

## ПРЕДЕЛЫ ПРЕДАНИЯ

Предлагаемый вашему вниманию доклад представляет собой вариант заключительной главы моей последней книги «Современное русское богословие: Бухарев, Соловьев, Булгаков. Православное богословие в новом ключе»<sup>1</sup>. Тема книги — Богочеловечество, которое я рассматриваю как концептуализацию догмата о воплощении, предпринятую для содействия и обоснования встречи Православия с современной цивилизацией. Первым современным православным богословом, ясно, хотя и довольно неуклюже представлявшим себе эту встречу, был архимандрит Феодор (Бухарев), размышления которого подробно разбираются в книге. Разработка понятия Богочеловечества в философских терминах была, конечно, достижением Владимира Соловьева. Вклад о. Сергия Булгакова заключался в том, что он интегрировал это философическое понятие Соловьева в православное догматическое богословие и, таким образом, создал «догматику Церкви и мира», то есть догматическое богословие, утверждающее церковное служение современному миру.

На Западе, где русские православные мыслители до сих пор недостаточно хорошо известны, исторические главы моей книги и комментарии представляются бесполезными. Для русских читателей книга может быть интересна прежде всего своей богословской частью. И мой собственный интерес к Бухареву, Соловьеву, Булгакову и другим мыслителям «Русской школы» (как называл их о. Александр Шмеман) в конечном счете не исторический, а богословский. Представители Русской школы видели в Евангелии сокровище, которое должно быть разделено с современным миром, а в Церкви — сообщество, призванное с любовью служить миру, и это то послание, которое необходимо услышать современным хрис-

---

<sup>1</sup> *Valliere Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: T&T Clark, 2000. (Chapter 15. P. 373-403).*

тианам повсюду. Это дает нам силы противостоять искушению богословским изоляционизмом.

Под богословским изоляционизмом я имею в виду тенденцию церковных сообществ погрузиться в свои собственные внутренние потребности, отвернуться от нужд мира и понимать Евангелие как закрытую систему, чтобы оправдать подобную позицию. В моем американском протестантском окружении изоляционизм приобрел форму узколобого сектантства. В современном Православии изоляционизм как правило маскируется тем, что обращается (не всегда удачно) к неопатристическому богословию, то есть богословскому наследию о. Георгия Флоровского, Владимира Лосского, о. Иоанна Мейендорфа и других. Неопатристическое богословие как таковое представляет собой одно из замечательных направлений современного богословствования. Однако преобладание этого направления в православном богословии в последнее время привело к нездоровой односторонности и способствовало тому, что некоторые русские православные богословы поставили под сомнение богословское значение таких гигантов в их собственной церковной традиции, как Соловьев и Булгаков. Эта «нео-неопатристическая» тенденция в современном православном богословии по-своему так же ограничена, как и упоминавшийся мною протестантский сектантский дух. В обоих случаях упускается нечто весьма существенное для Евангелия: открытая, полная любви встреча с миром.

Средством против богословского изоляционизма является беспристрастное рассмотрение богословских традиций во всей их широте, богатстве и многообразии. Изучение русского богословия и религиозной философии XIX — начала XX вв. важно именно по этой причине: оно обнаруживает редкое богатство современного русского богословия и делает его плоды доступными для богословов вне России и за пределами православия.

Я надеюсь, что предложенная в этом докладе критика неопатристической концепции «предания» в какой-то мере будет способствовать расширению горизонта современного богословия и станет еще одним свидетельством о подлинном масштабе русской богословской мысли.

\* \* \*

В 1972 году о. Александр Шмеман, обращаясь к американской аудитории, обозначил различные направления в рус-

ском православном богословии XX века. Его целью было дать западным читателям более полное представление о разнообразии богословских мнений в православии и, таким образом, предостеречь от упрощенных обобщающих оценок. Особое внимание он обратил на различие между неопатристическим богословием о. Георгия Флоровского и Владимира Лосского, с одной стороны, и более ранней «Русской школой» (как он ее назвал), представленной о. Сергием Булгаковым и другими мыслителями, с другой. Русская школа уходила корнями в богатую русскую религиозно-философскую традицию XIX и начала XX вв. — интеллектуальное движение, начало которому положили Хомяков, Киреевский и, несколько по-иному, архимандрит Феодор (Бухарев), которое нашло свое продолжение в работах Владимира Соловьева и затем достигло кульминации в богословских трудах о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова. А. Шмеман так охарактеризовал богословские взгляды Русской школы:

