

ОТЕЧЕСТВО ЗЕМНОЕ ИЛИ НЕБЕСНОЕ? К ПРОБЛЕМЕ ЛОКАЛИЗАЦИИ ПРЕДАНИЯ

П. Б. МИХАЙЛОВ

В настоящей статье предпринимается попытка различить временное и вечное в христианском Предании. В качестве постановки проблемы приводится мнение о богословии Синодального периода Русской Православной Церкви как наиболее полной и состоятельной репрезентации вселенского Предания христианства. Согласно такой позиции Предание измеряется степенью близости к нашему церковному настоящему: языковому, культурному, историческому и иерархическому. В качестве встреченного довода к этому мнению предлагается еще более близкий к нам, по крайней мере в историческом отношении, опыт восприятия и продолжения Предания. Богатая богословская рефлексия Серебряного века и русского Зарубежья предоставляет щедрый материал для уточнения внутренней структуры Предания. Ключевые концепции (софиология) и методологические программы (неопатристический синтез) дают основание говорить о динамике Предания («Предание в становлении»), его универсальном (история) и вертикальном (пневматология) измерениях как версиях прочтения самой природы церковной традиции, или Предания. Попутно затрагивается проблема понимания программы неопатристического синтеза, предложенной прот. Георгием Флоровским. Она состоит из трех основных принципов (историзм, эллинизм, экзистенциализм, т. е. жизнь во Христе), и второй принцип, вызывающий наибольшие разногласия, получает уточнения благодаря привлечению неизданных архивных данных. Обзор ключевых концепций Предания в католическом богословии и философии XIX–XX веков (И. А. Мёлер, М. Блондель, И. Конгар) обогащает результаты структурного анализа феномена Предания, полученные в первой части, и обнаруживает в нем все те же универсальное и вертикальное измерения, а также разнообразные локальные проекции.

Статус Предания в конфессиональном богословии незыблем и не может быть поставлен под вопрос. Фактор Предания конститутивен для церковного христианского исповедания как такового. Чистота конфессии измеряется верностью Благостиию как средоточию Божественного откровения, вверенному церковной общине в определенных исторических обстоятельствах — в известном месте и в известное время. Однако закономерен и, наверное, неизбежен вопрос: как определить Предание, с какой эпохой его связать по преимуществу, каким «золотым веком» его ограничить? Но уместно ли слово «век» в связи с Преданием?

Иными словами, что для сегодняшнего дня поместной христианской традиции взять за канонический извод вселенского Предания?¹

Локализация Предания в Синодальном периоде

В ноябре прошлого, 2015 г. на торжественном Актовом заседании ПСТГУ, впервые прошедшем в восстановленном Епархиальном доме в Лиховом переулке, в актовой речи нынешнего декана Богословского факультета прот. Павла Хондзинского «Русское богословие: история и перспективы»² прозвучали слова о насущной потребности нашего обращения к ближайшему для нас звену «златой цепи святоотеческой мысли»³ — русскому богословию Синодального периода. Родственная и историческая близость с той эпохой служит главным резонансом для подобного обращения. Докладчик замечал, что для нашего современника слово русских богословов XVIII и XIX вв. ближе слова древних Отцов, во всяком случае современнее, подобно тому как Кант ближе Аристотелю. «Наследие Синодальных отцов, — утверждал о. Павел, разумея прежде всего святителей Димитрия Ростовского, Тихона Задонского, Филарета Московского и Феофана Затворника, — следует рассматривать как... ближайшую к нам (в историческом времени) опорную точку Предания, минуя которую, мы не можем понять ни прошлое, ни самих себя, ни дать полноценное свидетельство об истине Христовой сегодняшнему миру». Подобная локализация Предания не должна и не может исключать возможности иных локализаций Предания в историческом пространстве, поэтому, продолжая мысль отца Павла, можно перенести эту опорную точку или же поставить еще одну на гораздо более близкое к нам, опять-таки в историческом времени, поколение богословов, сформировавшееся в годы великого русского перелома 1917 г. Ведь его отличает еще большая, по сравнению с синодальными отцами, близость с нашими духовными и социальными проблемами, бедами и вызовами непоправимо изменившегося мира; к его неповторимому опыту и духовным богатствам нам, наверное, надлежит прибегать еще прежде синодального богословия.

Богословие и Предание: от опыта к истине

Обращаясь к историческому вопросу о богословии вообще и о русском богословии в частности, приходится делать некоторые достаточно строгие ограничения самого понятия. Это необходимо во избежание путаницы, которая наблюдается в богословских дискуссиях. Дело в том, что в разных традициях научного и популярного изучения богословия используются самые разные, порой взаимоисключающие, подходы и обобщения. Перечислю лишь некоторые из них: 1) *по хронологии* — системы периодизации, которые неизбежно сталкиваются

¹Такая постановка вопроса, разумеется, очень важна и отчасти оправдана в деле богословского образования, которое, как и всякий образовательный процесс, должно предложить учащимся некие абсолютные образцы, стало быть очертить или определить церковное Предание в историческом пространстве, однако часть не должна и не может заменить собою целого.

²Хондзинский П., прот. Русское богословие: история и перспективы. URL: <http://pstgu.ru/news/life/new3/2015/11/19/62162/> (дата обращения 5.04.2016).

