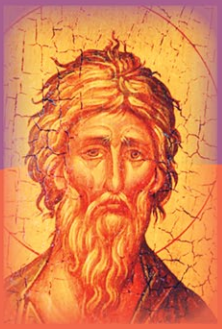

БОГОСЛОВИЕ

КУЛЬТУРА

ОБРАЗОВАНИЕ

Страницы

16:3

2012

ББИ

ТОМ 16, ВЫПУСК 3

Страницы

БОГОСЛОВИЕ
КУЛЬТУРА
ОБРАЗОВАНИЕ

Редакционная коллегия:
А. Э. Бодров (гл. ред.),
священник Михаил Евдокимов,
архимандрит Августин (Никитин),
И. К. Языкова (зам. гл. ред.)

Выпускающий редактор:
И. А. Гусева
Макет: А. Ю. Бизяев
Верстка: Т. А. Дурнова

Подписаться на журнал и заказать предыдущие выпуски (за 1996–2010 гг.) можно в редакции.

Журнал зарегистрирован в Комитете РФ по печати под № 015232

Мнения авторов могут не совпадать с точкой зрения редакционной коллегии.

Рукописи не рецензируются и не возвращаются. Для перепечатки необходимо письменное разрешение издателя.

ISSN 1562-1421

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012

www.standrews.ru

БОГОСЛОВИЕ

326 *Панделис Калаицидис*
От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия

354 *Джордж Пэттисон*
Молитва и личность

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦЕРКВИ

374 *Кардинал Карло Мария Мартини*
Церковь отстала на 200 лет

377 *Антон Шугалей*
Введение в сотериологию брака. Брак и отношения полов в Священном Писании

ДИАЛОГ

391 *Франс Бауэн*
Экуменическая герменевтика или/и герменевтика экуменизма

406 *Андрей Кострюков*
Почему не состоялся диалог? К вопросу о взаимоотношениях между католичеством и церковными структурами русской эмиграции в 1920 – 1930-е гг.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

417 *Джузеппе Карузо*
Созданный, чтобы познать Бога: антропология Евагрия Понтийского

427 *Массимо Фаджоли*
Второй ватиканский собор: полвека спустя

СЛОВО И ОБРАЗ

435 *Дмитрий Урушев*
Иван Сергеевич Тургенев и русское старообрядчество

444 *Елена Хрипкова*
Аббат Сугерий и его идея единства христианского мира в программе базилики Сен-Дени

IN MEMORIAM

454 *Ирина Языкова*
«Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей». Памяти кардинала Карло Мария Мартини

460 БИБЛИОГРАФИЯ

472 ХРОНИКА

476 SUMMARIES

478 ОБ АВТОРАХ

THEOLOGY
CULTURE
EDUCATION

Pages

THE JOURNAL OF ST. ANDREW'S BIBLICAL THEOLOGICAL INSTITUTE

CONTENTS: 16:3 (2012); PAGES 321–480

THEOLOGY

326 *Pantelis Kalaitzidis*
From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology

354 *George Pattison*
Prayer and Personality

PROBLEMS OF THE MODERN CHURCH

374 *Cardinal Carlo Maria Martini*
The Catholic Church is 200 Years out of Date

377 *Anton Shugaley*
An Introduction to Soteriology of Marriage. Marriage and Marital Relations in the Bible

DIALOGUE

391 *Frans Bouwen*
Ecumenical Hermeneutics or/and Hermeneutics of Ecumenism

406 *Andrey Kostrukov*
Why did the Dialogue not Take Place? On the Issue of the Relationship between Catholicism and Church Structures of Russian Emigration in 1920-30-s.

HISTORY OF THE CHURCH

417 *Giuseppe Caruso*
Created for Knowing God: the Anthropology of Evagrius Ponticus

427 *Massimo Faggioli*
Vatican II at 50 – And Now?

WORD AND IMAGE

435 *Dmitriy Urushev*
I.S. Turgenev and the Oldbelievers

444 *Elena Khripkova*
Abbot Suger and His Idea of the Unity of Christendom for the Programme of Saint-Denis Basilica

IN MEMORIAM

454 *Irina Yazykova*
"Your Word is a Lamp for My Feet, a Light on My Path." In Memory of Cardinal Carlo Maria Martini

460 BIBLIOGRAPHY

472 CHRONICLE

476 SUMMARIES

478 CONTRIBUTORS

Please send your inquiries and subscription requests to:
St. Andrew's Biblical Theological Institute
Jerusalem St, 3, Moscow, 109316 Russia
Tel/Fax: +7 495 6702200, 6707644, E-mail: standrews@standrews.ru
www.standrews.ru