«Православное богословие должно держаться своей патристической основы, но должно также идти “далее” отцов, чтобы ответить на новую ситуацию, созданную столетиями философского развития. И в этом новом синтезе или реконструкции западная философская традиция (источник и мать русской “религиозной философии” XIX и XX столетий), скорее, чем греческая, должна снабдить богословие его концептуальной структурой. Таким образом сделана попытка “преобразования” богословия в новом “ключе”, и это преобразование рассматривается как специфическая задача и призвание русского богословия»<sup>1</sup>.

Это «призвание» возникло в связи с необходимостью соотносить православную веру с тем, что обыкновенно называют современным или свободным обществом, то есть с таким обществом, в котором существуют относительно автономные, несогласованные сферы деятельности, свободные от опеки Церкви или государства. Русским выпало первыми среди восточно-христианских народов столкнуться с проблемой соотношения Православия и современности, так как общество со-

<sup>1</sup> Russian Theology: 1920-1972, An Introductory Survey, St. Vladimir's Theological Quarterly 16 (1972):178. Шмеман употребляет выражение «Русская школа» для обозначения этого направления мысли в статье: «Role of Honour», St. Vladimir's Seminary Quarterly 2 (1954):6.

временного типа начало развиваться в России раньше, чем в других православных странах. Конечно, вопросы, к которым обращалась Русская школа, не были исключительно российскими; и другие сообщества верующих оказались перед лицом таких современных проблем, как напряжение между традицией и свободой, вызов современного гуманизма, миссия Церкви в современном обществе, статус догмата в контексте современного мышления, значение религиозного плюрализма и др. Универсальность этих вопросов, а также тот факт, что они были поставлены западной философской мыслью, привели Русскую школу к встрече с современной философией, что А. Шмеман считал одной из главных ее (Русской школы) особенностей. Современность не только бросила вызов, но и сообщила энергию Русской школе, которая стремилась к развитию православной богословской традиции, к движению за пределы патристического православия — к философскому православию, в новую эпоху.

Методам и целям Русской школы была отвержена большая часть профессоров-основателей парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского института, в стенах которого русское богословие в пореволюционный период обрело свой дом. Однако в середине 1930-х годов начал формироваться иной подход к решению православной богословской задачи. Новая группа, возглавляемая Г. Флоровским и Вл. Лосским, отвергла идею выхода «за пределы» патристического православия. Этими мыслителями «трагедия православного богословского развития рассматривается... в прямом смысле как отход богословской мысли от самого духа и метода Отцов, и никакая реконструкция или новый синтез не мыслятся вне творческого восстановления этого духа». Так, по словам Флоровского, «стиль патристического века не может быть оставлен. Это — единственное решение для современного богословия. Нет никакого другого, современного, языка, который может объединить Церковь»<sup>1</sup>. Флоровский

<sup>1</sup> *Schmemmann. Russian Theology: 1920-1972. P. 178.* Говоря о контрасте между двумя подходами, Шмеман добавляет, что «ни одно из этих двух направлений не было организовано в строгую «школу» и что большое разнообразие акцентов существовало в пределах каждого из них» (P. 179). Это верно, однако Шмеман здесь говорит именно об организации в строгую школу (organized into a disciplined «school»). Ни Русская школа, ни неопатристическое направление не были строгой школой в смысле институализации или централизованной организа-

отвергал мнение, что православному богословию требуется союз с современной философией. В своей книге «Пути русского богословия» (1937), имевшей огромное влияние, он защищал основанное на традиции святоотеческое, а не философское православие<sup>1</sup>.

К концу 1940-х годов неопатристическая школа решительно отодвинула Русскую школу на второй план, отчасти благодаря собственной динамичности, отчасти благодаря естественному снижению активности мыслителей Русской школы. Обнаружилось, что в эмиграции воспроизводить традицию Русской школы очень трудно, так как она была связана с русской цивилизацией, но сначала эту связь разорвала русская революция, а затем советское государство воздвигло непреодолимый барьер, так что Русская школа оказалась в изоляции. Неопатристическая инициатива, напротив, нашла аудиторию среди младшего поколения русской диаспоры, которое сознавало, что их будущее связано с Западом. Эту инициативу также поддерживали обратившиеся в Православие представители Запада, которые разделяли страстное увлечение литургической, аскетической и мистической традицией отцов. В начале второй половины XX века неопатристическая школа оказалась доминирующей. Почти никто в православном мире уже не говорил о движении «за пределы отцов».

