: Καλλιακμάνης Β., π. Ἡ μνήμη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας. Θεσσαλονίκη, 1993. Ср.: Он же. Ἀπὸ τὸν φόβο στὴν ἀγάπη. Σπουδὴ στά κείμενα τῆς Φιλοκαλίας. Θεσσαλονίκη, ἔκδ. Κυριακίδη, 1993.

<sup>283</sup> - Димитрий С. Баланос в своем сочинении «Богословский факультет Афинского университета: исторический обзор 1837–1930» (Μπαλάνος Δ. Σ. Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν-Ἱστορικὴ Ἐπισκόπησις 1837–1930. Ἀθήναι: ἔκδ. Φοίνιξ, 1931. Σ. 159.) сообщает: «Из 31 профессора 27, учившиеся в греческих школах, завершили свое обучение в Германии, четверо учились в богословских академиях России, двое из них в свою очередь потом учились в Германии». Ср.: Γιανναρᾶς Χ. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ελλάδα. Ἀθήνα: ἔκδ. Δόμος, 1992. Σ. 306–307; Maloney G. A. A History of Orthodox Theology since 1453. Belmont-Massachusetts: ed. Mordland Publishing Company, 1976. P. 73 и далее.

<sup>284</sup> - Очень правильно И. Петру, комментируя «Догматику» Х. Андруцоса, отмечает: «Повсеместно принято, что в начале XX в. в православном богословии господствовала модель, содержавшая многие схоластические элементы. Эта модель сосуществовала главным образом до середины века вместе с другими представлениями. Характерным примером является

«Догматика» Х. Андруцоса. Существует, конечно, один настоящий вопрос. Андруцос был тем, кто перенял схоластический образ мысли или просто использовал формы, которые он считал самыми готовыми и способными научно выразить существующее положение в Церкви и богословии. Одновременное изучение состояния Церкви, ее организации и представлений, может легко показать, что Андруцос, который не был прозападником, передал точно и последовательно то, что существовало на деле. Поэтому, конечно, некоторые используют его вплоть до настоящего времени... Итак, второй вариант ответа должен быть признан более верным». Ἀλλαγὴ παραδείγματος στὴν Ὁρθόδοξη Θεολογία // Καθ' Ὁδόν 13 (1997). Σ. 14.

<sup>285</sup> - См.: Καρμίρης Ἰ. Τά Δογματικά και Συμβολικά Μνημεῖα Ι. Σ. 194 и далее.

<sup>286</sup> - См.: Die asketische und theologische Lehre des hi. Gregorius Palamas // Das ostliche Christentum. Nr. 8. WCrzburg, 1939.

<sup>287</sup> - См.: Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris, 1944.

<sup>288</sup> - Антропология св. Григория Паламы. Paris, 1950.

<sup>289</sup> - См.: Περί τὰ αἴτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 39. 1956. Σ. 128–138. В том же выпуске на с. 104–110, также находится статья монаха Феоклита Дионисиатского под названием: «Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς». Ср.: Θεόκλητος Διονυσιάτων. Ἀθωνικά Ἄνθη. Ἄρθρα καί μελετήματα. Ἐπί τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Ἀθήναι: ἔκδ. Ἀστήρ, 1962.

<sup>290</sup> - «Таким образом впервые в Греции, благодаря профессору Христу, появилась хорошо организованная «школа» в главном значении термина, которая повлияла и продолжает благотворно влиять на характер богословского образования в Фессалониках, но и более широко на богословский климат греческой земли», Γιανναρᾶς Χ. Ὁρθοδοξία και Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα. Σ. 446. Ср.: Spiteris Y. La teologia ortodossa nea-greca. P. 417 и далее; Ζήσης Θ., π. Ἡ ἐλλαδική θεολογία. Τό ξεκίνημα και ἡ σημερινή κατάσταση // Ξενία Ἰακώβω Ἀρχιεπίσκοπῳ) Βορείου και

Νοτίου Ἀμερικῆς, ἐπί τῆ 25 ετηρίδι τῆς ἀρχιεπισκοπείας αὐτοῦ. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 464 и далее.

<sup>291</sup> - Ανάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (1955–1956). Ἐν Ἀθήναις, 1957.

<sup>292</sup> - В течение XIX в. появлялись время от времени богословы, вдохновляемые «Добротолюбием» и исихастским преданием, сохранявшимся в ту эпоху, как колливады Афанасий Парийский и Макарий Нотарас, в сотрудничестве с которыми появилась «Эпитома, то есть собрание догматов веры» (Λειψία, 1809). В этом сочинении делаются ссылки на учение святого Григория Паламы и его учеников (см. Σ. 89 и далее) совершенно положительно как на часть корпуса всеобщего святоотеческого богословия православного Востока.

<sup>293</sup> - См.: Ρωμανίδης Ἰ., π. Τό προπατορικόν ἀμάρτημα. Ἀθήνα, 1957.

<sup>294</sup> - Γιανναρᾶς Χ. Ὁρθοδοξία και Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα. Σ. 442.

<sup>295</sup> - См.: Χρήστου Π. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς και ἡ θεολογία στη Θεσσαλονίκη κατά τόν 14<sup>ο</sup> αἰώνα. Θεσσαλονίκη, 1959.

<sup>296</sup> - См.: Τρεμπέλας Π. Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τόμ. 3. Ἀθήνα, 1958. Ср.: Γιανναρᾶς Χ. Ὁρθοδοξία και Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα. Σ. 338.

<sup>297</sup> - См.: Τρεμπέλας Π. Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τόμ. 1. Σ. 44, 51.

<sup>298</sup> - Τρεμπέλας Π. Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τόμ. 1. Σ. 309. Σημ. 34. Опровержение этого тезиса Трембеласа см.: Ἀμφιλοχίος Ράντοβιτς. Τό μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά τον ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν (Α. Β. 16). Θεσσαλονίκη: ἔκδ. Π.Ι.Π.Μ., 1973. Σ. 172 и далее. Ср.: Γιαγκάζουλος Σ. Κοινωνία Θεώσεως. Χριστολογία και Πνευματολογία στή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ (Διδακτορική διατριβή). Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 61.

<sup>299</sup> - Μπαλάνος Δ. Οἱ Βυζαντινοί Ἐκκλησιαστικοί Συγγραφεῖς. Σ. 145.

<sup>300</sup> - См.: Ἐσσελιγк Δ. Κ. Βυζάντιον και Βυζαντινός πολιτισμός / μτφρ. Σ. Κ. Σακελλαροπούλου. Ἀθήναι, 1914. Σ. 270. Таким же образом Баланос истолкует и других великих Отцов и Святых Церкви, как, например, Симеона Нового Богослова, о котором он вызывающе отмечает: «Симеон пытался отыскать глубочайшее символическое значение в совершаемом во время священнодействий. Подобным образом, наделенный сильной долей фантазии, он стал со своим болезненным мистицизмом, который оказался причиной бури в те времена, предтечей исихастов XIV в.» (Οι Βυζαντινοί Ἐκκλησιαστικοί Συγγραφεῖς, 6.87). Более умеренную позицию, кажется, выбирает Василий Стефанидис, который в своей «Церковной истории» (Στεφανίδης Β. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Ἀθήνα: ἔκδ. Ἀστήρ, 1959. Σ. 434) дословно отмечает следующее: «Мистицизм впал, конечно, в преувеличения и уклонения, но полностью он не может быть устранен из христианства».

<sup>301</sup> - Первым покровителем Фессалоник считается св. вмч. Димитрий Солунский, благодаря «посмертным чудесам» которого город был спасен от нападений аваро-славян в кон. VI в. – Примеч. пер.

<sup>302</sup> - См.: Πανηγυρικός Τόμος ἑορτασμοῦ τῆς ἑξακοσιοστῆς ἑπετείου τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Θεσσαλονίκη, 1960.

<sup>303</sup> - Эти статьи были опубликованы через достаточное число лет после смерти Кутрубиса в книге под названием: Ἡ Χάρις τῆς Θεολογίας. Ἀθήνα: ἔκδ. Δόμος, 1995. Σ. 156–169, 171–185.

<sup>304</sup> - См.: Meyendorff J. Introduction à l'Etude de Gregoire Palamas. Paris, 1959 (Coll. Pa-tristica Sorboniensia); и St Gregoire Palamas et la Mystique Orthodoxe. Paris, 1959 (Coll. Maitres Spirituels).

<sup>305</sup> - См.: Γιανναρᾶς Χ. Καταφύγιο Ἰδεῶν. Ἀθήνα: ἔκδ. Δόμος, 41994. Σ. 278.

<sup>306</sup> - См.: Romanides J. Notes on the Palamite Controversy and related Topics // G.O.T.R. 6. 1960–61. P. 136–20 и G.O.T.R. 9. 1963–64. P. 225–270.

<sup>307</sup> - Ср.: Σταμούλης Χ. Α. Περί Φωτός. Προσωπικές ή φυσικές ενέργειες; Συμβολή στη σύγχρονη περί Άγιας Τριάδος προβληματική στον Όρθόδοξο χώρο (Λ.Α. 4). Θεσσαλονίκη: έκδ. Τό Παλίμψηστον, 1999. Σ. 32. Те же самые взгляды с Романидисом имеют: Кривошеин В. Святой Григорий Палама // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата 8. 1960. С. 101–102 и Амφιλόχιος Ράντοβιτς. Τό μυστήριον τῆς Άγιας Τριάδος. Σ. 189–190.

<sup>308</sup> - См.: Григоріос ὁ Παλαμᾶς. Συγγράμματα. Τόμοι Α– Ε. Θεσσαλονίκη, 1962–1992. Для завершения серии не хватает еще одного тома, его подготовкой руководит профессор В. Псевтонгас.

<sup>309</sup> - См.: Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Ὁ βίος και ἡ θεολογία τοῦ (1296–1359). Ἄγιον Ὅρος–Θεσσαλονίκη, 1976.

<sup>310</sup> - См.: Πνευματολογία εἰς τόν ἠσυχασμόν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 54. 1971. Σ. 54–70.

<sup>311</sup> - См.: Πάθη και Ἀρετές στή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Αθήνα: έκδ. Δόμος, 1982.

<sup>312</sup> - См.: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων. Τριάς Α. (Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοί Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 1) / Ἱστορικοδογματική Εἰσαγωγή π. Ἰ. Σ. Ρωμανίδον / μτφρ. Δ. Κοντοστεργίου / Π. Πουρναρά. Θεσσαλονίκη, 1984.

<sup>313</sup> - См.: Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Αθήνα, 1985.

<sup>314</sup> - См.: Χάρη και ἐλευθερία κατά τήν πατερική παράδοση τοῦ ΙΔ' αἰώνα (Φ.Θ.В. 9) / Π. Πουρναρά. Θεσσαλονίκη, 1987.

<sup>315</sup> - См.: Θέματα θεολογίας τοῦ ΙΔ' αἰώνα. Αθήναι, 1987.

<sup>316</sup> - Ἔκδ. Π.Ι.Π.Μ. Θεσσαλονίκη, 1977.

<sup>317</sup> - Ἔκδ. Π. Πουρναρά. Θεσσαλονίκη, 1975.

<sup>318</sup> - Ἀνάτυπο ἀπό τήν Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικής Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 19. 1974, 20. 1975.

<sup>319</sup> - Ὁρθοδοξία και Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα. Σ. 319.

<sup>320</sup> - Μυστικισμός, ἀποφατισμός, καταφατική θεολογία. Τόμ. Β'. Σ. 23–24.

<sup>321</sup> - Там же, τόμ. Α'. Σ. 31.

<sup>322</sup> - Там же, τόμ. Β. Σ. 29.



323 - Там же. Σ. 30.

324 - Там же. Σ. 37.

325 - См.: Μελέτη-Απάντησις εἰς τὴν πραγματείαν τοῦ καθηγητοῦ Π. Τρεμπέλα. Σ. 20–27 этого журнала. Ответственными за написание текста были старец Феоклит Дионисиатский, старец иером. Εφρεμ Φιλοφειтский, архим. Василий, кафигумен монастыря Ставрoникита, и архим. Георгий, кафигумен монастыря Григoриат.

326 - См.: Μελέτη-Απάντησις. Σ. 20 и далее.

327 - Περί θείας και θεοποιοῦ μεθέξεως 3 / ἐπιμ. Π. Χρήστου // Συγγράμματα. Τόμ. 2. Θεσσαλονίκη, 1966. Σ. 138–139.