СТРАНИЦЫ: БОГОСЛОВИЕ. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ, 16:3 (2012) С. 323–325

К 50-летию II Ватиканского собора*

В октябре 2012 года отмечалось 50-летие открытия Второго ватиканского собора, который стал эпохальным событием для Католической церкви и кардинально повлиял на развитие всего современного христианства. Папа Бенедикт XVI, говоря об этом юбилее, призвал вернуться к основным документам, принятым на соборе, и продолжить их тщательное изучение. И это очень важно: за 50 прошедших лет Католическая церковь сильно изменилась – ее изменил собор. Кардинально изменилось и положение всего христианства в современном мире. Поэтому нельзя читать тексты собора так же, как они читались и понимались в момент их написания. Возвращаясь к этим важнейшим документам, Католическая церковь может лучше осознать саму себя, ее миссию в современном мире и взаимоотношения с другими церквами и религиями. Однако, возвращение к соборным текстам возрождает старые споры по поводу их интерпретации. Это может быть очень полезным, если обратит церковь к ее библейским, патристическим и богословским корням. Кардинал Мартини в своем последнем слове к церкви (см. с. 374-376) призвал ее вернуться к Писаниям – и это важнейший вопрос на повестке дня.

Сейчас принято противопоставлять два понимания соборных документов – «герменевтику преемственности» (непрерывность традиции) и «герменевтику разрыва» (реформа традиции). Напряженность между непрерывностью и реформой существовала уже на самом соборе, ярко проявлялась в дебатах по поводу принимаемых документов и, безусловно, отразилась во многих текстах.

Декларация *Nostra Aetate* об отношениях с иудаизмом и другими религиями представляет несомненный разрыв с предшествующей двухтысячелетней традицией христианского антисемитизма. За такой разрыв традиции мы должны благодарить Бога. Подобным образом и Декларация о религиозной свободе противоречила предыдущим церковным постановлениям. Эта декларация более связана с традицией Просвещения, чем с церковным преданием.

*** С использованием материалов из *The Tablet*, 6 октября 2012.**

© БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ, 2012

Ранние соборные тексты, в целом, кажутся недоработанными, например, Декрет о средствах массовой информации, – возможно потому, что во время обсуждения и принятия этих документов еще не была наработана необходимая основа для плодотворной дискуссии. Проекты документов были подготовлены Римской курией и, во многом отражали вчерашний день. Это, несомненно, выглядело как непрерывность традиции. К счастью, епископы скоро отказались следовать предложенному пути, отодвинули проекты Курии в сторону и инициировали реальное обсуждение проблем – это, конечно, был разрыв традиции, если не революция.

Папа Иоанн XXIII, когда он созывал собор и, позднее, когда он открывал его, призывал открыть церковь к миру (*aggiornamento*). Его преемник, Павел VI, поддержал его и сделал это своим девизом. Он отметил, что это должно быть стимулом для церкви усилить свое жизненное присутствие в мире и внимательно следить за знаками времени, «с энтузиазмом молодости придерживаясь того, что благо». Нельзя заморозить церковь на одной стадии своего развития, и собор не был жестко заданной программой развития церкви в постсоборный период. Соборные документы не стоит рассматривать как законы, данные для безусловного следования, или как неизменяемое Писание, данное для всех и на все времена. Постсоборная церковь, современный народ Божий, находится в движении на путях веры. Она во многом перестала быть крепостью, а стала паломничеством, переходом через пустыню, как ее описал однажды кардинал Хьюм. Таким образом, соборные документы, скорее говорят о пункте отправления и предлагают карту для путешествия веры, но они не описывают пункт назначения.

К сожалению, впоследствии возникли существенные проблемы с претворением решений собора в жизнь. Эта задача была возложена на ту самую Курию, чьи первоначальные проекты документов были отвергнуты соборным большинством. Не удалось также осуществить желание собора, чтобы дух коллегиальности, который оказался столь плодотворным, продолжился и после собора в рамках соответствующих институтов. Поэтому фундаментальное видение структуры церкви, предложенное собором, – управление церкви собранием епископов во главе с папой, при подчиненном положении Курии, которая должна была служить епископам и папе, – оказалось нереализованным. Если возвращение к текстам собора вернет церковь к этому видению и позволит осуществить его, то, возможно, откроется новая замечательная глава ее истории. Церковь отправится в путешествие веры опять. К сожалению, говорить о победе над силами антисоборной реакции сейчас мы не можем. Им не нравился собор тогда, как не нравится он им сейчас, и они сделают все возможное, чтобы расстроить его планы.

