

предпосылками современной науки, которые вызывают наибольшие споры среди философов, и которыми был определен методологический разрыв современного естествознания со всей предшествовавшей европейской естественнонаучной традицией (разумеется, я имею в виду, прежде всего, принцип дополнительности Нильса Бора).

Концептуальный язык патристики оказался результатом применения к одной области, к христианской догматике, некоего целостного мировоззрения, которое проявляло и, как ни странно, до сих пор проявляет себя во множестве других областей. Современные науки, естественные и гуманитарные, равно как и философия, уже более полувека занимаются тем, что переоткрывают его заново.

Но это мировоззрение—тема другой книги, публикация которой мною сейчас готовится. Ее название—«Критическая агиография, или История земного неба и небесной земли от Еноха до Нильса Бора и от болландистов до Куайна».

#### МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОСТСКРИПТУМ И НЕМНОГО ОБ И. Ф. МЕЙЕНДОРФЕ

Когда-то и даже совсем недавно курсы патрологии строились от автора к автору, от отца к отцу—как бы прыгая по кочкам, иногда на очень большие расстояния, на столетия и больше. И это было тем более парадоксально, что патрологи всегда знали: всякое богословие, каким бы новаторским оно ни казалось или даже ни было на самом деле, будь то по философскому языку или по богословскому содержанию,—возможно только в традиции или, точнее, в традициях. А традиции—непрерывны.

Конечно, Максим Исповедник читал Григория Богослова и даже вообще не может быть понят нами сейчас без учета творений св. Григория. Но... Максим Исповедник читал вовсе не того Григория Богослова, которого читал, например, его друг Василий Великий, а также и не того, которого теперь читаем мы,—истолкованного самим же Максимом Исповедником. Максим Исповедник читал Григория Богослова традиции, и даже не одной традиции, а, как минимум, двух-трех (ведь и монофизиты с несторианами, а еще более—оригенисты имели ко времени Максима Исповедника свои собственные традиции прочтения Григория Богослова, да и не по одной, а Максим Исповедник должен был всегда на эти конкурирующие традиции оглядываться, а то и прямо с ними polemизировать). Если мы не будем знать этого контекста, наше представление о тех мыслях св. Максима, которые он сформулировал, ссылаясь на св. Григория или просто находясь под его влиянием,

останется очень и очень приблизительным. Мы не поймем многого из того, что понимал даже не только сам св. Максим, но та аудитория, к которой он обращался.

Чтобы понимать эти традиции, мы должны, читая Максима Исповедника, держать в уме не только писания Григория Богослова и всего кружка Каппадокийцев, но и Евагрия, Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Севира Антиохийского, Юлиана Галикарнасского, Леонтия Византийского... Недаром, столкнувшись с этой проблемой, С. Л. Епифанович назвал свою монографию о св. Максиме «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие».

Надо сказать, С. Л. Епифанович был одним из пионеров современной методологии реконструкции богословских традиций. Суть ее состоит в том, чтобы обращать внимание не только на великих, но на всех вообще авторов, создававших интеллектуальный климат той или иной эпохи.

Во времена Епифановича для осуществления такой методологии не хватало главного технического средства, дающего доступ к относительно полному корпусу текстов ранневизантийских авторов, находившихся по разные стороны догматических «оросов», то есть границ,—опубликованного и систематизированного свода источников, сохранившихся только на языках христианского Востока, отличных от греческого. Тогда работа по их публикации и систематизации только начинала выходить из своего «латентного» периода и, наконец, завоевывать то место в патристических студиях, которое принадлежит ей по праву.

Пожалуй, первой попыткой систематического изложения истории восточно-христианского богословствования по всем доступным источникам, включая сохранившиеся только на восточных языках, была предпринята Алоизом Грильмайером, начиная со второго тома его монументального труда по христологии (как мы помним, план этого тома, охватывавший только V и VI века, распался, в свою очередь, на шесть отдельных томов, из которых четвертый вышел уже после смерти Грильмайера, а пятый и шестой сейчас дописываются его учениками и еще не вышли).