«Дальше отцов» или «назад, к отцам»? Это эффектная риторика. Однако необходимо определить богословскую проблему, которая стоит за различием этих установок. Вопрос не в том, имеют ли отцы непреходящее значение для православного богословия. Русской школой, так же как неопатристической школой, «патристическое основание» (А. Шмеман) принималось как данность. Вопрос заключается в том, что добавляется к этому основанию. Предполагается ли, что будет добавлено нечто существенно новое, впервые открытое, или же речь идет просто о новых способах выражения, фор-

---

ции. В то же время из текста Шмемана совершенно ясно, что речь идет о двух школах мысли в обычном понимании этого выражения. Более того, многообразие, которое существовало внутри каждой школы, хотя и было заметным, но никогда не было столь велико, чтобы затемнить основополагающие различия между двумя группами.

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Изд. 4-е. Paris: YMCA-PRESS, 1988. (Предисловие И. Мейендорфа.) Первое издание появилось в 1937 г.

мулирования и определения того, что Церковь всегда знала и проповедовала?

Неопатристика стоит на второй позиции. Основопологающим понятием является «Священное Предание Церкви» (снова словами Шмемана). Иначе говоря, неопатристическая точка зрения состоит не просто в том, что богословие должно следовать за отцами, но в том, что в трудах отцов нашла свое выражение единственная и всеобъемлющая традиция, которая является образцом для православного богословствования. Такое представление совершенно необходимо для того, чтобы неопатристическое богословие обрело свою форму, так как с исторической точки зрения патристическая литература представляет собой крайне неоднородный корпус текстов с широким диапазоном мнений. А с точки зрения неопатристического богословия, Предание не зависит от отцов; напротив, отцы находятся в зависимости от Предания. Более того, это Предание следует понимать как основу всего церковного наследия, то есть не только патристической литературы, но также Св. Писания, литургии, канонов и других составляющих церковности. В противном случае между единственной традицией отцов и бытием Церкви образовалась бы брешь, ибо в своем историческом измерении Церковь еще более многообразна, чем патристическая литература. Говоря кратко, Церковь обретает свою форму только как Предание. Иоанн Мейендорф предельно точно выразил неопатристическую позицию, когда написал: «Предание есть сакраментальная преемственность общений святых в истории; в известном смысле это сама Церковь»<sup>1</sup>. Это сильное утверждение делает очевидным, что понятие Предания является в неопатристическом богословии не просто одним из формообразующих и организующих понятий, но главенствующим понятием, центральной идеей, абсолютным ориентиром.

Логическим следствием этой главенствующей концепции Предания является отказ от идеи исторического развития догматов, принимаемой только в формальном смысле. Фома Хопко так сформулировал неопатристическую позицию:

<sup>1</sup> «Tradition is the sacramental continuity in history of the communion of saints; in a way, it is the Church itself». — *John Meyendorff. Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World. Crestwood, N.-Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1978. P. 16.*

«В Православной Церкви нет учения о «догматическом развитии». Православные христиане верят, что выражения христианской веры и жизни могут и действительно должны меняться, поскольку Церковь пребывает в истории. Однако православные рассматривают эти изменения как только формальные и ни в коем случае не существенные. Они никогда бы не согласились с тем, что ныне в Церкви Христовой может быть что-то, чего бы существенным образом не было в любой момент жизни и истории Церкви»<sup>1</sup>.

Ясно, что этот взгляд — в отличие от взгляда, к которому склонялась Русская школа, — исключает возможность того, что исторические обстоятельства могут существенно повлиять на догматическое богословие. В неопатристическом богословии Предание обуславливает догмат; догмат не придает форму Преданию — разумеется, за исключением самого момента возникновения как догмата, так и Предания.