II Ватиканский собор со всеми его достижениями и проблемами несомненно стал поворотным моментом истории Католической церкви и его изучение очень важно для других церквей и для современного межконфессионального и межрелигиозного диалога. Несколько лет назад ББИ издал русский перевод «Истории II Ватиканского собора» в 5 томах под редакцией Джузеппе Альбериго, Алексея Бодрова и Андрея Зубова, фундаментальный труд, прослеживающий подготовку собора, формирование соборного сознания, принятие документов и постсоборный период. В сотрудничестве с монастырем в Бозе (Италия) 17-20 октября 2012 года мы провели международную конференцию «Единство церкви: экуменическое богословие и герменевтика в эпоху постмодерна», посвященную 50-летию открытия собора (см. с. 472-475). Этот номер нашего журнала мы тоже посвящаем знаменательному юбилею.

СТРАНИЦЫ: БОГОСЛОВИЕ. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ, 16:3 (2012) С. 326–353

Панделис Калаицидис

От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия

«ВОЗВРАЩЕНИЕ К ОТЦАМ»

На Первой православной богословской конференции, проведенной в Афинах в 1936 г., о. Георгий Флоровский, возможно, крупнейший православный богослов XX в. и крупнейший деятель экуменического движения в современном[1] православии (он являлся одним из основателей Всемирного совета церквей, а также выдающимся членом и представителем комиссии «Вера и порядок»), заявил о необходимости для православного богословия «возвращения к отцам» и освобождения от «вавилонского пленения» западного богословия – пленения, которое произошло на уровне языка, исходных предпосылок и мышления[2]. Более того, он неоднократно возвращался к этому тексту, исполь-

[1] Здесь и далее философский и культурологический термин “модерн”, как обозначение особой эпохи развития общества и его культуры, переводится двояко, в зависимости от контекста — то как “современность“, то как “модерн”. Выбор варианта диктовался соображениями уместности в контексте и стилистики русского языка, однако читателю рекомендуется помнить, что в обоих случаях в английском оригинале используется понятие “modern”, которое в целом обозначает именно “модерн” как культурно-историческую эпоху. – *Прим. пер.*

[2] Статья была первоначально представлена на нем.яз. в рамках этой конференции: cf. G. Florovsky, “Westliche Einflüsse in der russischen Theologie”, in *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre–6 Décembre 1936,* Ham. S. Alivisatos, ed., Athens: Pyrsos, 1939, p. 212–231; тот же текст можно найти в журнале *Kyrios,* II, nr 1, Berlin, 1937, pp. 1–22. Англ. перевод (T. Bird and R. Haugh): “Western Influences in Russian Theology” in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4: *Aspects of Church History*, Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987, pp. 157–182.

© Pantelis Kalaitzidis. “From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 54:1 (2010), pp. 5-36.

© БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ, 2012

зуя термин «псевдоморфоза» для описания длительного процесса латинизации и вестернизации русского богословия[3]. С его призывом быстро согласились и даже переняли его многие богословы русской диаспоры, особенно богослов-эмигрант Владимир Лосский, а также архимандрит Киприан Керн, архиепископ Василий Кривошеин, Мира Лот-Бородин, о. Иоанн Мейендорф и другие. Он также приобрел горячих поклонников в таких традиционно православных странах, как Греция, Сербия и Румыния; очень показателен в этом отношении пример выдающихся православных богословов о. Думитру Станилоэ (Румыния), о. Иустина Поповича (Сербия) и греческих богословов поколения 60-х гг. XX в.[4]

3 G. Florovsky, "Western Influences in Russian Theology", *op. cit*, passim, cp. idem, "Ways of Russian Theology", part I, transl. by R. L. Nichols, vol. 5 in *Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, MA: Nordland, 1979 and part II, tr. R. L. Nichols, vol. 6, in *Collected Works of Georges Florovsky*, Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. О происхождении и использовании термина "псевдоморфоза" в работах Флоровского см. N. Kazarian, "La notion de *pseudomorphose*chez Oswald Spengler et Georges Florovsky" (неопубликованный доклад на международной конференции "Le Père Georges Florovsky et le renouveau de la théologie orthodoxe au 20e siècle", St Sergius Institute, Paris, November 27–28, 2009). Ср. критический разбор теории "псевдоморфозы" о. Г.Флоровского в Dorothea Wendebourg, "'Pseudomorphosis': A Theological Judgement as an Axiom for Research in the History of Church and Theology", *The Greek Orthodox Theological Review*, 42, 1997, pp. 321–342.