³Определение прот. Павла Хондзинского (см. : Там же).

при сопоставлении с другими (например, условные деления богословия на патристическое, схоластическое, посттридентское), 2) *по доктрине* — ценностные приоритеты внутри богословской методологии, важные для одних школ и традиций и не признаваемые другими (произвольность членения в связи с этим на либеральную, диалектическую, неотомистскую и другие теологии), 3) *по методологии* — разные принципы классификации и построения теологического знания (философская, историческая и практическая теологии; систематическая, историческая и практическая; позитивная, спекулятивная и практическая теологии; экзистенциальная, нарративная⁴ и другие теологии); 4) *по дисциплинарному признаку* — различные области применения богословской рефлексии (догматическое, нравственное, литургическое и др.); 5) *по предмету* — великое множество теологий родительного падежа.

Как при таких условиях очертить границы понятия «богословие», «русское богословие» или «синодальное русское богословие», в частности? Исследователь неизбежно сталкивается с затруднением и с необходимостью введения каких-то критериев различения. Думаю, их можно свести поначалу к двум типам:

1) по формальному критерию (фактор принадлежности богословия или богослова как его носителя и выразителя, принадлежности, понимаемой как в широком, так и в узком смысле — принадлежности к Церкви, традиции, школе, группе единомышленников, даже секте, к любой внешней по отношению к Церкви инстанции, например к какой-либо философской или эзотерической традиции и проч.). Формальный критерий позволяет отличить самые разнообразные типы богословской рефлексии, причем определитель будет отсылать к субъекту богословствования. Пример: церковное богословие и монашеское богословие, патристическое и схоластическое богословие, здесь же философская теология и светская теология, даже еретические богословские доктрины... Здесь возможно большое разнообразие формализаций, большое различие в степени приближения к истокам богословского знания. Однако все эти многочисленные образования могут объединяться под категорию формальной принадлежности к той или иной группе, школе, традиции, конфессии или профессии;

2) по содержательному критерию (фактор концептуальный или идейный: богословие как доктрина, или учение, проповедь, мнение, вплоть до частного богословского, теологумен и проч.); содержательный критерий отличает уже собственно богословское учение, так называемые «богословие родительного падежа» (при объектной функции генетива), по предмету учения. Здесь также наблюдается значительное разнообразие, но на этот раз разнообразие предметов богословской работы и духовного творчества.

Эти два критерия представляются вполне эффективными в наведении ясности в богословском деле. Однако что-то очень существенное и, может быть, самое существенное от нас по-прежнему ускользает. Если ограничиться лишь этими двумя *экстенсивными* критериями, охватывающими явление в его внешних очертаниях, то объем понятия «богословие» неизбежно размывается, утрачивая

⁴Нарративная теология — теология, сосредоточенная на повествовании сакрального текста и раскрытии самой природы рассказа. Помимо прочих теоретическое обоснование под этот тип богословской рефлексии подвел П. Рикёр. — П.М.

свои границы. Поэтому оказывается возможным говорить о таких издержках систематизации, как, например, атеология в первом случае (ср. «Бунт Ивана Карамазова»), поскольку субъект богословствования не связан ни перед кем никакими обязательствами, или богословие «смерти Бога» Ницше или «богословие насилия» Томаса Мюнцера — во втором, ведь и предметное поле богословской рефлексии и практическое пространство ее применения бескрайне.

Искомым ограничивающим *интенсивным* критерием (описывающим явление в его внутренней природе) может служить референция богословия, иными словами, богословская истина, которая получает свое запечатление в той или иной концепции, доктрине, мнении, учении. Верностью этой истине и обусловлена церковная рецепция того или иного учения, т. е. его церковное признание и включение в полноту церковного Предания. Например, учение об ипостасном единстве не было известно до начала христологических споров, хотя, несомненно, существовало в имплицитном виде, и только на III и IV Вселенских соборах оно получило свое церковное выражение и затем церковное же признание. Вся история христианских догматов состоит из подобных фактов, а именно бесконечного ряда *отражений* неизменной истины Божественного домостроительства, дарованной христианской общине в день Пятидесятницы, и их *запечатлений*, канонизированных Церковью в дальнейшем, в определенной момент. Вероятно, в этом-то и заключается богословская работа или творчество как таковое, а именно — в отражении вечной истины Откровения, которая преломляется по-своему во всякую новую эпоху, при христианизации всякой новой культуры, народа и даже отдельного человека, во всяком приходящем поколении церковных людей, на разных континентах и в разных странах. Для того чтобы стать богословием от лица Церкви, этот опыт отражения должен пройти через некую формализованную (каноническую), а затем и неформальную (фактическую) рецепцию внутри самой Церкви; пройдя ее, опыт отражения обретает характер истины, запечатленной в церковном учении, становится частью Предания.

Этот последний, неэкстенсивный, принцип является решающим при выяснении ценности той или иной богословской традиции, того или иного богословского учения, а она измеряется степенью верности Преданию, вверенному христианской общине при создании Церкви. И вот такое *запечатленное отражение* становится частью общего церковного Предания и в своей мере его, Предание, выражает. Все сказанное до сих пор служит необходимым методологическим инструментом для выяснения истины в «споре о Предании», который вновь и вновь возникает при попытках всякого богословия обнаружить свое место в русле христианской традиции. Все последующее призвано послужить, с одной стороны, иллюстрацией к проблеме локализации, с другой — познакомить с возможностями ее решения.