328 - Μελέτη – Απάντησις. Σ. 23. Π. Τρεμβеласу дал отдельный ответ старец Феоклит Дионисиатский (Θεόκλητος Διονυσιάτης, γερων. Περί μίαν Θεολογικήν μελέτην // Ἀθωνικοί Διάλογοι 29–30.1975. Σ. 9–18, 33–54. 1975. Σ. 8–19).

329 - См.: Δογματική και Συμβολική Θεολογία Ἀ. Εἰσαγωγή στή θεολογική γνωσιολογία (Φ.Θ.Β. 2) / Π. Πουρναρά. Θεσσαλονίκη, 1985. и Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'. Ἐκθεση τῆς Ὁρθόδοξης πίστεως (Φ.Θ.Β. 3) / Π. Πουρναρά. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 12.

330 - См.: Ρωμανίδης Ἰ., π. Δογματική καί Συμβολική θεολογία τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τόμ. Ἀ καί Β'. Θεσσαλονίκη, 1983. (2-й том содержит тексты).

331 - См.: Δογματική καί Συμβολική θεολογία Α'. Σ. 137–180.

332 - Δογματική καί Συμβολική θεολογία Α'. Σ. 156–157.

333 - Βυζαντινά Κείμενα καί Μελέτες 10. Θεσσαλονίκη: ἔκδ. Κ.Β.Ε., 1973.

334 - Βυζαντινά Κείμενα καί Μελέτες 10. Θεσσαλονίκη: ἔκδ. Κ.Β.Ε., 1973. Σ. 5.

335 - См.: Φιλόθεος Κόκκινος. Λόγοι καί Ὁμίλιες / Β. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κ.Β.Ε., 1981 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοί Συγγραφεῖς 2); Φιλόθεος Κόκκινος. Δογματικά ἔργα Ἀ / Δ. Καϊμάκη. Θεσσαλονίκη: Κ.Β.Ε., 1983 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοί Συγγραφεῖς 3); Φιλόθεος Κόκκινος. Ἀγιολογικά Ἔργα Ἀ. Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι / Δ. Τσάμη. Θεσσαλονίκη: Κ.Β.Ε., 1985 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοί Συγγραφεῖς 4); Ἴωσηφ Καλοθέτης. Συγγράμματα / Δ. Τσάμη.

Θεσσαλονίκη: Κ.Β.Ε., 1980 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 4). Немного позже в 1990 г. в Афинах Х. Сотиропулос издал свой труд: Θεοφάνης Νικαίας. Περί Θαβωρίου Φωτός Λόγοι Πέντε. Недавно И. Григоровулос издал тексты учителя Григория Паламы Феопипта Филадельφийского: Θεόληπτος Φιλαδέλφειας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322). Βίος καί Ἔργα. Α τόμ.: Εἰσαγωγή, Β' τόμ.: Κριτικό Κείμενο-Σχόλια. Θεσσαλονίκη: Τέρτιος, 1996.

<sup>336</sup> - Μοναχικός Βίος καί Πνευματικότης // Πανηγυρικός Τόμος. Σ. 232. Ср.: Παπαδόπουλος Σ. Γ. Συνάντησις Ὁρθοδόξου καί Σχολαστικῆς Θεολογίας (έν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ καί Θωμᾶ Ἀκινάτου). Α. Β. 4. Θεσσαλονίκη: Π.Ι.Π.Μ., 1970. Σ. 47 и далее; Β. Καλλιακμάνη, π. Ἀπό τό φόβο στήν ἀγάπη. Σ. 30.

<sup>337</sup> - См.: Γιανναρᾶς Χ. Ὁρθοδοξία καί Δύση στη νεώτερη Ἑλλάδα. Σ. 446; Παπαδόπουλος Σ. Συνάντησις Ὁρθοδόξου καί Σχολαστικῆς Θεολογίας. Σ. 115–116; Σταμούλης Χ.Ἀ. Ὁρθόδοξη πίστη καί ζωή σε μιά σύγχρονη ἐκκοσμικευμένη κοινωνία. Φύση καί Ἀγάπη καί ἄλλα μελετήματα (Α. Α. 3). Θεσσαλονίκη. Τό Παλίμψηστον, 1999. Σ. 15; Μπέγζος Μ. Τό μέλλον τοῦ παρελθόντος. Κριτική εἰσαγωγή στή θεολογία τῆς Ὁρθοδοξίας. Ἀθήνα: Ἀρμός, 1993. Σ. 55.

<sup>338</sup> - См.: Σταμούλης Χ. Ἀ. Περί Φωτός. Σ. 29. Ср.: Jenson R. W. Systematic Theology 1. The Triune God. New York; Oxford. Oxford University Press, 1997. P. 157–158: «Конечно, здесь появляется в паламитском православном богословии пневматологический дефицит, совершенно аналогичный тому, который поражает Запад. Из-за этого богословие в конце концов материализует также «энергии», моменты божественной жизни. И по крайней мере, в случае Духа энергии замещают лицо в исторической актуальности спасения. «Так, благодать нетварная, и именно ее Сын дает и посылает Своим ученикам, ей они наделены, а не самим Духом» (Greg. Pal. Triad. 3, 18). Конечно, энергия Духа «существует вечно, объясняемая природой в Духе», и именуется «Духом» в Писании только потому, что дается Духом (ibid. 3.1.9). Западные проблемы с Духом болезненны, однако в этой особой части проблемы Запад не может получить разъяснения с Востока».

339 - См.: Γιαγκάζργλος Σ. Κοινωνία Θεώσεως. Χριστολογία καί Πνευματολογία στή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Σ. 112; Он же. Προλεγόμενα στή θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σπουδή στόν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ. Κατερίνη: Τέρτιος, 1992. Σ. 62–63. Ср.: Λουδοβίκος Ν., π. Ἡ Ευχαριστιακή Ὀντολογία. Τά εὐχαριστιακά θεμέλια τοῦ εἶναι, ὡς ἐν κοινωνία γίνεσθαι, στήν ἐσχατολογική ὄντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητή. Ἀθήνα: Δόμος, 1992. Σ. 24, 75, 147. Такой образ современного греческого богословия был передо мной, когда я писал в 1999 г. в предисловии к моему сочинению «Природа, любовь и другие работы» (Λ. Α. Ζ. Θεσσαλονίκη: Τό Παλίμψηστον, 1999. Σ. 9) следующее: «Выбран в конце концов как общий заголовок книги заголовок второй работы «Природа и любовь» чтобы указать на величайшую проблему, согласно моему личному убеждению, современного православного догматического богословия, которая, похоже, заключается в чрезмерном акценте на «лице» и исчезновении или в лучшем случае недооценке и обвинении «природы» и «по природе"». Я должен также признаться, что работа «Природа и любовь. Реализация Троичного образа в диалоге Христианских Церквей вселенной» (Φύση καί Ἀγάπη. Ἡ ἐφαρμογή τοῦ Τριαδικοῦ σχήματος στο διάλογο τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Οἰκουμένης) была впервые опубликована в 1997 г. в Специальном томе (Τιμητικό ἀφιέρωμα), посвященном почетному профессору Никосу Г. Захаропулосу (Ε.Ε.Θ.Σ.Α.Π.Θ. 7. 1997. Σ. 275–292). В тот же самый период о. Николай Людовик издал свою книгу (Ἡ κλειστή πνευματικότητα καί τό νόημα τοῦ ἑαυτοῦ. Ὁ μυστικισμός τῆς ἰσχύος καί ἡ ἀλήθεια φύσεως καί προσώπου. Ἀθήνα: Ἑλληνικά Γράμματα, 1999), в которой он пишет: «С одной стороны выпадение природного Бытия из современных дискуссий о лице действительно печально» (Σ. 20) и немногим далее: «На том уровне, на котором современное богословие о лице представляет некую превосходную просопологию, я не считаю более, что оно найдет действительные опоры в святоотеческом богословии, к примеру, Максима Исповедника или Григория Паламы, в том виде, в каком они излагаются здесь» (Σ. 22).

<sup>340</sup> - См.: Σταμούλης Χ. Α. Περί Φωτός. Σ. 62. 87 и далее, 109–110. Ср.: Σταμούλης Χ. Α. Φύση και αγάπη. Σ. 4; Volf M. After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity (Sacra Doctrina. Christian Theology for a Postmodern Age) / William B. Eerdmans. Michigan; Cambridge: Publishing Company Grano Rapids, 1998. P. 75 и далее.

<sup>341</sup> - См.: Γιαγκάζογλος Σ. Προλεγόμενα στή σπουδή τῆς θεολογίας τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Παλαμᾶ περί τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν // Γρηγόριος ὁ Παλαμάς 739.1991. Σ. 742–789; Он же. Προλεγόμενα στή θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σπουδή στόν Ἁγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ. Κατερίνη: Τέρτιος, 1992.

<sup>342</sup> - См.: Γιαγκάζογλος Σ. Κοινωνία Θεώσεως. Σ. 125–138. Однако сохраняется термин «личная сущность», и это в равной мере представляет серьезную проблему. См. цит. выше. Σ. 125. Термин «личная сущность» использует также Π. Ταμβακис: Ταμβάκης Π. Περί τοῦ προσώπου τοῦ Θεοῦ καί τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου. Παρέμβαση στή συζήτηση για τήν Ὄντολογία τοῦ προσώπου στήν Ὁρθόδοξη θεολογία. Β' μέρος // Σύναξη 55. 1995. Σ. 125.

<sup>343</sup> - См.: Λουδοβίκος Ν., π. Ἡ Εὐχαριστιακή Ὄντολογία. Ἔκδ. Δόμος. Σ. 158. Об использовании писателем терминов «личная» и «ипостасная» сущность см.: Ἡ Εὐχαριστιακή Ὄντολογία. Σ. 156–157; Ἡ κλειστή πνευματικότητα. Σ. 287.

<sup>344</sup> - См.: Λουδοβίκος Ν., π. Ἡ κλειστή πνευματικότητα. Σ. 290.

<sup>345</sup> - См.: Ζηζιόνλας Ἰ., μητρ. Περγάμου. Συμβολισμός και Ρεαλισμός στήν Ὁρθόδοξη Λατρεία (ἰδιαίτερα στή Θ. Εὐχαριστία) // Σύναξη 71. Ἰου Α. – Σεπτ. 1999. Σ. 16. Термин использовал в 1998 г. и Д. Н. Мосχος в своем сочинении Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Ἀντισηχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦ (1293–1361). Ἀθήνα: Παρουσία, 1998. Σ. 239. Ср.: Ματσούκας Ν. Α. Δογματική καί Συμβολική θεολογία Δ'. Ὁ Σατανάς (Φ.Θ.Β. 38) / Π. Πουρναρᾶ. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 21 и дал.

<sup>346</sup> - См.: Ράμφος Σ. Ἑρμηνευτικό ὑστερόγραφο για ἓνα «κενό» τῆς παλαμικῆς θεολογίας// Ἰνδικτος 7.1997. Σ. 15–21.

<sup>347</sup> - По теме см. аналитические замечания в: Σταμούλη Χ. Ἄ. Περί Φωτός. Σ. 65–86.

<sup>348</sup> - См.: Λουδοβίκος Ν., π. Ἡ κλειστή πνευματικότητα. Σ. 313–318. Ср.: Он же. Ἡ θεολογία τῆς θελήσεως ὡς ὑπέρβαση τοῦ νατουραλισμοῦ στήν ὄντολογία τοῦ προσώπου καί τῆς ἱστορίας // Σύναξη 59.1996. Σ. 61–80.

<sup>349</sup> - Термин позаимствован у Н.Г. Педзикаса.

<sup>350</sup> - См.: Κύριλλος Ἀλεξανδρείας. Ἑρμηνεία ἢ Ὑπόμνημα εἰς τό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον // PG 74. 337A. Ἰωσήφ Καλοθέτης. Λόγος 9. Συγγράμματα / Δ. Τσάμη. Σ. 335, στίχ. 928–941.

<sup>351</sup> - См.: Γρηγορίου ὁ Παλαμᾶς. Ἀντιρρητικός 3, 10, 31 / ἐπιμ. Π. Χρήστου. Τόμ. Γ'. Σ. 186, στίχ. 22–29: «сила и энергия и воля не находятся вне природы, но из них нет ничего бессущностного и непостасного, не так что сущность и ипостась существуют каждое в отдельности, но как неотделимые от той триипостасной природы, хоть слово о них и пытается разделить неразделимое, подобно тому, как когда речь идет об ипостаси, хотя как может быть ипостась бессущностной».