4 Среди греческих богословов нужно отдельно отметить две известные фигуры: митрополита Иоанна Д. Зизиуласа и о. Иоанна С. Романидиса. Оба они были выдающимися учениками о. Г.Флоровского и представителями "неопатристического синтеза" и движения "возвращения к отцам", но каждый пошел своей дорогой в мире современного православного богословия. В своих сочинениях митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас (экуменический патриархат) старался сформулировать творческий вариант "неопатристического синтеза", открытый миру современной философской мысли и диалогу между Востоком и Западом, постоянно говоря о необходимости богословского синтеза восточных и западных традиций, без которого не может быть истинной кафоличности Церкви. (Ср., напр., "Введение" в его классический труд *Being as Communion*, Crestwood, NY: SVS Press, 1985, especially pp. 25–26). В соответствии с некоторыми интерпретациями его идей, хотя Зизиулас и остается верен понятиям отцов-каппадокийцев (к примеру), "мыслит с отцами о том, что вне отцов" (A. Papanikolaou, *Apophaticism v. Ontology: A Study of Vladimir Lossky and John Zizioulas*, PhD Dissertation, Chicago: The University of Chicago School of Divinity, 1998, p. 250. Ср. более сдержанный анализ в A. Brown, "On the Criticism of *Being as Communion*in Anglophone Orthodox Theology", in Douglas Knight, ed., *The Theology of John Zizioulas*, Aldershot, Hants & Burlington, VT: Ashgate, 2007. О. Иоанн Романидис в конце 50-х–начале 60-х гг. XX в. открыл новое направление в греческом богословии и явил собой внушающий надежду пример "неопатристического" богослова. В своей докторской диссертации *The Ancestral Sin*, Athens, 1955, [engl. tr. by G. S. Gabriel, Zephyr, publ., 2002]) Романидис упрекает православное богословие за его удушливую приверженность академизму и схоластике и разворачивает аргументацию об альтернативе, находимой в целительном духе православия, с тщательностью, доказавшей его богословскую проницательность. Тем не менее, выход в 1975 г. его книги "Romiosyne" ("Ромейство") обозначил

Богословское течение «возвращения к отцам» и стремление к девестернизации стали отличительной чертой православного богословия. На протяжении большей части XX в. это в такой степени определяло основную «парадигму» православного богословия, для многих богословов вообще превратившись в основную задачу, что затмило собой все иные богословские вопросы, равно как и все сложности, которые появились и продолжают появляться в современном мире, в то время как другие богословские движения, такие как русская школа богословия, постепенно потерялись из виду. Хотя все это движение олицетворял собой, бесспорно, о. Георгий Флоровский, нельзя забывать или недооценивать важнейший вклад, которые внесли другие богословы (например, те, которые были упомянуты выше) в его кристаллизацию. Влияние их достигало такого значения, что многие мнения, которые в результате одержали верх, резко расходятся с известными богословскими взглядами самого о. Георгия Флоровского (например, «вперед – к отцам», открытость истории и т. д.), что, таким образом, придает еще более консервативный характер движению, которое и без того по своей природе («возвращение») содержало подобные элементы.

Итак, XX в. был эпохой обновления православного богословия, которое впервые за многие века, под влиянием православной диаспоры и экуменического диалога, осмелилось выйти за свою традиционную территорию и начать разговор с другими христианскими традициями. Как следствие, оно попыталось вывести свою идентичность и самосознание за пределы господствующей академической схоластики и пиетизма конца XIX в. Этот выход за пределы принял форму «неопатристического синтеза», отличительной чертой которого стал «экзистенциальный» характер богословия[5], и в определении которого повторение и подражание

резкий поворот в его творчестве, которое стало смещаться из сферы богословия к культурной критике, этнобогословию и анти-западничеству. Начиная с этого момента противопоставление греко- и латиноязычного “ромейства”, с одной стороны, и “франкского начала”, с другой, стало доминировать в творчестве Романидиса: он видел во франкском начале бесконечно зреющие заговоры, направленные на уничтожение ромейства. Отсутствие эсхатологической перспективы в сочетании с имманетизмом в корпусе трудов Романидиса (имманетизм, заключенный в его богословской концепции “очищения, освещения и обожения”) идеально сочетается с приписыванием ромейству “священной географии”, которая проявляется в нем в виде священного царства, населенного священной расой ромеев, новым избранным народом, для которого одного предуготовано спасение.