Локализация Предания в богословии русского зарубежья

Метатеологическая категория Предания как предмет спора между главными действующими лицами в богословии русского зарубежья не ставилась, однако на деле оказывается, что ключевые программные выступления, которым следовали

наиболее масштабные богословские проекты, исходили из той или иной интерпретации именно этой категории. Поэтому основным предметом моего поиска будет служить ответ на следующие вопросы: что понимается под Преданием в каждом отдельном случае? Как оценивается и измеряется верность церковному Преданию, или православию, во всех этих случаях со стороны?

Противоречивы отношения с православным Преданием у отца Сергия Булгакова. Митрополит Евлогий о нем говорил, что если бы он прошел через русскую дореволюционную духовную школу, он бы не увлекся идеями софиологии. Справедливости ради следует заметить, что отцу Павлу Флоренскому не только ученичество, но и учительство в русской дореволюционной духовной школе нисколько не помешало развить с большим успехом софианские идеи. Это лишний раз подтверждает, что частное, или малое, предание (в данном случае духовная школа) не может заменить собою великое, или общее, Предание. И богословские поиски, которыми были захвачены отец Павел и отец Сергий, велись поверх малого предания русской богословской школы или вне зависимости от него, однако с их вхождением во вселенское Предание возникли некоторые затруднения.

Отец Павел Флоренский старался услышать и передать «поступь Предания в истории», угадывая следующие шаги: богословское созерцание в византийском православии, подвиг целомудрия на Святой Руси и всеединство в русском религиозном возрождении. Об этом о. Павел Флоренский рассуждает в связи с толкованием Софии, Премудрости Божией, и именно это учение стало средоточием Богооткровенной истины для поколения русских богословов Серебряного века: «Занятая богословской спекуляцией Византия воспринимала Софию со стороны ее спекулятивно-догматического содержания. София, в понимании греков, — по преимуществу предмет созерцания. Наши же предки, восприняв от Византии готовые догматические формулы, прилепились душой к подвигу и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другой своей гранью — аспектом целомудрия и девственности, аспектом духовного совершенства и внутренней красоты. Наконец, наши современники, мечтая о единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своей третьей гранью — аспектом Церкви»⁵. Три момента, выделяемые о. Павлом, могут быть формализованы таким образом: догмат — добродетель — всеединство. О. Павел обыгрывает эту триаду не без изысканности: богословское созерцание — внутренняя чистота — радость всеединства⁶. Здесь хорошо видно, как частное (ср. исторические моменты Предания) воспринимается за целое, а пути Предания рассматриваются как некое нарастание воспринимается Истины в Истории. Близок к ходу мысли о поступательности Откровения в Предании о. Павла и о. Сергий Булгаков. Вот как звучит его определение: Предание — это «богочеловеческое тело Церкви, живущее в пространстве и времени»⁷. Итак, понимание Предания в софиоло-

⁵ *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 389–390.

⁶ См.: Там же. С. 391.

⁷ *Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. С. 83.

гической традиции можно охарактеризовать как *подвижную локализацию*, или *Предание в становлении*. Такая позиция, сформулированная почти неявно, дает возможность ее сторонникам выдвигать порой довольно смелые догматические гипотезы и рассматривать их в свете вселенского Предания.

С формальной догматической точки зрения основные положения софиологии не выдерживают критики: достаточно указать на простое несоответствие ключевых положений учения со всецерковно принятыми изложениями истины, имеющими многовековую историю⁸. Однако историю русского богословия прошлого столетия можно рассматривать не только с позиций *догматической акривии* и безусловного формального соблюдения всех канонических предписаний и доктринальных соответствий православному наследию, но и с точки зрения *исторической икономии*, под которой я разумею деликатное исследовательское внимание к тому духовному, интеллектуальному и биографическому пути, который был пройден выдающимися представителями нашей богословской культуры, понимавшийся самими путниками как призвание к познанию Предания, его творческому переложению в новые формы выражения, то есть *отражению* божественной истины и законному стремлению этот опыт отражения запечатлеть доступными им средствами. Для о. Сергия Булгакова такими средствами было воспринятое им в русском Серебряном веке культурное наследие: философский запас русского идеализма (восходящий, конечно, к немецкому прототипу), эстетическая чуткость и метафизическая прозорливость. Наполненность этими дарами у него вытесняла или вступала в столкновение с теми аспектами христианского предания, которые вслед за Лосским и Конгаром мы называем преданиями с малой буквы и во множественном числе. Поэтому в отборе опорных богословских концепций среди богословов древности отец Сергей был весьма неразборчив. Чего стоят одни его симпатии к Аполлинарию Лаодикийскому⁹, ересиарху в христологии, или его сокрушительная критика свт. Кирилла Александрийского, обладавшего безупречным авторитетом православного иерарха и учителя христологии¹⁰. Но и в своих самостоятельных построениях он был ничем не связан. Это, с одной стороны, делало неизбежными высокие риски его идей и концепций, но, с другой стороны, обеспечивало ему некоторые преимущества в беспредпосылочном познании Истины. Именно этим и ценен его опыт, пусть отрицательно воспринятый церковной мыслью¹¹ и, как следствие, неканонизированный, однако обогащающий наше знание Истины через одну из версий ее прочтения, пусть и признаваемую ошибочной. Этот опыт ценен хотя бы тем, что освобождает последующие поколения от его возможного повторения.