<sup>352</sup> - См.: Ἀγονρίδης Σ. Μποροῦν τά πρόσωπα τῆς Τριάδος νά δώσουν τή βάση γιά περсонаλιστικές ἀπόψεις περί τοῦ ἀνθρώπου; Σχόλια σε κάποιες σύγχρονες Ὁρθόδοξες θεολογικές προσπάθειες// Σύναξη 33.1990. Σ. 67–78; Он же. Ἡ ἐμπειρία τοῦ θείου φωτός στούς Ὁρθόδοξους Ἠσυχαστές καί ὁ φωτισμός στον Βουδισμό Ζέν, Ὁράματα καί Πράγματα. Ἀμφισβητήσεις – Προβλήματα – Διέξοδοι στο χῶρο τῆς Θεολογίας καί τῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 1991. Σ. 28–39; Он же. Ἡ Ἁγία Τριάδα καί ἐμεῖς στή σύγχρονη θεολογική σκέψη γενικά καί στήν Ὁρθόδοξη εἰδικά (Θ. Τ. 6). Ἀθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 1993; Он же. Ἀναμνήσεις γιά τό Δημήτριο καί ἡ ἐξ Ἀμερικῆς ἐκκλησιαστική μεταρρύθμιση // ἐφημ. Ἐθνικός Κήρυξ. 18–19/9/1999. Ср.: Γιαγκάζουλος Σ. Προλεγόμενα στή θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σ. 31–32.

<sup>353</sup> - По данному вопросу особо интересной является сильная дискуссия С. Янгазогла с митрополитом Навпактским Иерофеем Влахосом. См.: Γιαγκάζουλος Σ. Κοινωνία θεώσεως. Σ. 33, 301; Он же. Χριστολογία καί πνευματολογία: τό πρόβλημα τῆς про-τεραιότητος // Σύναξη 58. Ἀπρ.–Ἰουν. 1996. Σ. 36–38; Βλάχος

Ί., μτλτρ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς ὡς Ἄγιορείτης. Ἀθήνα: Ί. Μονῆς Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 1992; Он же. Κριτική σε ἄρθρο // Σύναξη 59. Ίουλ. Σεπτ. 1996. Σ. 135–137. Ср.: Πέτρος Ί. Ἀλλαγή παραδείγματος στήν Ὀρθόδοξη θεολογία // Καθ' Ὁδόν 13. 1997. Σ. 17 и далее.

<sup>354</sup> - Имеется в виду по сути выразительная ликвидация Отцов под видом энергийного докетизма антиисихастов с христологической терминологией. См.: Σταμούλης Χ. Α. Κατ' ἀλήθειαν. Παραλειπόμενα ἀπό τη συνάντηση τοῦ Ποσειδωνίου με τον ἅγιο Κύριλλο Ἀλεξανδρείας, τον ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ καί τον κυρ Νίκο Γαβριήλ Πεντζίκη // Φύση καί Αγάπη. Σ. 69–90. Ср.: Он же. Περί Φωτός. Σ. 55.

<sup>355</sup> - Сочинение было написано в 1938 г., издано в 1944. Цитация осуществлена по третьему изданию, второму репринту, издательства «Агра», выполненному в Афинах в 1987 г. Отрывок находится на Σ. 35–36. Следует отметить, что в нашей работе перечислена не вся возможная библиография. Для последнего периода можно дополнительно предложить следующие публикации: Χριστοφορίδης Β. Οἱ ἡσυχαστικές ἔριδες κατά τό ΙΔ' αἰώνα. Παρατηρητής, 21993; Ματσούκας Ν. Α. Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342–1349). Θεσσαλονίκη Βάνιας, 1993; Papademetriou G. Maimonides and Palamas on Cod. Brookline-Massachussetts: Holy Cross Orthodox Press, 1994; Τερέζης Χ. Ἡ θέση τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στήν ὀρθόδοξη ἀνατολή. Σπουδή στόν Ἄγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ. Ἀθήνα, 1995; Demetracopoulos J. Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3, 14 «Ἐγώ εἶμι ὁ ὢν». Ἀθήνα, ἔκδ. Παρουσία, 1996; Он же. Αὐγουστῖνος καί Παλαμᾶς. Τά προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καί τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθήνα: Παρουσία, 1997; Λιάλιος Δ. Ὁ Ἄγιορείτικος Τόμος Ὑπέρ τῶν Ἱερῶς Ἡσυχάζοντων (Ἀνάτυπον ἐκ τῆς «Κληρονομιάς»: Τόμος 28. Τεύχη Α– Β'. 1996). Θεσσαλονίκη: Π.Ι.Π.Μ., 1997; Β. Θερμός, π. Ἄνα-ζητώντας τό πρόσωπο. Ἀληθῆς καί ψευδῆς ἐαυτός κατά τον Donald Winnicott καί κατά τον Αγ. Γρηγόριο Παλαμᾶ. Ἀθήνα: Ἄρμος, 1997; Κωτσιόπουλος Κ. Τό κίνημα τῶν Ζηλωτῶν στή Θεσσαλονίκη (1342–1349). Ἱστορική, Θεολογική καί Κοινωνική διερεύνηση. Θεσσαλονίκη, 1997.

<sup>356</sup> - Bienert W.A. Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch – aus protestantischer Sicht // Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart / C. Marksches, J. van Oort. Leuven: Peeters, 2002. S. 122–138.

<sup>357</sup> - Ср.: Feige G. Die Vater der Kirche – eine ökumenische Herausforderung? // Bienert W., Feiereis K., Rohrig H.-J., hrsg. Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift L. Ullrich zum 65. Geburtstag (Erfurter theologische Studien 74). Leipzig, 1997. S. 430–447; указания на другую литературу см. с. 430, примеч. 1; о католической позиции с. 435–438; о евангелической позиции с. 441–443; см. также: Schneemelcher W. Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischer Theologie // Evangelische Theologie 10. 1950, S. 207–222; Bienert W. A. Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen (Ökumenische Rundschau 44). 1995. S. 451–472.

<sup>358</sup> - Zur Zukunft der Ökumene. Die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» / B. J. Hilberath, W. Pannenberg, hrsg. Regensburg, 1999. (Текст окончательной редакции 1997 г. – с. 164–184). Торжественное подписание состоялось 31 октября 1999 г. в Аугсбурге.

<sup>359</sup> - Ср.: Frieling R. Orthodox – Evangelisch – Katholisch. Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 32. Bensheim, 1981. 5/81. S. 94–99; 6/81. S. 105–108 (в особенности выпуск 5, с. 99). Это понятие порождает дополнительные проблемы в отношении других конфессий. Не вызывает сомнений объективная необходимость осуществления экуменического диалога в различных направлениях. При этом, однако, следует учитывать различие перспектив этого диалога с Римско-Католической и Православными Церквями.

<sup>360</sup> - В догматическом контексте термин *Theologia patristica* указывает на богословие Отцов Церкви. Ср.: Buddeus J.F. *Isagoge historico-theologica ad Theologiam universam singulasque eius partes*. Leipzig, 1727; ср.: Muhlenberg E. *Patristik // Theologische Realenzyklopadie*. Bd. 26. Berlin; N. Y., 1996. S. 97–106, в особенности S. 100.

<sup>361</sup> - Понятие «патрология» также первоначально встречается в протестантском богословии. См. указание источников в работе: Gerhard J. Patrologia, postum 1653. Ср.: Muhlenberg. Patristik. S. 100. О католической позиции см.: Feige. Die Vater der Kirche.

<sup>362</sup> - Ср.: Luther M. Disputatio Johannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita // Idem. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. Bd. 2. Weimar, 1884. S. 276–279; См. также: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel iiber Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwi-schen den Tubinger Tbeologen und dem Patriarchen von Konstantinopel / Aufienamt der EKD, hrsg. Witten, 1958. S. 11 с приложением S. 237 (с цитатами из: Luther M. Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae // Idem. Werke. Bd. 2. Weimar, 1884. S. 225; Luther M. Das Abendmahl Christi // Idem. Werke. Bd. 26. Weimar, 1909. S. 506; Luther M. Von den Konziliis und Kirchen // Idem. Werke. Bd. 50. Weimar, 1914. S. 578). Лютер признаёт, что также и Римская Церковь ведет свое начало от Иерусалимской Церкви, которая «есть истинная мать всех Церквей» (ср.: Luther M. Disputatio Johannes Eccii. S. 258). Независимость греческой Церкви проявляется для Лютера также в том, что она «даже до нашего времени никогда не получала своих епископов из Рима, так чтобы они там утверждались. Поэтому, если бы это было божественным законом на протяжении такого длительного времени, то это означало, что все епископы Александрии, Константинополя, некоторые из святейших людей, таких, как Григорий Богослов и очень многие другие, являются проклятыми еретиками» (Luther M. Disputatio Johannes Eccii. S. 276).

<sup>363</sup> - Luther M. Von den Konziliis. (488). S. 509–653.

<sup>364</sup> - См., например, его работу: Melanchthon P. De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis // Corpus reformatorum 15. Halis Saxonium, 1848. S. 733–782. О неизменном интересе к древнехристианской традиции в лютеранстве свидетельствует также Catalogus testimoniorum, примыкающий к Формуле Согласия (Formula Concordiae) 1577 г. (в качестве приложения к



лютеранским символическим текстам: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gottingen, 1959. S. 1101–1135).

<sup>365</sup> - Ср.: Kretschmar G. Die Confessio Augustana Graeca // Kirche im Osten 20. 1977. S. 11–39; Wendebourg D. Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37. Gottingen, 1986. S. 155–162.

<sup>366</sup> - Wendebourg. Reformation und Orthodoxie. S. 11–17.

<sup>367</sup> - Saarinen R. Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994. Kirche und Konfession 40. 1997. S. 84–127, 128–139, 139–155 (обзор: S. 273–275). См. также: Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung / T. Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann, hrsg. // Verbindung mit M. M. Garijo-Guembe. Sophia 32. Trier, 1999. Союз Евангелической Церкви в ГДР вел отдельный диалог с Русской Православной Церковью («Загорские собеседования» с 1974 г.) и с Болгарской Православной Церковью («Хернхутские собеседования» с 1978 г.); см. также: Sagorsk. Theologische Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche / R. Koppe, hrsg. EKD-Studienheft 25. Hermannsburg, 1998; Herrnhut. Theologische Gespräche mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche / R. Koppe, hrsg. EKD-Studienheft 26. Hermannsburg, 2001.

<sup>368</sup> - Wort und Mysterium / Aufienamt der EKD, hrsg.

<sup>369</sup> - Wendebourg Reformation und Orthodoxie. S. 12. Anm. 4.

<sup>370</sup> - Несмотря на внутренние конфессиональные разногласия, Евангелическая Церковь Германии проявила себя в этих диалогах как Церковь! См.: Bienert W.A. Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD. Ökumenische Rundschau 36. 1987. S. 33–49. Политические изменения в Европе привели к существенному изменению ситуации в Русской Православной Церкви. Об этом не в последнюю очередь свидетельствуют недавние декларации Московского Патриархата.

<sup>371</sup> - Опубликовано: Texte – Dokumente: Beschlüsse der EKD-Synode vom 5–10. November. Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 51. 6/2000. S. 114 f.

<sup>372</sup> - Фрагменты: Orthodoxie aktuell. 2000/9. S. 6 ff.; Okumenische Rundschau 50. 2001. S. 210–215; ср: Bryner E. Grenzen der Okumene. Glauben und Wissen 10/2000. S. 9 f.; Thon N. Die Stellungnahme der Russischen Orthodoxen Kirche. Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 6/2000. S. 107–109. – Официальное издание текста было осуществлено Московским Патриархатом на английском языке под названием: «Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church towards the other Christian Confessions» (August 14, 2000); см. также осуществленный Г. Штрикером перевод с русского языка: Glauben und Wissen 29. 1/2001. S. 14–19.

<sup>373</sup> - Texte – Dokumente: Beschlüsse... S. 114.

<sup>374</sup> - Texte – Dokumente: Beschlüsse... S. 115.

<sup>375</sup> - См. примеч. 16.

<sup>376</sup> - Feige. Die Vater der Kirche. S. 438. Критику этого документа см.: Gestrich C. Kir-chen – nicht auf gleicher Augenhöhe? // Okumenische Rundschau 50. 2001. S. 216–221; см. также: Schonemann F. Ekklesiales Selbstverständnis im ökumenischen Dialog // Una Sancta 56. 2001. S. 70–73.

<sup>377</sup> - VApS Nr. 148 от 6 августа 2000 г. См. в особенности § 16–17, 21–24.