5 Ср., напр., напр. Флоровский. *Святоотеческое богословие и этос Православной церкви* (англ. G. Florovsky, “Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church” in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4: *Aspects of Church History*, Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987, p. 17. По словам митрополита Иоанна Зизиулоса (“Fr. Georges Florovsky: The Ecumenical Teacher”, *Synaxis,* issue 64, 1997, pp. 14–15

противопоставлены синтезу, так что он одновременно сочетает верность традиции и обновление[6]. Но, несмотря на свои инновационные черты, представляется, что XX век – именно в силу того, как воспринималось «возвращение к отцам» и благодаря сопутствующей программе «девестернизации» православного богословия – стал для православия временем самозамыкания, консерватизма и статического, или фундаменталистского, подхода к понятию традиции, которая нередко стала приравниваться к традиционализму. Итак, подобно тому как некоторые протестантские церкви все еще страдают определенным фундаментализмом относительно понимания Библии и библейских текстов, Православная церковь со своей стороны оказывается обездвижена, попавшись в ловушку «фундаментализма традиции» или «фундаментализма отцов», что затрудняет для нее действительный поиск своей пневматологии и благодатного измерения. Все это не дает ей быть частью современного мира или хотя бы вступить с ним в диалог и лишает ее внутреннего устремления проявить свои творческие дары и силы.

Действительно, то, как характерно традиционалистски понимается «возвращение к отцам» Флоровского, а также систематизация его теории «христианского эллинизма» (эллинизм в ней рассматривается как «*вечная категория* христианского существования»[7], он «в Церкви не есть только исторический и преходящий этап»[8]; эта теория внутренне связывает эллинизм, учение отцов и соборность[9]) – все это способствовало утверждению мысли о том, что

[на новогреческом]), “основной задачей богословия для него (Флоровского) был ‘неопатристический синтез’, что означало, как мы увидим, более углубленный поиск экзистенциального смысла святоотеческого богословия и его синтез, что требует редких творческих сил и дара синтеза”.

6 Ср., напр., “богословское завещание” о. Г.Флоровского, опубликованное А. Блейном, *Georges Florovsky: Russian Intellectual, Orthodox Churchman,* Crestwood, NY: SVS Press, 1993, p. 154: “Именно так я достаточно рано пришел к идее того, что я сейчас называю ‘неопатристическим синтезом’. Это должно быть больше, чем просто сборник святоотеческих высказываний и цитат. Это должен быть синтез, творческая переоценка тех откровений, которые были даны мудрецам древности. Он должен быть патристическим, верным духу и видению отцов, *ad mentem Patrum*. Однако этот синтез должен быть нео-патристическим, так как он должен обращаться к новой эпохе, у которой свои проблемы и запросы”.

7 G. Florovsky, “Ways of Russian Theology”, in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4, *Aspects of Church History,* p. 195. Ср. его же “Ways of Russian Theology”, in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 6, p. 297.

8 G. Florovsky, “Ways of Russian Theology”, *op. cit*, p. 195. Ср. его же “Ways of Russian Theology”, in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 6, p. 297.

9 “В определенном смысле церковь сама эллинистична, она является эллинистическим образованием – иными словами, эллинизм – неизменная категория христианского существоания. <...> давайте станем более греками, чтобы стать более кафоличными, воистину православными”, Г. Флоровский, “Patristics and

нужно постоянно искать убежища в прошлом церкви, а значит, в частности, у отцов – для того, чтобы наверняка оставаться в границах истины. Более того, этот вариант «возвращения к отцам», как кажется, никогда не делал акцента на будущем «вместе с отцами» (мысль, которую сам Флоровский защищал как в своих сочинениях, так и в докладах), что лишает православное богословие дара речи и уверенности перед лицом сложностей и проблем современного мира. Видимо, нам, православным, достаточно уверенности в традиции, которая нас выделяет, ведь православные более других христианских конфессий сохранили в целости богословие, духовное наследие и благочестие церкви до ее разделения. Следуя такому представлению, православный мир зачастую оказывается не в состоянии понять еще одно назначение и роль богословия в современном мире, помимо постоянного возвращения к источникам и корням или же повторения и «перевода» на современный понятийный язык сочинений отцов и других церковных авторов, которые прошлое под водительством Святого Духа поместило в сокровищницу веры; таким вот образом создается своеобразная разновидность монофизитства. Оно же, в свою очередь, приводит к осуждению, забвению и даже изгнанию человеческого разума, ведь, согласно ему, сказать больше нечего, так как отцы на все времена сказали все, что нужно сказать: ведь святоотеческое богословие – это решения всех проблем, прошлых, настоящих и будущих. Однако человеческий разум, как и вся человеческая природа, был целиком принят ипостасью Слова Бога при воплощении и обожен при вознесении Господнем, когда Он воссел одесную Отца.