Какие опасности кроются в такой всепоглощающей богословской концепции Предания? Не происходит ли некоторого затемнения, искажения или игнорирования каких-то измерений Евангелия или церковного бытия, когда столь многое в жизни Церкви оказывается включенным в понятие Предания? Коротко говоря, насколько обосновано — логически и теологически — утверждение, что Предание «в некотором смысле и есть сама Церковь»?

Чтобы разобраться в проблеме, нам нужно вернуться к вопросу о патристических основаниях православного богословия. Богословы Русской школы, такие как Бухарев, Булгаков и даже Вл. Соловьев, были единодушны в том, что православное богословие опирается на патристический фундамент. Они были согласны с тем, что в Православии понятие Предания шире, богаче и глубже, нежели в западном богословии, где склонность все «раскладывать по полочкам» привела к таким различиям, которые православные считают искусственными (например, к разведению Писания и Предания). Но утверждать, что предание (традиция) является понятием, фундаментальным для богословия, — это не то же самое, что придавать понятию предания качество критерия, с помощью которого оценивается все остальное. Такой «традиционизм» был чужд старой Русской школе.

<sup>1</sup> Women and the Priesthood, ed. Thomas Hopko. Crestwood, N.-Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1983. P. 177.

Говоря более определенно, нужно сказать, что богословы Русской школы осознавали пределы Предания. Они рассматривали понятие Предания в качестве руководящего принципа, но не считали, что все пути миссии и служения, к которым призвана Православная Церковь, могут быть обозначены только в терминах Предания.

Впрочем, критикуя неопатристическую позицию, не следует ее упрощать. Представители неопатристической школы были не настолько наивны, чтобы думать, что Православие в современном мире не должно обращать внимания ни на что, кроме Предания. Мыслители этого направления — как в прошлом, так и сейчас — это достаточно трезвые и тонкие современные богословы. Они понимают, что живут в сложном мире, который хотя и весьма опасен для Православия, но в то же время открывает беспрецедентные возможности для его распространения и утверждения, такие как историко-критические исследования, свободы демократического общества и всемирные средства современной коммуникации. Кроме того, неопатристическое богословие, определяя понятие Предания, всегда вводило различия, позволяющие избежать формализма, к которому иначе может привести приверженность традиционизму.

Первое. — это различие между Преданием и преданиями, то есть между существенным, неизменным, Божественным содержанием веры, с одной стороны, и, с другой, многочисленными обычаями и культурно обусловленными установлениями, которые сложились в исторической Церкви, но которые Церковь вольна менять, поскольку они являются продуктами собственно человеческой активности. Кроме того, проводится и иное различие — между «живым» и «мертвым» преданием (трактовки могут быть разными). Именно это различие выражает известная формула Ярослава Пеликана: «Предание есть живая вера мертвых, традиционализм есть мертвая вера живых»<sup>1</sup>. Значимость этого различия заключается в том, что в нем не только отдается должное духовной реальности Предания, но и содержится идея изменения или роста. «Истинное Предание — это всегда живое предание, — пишет Иоанн Мейендорф. — Оно изменяется, всегда оставаясь одним и тем же. Предание меняется не по-

<sup>1</sup> *Jaroslav Pelikan. The Vindication of Tradition. New Haven and London: Yale University Press, 1984. P. 65.*



тому, что изменения претерпевает его существенное содержание, а потому, что оно оказывается в разных ситуациях. Его содержание не есть нечто абстрактное; это Сам Живой Христос, сказавший: «Аз есмь Истина»<sup>1</sup>.

Благодаря этим двум различиям богословы неопатристического направления создали такую концепцию Предания, которая достаточно пластична для того, чтобы «работать» в любых контекстах, и достаточно нюансирована, чтобы не оказаться в западне формального благочестия и инертного консерватизма. Иными словами, неопатристическая концепция Предания настолько широка, что всякий, кто ее принимает, с трудом может понять, почему кому-то она может казаться недостаточной, — разве что в том случае, когда речь идет о людях, разделяющих принципиально не совместимые с православием взгляды.