<sup>378</sup> - См.: VApS Nr. 148. S. 22., примеч. 56 с новой интерпретацией выражения *subsistit in* из энциклики *Lumen Gentium* 8 в смысле исключительной претензии папской Церкви на «бытие Церкви» в полном смысле понятия «Церковь».

<sup>379</sup> - Как известно, декрет об экуменизме Второго Ватиканского Собора носит название: *Unitatis Redintegratio* 1965 г.; в московском документе заголовок §2 гласит: «Стремление к восстановлению [!] единства» (*Orthodoxie aktuell* 9/2000, 8 f.).

<sup>380</sup> - На мой взгляд, не следует говорить о некоем предзаданном Церквам ойкумены консенсусе (*quinquagesecularis*). Также и указание на эпоху «неразделенного христианства» представляется в высшей степени

проблематичным, особенно если иметь здесь в виду первое тысячелетие истории Церкви.

<sup>381</sup> - Beyschlag K. Grundriss der Dogmengeschichte I. Darmstadt, 1988. На с 45 говорится о преддогматических и догматических нормах веры (в период «вселенской эпохи» истории догматов).

<sup>382</sup> - Muhlenberg. Art. Patristik. S. 103.

<sup>383</sup> - Ср. с высказыванием И. Н. Кармириса: «Догматическое учение православной католической церкви тождественно с учением древней, единой и неразделенной церкви и сохраняется в православии невредимым и неискаженным на протяжении всех столетий», (цит. по: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht / P. Bratsiotis, hrsg. Kirchen der Welt 1. Stuttgart, 1970. S. 15; Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie / G. Galitis, G. Mantzaridis, P. Wiertz, hrsg. München, 1988. S. 40).

<sup>384</sup> - Ср. с высказыванием Карла Барта: «Все объективные причины для возникновения церковного разделения и все сложные препятствия на пути его преодоления, все интерпретации и смягчения, которые возможны по отношению к нему, не изменяют того обстоятельства, что всякое церковное разделение как таковое есть темная загадка, скандал". См.: Barth K. Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1. S. 754. Цит. по: Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft... Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute / C Link, U. Luz, L. Vischer, hrsg. Zürich, 1988. S. 11.

<sup>385</sup> - Muhlenberg. Art. Patristik. S. 97.

<sup>386</sup> - Ср.: Bienert W. Dogmengeschichte. Geschichte der Kirche 5, 1. Stuttgart, 1997. S. 193–207.

<sup>387</sup> - См.: Haudel M. Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von «Glauben und Kirchenverfassung» zur ökumenischen und ekklesiologischen Bedeutung der Schrift. Kirche und Konfession 34. Göttingen, 1993.

<sup>388</sup> - Muhlenberg. Art. Patristik. S. 98.

<sup>389</sup> - Leppin H. Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen. München, 2000. S. 7. См. также

классический труд: Campenhausen H. von. Griechische Kirchengvater. Universitätsbibliothek 14. Stuttgart, 1956; Idem. Lateinische Kirchengvater. Universitätsbibliothek 50. Stuttgart, 1960.

<sup>390</sup> - По начальным словам этот символ называют также *Symbolum Quicumque*. Латинский (!) текст восходит ко времени около 500 г. (вероятно, из Испании или Южной Галлии) и включает в себе в строфической форме «кафолическую веру» (триадологию и христологию); ср.: Collins R. / Я. Art. *Athanasianisches Symbol // Theologische Realenzyklopadie*. Bd. 4. Berlin; N. Y., 1979. S. 328–333.

<sup>391</sup> - По поводу выражения «новоникийство» см.: Brennecke Я. С. *Erwagungen zu dem Anfangen des Neunizanismus // Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher / D. Papandreou, hrsg.* Stuttgart, 1989. S. 241–257; Marksches C *Gibt es eine einheitliche «kappado-zische Trinitatstheologie»? Vorläufige Erwagungen zu Einheit und Differenzen neunizanischer Theologie // Idem. Alta Trinita Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitatstheologie.* Tübingen, 2000. S. 196–237.

<sup>392</sup> - См.: Tetz M. *Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchengvaters // Zeitschrift für Theologie und Kirche.* № 81. 1984. S. 196–219; Larentzakis G. *Einheit der Menschheit-Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien // Grundriss des Theologiestudiums 1.* Graz, 1981.

<sup>393</sup> - См. его праздничное послание 367 г.

<sup>394</sup> - См.: Hauschild W.-D. Art. *Nicano-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis // Theologische Realenzyklopadie.* Bd. 24. Berlin; N. Y., 1994. S. 444–456; Staats R. *Das Glaubensbekenntnis von Nizaa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen.* Darmstadt, 1999.

<sup>395</sup> - См. подготовительный документ комиссии веры и церковного устройства Всемирного Совета Церквей: *Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizaa-Konstantinopel (381) bekannt wird / R. Sbeghen, hrsg.* Frankfurt a. M., 1991; по поводу предыстории см.: *Handbuch zum*

Аpostolischen Glauben / H.-G. Link, hrsg. Neukirchen-Vluyn; Paderborn, 1987.

<sup>396</sup> - Wendebourg. Reformation und Orthodoxie. S. 155–162.

<sup>397</sup> - См. прежде всего: Oberdorfer B. Filioque. Geschichte und Theologie eines okumenischen Problems. Gottingen, 2001. А также: Gemeinhardt P. Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Friihmittelalter. Diss, theol. Marburg, 2001 (Berlin, 2002).

<sup>398</sup> - Hauschild W.-D. Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1. Alte Kirche und Mittelalter. Giitersloh, 1999. S. 1 f.

<sup>399</sup> - Hauschild. Lehrbuch. S. 2.

<sup>400</sup> - По поводу понятия канона, помимо специального изложения истории возникновения библейского канона, см. обширное исследование: Ohme Я. Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs. Arbeiten zur Kirchengeschichte 67. Berlin, 1998.

<sup>401</sup> - См.: Campenhausen H. von. Die Entstehung der christlichen Bibel. Beitrage zur historischen Theologie 39. Tubingen, 1968. К важнейшим экуменическим свидетельствам Библии, которые связывают христианство не только с иудейством, но также и в самом себе, минуя конфессиональные границы, относятся псалмы. На это справедливо и убедительно указал проф. Базиль Штудер в дискуссии по докладу.

<sup>402</sup> - Нью-Дели, 1961 г. См.: Frieling R. Der Weg des okumenischen Gedankens. Eine Okumenekunde. Zugange zur Kirchengeschichte 10. Gottingen, 1992. S. 72–75.

<sup>403</sup> - Доклад 20 июня 1951 г. Напечатан: Kdsemann E. Exegetische Versuche und Besinnungen I. Gottingen, 1960. S. 214–223, здесь: S. 221.

<sup>404</sup> - Kdsemann. Exegetische Versuche. S. 223.

<sup>405</sup> - Kleiner Katechismus. Auslegung zum 3. Glaubensartikel // Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche. S. 512.

<sup>406</sup> - Kapriev G. II Metzler Lexikon christlicher Denker / M. Vinzent, hrsg. Unter Mitarbeit von U. Volp und U. Lange. Stuttgart; Weimar, 2000. S. 295.

<sup>407</sup> - См., например, 1Кор.1–3; Деян. 6–8 и др.

<sup>408</sup> - См.: Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft / C. Link, U. Luz, L. Vischer, hrsg. Zurich, 1988. S. 11.

<sup>409</sup> - Simonetti M. La teologia dei Padri // G. Canobbio, P. Coda (изд.). La teologia del XX secolo. Un bilancio. 1. Prospettive storiche. Roma, Citta Nuove, 2003. P. 359–389.

<sup>410</sup> - См.: Wilamowitz von Moellendorf U. Die griechische Literatur des Altertums // Die Kultur der Gegenwart. I. 8. Berlin; Leipzig, 1904. S. 234.

<sup>411</sup> - В трех томах, вышедших в первом издании (Freiburg in Br.; Leipzig) между 1886 и 1890 гг., и четвертый том (Tubingen) – между 1909 и 1910 гг. Итальянский перевод был издан в семи томах, между 1912 и 1914 гг. См.: Cantalamessa R. Aspetti e problemi della moderna storia dei dogmi // Kelly J.N.D. Il pensiero cristiano delle origini, Bologna, 1972. P. VIII-XIV.

<sup>412</sup> - Даже если времена, когда Мадвиг мог спокойно говорить об абсолютном отсутствии у него интереса к греческим и латинским христианским авторам, были уже далеки. См.: Ghellink]. de. Patristique et Moyen Age II. Bruxelles; Paris, 1947. P. 125.

<sup>413</sup> - См.: Vian G. M. Bibliotheca Divina. Filologia e storia dei testi cristiani. Roma, 2001. P. 197ss. Мы упоминаем эту недавно вышедшую монографию как общий обзор изучения древних христианских авторов с ранних эпох до наших дней.

<sup>414</sup> - Geschichte der altkirchlichen Literatur, в пяти томах (первые два также во втором издании, а третий – с дополнениями), опубликованных во Фрайбурге между 1902 и 1932 гг.

<sup>415</sup> - О личности и трудах французского священника Ж.-П. Миня, работавшего в середине XIX в., см.: Натапп А. G. Jacques-Paul Migne. Le retour aux Peres de l'Eglise. Paris, 1972; Migne et le renouveau des etudes patristiques. Actes du colloque de Saint-Flour, 7–8 juillet 1975 / A. Mandouze, J. Fouilheron (edd.). Paris, 1985.

<sup>416</sup> - Действительно, Минь сумел издать две большие серии древних христианских текстов на греческом и латинском языках

(220 томов в PL и 168 томов в PG), потому что он переиздал уже существующие издания, в большинстве своем осуществленные в XVII и XVIII вв. Многие из них были опубликованы мавристами – бенедиктинцами конгрегации святого Мавра во Франции (см. об этом: Chaussy Y. *Les Benedictins de Saint Maur*. Т. 1, 2. Paris, 1989–1991). Эти издания, в целом имевшие несомненное, порой очень большое значение для своего времени и способствовавшие развитию филологических исследований, в середине XIX в. казались уже устаревшими.

<sup>417</sup> - Об этих двух коллекциях см. ниже: примеч. 1 на с. 216 и 4 на с. 217.

<sup>418</sup> - См. ниже, с. 218–220.

<sup>419</sup> - То есть *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, издается в Лейпциге начиная с 1882 г. под редакцией Гебхардта и Гарнака. Серия до сих пор продолжается, хотя с периодичностью и объемом более скромными по сравнению с *Vae-tas aurea* (золотым веком) своего начала.

<sup>420</sup> - О CSEL см.: Ghellink / de. *Patristique et Moyen Age*. Op. cit. P. 27 и далее; Simonetti M. *Novantanni di filologia patristica // La filologia medievale greca e latina nel secolo XX. Atti del Congresso Internazionale*. Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Università la Sapienza, 11–15 dicembre 1989. Roma, 1993. P. 17 и далее. Серия насчитывает более сотни томов.

<sup>421</sup> - См.: Timpanaro S. *La genesi del metodo del Lachmann*. Padova, 1985.

<sup>422</sup> - Более подробно о качестве и ограниченности этих первых изданий CSEL см. в исследованиях де Гелинка и Симонетти, упомянутых выше.

<sup>423</sup> - Из-за сложности ориентации в выборе древних сочинений, имеющих в многочисленных критических изданиях, необходимо по крайней мере отметить издания Псевдо-Августина *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (vol. 50) и из *Commentarius in Apocalypsim* Викторина Пиктавийского (vol. 49), выполненные соответственно Сотером и Хаусслайтером.

Среди различных изданий сочинений Августина ограничусь упоминанием монументального издания его эпистолярия под редакцией Гольдбахера (voll. 34, 44, 57, 58).

<sup>424</sup> - О GCS см.: Ghellink / . de. *Patristique et Moyen Age*. Op. cit. P. 27; Simonetti M. *Novant' anni*. Op. cit. P. 20 и далее. На сегодняшний день серия насчитывает 70 томов.

<sup>425</sup> - С включением числа тех более поздних авторов, которые могут пролить свет на труды своих предшественников (Евсевий, Епифаний и другие церковные историки).

<sup>426</sup> - Ограничусь упоминанием издания «Церковной истории» Евсевия (GCS 9), опубликованной в трех томах в период 1903 по 1910 г. под редакцией Э. Шварца. Особого внимания достойно издание всех сочинений Оригена, начатое в 1899 г. с публикации «Против Цельса», «О молитве», «Увещание к мученичеству» под редакцией П. Кёчау и активно продолженное, благодаря чему мы располагаем критическим изданием почти всех сохранившихся трудов александрийца.