Действительно, как мы уже отмечали ранее, Флоровский всегда подчеркивал, что «возвращение к отцам» не означает повторения или подражания прошлому, заключенному в разнообразных

Modern Theology", in *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, op. cit*, pp. 241–242. Ср. также статью "The Christian Hellenism", *Orthodox Observer,* p. 442, (January 1957), p. 10: "Let us be more 'Hellenic' in order that we may be truly Christian". Исчерпывающий анализ и критика этих идей Флоровского содержится в моей докторской диссертации P. Kalaitzidis, *Hellenicity and Anti-westernism in the Greek Theological Generation of the 60's,* School of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, 2008, особенно pp. 173–205 [на новогреческом]. Ср. его же "L'hellénisme chrétien du Père Georges Florovsky et les théologiens grecs de la génération de '60" (неопубликованный доклад, прочитанный на международной конференции: "Le Père Georges Florovsky et le renouveau de la théologie orthodoxe au 20e siècle", Свято-Сергиевский институт, Париж, 27-28 ноября 2009 г.). Ср. также M. Stokoe, *Christian Hellenism,* диссертация, поданная для частичного удовлетворения требований, предъявляемых к работам на ученое звание магистра богословия (St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, 17 апреля 1981 г.). По словам этого исследователя, "христианский эллинизм" можно считать образцом контекстуального богословия, соответствующего нуждам и ожиданиям всех времен и народов.

формах, как не означает оно и бегства от истории или отрицания настоящего и будущего. Наоборот, он постоянно подчеркивал и обращал внимание на творческий возврат и встречу с духом отцов, стяжание ума отцов (*ad mentem Patrum*) и творческое исполнение будущего[10]. По словам самого о. Георгия Флоровского (это фрагмент из важного места в последней главе его классической работы «Пути русского богословия»):

> Свою независимость от западных влияний православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям. Но вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отеческий опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, — из этого опыта исходить в жизнь. И независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна почувствовать и прострадать западные трудности и соблазны, она не смеет их обходить или замалчивать для себя самой <...> Под знаком долженствования будущее нам открывается вернее и глубже, чем под знаком ожиданий или предчувствий... Будущее есть не только нечто взыскуемое и чаемое, но и нечто творимое... Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. <...> Православие есть не только предание, но и задача <...> Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего...[11]

Однако то, как Флоровский настаивал на вневременном и вечном характере христианского эллинизма, т.е. необходимости греческих мыслительных категорий для формулировки и выражения вечного смысла Евангелия всегда и везде, а также то, как он отказывался даже представить себе возможность идти не «назад к отцам» и «вперед с отцами», а «за пределы отцов», в значительной степени сводит на нет открытость его богословия и его направленность в будущее. Флоровский мыслил «возвращение к отцам» как творчество и обновление, он также мог страстно призывать идти «вперед с отцами»; однако, как представляется, в его творчестве наибольшее значение имеет (прежде всего в силу того, как это было понято и интерпретировано его последователями) именно элемент «возврата». Призыв к «возвращению к отцам» не просто предлагал православным богословам способ мыслить себя и свое своеобразие, которые помогли бы им пережить ужасающие

---

10 G. Florovsky "Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church" in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4: "Aspects of Church History", *op. cit*, pp. 18, 20–22, там же. "Western Influences in Russian Theology", pp. 180–182, *ibid*. "The Ways of Russian Theology", pp. 208–209.

11 G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, p. II, in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 6, pp. 301, 308.

потрясения XX в. и выжить в нем духовно и интеллектуально[12]. Он давал им легко усваиваемый лозунг и чувство безопасности и тепла среди разрушающегося христианства.