И все-таки оба различия, используемые приверженцами неопатристики, являются проблематичными — и вот по какой причине. Предание, или традиция, как показывают и латинский, и греческий термины, по определению есть нечто переданное, то есть полученное от других. Если что-либо не может быть получено от других, это нельзя назвать традицией. Ошибка неопатристического богословия заключается в том, что оно распространяет категорию традиции (предания) на те реальности, которые не являются «традиционными» («переданными»), и затем рассуждает об этих реальностях, как будто они являются «переданными». Когда, например, в приведенном выше отрывке Иоанн Мейендорф пишет, что «содержание» Предания не есть «нечто абстрактное, [но] Сам Живой Христос», он распространяет понятие традиции на то, что не поддается в данном случае такому истолкованию, а именно — на живого Христа. Мы сталкиваемся с той же проблемой, когда читаем у него: «Предание есть сакраментальная преемственность общения святых в истории; в известном смысле это сама Церковь». Чтобы обосновать это утверждение, нужно либо распространить понятие традиции за его собственные пределы и включить в него мистическую реальность, либо выхолостить понятие Церкви, определяя ее исключительно в терминах *tradita* (того, что передается). Определение «сакраментальный» не может здесь

<sup>1</sup> *Meyendorff. Living Tradition. P. 8.*

исправить логической ошибки. Таинство (*sacramentum*) по определению есть одновременно и внешний, видимый знак, и внутренняя, духовная благодать, но только в первом значении оно есть *traditum*, то есть то, что передается. А внутренней реальностью таинства является: внутреннее, невидимое, присутствующее, экзистенциальное, личностное, то есть то, что не может передаваться. Здесь надо заметить, что приведенный аргумент не вводит в сакраментальное богословие дуализма духа и материи. Речь в данном случае идет не о богочеловеческой полноте, которая и составляет сакраментальное бытие Церкви, но о том, насколько адекватно эта реальность описывается с помощью таким образом концептуализированного предания.

Такое же критическое замечание можно сделать относительно различия между Преданием и преданиями. Как способ распознать главное и второстепенное в истории Церкви такое различие разумно и действительно необходимо. Однако богословы неопатристической школы почти всегда идут дальше, полагая, что оно является также и различием между вечным и исторически относительным, между боготкровенным и только человеческим. Здесь имеет место логическая неувязка. Если о традиции можно сказать, что ее функция — обозначать, направлять, структурировать или же опосредовать восприятие вечного, то традиция не может выполнять эту функцию исключительно благодаря своей традициональности или историчности. Традиция, как и все в Церкви, находит свое оправдание в вере и становится вратами в вечность действием животворящего Духа. Вера и Дух Святой преизобилуют в Церкви, просвещая ее и преображая предание в Предание. Но они преизобилуют именно в качестве веры и Духа, воздействующих на традицию. Помимо них традиция не содержит вечное, но только историческое. Точно так же, историческая наука не может показать вечности традиции, но только ее непрерывность. Историческая преемственность важна; она может способствовать пробуждению веры и открытию разума для действия Духа. Но вера и Дух являются обязательными членами этого «уравнения».

Уверенность, с которой богословы неопатристической школы наделяют исторические традиции самодостоверностью, можно почувствовать в одобрительном высказывании Флоровского по поводу утверждения Марка Блока, что «христи-

анство — это религия историков». «Утверждение верное, — говорит Флоровский, — потому что христианство есть прежде всего смелое обращение к истории, свидетельство веры в определенные события, происшедшие в прошлом... верующие считают их «великими деяниями Божиими» — *Magnalia Dei*<sup>1</sup>. Проблематичность аргумента Флоровского не в том, что он утверждает важность истории для христианской веры, а в том, что он не обращает внимания — фактически не замечает реального напряжения между обращением к истории и актом веры. Акт веры может иметь место только «сейчас» — в противоположность «когда-то»; он никоим образом не может быть *traditum*. Акт веры располагается в том таинственном промежутке между еще не историческим и уже историческим, в котором и совершается человеческая жизнь. Только невнимание к этому напряжению позволило Флоровскому назвать христианство «религией историков».

Мне могут возразить, что моя аргументация связана с ригористическим определением традиции, чуждым православной концепции в ее полноте. Однако это возражение неуместно в том случае, если его цель — защитить неопатристическую методологию. Одно из величайших достоинств последней — это точность, с которой понятие традиции истолковывается в приложении к истории Церкви. Неопатристическое богословие составляет часть того, что Ярослав Пеликан назвал «новым открытием традиции»<sup>2</sup>, процесса, который значительно расширил наше понимание целостности и непрерывности христианской традиции. Это не было бы таким уж большим достоинством, если бы богословы неопатристической школы в своих исторических исследованиях использовали менее определенное понятие. В данном случае необходимо не менее точное определение традиции, но признание того, что традиция — как в богословии, так и церковной практике — имеет пределы.