⁸ См. критику: *Лосский В. Н.* Спор о Софии. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1996; *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. Краснодар, 2006.

⁹ См., например: *Булгаков С. Н.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000. Ч. 1. С. 23–42.

¹⁰ Там же. С. 43–59.

¹¹ В корне заблуждения прот. Сергия В. Н. Лосский видел «смещение природы и ипостаси» (см.: *Лосский.* Спор о Софии... С. 71, 75).

*Универсальное и вертикальное измерения Предания
в богословии русского зарубежья*

Прот. Георгий Флоровский раскрывает понятие Предания не как поэтапное становление Истины, его своеобразную локализацию по о. С. Булгакову или о. П. Флоренскому, а как целостное откровение Истины во всем историческом протяжении человеческого бытия с Богом, или универсальное значение Предания. Истина и ее воплощение в Предании не есть проблема становления, а больше проблема истолкования, и это уже задача не того, кто ее вручает, а тех, кому она вверяется. Такой подход — от общего к частному (от Предания к преданиям, от универсального к локальному) — дает Флоровскому известные преимущества перед альтернативной моделью — от преданий к Преданию (от моментов к целому). Но он же ставит перед ним и ряд проблем, которые не всегда успешно разрешаются Флоровским, поскольку его понимание Предания также находит свое выражение через некую земную локализацию, хотя и отличную от того, что мы видели в концепции становящегося Предания у «отцов» софиологии.

Чтобы разобраться в этом, нам потребуется обратиться к знаменитой концепции «неопатристического синтеза», выношенной Флоровским в 30-е гг., в процессе написания его главных книг — «Путей русского богословия» и двухтомника по восточным Отцам. Она же была провозглашена им в ряде выступлений середины 30-х гг.¹² В наиболее завершенном виде эта концепция получила выражение в бумагах отца Георгия, опубликованных уже после смерти автора. Биограф Флоровского, Эндрю Блэйн, называет этот текст его «духовным завещанием». Главные его положения таковы:

«Во-первых, православное богословие должно быть *историческим*... Бог есть Бог действующий — действовавший в истории начиная с сотворения человека, Бог, который и ныне действует в жизни каждого из нас и который будет действовать, пока не придет как Судия, чтобы испытать живых и мертвых. Богословие, стало быть, есть изучение Божиих Деяний.

Во-вторых... быть христианином — значит быть греком... Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях. Старому эллинизму суждено было умереть, но новый по-прежнему выражен по-гречески ... до дня нынешнего...

В-третьих, мы должны богословствовать... для того, чтобы жить... в Истине, каковая в действительности есть не некая система идей, но Лицо, и именно Иисус Христос. В этом отношении Отцы являются единственно верными и надежными проводниками»¹³.

Эту концепцию не всегда верно понимают (о. Павел Хондзинский: «тезис (об эллинизме. — П. М.), если вдуматься, неизбежно кладет черту — если не пропасть — между святоотеческим веком и нами»¹⁴), неверно атрибутиру-

¹² См., в частности: *Florovsky G. Patristics and Modern Theology // Diakonia. A quarterly devoted to advancing Orthodox-Catholic dialogue. 1969. Vol. 4. № 3. P. 227–232.*

¹³ См.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 154–155.

¹⁴ *Хондзинский. Указ. соч.*

ют (А. В. Черняев: «...провозглашенная Флоровским теоретическая программа “неопатристического синтеза”... не дает отклика на актуальные проблемы современности и представляет собой не что иное, как один из интеллектуалистических сценариев “нового средневековья”»¹⁵) и недооценивают ее плоды (митр. Иларион (Алфеев): «...удалось ли достичь того “неопатристического синтеза”, о котором мечтали эти исследователи? Мне думается, нет. И тому была объективная причина: для такого синтеза в XX в. еще не настало время...»¹⁶). На этом стоит несколько остановиться, чтобы снять возможные недоразумения в понимании самой концепции о. Георгия.

При интерпретации трех основных тезисов неопатристической программы Флоровского — 1) историзм, 2) эллинизм, 3) экзистенциализм (жизнь во Христе) — чаще всего спотыкаются о второе утверждение: «...быть христианином — значит быть греком...». Следует признать, что отец Георгий сознательно или неосознанно, но сам усложнил понимание своей мысли, предельно обострив свой принцип. Особенно сложно принять этот императив христианского эллинизма в периоды обострения *эллинофобии*, приступы которой с известной регулярностью случаются среди чад поместных православных традиций, хотя и не всегда безосновательно. Для верного понимания принципа эллинизма у Флоровского необходимо, во-первых, учитывать, на каком фоне этот тезис возник, а появился он в связи с атакой либеральной теологии, возглавленной А. Гарнаком, против «эллинизации» христианства; во-вторых, разобраться, что же на самом деле имел в виду отец Георгий под христианским эллинизмом. Протестантская критика эллинизации христианства заключалась в противопоставлении корневых категорий христианской религии — веры и учения. С учением связывалось угасание веры, подлинного религиозного чувства. Оно становится изгоем в церковной общине, по крайней мере в историческом воображении протестантских теологов, принадлежащих к так называемой либеральной теологии.