Необходимо в этой связи отметить, что движение «возвращения к отцам» — не уникальное явление, имевшее место лишь среди православных. Как я показываю в своей недавно вышедшей статье[13], начальной точкой любой церковной реформы было стремление «вернуться к истокам», и именно это мы и наблюдаем в протестантском мире с его диалектическим богословием, а в католической среде — с библейскими, патристическими движениями и движениями литургического обновления. Кроме того, так же, как все эти западные движения немыслимы вне контекста сложностей и вопросов, задаваемых современностью, так и в православной диаспоре движения стали, по сути, попытками реакции на современность. Именно там впервые возникло движение «возвращения к отцам», так же как и его соперник, русская школа богословия, которая представлена прежде всего великим русским богословом и священником о. Сергием Булгаковым (бывшим экономистом-марксистом, который позже стал влиятельной фигурой в русской диаспоре в Париже в качестве профессора и декана Свято-Сергиевского института). Отличие заключается в том, что в то время как соответствующие западные движения создавались в рамках и контексте современности, их восточный аналог — движение «возврата», представленное неопатристикой, которое одержало верх над русской школой богословия — служило оплотом сопротивления современности.

Действительно, две эти богословские школы следовали разным или даже противоположным подходам к решению проблем и вопросов, которые ставит современность перед православным самосознанием[14]. Как кажется, русская школа богословия занима-

---

12 Ср. схожие замечания в работе B. Gallaher, "'Waiting for the Barbarians': Identity and Polemicism in Georges Florovsky" (неопубликованный доклад, прочитанный на международной конференции "Le Père Georges Florovsky et le renouveau de la théologie orthodoxe au 20e siècle", St Sergius Institute, Paris, November 27–28, 2009).

13 P. Kalaitzidis, "Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church", *The Ecumenical Review*, 61, 2009, especially pp. 144–146.

14 В этой части работы я следую за анализом, проделанным P. Valliere, *Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, especially pp. 1–11; и Kristina Ströckl, *Community after Totalitarianism. The Eastern Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*, Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 2008, especially pp. 94–104. Cf. A. Schmemann, "Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey", *SVTQ*, 16, 1972, pp. 172–194; R. Williams, "Russian Christian Thought", in A. Hastings, A. Mason, and H. Pyper, eds., *The Oxford Companion to Christian Thought*, Oxford University Press, 2000, pp. 630–633; M. Kadavil, "Some Recent Trends on the Sacramentality of Creation in Eastern-Oriental Traditions", in J. Haers

ла позицию принятия мира, основанную на стремлении сделать православие открытым условиям и требованиям современности, в то время как неопатристика склонялась к более-менее сдержанному и созерцательному подходу, призывая к «возвращению к отцам» и освобождению православия от западных и модернистских влияний последних веков, что в результате не давало православию по-настоящему погрузиться в современные проблемы. По мнению некоторых исследователей, конфликт между этими двумя различными школами был примером спора между модернистами и традиционалистами[15], либералами и консерваторами[16]; это было столкновение между обращенностью православного богословия либо «назад к отцам», либо «за пределы отцов»[17]. Однако вот на что указывает Кристина Штёкль:

> Если, однако, внимательнее присмотреться к неопатристической позиции, то становится ясно, что все эти формулировки не вполне покрывают все те вопросы, которые решались в те годы. Богословский спор между двумя школами возник не вокруг того, нужно ли было Православной церкви обновление после многовекового застоя и западных влияний – по этому поводу существовал консенсус – и даже не по поводу того, нужно ли церкви обратиться к миру – взгляд на это также был общим для обеих сторон; спор шел по поводу того, на какой основе это обновление и обращение к миру могло произойти <...> Я предлагаю рассматривать русскую школу богословия и неопатристику как два способа дать ответ на проблемы и вопросы современного мира, которые были у православного мышления. Русская школа богословия нашла источник вдохновения в марксистской критике западного капитализма и в романтизме, ее идеалом была Церковь, обращенная к миру, имеющая деятельную роль в современном обществе. Мыслители неопатристического направления искали ответы на вопросы современности на совершенно других основаниях. Богословие неопатристики выбрало себе точку отсчета вне современного мира, а именно, святоотеческую традицию, откуда оно хотело извлечь понятийный аппарат для обращения к современному миру. Следовательно, неопатристическое богословие предлагало основу для более широкой философско-онтологической критики модернизма, и этот потенциал был реализован, прежде всего, неопаламитским направлением этой школы. Как русская школа богословия, так и неопатристика – это разные виды отклика на вопросы и проблемы современного мира, разные

and P. D. Mey, *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*, Leuven & Dudley, MA: Peeters, 2003, especially pp. 324–330; A. Papanikolaou, “Orthodox Theology”, in E. Fahlbusch and J. M. Lochman, eds., *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 5, Grand Rapids, MI & Leiden: Eerdmans-Brill, 2008, pp. 414–418.

15 R. Bird, “The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology”, in J. Sutton and W. van den Bercken, ed., *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuven: Peeters, 2003, pp. 211–228.