Какое понятие (или понятия) может дополнить понятие предания в богословии? Ключом является выражение «живое предание». Касаясь использования этого выражения богословами неопатристической школы, нужно сказать, что оно

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Положение христианского историка // Флоровский Г. Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 39.

<sup>2</sup> The Vindication of Tradition. P. 12.

представляет собой еще один случай объединения того, что относится к традиции, с тем, что к ней не относится. Нечто живое, именно как живое, не может быть традицией, ибо жизнь этого нечто имманентна, принадлежит ему и не получена от других. И традиция становится более чем традицией, когда она воспринимается в процессе жизни. То же самое справедливо в отношении акта передачи. То, что передано, есть *traditum*, но также и действие передавания может рассматриваться как традиция, в той мере, в какой это передавание повторяет предыдущие подобные действия (что почти всегда имеет место). В то же время само это действие, поскольку оно осуществляется по чьему-то свободному решению, является новым всякий раз, когда его производят. Здесь появляется элемент, который не относится к традиции и не может быть в нее включен — «живой» элемент. Другими словами, в понятии живой традиции (живого предания) содержится представление о ддящемся, а потому открытым диалоге между традицией и жизнью (в различных значениях слова жизнь: индивидуальный опыт, современный мир, мировой процесс, потенциальные возможности и т. д.). Понятое таким образом, живое предание — это не столько понятие, сколько проект.

Диалогические импликации понятия живого предания станут очевиднее, если обратиться к происхождению этого термина в православном богословии. Фактически понятие живого предания ввели в православное богословие вовсе не приверженцы неопатристики, а Булгаков и та́ группа, которая встала на его защиту в споре о Софии. В 1937 году эта группа опубликовала сборник статей под заглавием «Живое Предание: Православие в современности»<sup>1</sup>. Книга должна была противостоять богословской установке, которая, как думали авторы, санкционирует нападки на Булгакова и грозит ограничением свободы православного богословствования и сферы его применения. Согласно этой установке, последним и решающим ориентиром православного богословия и православной жизни должно быть святоотеческое предание. Иными словами, понятие живого предания появилось в православном богословии в качестве противовеса основной идее зарождающегося неопатристического движения.

<sup>1</sup> Живое Предание. Православие в современности. Сборник статей. Париж, 1937.

«Живое Предание» — книга исключительно ценная как краткое изложение богословия Русской школы, ибо, защищая свои позиции, авторы, по существу, раскрыли все основные понятия и темы этого направления, начиная с Богочеловечества. На неопатристический призыв вернуться к преданию отцов Булгаков и его союзники ответили: да — но! Предание — да, но только если истолковывать его в богочеловеческих терминах, а не воспринимать в качестве чистой и простой Божественной формулы, в качестве святыни, не затронутой ни человеческим опытом, ни человеческой историей, ни внецерковным миром или самим космосом. Как отмечали авторы в предисловии к сборнику, «Церковь есть организм богочеловеческий, в котором полнота и неизменность божественной истины раскрывается в человеческой истории со всей ограниченностью и относительностью каждой из ее эпох»<sup>1</sup>.

Творчество — еще одно понятие, которое объединяло авторов «Живого Предания». Церковь, как они видели ее, обязана хранить предание, но должна делать это «творчески, ибо предание есть столько же факт, сколько и акт, столько же статика, сколько и динамика... Предание не только хранится, но и творится, ибо живет»<sup>2</sup>. Авторы «Живого Предания» видели в призыве неопатристической школы вернуться к отцам угрозу творчеству в Церкви. Они резко выступили против того, что квалифицировали как «раввинистическое отношение к писаниям святых отцов» и православно-христианский «талмудизм». Панический тон этих обвинений, объяснением которого является горечь, оставшаяся после спора о Софии, не добавил доверия к авторам. Никто сегодня не стал бы отрицать, что неопатристический поворот вызвал удивительный творческий взрыв в православном богословии. Но если мы оставим полемику и допустим, что и Русская школа, и неопатристическая школа в то время были творческими направлениями мысли, все-таки можно задаться вопросом, чье же понятие творчества лучше.