Флоровский вслед за многими другими своими современниками как среди православных богословов, так и среди католиков и даже протестантов предпринимал специальные усилия по реабилитации позиций *учения* (доктрины) в Церкви, по защите христианской метафизики. И обобщает Флоровский эту категорию в выражении «христианская философия». В действительности под христианским эллинизмом он понимает именно религиозную философию, христианскую метафизику. Предшественниками Флоровского в апологетике христианской метафизики исследователи называют И. В. Киреевского и С. Н. Трубецкого, предпринимавших попытки построения христианской философии на патристическом основании¹⁷. В своем до сих пор не опубликованном трактате,

¹⁵ Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010. С. 183.

¹⁶ Иларион (Алфеев), игум. Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция РПЦ. Москва, 7–9 февраля 2000 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2000. С. 85.

¹⁷ См.: Gavriilyuk P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford, 2013. P. 205.

посвященном патристическому учению об искуплении¹⁸, Флоровский подводит под категорию христианского эллинизма даже средневековый томизм. Вот его неизвестное определение эллинизма: «Эллинизм обозначает философию... а философия значит лишь призвание человеческого разума к познанию высшей Истины, ныне явленной и совершенной Словом Воплощенным»¹⁹. В своем втором тезисе неопатристической программы он персонифицирует эту сторону церковного предания в лице эллина, грека. Так что делать из его слов скорый вывод о том, что, для того чтобы приобщиться к полноте церковного наследия, необходимо сменить гражданство, язык и культуру и, добавим, немедленно перейти под каноническую юрисдикцию Константинополя, не стоит.

Что касается вопроса локализации Предания, то Флоровский решительно восстает против нее. В одной его важной, в каком-то смысле итоговой статье, «Свт. Григорий Палама и традиция Отцов», рассуждая о возможностях размещения в истории «века Отцов», он пишет: «...не так уже важно, каким веком мы ограничиваем авторитет Церкви — первым, пятым или восьмым. Здесь не должно быть никаких ограничений... Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, ибо Дух Истины живет ее не менее, чем в былые времена»²⁰.

Флоровский умел устранить локализацию Предания, подвижную, или произвольную, как было установлено для софиологии, или застывшую, как можно наблюдать в своеобразном «богословии повторения», в своеобразной богословской археологии. Он весьма успешен в раскрытии механизма Предания, того, как осуществляется сама передача драгоценного знания из одного поколения в другое, как продолжается церковное преемство. Он пишет: «Традиция (т. е. Предание) есть не только принцип ограждающий, консервативный; она прежде всего принцип возрастания и возрождения. Это не принцип, стремящийся восстановить прошлое, употребляющий его в качестве критерия для настоящего... Предание есть *власть учительства, potestas magisterii, власть свидетельствовать об истине*. Церковь свидетельствует об истине не по воспоминанию или с чужих слов, но из своего живого и непрерывного опыта, из соборной полноты... Предание — это постоянное пребывание Духа, а не только запоминание слов. Предание есть принцип *харизматический*, а не исторический»²¹. Церковь имеет законное право на Предание, честь быть его носительницей и полномочной представительницей. Таким образом, Флоровскому удается уйти от хронологического вопроса в рассмотрении проблемы Предания, по крайней мере отодвинуть его на второй план. Поэтому его замысел заменить или переинтерпретировать девиз *ad fontes!* на призыв «вперед, к Отцам!» указывает на условно будущее время.

Укрепить выявленную Флоровским подлинно божественную вертикаль в понимании Предания как присутствия Духа удастся другому русскому богосло-

¹⁸ *Florovsky G.* In lingo crucis. The Patristic Doctrine of the Atonement. Хранится в Принстонском архиве Флоровского: Florovsky Archive. Princeton University. В. 3, Ф. 4.

¹⁹ Цит. по: *Plested M.* Orthodox Readings of Aquinas. Oxford, 2012. P. 200.

²⁰ См.: *Флоровский Г. В.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 384.

²¹ *Флоровский Г. В.* Соборность Церкви // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 534.

ву, младшему современнику Флоровского и Булгакова, В. Н. Лосскому. Вот его слова, выношенные в результате долгих и порой мучительных размышлений: «Мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви — жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума»²². Лосский улавливает в Предании многие черты, которые были понятны и Булгакову, и Флоровскому. Предание сохранно, и, говоря словами Лосского, эта сохранность не статичная и не косная, а динамичная и сознательная — «в Духе Святом, Который вновь переплавляет “словеса Господня...”»²³. Для христианина «быть в Предании — это хранить живую Истину в сиянии Духа Святого, или, вернее, быть сохраненным в Истине животворной силой Предания. Сила же эта сохраняет в непрерывном обновлении — как и все, что исходит от Духа»²⁴. И, наконец, Лосский подчеркивает то, чем было движимо богословское творчество как Булгакова, так и Флоровского: предназначение христианина состоит в постижении Истины; верные призваны к познанию Предания, к подвигу богословского истолкования: «Предание побуждает тех, кто хочет познавать Истину через Предание, к непрерывному усилию»²⁵. Однако познание Предания как таковое не есть дело или заслуга человеческого разума, а действие Духа в истории: «Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если все то — различные способы выражать Истину, то Священное Предание — единственный способ воспринимать Истину... Оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину...»²⁶.