16 A. Schmemann, “Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey”, *op. cit*, p. 178.

17 P. Valliere, *Modern Russian Theology,* p. 376. Cf. Stöckl, *op. cit*, p. 98.

виды участия в современности. Однако было бы неправильным сказать, что эти два подхода заключают в себе весь спектр отклика православия на современность – это не было так в 30 гг. XX в., это не так и сейчас. Широкий спектр течений внутри православия, как представляется, вовсе не обращен к современности, они просто отворачиваются от нее, подвергают осуждению или пытаются создать свой мир вне ее[18].

Таким образом, становится ясно, что проблема отношения к современности и дилемма, идти ли «назад к отцам» или «по ту сторону отцов», имеют первостепенную важность для нашего анализа. Русская школа богословия, как кажется, более открыта как к проблемам, которые ставит современный мир, так и к признанию необходимости постпатристического богословия. О. Александр Шмеман так описывает ее богословскую задачу:

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» девятнадцатого и двадцатого столетий), скорее чем греческая, должна снабдить богословие его концептуальной структурой. Таким образом сделана попытка «транспонирования» богословия в новую «тональность», и это транспонирование рассматривается как специфическая задача и призвание русского богословия[19].

К сожалению, связь этого богословского течения – особенно в лице Булгакова – с немецким идеализмом и софиологией, а также ставшее реакцией на эту связь догматическое противоборство с Лосским и Флоровским сделало эту цель бесплодной декларацией и на несколько десятилетий уничтожило возможность возникновения сколько-нибудь серьезного обсуждения потенциала постпатристического богословия внутри православия, что превратило «возвращение к отцам» в единственную приемлемую православную «парадигму» на протяжении большей части XX в. со всеми последствиями подобной монополии.

РЕЗУЛЬТАТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БОГОСЛОВСКОГО ДВИЖЕНИЯ «ВОЗВРАЩЕНИЯ К ОТЦАМ»

Последствия «возвращения к отцам» и возникшего под его влиянием чрезмерного акцентирования важности патристических исследований, среди прочего, таковы: 1) пренебрежение

[18] Stöckl, *op. cit,* pp. 103-104.

[19] Schmemann, “Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey”, *op. cit,* p. 178.

к библеистике и падение интереса к ней; 2) внеисторический подход к святоотеческому богословию и, как следствие, превознесение традиционализма; 3) тенденция к самозамкнутости и почти полная непредставленность православного богословия среди основных линий развития богословия XX в.; 4) поляризация Востока и Запада, поощрение и усиление антизападнического и антиэкуменического настроя; 5) слабость реакции богословия на проблемы и вопросы современного мира и, если посмотреть шире, существование нерешенных вопросов в отношениях между православием и современностью.

1. В православной среде библеистикой и ранее пренебрегали; теперь для этого появилось богословское оправдание. Библеистика стала считаться «протестантством», в то время как патристика и открывание заново традиции аскезы и духовного трезвения стали считаться истинно «православными» предметами. Несмотря на расцвет патристики во второй половине XX в. как в православной диаспоре, так и в традиционно православных странах и последовавшее за ним укрепление характерных богословских черт православной «идентичности», вопрос о роли библеистики на нашем богословском горизонте все еще оставался открытым настолько, что мы, православные, как хорошо известно, по-прежнему недооцениваем или даже относимся с подозрением к библеистике и библейским исследованиям, и даже считаем чтение и изучение Библии протестантской практикой, которая не соответствует православному святоотеческому и аскетическому духу. Действительно, в подражание старому «протестантскому» принципу объективного авторитета текста, мы зачастую просто заменяем авторитет *sola scriptura* авторитетом *consensus patrum*. По сути, на практике происходит так, что авторитет и изучение святоотеческих текстов, – подавляющее большинство которых является комментариями-толкованиями Библии, – приобрели большее значение и влиятельность, чем сам библейский текст. Таким образом, православное богословие обошло вниманием библейские основания христианской веры, нерушимую связь между Библией и евхаристией, Библией и литургией. Хотя мы обосновывали свою православность отцами, мы не заметили, что все великие отцы были важнейшими толкователями Писания. Было забыто, что святоотеческое богословие в то же самое время является неслиянно и нераздельно библейским богословием, и что православная традиция, как и православное богословие, основана на отцах и на Библии одновременно; они являются свяоотеческими и православными только в той степени, в какой они являются библейскими[20].

[20] Ср. схожие замечания и библиографические ссылки в P. Kalaitzidis, “Rudolf Bultmann’s *History and Eschatology* — The Theory of Demythologization and Interiorized