В этом отношении позиция Русской школы была сильнее. Булгаков проявил изрядную проницательность, когда сформулировал: «Не может быть “Добротолюбия” для творчества, ибо оно незаконно и незакономерно»<sup>3</sup>. Иными словами, для

<sup>1</sup> Живое предание. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 6, 7.

<sup>3</sup> Утешитель. Париж: YMCA-PRESS. 1936. С. 356.

творчества не может быть канона, потому что творчество — не *traditum*. Это основание для критики неопатристической позиции. Если творчество означает лишь новое приложение идеи или установления, которые уже вполне определены и поняты, тогда творческий процесс не является диалогом с традицией, потому что подчинен ей. На самом деле творчество придает новую форму материалу, с которым работает. Именно это и есть творчество. Русская школа принимала этот взгляд; неопатристическая школа — нет. Нередко пользуясь языком творчества, приверженцы неопатристики в то же время не допускали, чтобы в их богословии эта идея помешала доминированию предания.

Однако, несмотря на готовность к переменам, богословы Русской школы не были радикалами. Они осознавали, что новшества, как и традиция, имеют пределы. Их целью было не революционное богословие, а средний богословский путь, соединяющий традицию и свободу. Если они и не обсуждали в подробностях опасности нововведений, то только потому, что в центре их внимания были нужды современного православия. Взирая на современный мир, Булгаков и его сторонники видели множество возможностей для православной миссии и православного возрождения, но чтобы ими воспользоваться, православным людям нужно было переступить через традиционные границы, ответить на небывалые вызовы, совершить нечто новое.

Характерный пример — вызов современного экуменизма, о котором пишет в блестящей статье, помещенной в «Живом Предании», Лев Зандер. Отношение богослова к экуменизму многое может сказать о том, как он понимает пределы Предания, так как экуменизм по определению есть разговор с теми, кто находится по ту сторону твоей собственной традиции. У экумениста есть только один способ избежать признания того, что его собственная традиция в некоторых отношениях ограничена: это принять взгляд на экуменизм, который прямо выразил Флоровский:

«Как член и священник Православной Церкви я верю, что та Церковь, в которой я был крещен и воспитан, есть поистине Церковь, то есть истинная Церковь и единственная истинная Церковь... Я вынужден, следовательно, рассматривать все другие христианские Церкви как недостаточные, и во многих случаях я могу определить их недостатки доволь-

но точно. Следовательно, для меня христианское воссоединение является всеобщим обращением в православие»<sup>1</sup>.

Многие православные участники экуменического диалога разделяли взгляд Флоровского, но — не Русская школа. Зандер определенно этот взгляд отвергает, так как в нем экуменизм сводится к «прозелитизму»<sup>2</sup>. Для Зандера экуменическое движение — это «подлинная встреча церквей», основанная на представлении о том, что «все христиане являются «христоносцами»» и что все церкви могут внести свой вклад в понимание живого Христа. Для Флоровского экуменическое движение просто дает возможность православным христианам свидетельствовать о Христе. Для Зандера экуменическое движение само по себе свидетельствует о Христе; оно само является «христофанией»<sup>3</sup>.

Одной из самых интересных особенностей обсуждения Зандером экуменизма является использование им терминологии процесса. Поиск христианского единства — это «экуменический процесс», в котором традиционные понятия, такие как церковь, таинство и даже ересь, «потеряли свою каменную четкость и расширили свои границы». «Границы Церкви» по-новому оценены в свете расширяющегося экуменического общения<sup>4</sup>. Зандер употребляет редкое слово для обозначения этого общения — «соборование». Значение термина становится ясным, если сравнить его с близким термином «соборность». Оба слова имеют отношение к соборному единению Церкви, но они относятся к разным его аспектам. «Соборность» отсылает к единству Церкви как совершенной мистической полноты, «соборование» — к церковному процессу единения. Экуменизм в понимании Зандера утверждает оба аспекта. Экуменисты школы Флоровского утверждают соборность, но не соборование, экуменичность, но не экуменизацию. Абсолютизация исторической традиции приводит к односторонности.