Я не берусь ответить на вопрос, кто был прав в той многолетней непрямой дискуссии, в косвенном споре о Предании среди выдающихся богословов русского Серебряного века и русского зарубежья. Думаю, несомненная ценность самого факта столь продолжительного раскрытия темы и уточнения отдельных позиций состоит в том, что каждый из ее участников осознавал себя частью церковного Предания; каждый в меру своих сил, возможностей и прозорливости сумел артикулировать тот или иной аспект Предания. Причем в ходе рассуждения каждого из них проявился свой подход к Преданию, свое видение. Так, для Флоренского и Булгакова характерно философское внимание к Преданию в плане его воздействия на мыслителя и верующего (чем можно объяснить их склонность видеть прежде всего локальность, или уникальность, Предания); для Флоровского — подход историка, видящего предмет в его целостности, распространенной на все времена (сквозная горизонталь, универсальность Предания); наконец, для Лосского — собственно богословский подход, при котором Предание исполнено божественной силы и самое явное в нем — это божественное

²² Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 525.

²³ Там же. С. 530.

²⁴ Там же. С. 534.

²⁵ Там же. С. 529–530.

²⁶ Там же. С. 525.

событие и захваченность им верующего (вертикаль Предания, что также отчасти свойственно и мысли Флоровского). Главная ценность их богословских усилий состоит в уточнении и обогащении самого понятия Предания, носителями и выразителями которого они являлись, обогащении по крайней мере опыта его прочтения, хотя и не всегда воспринятого в дальнейшем. При этом нельзя упускать из виду, что свою настоящую вневременную ценность как наследие русского зарубежья XX в., так и наследие русского богословия Синодального периода, обретают в своем соотношении со вселенским православным Преданием, простирающимся на двухтысячелетнюю историю, в своем следовании *интенсивному* аспекту богословия, сосредоточенному не на внешнем соответствии, а на внутренней правде, наконец, полноту этим опытам постижения задает присутствие Духа, вертикаль Предания, которая единственно и придает частному достоинство общего.

*Универсальное и вертикальное измерения Предания
в западном богословии*

Богословие Предания в Католической Церкви отчасти, одной своей стороной, развивалось в том же направлении, что и в Православии. Оставим в стороне своеобразные концепции Предания эпохи Средневековья и Реформации, когда раскрытие природы Предания по внешним причинам производилось скорее в аналитическом ключе, в логике обособления отдельных аспектов явления и даже их противопоставления друг другу. Это, в частности, отразилось в учении о двух источниках веры — соответственно Писания и Предания, широко распространившемся за пределами католического богословия и церковного образования, проникнувшем также и в русское школьное богословие. Оно так и осталось искусственным различием, искажающим исконно верное представление о единстве Предания в его самых разных формах — сакральных текстах, церковном учении, литургическом наследии, устном предании, различных обрядах и практиках. Обратимся же к рассмотрению некоторых значительных синтетических усилий в решении этой проблемы, сосредоточившись преимущественно на результатах поиска единства, преемства и протяженности в Предании. В этом отношении католическая богословская традиция обладает интересным и богатым опытом. Эта линия в богословии Предания представлена, в частности, вкладом И. А. Мёлера (1796—1838), философа Мориса Блонделя (1861—1949) и историко-геологической систематизацией темы, предложенной И. Конгаром и легкой в основу догматической конституции о Божественном откровении (*Dei Verbum*, 1965) на II Ватиканском соборе.

И. А. Мёлер, самый заметный представитель католического богословия в Тюбингене первой половины XIX в., развивал богословие Предания на глубоком знании патристического наследия. Возможно, именно поэтому в его мысли преобладали интегральные, а не разделительные, синтетические, а не аналитические факторы. Предание он понимает как единство — содержательное единство церковных форм и единство общины в едином преемстве и целостности церковной жизни: «...под Преданием разумеется живое, проповедуемое в Церкви Евангелие

со всем тем, что относится к его проповеди...»²⁷. Выделяя три элемента — Писание, преемство и Церковь, Мёлер, таким образом, очерчивает объем единства христианской традиции. Он опирается на одного из самых важных свидетелей тайны Предания среди древних богословов, св. Иринея Лионского, писавшего: «...проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков и апостолов и всех учеников в начальные времена и в средние и последние и во всем устроении Божиим и Его твердом действии ради спасения человека, которое содержится в нашей вере: ее-то, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда через Духа Божия... Ибо этот дар Божий вверен церкви, как дыхание [жизни] дано первозданному человеку для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, т. е. Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу»²⁸. В этой цитате содержатся все ключевые положения богословия Предания: тождество проповеди, апостольское преемство, историческая протяженность, сотериологическая цель, распространение от лица Церкви, общение со Христом в Святом Духе.