<sup>427</sup> - Напомню об издании Ambrosiaster под редакцией Фогеля (том 81, 1–3), и различные сочинения Амвросия, среди которых *De fide* и *De Spiritu Sancto* под редакцией Фаллера (тома 73, 78, 79, 82). Если просмотреть все изданные тома CSEL, становится очевидной представленная там значительная доля сочинений Амвросия и Августина, в то время как труды Иеронима практически отсутствуют, за исключением издания писем под редакцией Хильберга (тома 54, 1–3; отсутствует вводный том). Среди последних проектов (2001) стоит особо отметить издание *Enarrationes Psalmorum 119–133* под редакцией Ф. Гори (том 95/3), которое является первым значительным результатом проекта издания всех *Enarrationes Psalmorum* Августина под общей редакцией CSEL и Института Августинианум в Риме.

<sup>428</sup> - Среди наиболее значимых публикаций стоит упомянуть издание трудов Климента Александрийского под редакцией Штэлина (тома 12, 15, 17, 39). Эта работа была начата в 1906 г., но последний том был опубликован лишь в 1936 г. Гораздо более современны издания «Евангельского приготовления»



Евсевия под редакцией Мраса (том 43, 1.2 [1954, 1956]) и псевдо-климентина «Корпуса» под редакцией Рэма (тома 42 и 51 [1952 и 1965]). Среди переизданий стоит отметить «Комментарий на пророка Даниила» Ипполита под редакцией М. Ришара (NF, том 7 [2000]), изданный посмертно, со всеми обновлениями по сравнению с предыдущим изданием Бонвеча (1983).

<sup>429</sup> - По сути, серия Аммана сделана тем же способом, как в свое время работал Минь, с тем преимуществом, что можно было использовать более современные издания, заслуживающие большего доверия с точки зрения критики текста. В серии было издано пять томов.

<sup>430</sup> - Таким образом, все труды Тертуллиана, ранее критически изданные (несмотря на то что некоторые из них были изданы далеко не безукоризненно), были объединены вместе в 1-м и 2-м томах серии.

<sup>431</sup> - Так, например, произошло с *Enarrationes Psalmorum* Августина (тома 10, 1–3), опубликованными с ничуть не лучшим качеством, в целом несостоятельным, чем в издании Маури в PL.

<sup>432</sup> - Ограничусь упоминанием Хромация Р. Этэ и Ж. Лемарье (том 9а), Люцифера Г. Ф. Диркса (том 8), Кводвультдеуса Р. Брауна (том 60), «О Троице» Иллария П. Шмюльдерса (тома 62, 62а).

<sup>433</sup> - Серия составляет порядка 140 томов. С 1966 г. к ней добавилась *Continuatio Mediaevalis*.

<sup>434</sup> - Уже совсем недавно начата также *Series Apocryphorum*.

<sup>435</sup> - Об истоках и первых годах издания серии, которая на сегодняшний день насчитывает около 500 томов, см.: Foilloux E. *La collection Sources chretiennes. Editer les Peres de l'Eglise au XXe siecle*. Paris, 1995; Simonetti M. *Novant'anni*. Op. cit. P. 35 и далее. Среди изданий меньшего охвата достоин упоминания прежде всего *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), проект Йегера, автора превосходного издания «Против Евномия» (Leiden, 1960). Ср.: Vaggione R. P. *Eunomius of Cizicus and Nicene Revolution*. Oxford, 2001.

<sup>436</sup> - Напомню отклики, вызванные открытием и публикацией «Дидахе» – «Учения двенадцати апостолов», обнаруженного в Иерусалимском кодексе, издание которого было осуществлено под редакцией Гарнака в Лейпциге в 1884 г. (ТУ 2).

<sup>437</sup> - О них см.: Curti C, Barbara M. A. *Catene esegetiche greche* // *Patrologia V* / A. Di Berardino (ed.). Genova, 2000. P. 611–655.

<sup>438</sup> - Ограничусь упоминанием изданий различных трудов Феодора Мопсуестийского и Севира Антиохийского в *Patrologia Orientalis* (PO), которая издается в Париже, и в *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), который издается в Лувене. Важнейшая «Книга Гераклита Дамасского» Нестория была опубликована отдельно П. Беджаном (Париж; Лейпциг) в 1910 г.

<sup>439</sup> - Их сочинения были опубликованы в CCL 69, 9a, 88.

<sup>440</sup> - Об этой затянувшейся и еще вовсе не разрешенной проблеме можно прочесть во вступительной статье к трактату Ипполита «Против Ноэция» (*Contro Noeto*. Bologna, 2000).

<sup>441</sup> - О подробностях открытия и деталях публикации этих текстов см.: Filoramo G. *Lattesa della fine. Storia della gnosi*. Bari, 1983. Полную библиографию см.: Scholer DM. *Nag Hammadi Bibliography*. Leiden, 1971, которая ежегодно пополняется в приложениях к журналу *Novum Testamentum*. См. также ниже в данной статье (p. 384–385).

<sup>442</sup> - Об обнаружении этих текстов см. рассказ Геро в издании: Origene. *Sur la Paque* / O. Gueraud, P. Nautin. Paris, 1979. P. 15 и далее. См. также: Simonetti M. *Novantanni*. Op. cit. P. 39.

<sup>443</sup> - Кроме работы Барденхевера (см. примеч. 3 нас. 214) упомяну фундаментальное исследование Гарнака *Geschichte der altchristlichen Literatur*, первая часть которого, в двух томах, под названием *Oberlieferung und Bestand*, была опубликована в Лейпциге в 1893 г., а вторая, *Chronologie*, также в двух томах, была опубликована там же, в Лейпциге, между 1896 и 1904 гг. Повествование доходит до Евсевия. Наиболее современный критический аппарат представлен на сегодняшний день в

«Патрологии», вышедшей под редакцией А. Ди Берардино в пяти томах, опубликованных в Казале-Монферрато и в Генуе между 1971 и 2000 гг. (первые два тома представляют собой итальянский перевод Патрологии Квастена (Utrecht, 1950–1953), оставшейся незавершенной на изложении греческих Отцов IV в.; третий, четвертый и пятый тома завершают повествование, доходя до VIII в., как для греческой, так и для латинской частей), и в *Dizionario di patrologia e antichita cristiana*, также под редакцией А. Ди Берардино (3 voll. Casale Monferrato, 1983–1988).

<sup>444</sup> - Подробнее о школе Неймегена см.: Simonetti M. Novantanni. Op. cit. P. 30 и далее.

<sup>445</sup> - О болландистах см.: Vian G. M. *Bibliotheca divina*. Op. cit. P. 222–224; 249–250.

<sup>446</sup> - О них также см.: Ibid. P. 204 и далее.

<sup>447</sup> - О Гарнаке см. биографию, написанную его дочерью: Zahn-Harnack A. von. Adolf von Harnack. Berlin, 1936 – и современную статью Ф. В. Кантценбаха в TRE. (Т. 14 (1985). S. 450–458). Здесь мы ограничимся упоминанием, кроме уже приведенных текстов (см. примеч. 2 и 34): *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (1892), *Das Wesen des Christentums* (1900), *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1921). О Теодоре фон Цане см. статью П. Нобера в ЕС. 7 (1951). О нем также приводятся сведения в двух томах неполной *Geschichte des neu-testamentlichen Kanon* (Erlangen; Leipzig, 1888–1892), объединенные с десятью томами, по большей части написанными им: *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanon und der altkirchlichen Literatur*. Erlangen; Leipzig, 1881–1929. О Гансе Лицманне см. заметку В. Шнемельхера в TRE (Т. 21 (1991).S. 191–196). О нем же см.: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen, 1904; *Petrus und Paulus in Rom*. Bonn, 1914. О Фридрихе Лоофсе см. статью С. Биттера в TRE (Т. 21. S. 464–466). О нем же см.: *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. Leipzig, 1887; *Nestoriana. Die Fragmenta des Nestorius*. Halle, 1905; *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 6-е изд. (с

исправлениями К. Аланда). Tubingen, 1959. Об Эдуарде Шварце см.: Rehm A. Eduard Schwartz wis-senschaftliches Lebenswerk // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1942 (Heft 4); Simonetti M. Novant'anni. Op. cit. P. 28-. Ограничусь упоминанием Acta conciliorum oecumenicorum (ACO), публикуемым в Берлине начиная с 1922 г., и Zur Geschichte des Athanasius, серии фундаментальных трудов, собранной вместе в третьем томе Gesam-melte Schriften (в 5 т. Берлин, 1963).

<sup>448</sup> - Об Эрике Петерсоне см.: Nichtweib B. Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg; Basel-; Wien, 1992. Также упомяну краткую, но очень важную монографию: Der Monotheismus als politisches Problem. Leipzig, 1935 – кроме того, см. ниже, в данной статье, примеч. 2, с. 244.

<sup>449</sup> - О кардинале Джованни Меркати см.: Vian G. M. Bibliotheca divina. Op. cit. P. 251–253. Значительная часть его более чем четырехсот публикаций включена в Scripta Minora в шести томах, опубликованных в Ватикане, первые пять – в 1941 г., а шестой, последний, – в 1985-м. О Луи Дюшене см.: Wache B. Monseigneur Louis Duchesne (1843–1922). Historien de l'Eglise, directeur de l'Ecole française de Rome. Roma, 1992. Кроме L'histoire ancienne de l'Eglise в трех томах, опубликованных в Париже между 1906 и 1910 гг., осужденной в связи с антимодернистской реакцией, ему принадлежат также прежде всего издания Liber Pontificalis (опубликована в Париже в двух томах между 1886 и 1892 гг.) и Martyrologium Hieronymianum, вместе с Дж. Б. де Росси (опубликовано в Брюсселе в 1894 г.).

<sup>450</sup> - Среди бесчисленных публикаций об Августине, вышедших в период от начала XX в. до Второй мировой войны, ограничимся, исходя из ценности содержания и объема вызванных дискуссий упоминанием следующих работ: Scheel O. Die Anschauung Augustins uber Christi Person und Werk. Tubingen; Leipzig, 1901; Alfarić P. devolution intellectuelle de saint Augustin. I Du manicheisme au neoplatonisme. Paris, 1918; Schmaus M. Die psychologische Trinitatslehre der hi. Augustin. Munster, 1927; Gilson E. Introduction a l'etude de saint Augustin. Paris, 1929; Marrou H.-I. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938.

<sup>451</sup> - См. выше, с. 223, примеч. 1.

<sup>452</sup> - Критическое переосмысление фигуры и деятельности Нестория уже очевидно в статье Э. Амана Nestorius (DThC. Т. 11, 1 (1931). Coll. 76–157), а во второй половине XX в. оно особенно подчеркивается: см. краткий обзор исследований: Scipioni L. I. Nestorio e il concilio di Efeso. Milano, 1974. P. 11-.

<sup>453</sup> - Критическая оценка Кирилла более взвешенна и спокойна и находится в обратной связи с переоценкой Нестория, о котором см. примеч. 2. Что касается Афанасия, см. приведенные выше, с. 223, примеч. 1, исследования Шварца. Об этой критической переоценке см. краткий обзор почитательницы Афанасия: Martin A. Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siecle (328–373). Rome, 1996. P. 1 и далее.

<sup>454</sup> - В этом смысле стоит отметить тенденцию оценивать персонажей, в прошлом рассматриваемых в качестве негативных, прежде всего Маркелла Анкирского и Аполлинария Лаодикийского; им безосновательно присваивались произведения, известные нам под другим авторством. Среди современных примеров подобной работы, беззастенчивой в плане критики источников и методологически некорректной, отмечу: Hubner R. Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea. Berlin; New York, 1989 (о чем см. мою статью: Sulla recente fortuna del Contra Sabellianos ps.-Atanasiano // RSLR 26 (1990). P. 117 и далее.); Seibt K. Die Theologie des Markell von Ancyra. Berlin; New York, 1994 (о чем см. мою рецензию, опубликованную в RSLR 31 (1995). P. 259–269).

<sup>455</sup> - Более взвешенную оценку соотношения христианского благовестия и греческой культуры см.: Prestige G. L. God in Patristic Thought. London, 1964.

<sup>456</sup> - После вышедших в XIX в. работ: Redepenning E.-R. Origenes. 2 voll., Bonn 1841 и Denis /. De la philosophie d'Origene. Paris, 1884 – из числа монографий об Оригене первых десятилетий XX в. упомянем лишь следующие: Prat E Origene.

Paris, 1907; Faye E. de. Origene. 3 voll. Paris, 1923–1928; Cadiou R. La jeunesse d'Origene. Paris, 1935.