Статья архимандрита Киприана (Керна) «Левитство и пророчество как типы пастырствования» посвящена вызовам и

<sup>1</sup> Цит. по: *Alexander Schmemmann*. Roll of Honour // St. Vladimir's Seminary Quarterly 2. 1954. №9.

<sup>2</sup> Зандер Л. «И согласно славим всесвятаго Духа». О сущности экуменического движения // Живое Предание. С. 129.

<sup>3</sup> Там же. С. 128, 126.

<sup>4</sup> Там же. С. 136.

возможностям православного пастырского служения. Тема отца Киприана — ответственность православных пастырей, которые призваны и к священническому, и к пророческому служению. Когда речь идет только о первом, происходит законническое, или «левитское», искажение пастырского призвания. Избежать этого можно только в том случае, если пастыри поймут, что они являются также и пророками, то есть, в понимании отца Киприана, свободными деятелями, вовлеченными в моральную, социальную и политическую борьбу, происходящую в окружающем мире. Определение архимандрита Киприана указывает еще на один случай, когда обнаруживаются пределы Предания. Священническое служение — это каноническое служение; пророчество же — нет, ибо это — произнесение нового слова и свидетельство о новизне, которая имеет место в мире. Не может быть филокалии не только для творчества, но и для пророчества. Архимандрит Киприан предлагает термин «пасторология» для обозначения богословской дисциплины, которая должна помочь православным пастырям уяснить их двойное призвание<sup>1</sup>. Это весьма интересный термин, если рассматривать его как параллель процессуальному термину «соборование» у Зандера. Зандер имеет в виду продолжающийся экуменический процесс, а отец Киприан — продолжающееся пастырское служение, то есть такое служение, которое не может быть зафиксировано в традиции, так как оно пророчески и изменчиво. Пасторология выводит богословие за пределы патрологии. Пастырская церковь — это больше чем патристическая церковь.

Против аналогии между экуменизмом и пастырским служением можно возражать на том основании, что последнее, в отличие от экуменизма, является внутрицерковным процессом, попечением церковной общины. Однако это не так. Пастырство в его пророческом измерении осуществляется не только в Церкви, но и между Церковью и миром. Пророчествующий пастырь всегда должен выходить за пределы традиции. Цитата из Символа веры, которой Зандер завершает свою статью об экуменизме, добавляя одно слово в качестве толкования, равным образом может быть отнесена и к тому, что говорит архимандрит Киприан о пастырском служении:

<sup>1</sup> *Архим. Киприан (Керн). Левитство и пророчество как типы пастырствования // Живое Предание. С. 140.*



«верую в Духа Святаго, Господа животворящаго, Иже от Отца исходящаго... глаголавшаго — и глаголющаго — “пророки”»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Предание — великое дело, но Евангелие — еще более великое. Таков был взгляд Русской школы. Для Булгакова, как и для Соловьева, было недостаточно сказать, что догматика должна развиваться потому, что все время меняется окружающий Церковь мир. Само Евангелие расширяется и развивается. Или, если угодно, расширяется наше понимание Евангелия, что значит сказать то же самое по-другому. Будучи изначально всеобъемлющим, Евангелие увеличивается в своем объеме вместе с продолжением истории, переходящей в богочеловеческое будущее. Всегда можно еще больше узнать о Евангелии, больше открыть в нем, больше извлечь из него, больше в него включить, в большей мере его применить. Определить место, оценить, выразить и использовать этот избыточный поток — вот что должно делать богословие в новом ключе. Мыслители Русской школы мастерски владели искусством евангельского катафазиса.

Сейчас еще слишком рано говорить о наследии Русской школы. Ее значение будет прояснено только тогда, когда православный мир, испытавший разрушительное давление в XX веке, вполне восстановится в XXI. Но есть основания полагать, что в процессе этого восстановления идеи православных сторонников развития, живших в не столь отдаленном прошлом, окажутся востребованными для решения текущих задач. Конечно, не следует желать простого подражания или повторения. Отданием должного Русской школе будет не подражание, ни тем более ее канонизация, а новый богословский проект, вдохновленный тем же богословским эросом, который одушевлял ее саму.

---

<sup>1</sup> Зандер Л. Цит. соч. С. 139.