Мёлер выделяет такие черты Предания: 1) оно есть живое Евангелие, действие Духа и потому не может быть отделено от жизни Церкви; 2) будучи передано от апостолов через церковное преемство, оно получило свое воплощение в символах и Писании; 3) будучи длящимся в веках Словом Святого Духа, оно так же недоступно познанию вне Церкви, как и Писание вне Предания²⁹. Мёлер выделяет два аспекта в Предании: 1) субъективный — «Предание есть живое Слово, живущее в сердцах верующих»; 2) объективный — «Предание... есть всеобщая вера Церкви, как она предстает в своих общедоступных исторических документах (*äusserlichen historischen Zeugnissen*) на протяжении веков»³⁰. Таким образом, Мёлер раскрывает природу Предания через богословские категории, имманентные христианской общине: богодухновенное Писание, церковное единство во Христе и водительство Святого Духа. Преобладание у Мёлера *интенсивного* фактора в богословии Предания, иными словами следование его первооснове, обеспечивает его концепции те самые измерения — универсальное и вертикальное, — которые мы наблюдали и у русских богословов.

Блондель подходит к проблеме Предания из иной области проблематизации и решает ее философскими средствами. Одной из своих задач как христианского философа он видел преодоление разрыва между историей и догматом, достигшего к рубежу веков крайней степени. В своем противопоставлении друг другу эти обобщения именуется им соответственно как *историцизм*, означающий радикальное ограничение горизонтов исторического знания лишь областью доступного изучению средствами исторического исследования (к началу XX в. исторические исследования достигли предельного обособления, признаки

²⁷ *Möhler J. A. Die Einheit in der Kirche, oder Das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen, 1825. S. 57.*

²⁸ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses III. 24.*

²⁹ *Möhler. Die Einheit in der Kirche... S. 41–42.*

³⁰ *Möhler J. A. Symbolik, oder Darstellung des dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz, 1834. S. 361–362.*

чего Блондель указывает в католическом модернизме А. Луази), и «овнешнизм» (*extrincésisme*)³¹, согласно которому достоверность христианского догмата абсолютна, истинна и безусловна, догмат самодостаточен; по сути это означает главенство формального аргумента в апологетике; литературной иллюстрацией такой абсолютизации служит образ кардинала в «Легенде о Великом инквизиторе». Средством примирения этих искусственных образований Блондель указывает *действие* (*action* — ключевая для концепция его философии), а именно действие Бога в Церкви, иными словами Предание. Именно Предание служит посредником между догматом и историей, объединяя их положительные усилия в завершённом синтезе и обеспечивая их плодотворное взаимодействие. Предание, пишет Блондель, есть «связь, производящая синтез между историей и догматом, поддерживая взаимосвязь и не упраздняя их относительную самостоятельность»³². При этом Предание, будучи явлением историческим и обладая вероучительной составляющей, сохраняет за собой характеристики как истории, так и догмата. Внутренние, *интенсивные* признаки Предания у Блонделя также ярко проявляются: «Предание пребывает в Церкви подобно предвечно-рождению Слова в Троице»³³.

Ив Конгар подвёл некоторый итог богословию Предания, опубликовав двухтомник «Предание и предания»³⁴ в годы проведения II Ватиканского собора. Опираясь на идеи И. А. Мёлера, он утверждает, что «Предание — это жизнь Церкви»³⁵. Оно обнаруживается в трех аспектах³⁶: 1) как передача полноты христианской тайны в самых разнообразных формах: Писание, проповедь, символ веры, таинства, обычаи и др.; 2) как передаваемое содержание — истина христианской тайны Нового Завета; 3) как совокупность истолкований Благовестия, развитая и выраженная в самых различных свидетельствах: церковные институты, литургическое наследие, церковные искусства, обряды и проч. Проводниками Предания являются Святой Дух («трансцендентный субъект») и Церковь («имманентный субъект»). В распространение Предания вносят свой вклад все члены Церкви — и миряне, и клирики: миряне — через сохранение и передачу веры, иерархи — через учительство (*magisterium*), дающее авторитетные разъяснения и истолкования залога веры, богословы — через развитие и уточнение богословского учения. В данной систематизации, пусть в несколько схематизированном виде, присутствуют все ключевые признаки Предания как достояния Церкви (общины и традиции) и обладания Истины, раскрытые предшественниками Конгара.

Заключение

В результате предложенного избирательного обзора богословия Предания в русском зарубежье и в католической мысли нам удалось выявить совпадение

³¹ Именно так предлагает переводить это слово И. И. Блауберг, см.: Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 554.

³² Blondel M. Les Premiers écrits de M. Blondel. P., 1956. P. 200.

³³ Blondel M. Carnets intimes. P., 1966. P. 76.

³⁴ Congar Y. La Tradition et les traditions. P., 1960 T. 1; P., 1963. T. 2.

³⁵ Ibid. T. 2. P. 41.

³⁶ См.: Ibid. T. 2. P. 56–57.