<sup>457</sup> - О первом см. выше, примеч. 3 на с. 223; о Батиффоле см. статью Э. Ван ден Эйн-де в ЕС (Т. 2 (1949). Coll. 998–1000). О культурных последствиях модернистского кризиса и последующей реакции см.: Poulat Ё. Storia dogma e critica della crisi modernista. Brescia, 1967.

<sup>458</sup> - О Меркати см. выше, с. 223, примеч. 3. Среди близких к нему итальянских ученых назовем Пио Франки де Кавальери, составителя девяти томов Note agiografiche, опубликованных в Ватикане между 1902 и 1953 гг., и священника Альберто Ваккари, заслуживающего упоминания, кроме всего прочего, за реконструкцию литературных произведений Юлиана Экланского. Из его трудов назовем в первую очередь два тома Scritti di erudizione, опубликованные в Риме в 1952 и 1958 гг.

<sup>459</sup> - Об арианстве см.: Gwatkin H. M. Studies of Arianism. Cambridge, 1900; Gummerus j. Die homoousianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900; о монофизитстве: Lebon /. Le monophysisme severien. Louvain, 1909; M. fugie, s. v. // DThC. Ф. 10 (1929). Coll. 2216–2251.

<sup>460</sup> - Прежде всего см.: Gry L. Le millenarisme dans ses origines et son developpement. Paris, 1904. О радикальном критическом переосмыслении данной темы см. исследования, опубликованные в сборнике: Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici // ASE 15(1998).

<sup>461</sup> - Следует прежде всего отметить работу: Waszink /. Я. Tertullian, De anima, mit Einleitung, Uebersetzung und Kommentar. Amsterdam, 1933.

<sup>462</sup> - Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhaltnis zu den grossen Kappadozi-ern. Tubingen, 1904.

<sup>463</sup> - См.: Loofs F Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theo-logischen Quellen bei Irenaeus. Leipzig, 1930.

<sup>464</sup> - О нем см. работы, упомянутые выше, с. 223, примеч. 4.

<sup>465</sup> - Кроме трудов Марру и Петерсона, упомянутых на с. 223, примеч. 2 и 4, необходимо назвать по крайней мере

следующие работы: Bauer W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum*. Tübingen, 1934; Delehaye Я. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles, 1921. Делеэ был самым крупным из болландистов, о нем см. статью П. Петерса в *Analecta Bollandiana* 60 (1942). P. I-LII). О трудах болландистов в эти годы см. также Петерса *L'oeuvre des Bollandistes* (Bruxelles, 1942 (второе издание 1961 г.))-

<sup>466</sup> - См. выше, с. 223, примеч. 2–4.

<sup>467</sup> - Все же упомянем следующие работы: Comeau M. *Saint Augustin exegete du qua-trieme evangile*. Paris, 1930; Pontet M. *L'exegese de S. Augustin predicateur*. Paris s. d.

<sup>468</sup> - Из работ Антонио Орбе стоит упомянуть по крайней мере пять томов «*Estudios Valentinianos*», опубликованные в Риме между 1955 и 1966 гг. (о чем см. также ниже, примеч. 101), два тома «*Cristologia gnostica*» (Madrid, 1976), четыре тома «*Teologia de San Ireneo*» (Madrid, 1985–1996), два тома «*Introducciyn a la teologia de los siglos II y III*» (Roma, 1987 (о чем см. ниже, с. 242, примеч. 4). Исследования Орбе, пролегающие между двумя полюсами – гностицизмом и Иринеем, продемонстрировали влияние исследований, опирающихся на конфессиональные различия между ортодоксией и ересью, традиционных не только для католической среды, в то время как с точки зрения научного исследования к удовлетворительным результатам можно прийти, лишь диалектически рассматривая противоположные точки зрения. Об этой основополагающей теме см. также с. 242–243.

<sup>469</sup> - К двум первым ученым мы еще вскоре вернемся. Здесь отметим из работ Даниелу три тома: Danielou J. *Histoire des doctrines chretiennes avant Nicee*, первые два из которых изданы в Турнэ, а третий – в Париже, между 1958 и 1978 гг. (о нем см. ниже, с. 244). Из работ Марру, после фундаментального исследования об Августине, упомянутого выше, с. 243 примеч. 4, стоит привести, по крайней мере: Marrou H.-I. *Histoire de l'education dans l'antiquite* (Paris, 1955). Пьер Курсель является автором фундаментального исследования о знании греческого языка на Западе в позднюю античность: Coircelle P. *Les lettres grecques en Occidente de Macrobe a Cassiodore* (Paris, 1948<sup>2</sup>), и

другого труда: *Recherches sur les confessions de Saint Augustin* (Paris, 1950), внесшего новое слово в изучение Августина по запутанному вопросу об обращении Августина в платонизм и христианство, а, стало быть, по проблеме его религиозного формирования. Пьер Нотен, одаренный острым критическим чутьем, порой даже слишком острым, вновь поставил в 1950-е гг. проблему Ипполита, о котором см. выше, с. 220, примеч. 6. Его работа *Nautin P. Origene. Sa vie et son oeuvre* (Paris, 1977) является основополагающей для реконструкции биографии Оригена. Ж. Фонтэна следует упомянуть прежде всего в связи с его исследованием *Fontaine J. Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, вышедшего в трех томах, опубликованных в Париже в 1959 г.; Н. Гино – за его фундаментальный труд *Guinot N. L'exegese de Theodoret de Cyr* (Paris, 1995). О Пепене см. ниже, с. 232 и примеч. 4 на стр. 235–236.

<sup>470</sup> - Марсель Ришар занимался прежде всего проблемами позднего восточного богословия, от Афанасия и Феодорита и далее, уделяя особое внимание монофизитским и дифизитским учениям того времени; он добился в этой области важных результатов. В то же время менее удачными кажутся его исследования об авторах III в. (Ипполит, Павел Самосатский). Обширная коллекция многих его исследований была опубликована в издании *Opera Minora*. В 3 т. Turnhout; Leuven, 1977).

<sup>471</sup> - Из научных трудов Г. Чадвика, характеризующихся широким спектром тем, которые всегда рассматриваются с изяществом и образцовой ясностью, отметим следующие: *Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, 1966; *Priscillian of Avila*. Oxford, 1976; *Boethius*. Oxford, 1981. Д. Н. Д. Келли является автором двух работ, очень ценных благодаря ясности и четкости изложения: / *N. D. Kelly. Early Christian Creeds*. London, 1950 и *Early Christian Doctrines*. London, 1958. Из работ Стеда следует отметить по крайней мере следующую: *Stead C. Divine Substance*. London, 1977.

<sup>472</sup> - Микеле Пеллегрини был исследователем скорее литературы, чем догматов: кроме серии исследований и



изданий, касающихся древней христианской биографии, следует отметить важную монографию: Pelegrino M. *Le Confessioni di S. Agostino*. Roma, 1972. Августин долгое время занимался и Альберто Пинкерле: *La formazione teologica di S. Agostino*. Roma, 1947; *La vita di S. Agostino*. Bari; Roma, 1980.

<sup>473</sup> - О Васцинке см. выше, примеч. 3 на с. 227. Из работ Кристины Морман, ученицы Шрайнена (см. выше, с. 221), бывшей в течение многих лет лидером школы Неймегена, упомянем четыре тома *Etudes sur le latin des chretiens* (Roma, 1958–1977).

<sup>474</sup> - Об А. Грильмайере мы скажем в скором времени (см. ниже, с. 237–238). Из трудов Х. фон Кампенхаузена следует отметить *Campenhausen J. Von Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in ersten drei Jahrhunderten* (Tubingen, 1953); *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubingen, 1968). Образцовыми по убедительности обобщения и элегантности деталей являются очерки *Die griechischen Kirchenvater* и *Die lateinischen Kirchenvater*, опубликованные в Штутгарте в 1967 и 1969 гг.

<sup>475</sup> - См.: Volker W. *Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tubingen, 1931. Впоследствии автор выпустил серию монографий, написанных с изумительным усердием и последовательностью и посвященных изложению особенностей христианской мистики в александрийской традиции в их многовековом развитии: *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Leipzig, 1938; *Der wahre Gnostiker bei Clemens Alexandrinus*. Berlin, 1952; *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden, 1955; *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Aeropagita*. Wiesbaden, 1958; *Maximus Confessor als Meister der geistliche Lebens*. Wiesbaden, 1965; *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968; *Praxis und Theorie bei Symeon dem neuen Theologen*. Wiesbaden, 1974.

<sup>476</sup> - Г. У. фон Бальтазар опубликовал в 1938 г. в Зальцбурге книгу *Geist und Feuer*, представляющую собой впечатляющую антологию, составленную из многочисленных кратких отрывков из Оригена, произвольно, но гениально сгруппированных таким образом, чтобы показать этапы и развитие мистической жизни. А

в работе *Le mysterion d'Origene*, опубликованной в выпусках *Recherches de Sciences Religieuses* за 1936 и 1937 гг., он углубил знание сакраментологии александрийца.

<sup>477</sup> - На эту тему де Любак написал важную монографию: *Lubac H. de Histoire et esprit, l' intelligence de l' Ecriture d'apres Origene* (Paris, 1950). Из его работ, посвященных изучению экзегетики, стоит упомянуть в первую очередь четыре тома *Exegese Medievale* (Paris, 1959–1964).

<sup>478</sup> - Из ученых следующего за Даниелу и де Любаком поколения мы упомянули выше работу о Феодорите Гино (см. примеч. 2 на с. 229). Из работ Жана Пепина упомянем *Peppin /. Mythe et allegoric Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes* (Paris, 1958), которая демонстрирует, насколько герменевтическая доктрина христианских экзегетов, прежде всего александрийской школы, зависела от философского толкования языческих мифов. А К. Шёйблин, в книге *Schaublin K. Untersuchungen zu Methode und Herkunft des antioche-nischen Exegese* (Koln; Bonn, 1974), показал влияние, оказанное на литературную экзегезу антиохийского типа грамматической экзегезой языческих классиков.

<sup>479</sup> - «Анналы» начали выходить в 1984 г. и на настоящий момент достигли восемнадцатого тома. До 1994 г. программная сетка была в основном широкой, с предпочтением специфической тематики (экзегеза Псалмов, литература вопросов, литература Павла). Впоследствии исследования были унифицированы в рамках определенной темы – хилиазм, таинства. Более подробно об этом проекте см.: *Simonetti M., Vian G. M. Uesegesi patristica nella ricerca contemporanea // Anuario de la historia de la iglesia 6* (1997). P. 249–251.

<sup>480</sup> - *Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alia storia dellesegesi patristica*. Roma, 1985. В этой монографии предпринята попытка представить с определенным ограничением эскиз взаимоотношений, зависимостей и противоречий между разными школами и различными экзегетами, которые на протяжении периода со II по V в. по-своему определили основные литературные типы этого жанра.

<sup>481</sup> - Об отношении между типологией и аллегорией, заключающемся не в противопоставлении, а в дополнении, поскольку типология является способом выражения аллегории, см.: Simonetti M. Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci // ASE 8 (1991). P. 363–384.

<sup>482</sup> - По данной проблематике см. монографию, упомянутую в примеч. 3 на с. 232.

<sup>483</sup> - См., например: Kettler E Я. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. Berlin, 1966, где отмечается систематический характер учения Оригена и особенно подчеркивается его эллинистическое значение.

<sup>484</sup> - Об Оригеновых спорах VI в. см. новейшее исследование: Hombergen D. The Second Origenist Controversy. Roma, 2001, в котором на основании переоценки древних источников по теме (в первую очередь Кирилла из Скифополиса) продемонстрировано глубокое переосмысление давней проблематики. О спорах IV в. см. исследования: Prinzivalli E. Per un'indagine sulle esegesi del pensiero origeniano nel IV secolo // ASE 11 (1994). P. 491–510; Idem. Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica // ASE 12 (1995). P. 279–325; Idem. The Controversy about Origen before Epiphanius // Origeniana septima. Leuven, 1999. P. 195–213; Idem. l'incidenza della problematica escatologica nella controversia origenista tra III e IV secolo // ASE 17 (2000). P. 91–107; Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo. Roma, 2002. Более корректная исторически и методологически оценка, которая дается на сегодняшний день оригенистским спорам ведет также к переоценке исторической роли и наследия Руфина Аквилейского, чья память долгие века терпела необоснованные и бездоказательные нападки, объектом которых его сделал Иероним в начале V в. Все оригинальные сочинения Руфина были недавно заново опубликованы в Риме, в двух томах (1999–2000), под редакцией М. Симонетти.

<sup>485</sup> - Среди первых важных публикаций, внесших наибольший вклад в новые исследования Оригена, кроме, конечно, многократно упоминавшейся монографии Фёлькера и

выше упомянутой монографии де Любака (примеч. 2 на с. 231), особенно отмечу непоследовательную, но гениальную работу Origene Даниелу, опубликованную в Париже в 1948 г. Под таким же названием в 1984 г. в Париже Крузель опубликовал обобщение своих тридцатилетних исследований Оригена, начатых с публикации значительного труда *Theologie de l'image de Dieu chez Origene* (Paris, 1955). Крузелю мы обязаны и работой *Bibliographie critique d' Origene*. Steenbrugge (1971), включенной в «Supplement», опубликованный в 1982 г.

<sup>486</sup> - Adamantius. Notiziario del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina». В 2001 г. был опубликован седьмой том издания. В рамках деятельности этой исследовательской группы под редакцией А. Моначи в Риме в 2000 г. под не совсем удачным названием Origene, был опубликован словарь лексики Оригена. Стоит также отметить, что с 1973 г. каждые четыре года, всякий раз в различных местах, проводится международная конференция по Оригену, результаты которой публикуются под названиями: *Origeniana*, *Origeniana secunda*, *Origeniana tertia* и т.д. Первая конференция была проведена в Монсеррате в Испании; в Италии прошли вторая – в Бари в 1977 г. и последняя – в Пизе в августе 2001 г.

<sup>487</sup> - См. примеч. 4 на с. 223.

<sup>488</sup> - См.: Brown P. *Augustine of Hippo, a Biography*. London, 1967. Это лучшая из написанных биографий Августина, вписанная в социальный и культурный контекст своего времени: здесь показана эволюция мысли и моменты разрывов с языческой культурой. В работе Mayer C. P. *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung in der Theologie des jungen Augustins*. Wiirzburg, 1969, II Teil: *Die antimanichaische Epoche*. Wiirzburg, 1974, где рассмотрена теория символа, разработанная Августином в сочинениях *De magistro* и *De doctrina Christiana*. Pepin J. *Ex platonicorum persona. Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin*. Amsterdam, 1977 представляет собой сборник статей, фундаментальный для реконструкции миланского философского контекста, в рамках которого у Августина вызрело решение к обращению. Lettieri G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona. Il saeculum e la gloria nel «De*

civitate Dei». Roma, 1968: понятие *civitas* интерпретируется на основании понятия *unitas*, общего для двух градов, но основанного на совершенно разных условиях, для которого земной град бессознательно и в искаженном виде подражает Богу. Flatsch K. *Logik des Schreckens. Augustins von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1, 2.* Mainz, 1990: перевод *Ad Simpl.* 1, 2, снабженный пространным вступлением, которое своей провокационностью вызвало широкие споры и резкие обвинения. Учение Августина о всемогущей и незаслуженной благодати здесь обвиняется в рационализме; ему вменяется ответственность за заблуждения и пороки. О богословии благодати Августина см. также современное исследование: Lettieri G. *L'altro Agostino.* Brescia, 2001. Среди многих сборников докладов конференций, посвященных Августину, ограничусь упоминанием Сборника международного конгресса о св. Августине по случаю 1600-летия обращения святого (проходил в Риме с 15 по 20 сентября 1986 г. при институте Августинианум), опубликованного в трех томах в 1987 г.

<sup>489</sup> - См. примеч. 2 на с. 229.

<sup>490</sup> - Следует отметить важное издание в пяти томах, с критическим текстом, итальянским переводом и пространным комментарием, выполненное итальянскими и французскими учеными и опубликованное в Милане Фондом Лоренцо Баллы между 1992 и 1997 гг.

<sup>491</sup> - Об ущербном и неполноценном изложении учения Августина о благодати можно прочитать: *Augustinisme et theologie moderne.* Paris, 1965.

<sup>492</sup> - Bacht H., Grillmeier A. *Das Konzil von Chalkedon.* См.: Wurzburg. 1951–1954. Среди важных исследований, кроме работ Грильмайера, к которому мы сейчас вернемся, назовем работы (обе в первом томе): Lebon J. *La cristologie du monophysisme syrien.* P. 425–580; Moeller Ch. *Le chalcedonisme et le neochalcedonisme.* P. 637–720; / Van Oort – J. Roldanus. *Chalkedon: Geschchite und Aktualitat. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon.* Leuven, 1998.

<sup>493</sup> - Прекрасным результатом такого научного подхода является возможность рассматривать историко-религиозные проблемы с уже свободной от конфессиональных и идеологических предрассудков и с должным вниманием к политическим, а также этническим факторам, окончательно обусловившим монофизитский кризис начиная с VI в. и далее. Данный подход представлен в работе: Frensdorff W. H. C. *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge, 1972.

<sup>494</sup> - Grillmeier A. *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*. P. 3–202.

<sup>495</sup> - Первый том окончательного текста *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* был опубликован на немецком языке в 1979 г., а постепенно к нему добавились и другие тома. Работа была задумана в двух частях и шести томах: первая часть – в двух томах, вторая – в четырех. Однако из-за смерти автора этот труд остался незавершенным на третьем томе второй части, которым в настоящее время занимается Терезия Хайнталер.

<sup>496</sup> - Для уточнения этой критической оценки труда Грильмайера сошлюсь на мою статью *La riflessione dottrinale a Roma nei primi secoli La comunita cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medioevo*. L. Pani Ermini – P. Siniscalco. *Citt'a del Vaticano*, 2000. P. 49–63.

<sup>497</sup> - Simonetti M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, 1975.

<sup>498</sup> - Ограничусь названием следующих работ: Cavakanti E. *Studi eunomiani*. Roma, 1976; Lorenz R. *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*. Gottingen, 1979; Kopecek Th. A. *A History of Neo-Arianism*. Bd. 1–2. Philadelphia, 1979; Williams R. *Arius. Heresy and Tradition*. London, 1987; Hanson R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy (318–381)*. Edinburgh, 1988. Стоит отметить также сборники исследований: Duval Y.-M. *l'extirpation de l'Arianisme en Italia du Nord et en Occident*. Aldershot, 1998; Marksches Ch. *Alta trinitas beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitatstheologie*. Tübingen, 2000.

<sup>499</sup> - См. выше, примеч. 3 на с. 224. Напротив, все более отчетливо выделяется решающая роль Илария, действовавшего

между вторым и третьим периодом арианского спора, в 359–364 гг. Кроме моей работы *Crisi ariana* (cit. P. 248 и далее; 298 и далее; 327 и далее) см. также сборник *Hilaire et son temps* (Paris, 1969) и книгу: Doignon / . *Hilaire de Poitiers avant l'exile*. Paris, 1971. Признанная важная роль Василия в решении арианского спора была еще раз подтверждена в работах: Drecoll V. H. *Die Entiwicklung des Trinitatsleh-re des Basilius von Casarea*. Gottingen, 1996 (см. мою рецензию на эту книгу в ZAK 2 [1998]. P. 304–315); Sesboue B. *Saint Basile et la Trinite*. Tournai, 1998.

<sup>500</sup> - В связи с этим следует отметить важную тему в рамках арианского спора. Она касается отрицательного отношения к Никейскому Собору 325 г. императоров Констанция и Валента, а также немалою числа епископов, придерживающихся их распоряжений. Выражением этой позиции был собор в Римини в 359 г. Его противники, последователи никейской веры, называли епископов, принявших участие в этом Соборе, арианами, даже если исповедание веры, принятое в Римини, в целом нельзя назвать собственно арианским. Чтобы определить эту партию, которая в течение немалою количества лет в середине IV в. составляла государственную церковь (*Reichskirche*), современные ученые создали термин «омии» (от *homoios* – подобный, термин, определяющий риминийское исповедание веры, согласно которому Христос подобен Отцу, следуя Писанию). Таким образом обозначается учение, не совпадающее ни с арианским, ни с никейским. Кроме того, позиция омиев была скорее политической, чем доктринальной, что признаёт также Бреннеке, самый крупный специалист по данной теме. Четко отличать эту позицию от арианства означает смешивать политику с догматикой и перемещать в доктринальную сферу отличие, которое в свое время было, по сути, политическим. См. по данной теме следующие работы: Brennecke H. Ch. *Studien zur Geschichte der Homoer. Der Osten bis zum Ende der homoischen Reichskirche*. Tübingen, 1988; Idem. *Homoens // DHGE T. 24 (1993). Col. 932–960*; Simonetti M. *Alia ricerca dei cosiddetti Omei // «Cassiodorus» 2 (1996). P. 41–49*. Другой многолетней проблемой, на которую вновь обратили внимание ученые совсем недавно, является отношение между

никейством (старони-кейством) и неоникейством: то есть изменила ли радикальным образом изначальный смысл никейского исповедания веры 325 г. его интерпретация, данная Константинопольским Собором 381 г., или же, по сути, она осталась прежней. По этому вопросу см. современные статьи, с отсылками на предшествующую библиографию: Brennecke H. Ch. Erwagungen zu den Anfängen des Neunizanismus // *Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher*. Stuttgart, 1989. P. 241 и далее; Marksches Ch. Was ist lateinischer «Neunizanismus»? Ein Vorschlag für eine Antwort // *ZAK 1* (1997). P. 74 и далее; Simonetti M. Dal nicenismo al neonicenismo. *Rassegnadi alcune pubblicazioni recenti* // «Augustinianum» 38 (1998). P. 5-.

<sup>501</sup> - Кроме двух упомянутых выше, примеч. 4 на с. 224, монографий ограничусь упоминанием статьи: Abramowski L. Dionys von Rom und Dionys von Alexandrien // *ZKG 93* (1982). P. 39–49, которая приписывает александрийцу принадлежность фрагментов, переданных Афанасием, рассматривая их как фальсификацию IV в. Против такой авантюрной исследовательской тенденции я выступил в работе *Studi sulla cristologia del II e III secolo Roma*, 1993. P. 239–271 (Павел Самосатский), 273–297 (Дионисий Александрийский). В рамках такой сомнительной научной манеры рассматриваются также Иларий Пиктавийский и Амвросий Медиоланский (см.: Brennecke H. Ch. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zum dritten Phase des arianischen Streites (337–361). Berlin; New York, 1984), однако с меньшим ущербом из-за присущей данному исследованию сдержанности. См. недавно вышедшую работу П. Смульдерса (автора прекрасной монографии *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Roma, 1944) *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum* (Leyden, 1995). Об Амвросии см.: Williams D. H. *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene conflicts*. Oxford, 1995; Marksches Ch. *Ambrosius von Mailand und die Trinitatstheologie*. Tübingen, 1995. Одним из действующих лиц последнего периода арианского спора, особенно любимых современной критикой за философское и духовное значение его



размышлений, является Григорий Нисский. Из исследований о нем кроме упомянутой в примеч. 3 на с. 230 монографии Фелькера и двух фундаментальных работ Даниелу (Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse (Paris, 1944) и Letre et le temps chez Gregoire de Nysse (Paris, 1970) ограничусь упоминанием следующих сборников, в которых были опубликованы Акты одноименных конференций / Arche e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. U. Bianchi, H. Crouze. Milano, 1971; M. Harl (ed.). Ecriture et culture philosophique dans la pensee de Gregoire de Nysse. Leiden, 1971; H. Dorrie, M. Altenburger, U. Schramm (ed). Gregor von Nyssa und die Philosophic Leiden, 1976.

<sup>502</sup> - См. выше, примеч. 1. с. 221.

<sup>503</sup> - В этой сфере стоит упомянуть прежде всего Г. Йонаса, сформировавшегося в Германии в школе Бульзмана (Gnosis und Spatantiker Geist, два тома, опубликованные в Гёттингене в 1934–1954 гг.). Переехав в Соединенные Штаты по причинам национальности, он опубликовал там работу The Gnostic Religion (Boston, 1972) (итальянский перевод: Lo gnosticismo. Torino, 1991, с добавлением обширной библиографии под редакцией Р. Фарина). Понятие гностицизма у Йонаса очень широко, он включал в него также маркионизм и герметизм (а в работе, опубликованной в 1934 г., еще и Филона и других) и рассматривал его в качестве выражения восточной реакции на эллинизацию, а впоследствии – в качестве религиозного движения, конкурирующего с христианством. Его идеи оказали глубокое влияние на американских ученых.