ключевых *интенсивных* (описывающих явление внутри) характеристик Предания, указывающих на его универсальное (Церковь) и вертикальное (Дух) значения. Их отчетливое опознание и осознанное понимание, по всей видимости, объясняется общими истоками древней христианской традиции как православных, так и католических богословов. Ведь в патристическую эпоху в церковном опыте вполне сложилось представление о Предании во всех его определяющих измерениях — локальном, универсальном и вертикальном; они несводимы друг к другу и немислимы по отдельности. Итак, можно утверждать, что во избежание фрагментации Предания следует остерегаться издержек научной специализации, которая невольно ставит исследователя перед искушением ограничить собственный кругозор предметом лишь своих узких штудий и выдать часть за целое. За Синодальным периодом, точно так же как и за русским Зарубежьем, нельзя потерять из виду вселенский горизонт мирового христианства и, главное, саму вертикаль Предания — связь миров в Церкви и Духе Святом. Тот и другой периоды, тот и другой опыты следует видеть в целостной христианской традиции и измерять его достоинства в соотношении с ней; никоим образом нельзя замкнуться в своеобразном богословском провинциализме, подменив вселенское наследие наследием поместным, ограниченным каким-либо, пусть и бесценным с богословской точки зрения, историческим периодом или политическим регионом. При этом нельзя не признать, что искушение подобного рода «землячества» нас постоянно преследует и во многих других вопросах религиозного и мировоззренческого порядка. Поставленная в настоящем тексте задача — выяснить законность локализации Предания, как кажется, привела к следующему выводу: Предание избегает окончательной локализации, хотя и оставляет свой след на земле. Будучи прочно связано с человеческой историей, оно выходит за ее пределы. Поэтому любая попытка навечно закрепить Предание на какой-либо точке или отрезке земного времени обречена на успех: внутренняя природа Предания указывает на его вселенское значение, а его Исток являет божественный свет Истины.

Ключевые слова: Предание, традиция, Синодальный период, русское зарубежье, экклезиология, пневматология, о. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, И. А. Мёлер, М. Блондель, И. Конгар.

FATHERLAND ON EARTH OR AT HEAVEN? A PROBLEM OF LOCALIZATION OF THE HOLY TRADITION

P. MIKHAYLOV

The author tries to discern temporal and eternal in the Holy Christian Tradition. He proceeds from the opinion that the theological activity of some canonized hierarchs of the Russian Orthodox Church of the Synodal period constitutes the most complete

representation of a common Tradition of the Church. In a case like this, one has to measure the parameters of Tradition according to the degree of its proximity to our present ecclesiastical factors — linguistic, cultural, historical and hierarchical. As an alternative reason one could propose a period nearer to us from the historical point of view — an experience of perception and continuation of Tradition in theological work of Russian Silver Age and Russian Expatriate period that offers lavish data for the specification of the inner structure of the Holy Tradition. The main theological conceptions, such as sophiology, and methodological programs, such as the concept of neopatristic synthesis, make it possible to speak about some kind of dynamics in the Holy Tradition, its universal or historical and vertical or pneumatological dimensions. Occasionally the author touches upon the understanding of the neopatristic program proposed by G. Florovsky — the principle of Hellenism that becomes clearer in the light of the still unpublished materials of Florovsky's Archive deposited at Princeton University. The author also appeals to different conceptions of the Holy Tradition, such as the Catholic experience of its interpretation (J. A. Moehler, M. Blondel, Y. Congar), and considers as his final task some data for formulating the general points of the theology of the Holy Tradition — its unique (local), universal and vertical dimensions.

Keywords: The Holy Tradition, Russian emigration, ecclesiology, pneumatology, f. Pavel Florensky, f. Sergey Bulgakov, f. Georges Florovsky, V. N. Lossky, J.-A. Moehler, M. Blondel, Y. Congar.

Список литературы

1. *Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991.
2. *Булгаков С. Н.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000. Ч. 1.
3. *Георгий Флоровский:* священнослужитель, богослов, философ. М.: «Прогресс» — «Культура», 1993.
4. *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // Он же. Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция РПЦ. Москва, 7–9 февраля 2000 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2000. С. 76–107.
5. *Лакруа Ж.* Морис Блондель, его жизнь и творчество // Он же. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 536–577.
6. *Лосский В. Н.* Спор о Софии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996.
7. *Лосский В. Н.* Предание и предания // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 513–544.
8. *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. Краснодар, 2006.
9. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Париж: YMCA-Press, 1989.
10. *Флоровский Г. В.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998.
11. *Он же.* Соборность Церкви // *Флоровский Г. В.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 525–542.
12. *Хондзинский П., прот.* Русское богословие: история и перспективы. URL: <http://pstgu.ru/news/life/new3/2015/11/19/62162/> (дата обращения 5.04.2016).

13. *Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли.* М.: ИФ РАН, 2010.
14. *Blondel M. Carnets intimes.* P.: PUF, 1966.
15. *Blondel M. Les Premiers écrits de M. Blondel.* P.: PUF, 1956.
16. *Boeglin J.-G. La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine.* P.: Cerf, 1998.
17. *Congar Y. La Tradition et les traditions.* P., 1960. T. 1; P., 1963. T. 2.
18. *Congar Y. La Tradition et la vie de l'Église.* P., 1963.
19. *Florovsky G. Patristics and Modern Theology // Diakonia. A quarterly devoted to advancing Orthodox-Catholic dialogue.* 1969. Vol. 4. № 3. P. 227–232.
20. *Florovsky G. In lingo crucis. The Patristic Doctrine of the Atonement (Florovsky Archive, Princeton University, B. 3, F. 4).*
21. *Gavrilyuk P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance.* Oxford: Oxford University Press, 2013.
22. *Möhler J. A. Die Einheit in der Kirche, oder Das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.* Tübingen, 1825.
23. *Möhler J. A. Symbolik, oder Darstellung des dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften.* Mainz, 1834.
24. *Plested M. Orthodox Readings of Aquinas.* Oxford: Oxford University Press, 2012.