<sup>504</sup> - Отсылаем прежде всего к представителям гёттингенской школы истории религий, которые, отвергая традиционную оценку гностицизма как ереси в рамках христианской религии, рассматривали его как самостоятельную религию, близкую к христианству. Подробнее см.: Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis, Gottingen 1907; R. Reitzenstein. Poimandres. Leipzig, 1904; Das iranische Erlösungsmysterium. Gottingen, 1921. Об основных направлениях гёттингенской школы истории религий см.: Colpe C. Die religionsgeschichtliche Schule. Gottingen, 1961. В противоположность Гарнаку, который

в своей работе *Dog-mengeschichte* рассматривал гнозис в качестве резкой эллинизации христианства, Буссе и Райценштайн предложили гипотезу восточного происхождения этого течения мысли, рассматриваемого генетически независимым от христианства. Впоследствии речь шла о еврейском происхождении гностицизма (Петерсон, Даниелу). Уравновешенный обзор гностической мысли см. в выше упомянутой выше работе Филорамо, примеч. 1 на с. 221.

<sup>505</sup> - Свидетельства о гностицизме на греческом и латинском языках собраны в книге: *Testi gnostici greci e latini* / M. Simonetti. Milano, 1993.

<sup>506</sup> - См.: Foerster W. *Von Valentin zu Heracleon*. Giessen, 1928; Sagnard R M. M. *La gnose valentinienne et le temoignage de Saint Irenee*. Paris, 1947.

<sup>507</sup> - Постепенно возобладала уверенность в том, что практически все тексты из Наг-Хаммади скорее поздние, позже II в., который был золотым веком этого идеологического движения. Об этом этапе обратного движения см. следующие работы: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* / D. Turner, A. McGuire. Leiden, 1977; Camplani A. *Cinquantanni da Nag Hammadi* // «*Adamantius*» 4 (1998). P. 76–90. Тому же автору принадлежит разработка темы герметизма в *Scritti ermetici in copto* (Brescia, 2000).

<sup>508</sup> - О различных мнениях ученых, рассматривающих гностицизм в качестве пре- и паракристианского религиозного движения, включенного в состав христианства извне, см.: Yamauchi E. *Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences*. London, 1973. О христианском происхождении гностицизма см.: Petrement S. *Le Dieu separe. Les origines du gnosticisme*. Paris, 1984 (важная работа, несмотря на ненадежность различных выдвинутых в ней гипотез); Simonetti M. *Gnosticismo e cristianesimo // Ortodossia ed eresia nel II secolo*. Soveria Mannelli, 1994. P. 101–140.

<sup>509</sup> - Отсылая вновь за более подробной информацией к работе Камплани, упомянутой в примеч. 1 на с. 98, упомяну также: *Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur*

classification. / L. Painchaud, A. Pasquier. Quebec-Louvain-Paris, 1993; Logan A.H.B. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, 1966; Das Philip-pus-Evangelium (Nag Hammadi-Codex II, 3) / H.-M. Schenke. Berlin, 1997.

<sup>510</sup> - См. выше, с. 229, примеч. 1. Здесь отметим прежде всего следующие работы: Orbe A. Estudios Valentinianos: En los albores de la exegesis iohannea. Roma, 1955; Idem. Los primeros herejes ante la persecution. Roma, 1956; Idem. Hacia la primera teologia de laprocesiyn del Verbo. Roma, 1958; Idem. La unciyn del Verbo. Roma, 1961; Idem. La teologia del Espiritu santo. Roma, 1966.

<sup>511</sup> - Опубликована в Риме в 1987 г.

<sup>512</sup> - О Буссе см. выше, примеч. 3 на с. 241. Что касается Р. Бульмана, я ограничусь упоминанием работы *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich, 1949). Бульман задал направление, сильное в начале века, а сейчас практически сошедшее на нет, которое подчеркивало влияние мандеев на христианские корни: см. Lupieri E. *Giovanni Battista tra storia e leggenda*. Brescia, 1988. P. 195-.

<sup>513</sup> - В этой области исследований основным трудом является первый из трех томов *Histoire des doctrines chretiennes avant Nicee: Theologie du Judeo-christianisme* (Tournai, 1957). В данном направлении исследований Даниелу оказался несколько в стороне, опереженный Петерсоном, из работ которого отмечу исследования, собранные в *Frukirche, Judentum und Gnosis*. Roma; Freiburg; Wien, 1959). О Петерсоне и в целом об исследованиях иудеохристианства см.: *Verus Israel* / G. Filoramo, C. Gianotto Brescia, 2001; Parente P. *Verus Israele di Marcel Simon a cinquant'anni dalla pubblicazione*. P. 19–46; Bolgiani P. *Erik Peterson e il giudeocristianesimo*. P. 379–394.

<sup>514</sup> - Показателен в этом смысле документ в третьем томе *Histoire des doctrines chretiennes avant Nicee* Даниелу: *Les orgines du christianisme latin*, посмертно опубликованный в Париже в 1978 г., где иудеохристианский компонент в зарождении христианства преувеличен чрезмерно. В основе

этой переоценки и все еще существующих разногласий по этому вопросу лежит невозможность найти и установить точное определение иудеохристианства. Те, кто, как Даниелу, определяли этот феномен на культурной основе, очевидно приходили к расширению значения, усматривая везде влияния литературного характера. Напротив, слишком зауженное определение иудеохристианства, рассматриваемого, по сути, в качестве секты эбионитов, см.: Schoeps H.-J. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen, 1949; Idem. *Das Judenchristentum*. Bern, 1964. Эта проблема до сих пор спорная. Прежде всего следует задаться вопросом, существовало ли когда-либо иудеохристианство в чистом виде, учитывая сложность, если не невозможность, выделить в изолированном виде иудейские и эллинистические влияния на раннюю доктринальную рефлексия христиан. См. по этому поводу мою работу *Cristologia giudeocristiana (Studi sulla cristologia del II e III secolo*. Op. cit. P. 7–22).

<sup>515</sup> - Текст проповеди Мелитона см. в издании О. Перлера в SC 123; текст *In sanctum Pascha* см.: Visona G. *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha*. Studio edizione commento. Milano, 1988. На эту тему в первую очередь см.: Cantalamessa R. *Lbmelia In s. Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma*. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda meta del II secolo. Milano, 1967.

<sup>516</sup> - Brown P. *The Cult of the Saint. Its Rise and Function in Latin Christianity*. London, 1981.

<sup>517</sup> - См.: Graus F. *Volk. Herrscher und Heiliger in Reich der Merowinger*. Studien zur Ha-giographie der Merowingerzeit. Praha, 1965. *Agiografia altomedievale / S. Boesch Gaiano (ed.)*. Bologna, 1979; Van Uytfanghe M. *Stylisation biblique et condition humaine dans l' hagiographie merovingienne (600–750)*. Brussel, 1987. В целом об агиографии см. следующие работы: Aigran R. *L'hagiographie. Ses sources, ses methodes, son histoire*. Paris, 1953; Gregoire R. *Ma-nuale di agiologia. Introduzione alia letteratura agiografica*. Fabriano, 1987. В настоящее время направление исторического исследования в сторону изучения длительного периода не могло пренебречь темой, которая под этим углом зрения как раз предлагается одной из основных – это тема

женщины. Вот уже несколько лет она присутствует и в нашей исследовательской области, и здесь вклад итальянских исследователей, или лучше сказать исследовательниц, особенно значителен. Ограничусь упоминанием трех сборников: (ed.). *La donna nel pensiero cristiano antico* / U. Mattioli. Genova, 1992; *Roma al femminile* / A. Fra-schetti. Roma; Bari, 1994; *Gender and Religion, Genre et Religion* / K. B0rresen, S. Cabibbo, E. Spechi. Carocci; Bari, 2001.

<sup>518</sup> - Кроме монографий Марру и Курселя, упомянутых выше, примеч. 4 на с. 223 и 2 на с. 229, особенно отмечу результаты исследований А. Момильяно и С. Мадзарино. Из работ Момильяно см. прежде всего серию из девяти статей Momigliano A. *Contributi alla storia degli studi classici*, опубликованную в Риме между 1955 и 1992 гг. Из работ Мадзарино см.: *Mazzarino S. l' impero romano*. Roma, 1956; *La fine del mondo antico*. Milano, 1959; *Il pensiero storico classico*. 3 vol. Roma; Bari, 1965–1966. Говоря о ближайшем к нам времени, следует отметить деятельность П. Брауна, разрабатывающего эти идеи. Из работ этого ученого кроме упомянутых в примеч. 4 на с. 235–236 и 2 на с. 245 стоит указать следующие исследования: *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*. London, 1972; *Society and the Holy in Late Antiquity*. London, 1982; *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Madison-London, 1992.

<sup>519</sup> - Kannengiesser C. *The Future of Patristics // Theological Studies*. 52 (1991). P. 128–139. Настоящая статья представляет собой речь, произнесенную от лица председателя на съезде Североамериканского патристического общества в Университете Лойолы в Чикаго 25 мая 1990 г. Только заключительная часть была переписана и несколько расширена.

<sup>520</sup> - Здесь я обращаюсь к своей статье *Fifty Years of Patristics* (*Theological Studies*. 50 (1989). P. 633–656).

<sup>521</sup> - Richard M. *Opera minora*. T. 1 / Ed. M. Geerard. Turnhout: Brepols, and Leuven: University Press, 1976.

<sup>522</sup> - Как показывает *Supplementum*, новые богатства, добавленные к PL, появляются благодаря тщательному

систематическому исследованию письменных источников в огромном корпусе латинской христианской литературы. Своего рода кульминацией этого подхода стала публикация Й. Дивьяком недавно найденных писем блаженного Августина: Sancti Aurelii Augustini Opera 2/6. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 88; Vienna: Hoelder-Pichler-Temsky, 1981).

<sup>523</sup> - Repertoire des bibliotheques et des catalogues de manuscrits grecs (Publications de l'Institut Recherche et d'Histoire des Textes 1; Paris: CNRS, 1948); Supplement I: 1958–1963 (Documents, Etudes et Repertoires publies par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 9; Paris: CNRS, 1964).

<sup>524</sup> - Микрофильмы доставляются по заказу по приемлемой цене Институтом исследования и истории текстов (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 15 avenue d'Iena, F-75016 Paris).

<sup>525</sup> - Во Франции, Италии и Испании, как и в Голландии и Германии, большинство ставок для изучения патристики в университетах начиная с 1960-х гг. доставались молодым преподавателям от государственных учреждений.

<sup>526</sup> - Автор до сих пор значимого «Введения в изучение греческих рукописей» (Devreesse R. Introduction a l'etude des manuscrits grecs. Paris: C Klincksieck, 1954) и нескольких томов в серии Studi e Testi, посвященных анализу библейских катен и древних греческих рукописей Ватикана.

<sup>527</sup> - В одну из своих известных поездок по монастырским библиотекам Афона ему удалось сделать для меня фотокопию рукописи XX в. «О Боговоплощении» святого Афанасия в монастыре святого Иоанна на острове Патмос.

<sup>528</sup> - TS. 50 (1989). P. 648–652.

<sup>529</sup> - Новый смысл модернизма, ретроспективно рассматриваемого как принадлежащего к более ранним культурным традициям, привел к созданию Общества за классическую традицию (Society for the Classical Tradition), которое первый раз собралось в Бостоне в марте 1991 г.

<sup>530</sup> - Именно обеспокоенность этим фактом сподвигла руководство парижского издательства Beauchesne в начале 1970-х гг. заменить серию библейских комментариев Verbum Salutis на то, что стало восьмитомными изданием Bible de tous les temps. Дополненное английское издание выйдет в 1992 г. в Notre Dame Press с названием серии The Bible through the Ages. Издание включает в себя несколько эссе о взаимосвязях Библии, общества, политики и культуры от века к веку в иудейской и христианской традиции.

<sup>531</sup> - Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la litterature patristique. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques. Paris: CNRS, 1975 и далее. На настоящий момент вышло пять томов.

<sup>532</sup> - Тщательный критический анализ этой тенденции см.: Duane W.-H. Arnold. The Early Episcopal Career of Athanasius 328–335 // Christianity and Judaism in Antiquity. University of Notre Dame Press, 1991. Эту тенденцию я обсуждал в своей рецензии: Hanson R.P.C. The Search for the Christian Doctrine of God // The Catholic Historical Review. Edinburgh, 1989.

<sup>533</sup> - Collins /. Is a Critical Biblical Theology Possible? // The Hebrew Bible and Its Interpreters / Ed. W.H. Propp, B. Halpern, D.N. Freedman, Winona Lake. Ind.: Eisenbrauns, 1990. P. 1–17.