Труд А. Грильмайера и его учеников—прекрасный и зачастую незаменимый справочник почти по всем областям, которые им охвачены, но именно с его огромным объемом связана другая опасность—«за деревьями не видно леса».

Действительно, утверждая, что любые реконструкции в области истории догматических концепций должны быть основаны на анализе как можно большего числа текстов и, главное, по возможности, всех авторов, мы не должны забывать и о том, что традиции, богословские в том числе,—это все же не наборы точек, хотя бы и большого их числа, а непрерывные линии. За отдельными концепциями отдельных авторов необходимо видеть традицию, а за отдельными традициями богословствования—сложную картину взаимодействия разных таких традиций.

Мастером такого видения был, по моему мнению, Иоанн Мейендорф. Можно назвать десяток или более современных ему патрологов, которые знали больше, чем он, и, пожалуй, не было ни одного, чьи знания были бы более целостными и синтетичными.

Но И. Мейендорф был патрологом третьей четверти XX века, и революционные изменения в патрологии последующих десятилетий, когда критическая масса изданных текстов на восточных языках, наконец, взорвала старые схемы истории богословских традиций, его почти не коснулась. Основные его работы по систематизации истории восточно-христианского богословия издавались на рубеже 1960-х и 1970-х годов, когда ситуация в науке была еще другой. В последние годы жизни Мейендорф занимался историей больше, чем патрологией, и, возможно, именно поэтому он не стал переписывать свои прежние труды.

Как бы то ни было, но сейчас нужда в новой систематизации настала, что и побудило меня написать настоящую книгу.

Пожалуй, тут будет уместно упомянуть об одном обстоятельстве личного характера: когда, на рубеже 1980-х и 1990-х годов, я начал заниматься восточными языками и негреческой патристикой, то не кто иной, как о. Иоанн Мейендорф меня горячо поддержал в этом начинании. Меня даже несколько смутила тогда, в одном разговоре в 1991 году, горячность его поддержки—я-то, по правде сказать, ожидал тогда от него, скорее, трепки за то, что вместо того, чтобы углубляться в поздневизантийских авторов, открытых для меня все тем же о. Иоанном, я гляжу куда-то «в лес», «на страну далече»—к каким-то монофизитам-несторианам и «сомнительным» эфиопским переводам Кирилла Александрийского... Мне уже приходилось тогда встречаться со старшими коллегами, которые говорили мне именно это. Но о. Иоанн был совершенно тверд в своем убеждении: для современной патрологии тексты на

восточных языках стали необходимы, и прошло то время, когда для окказионального обращения к ним патрологам хватало переводов, сделанных филологами.

Поэтому совершенно естественно, что мне захотелось посвятить эту книгу памяти о. Иоанна.

С памятью о. Иоанна связано и еще одно методологическое соображение. Оно позволит наглядно объяснить, почему я отказался в этой книге от попытки систематического изложения истории христианского богословия четырех первых веков.

Сейчас для сколько-нибудь систематической реконструкции истории ранневизантийского богословия нам понадобилось обозреть около двух десятков разных религиозных движений. В частности, все многочисленные монофизитские секты, зарегистрированные ересеологами на протяжении VI века, нашли хотя бы некоторое освещение в этой книге—даже и такие из них, которые были крайне недолговечны и всегда рассматривались (если рассматривались вообще!) как, своего рода, богословские курьезы.

Однако, мне бы очень хотелось надеяться, что в этой книге удалось показать значение даже и таких короткоживущих явлений для общей истории христианской мысли. Тритеиты и последователи, скажем, Стефана Говара, носители таких экзотических и не очень понятных потомкам взглядов, как патриарх Евтихий Константинопольский или поздний Леонтий Византийский в *Эпилисисе*,—все они, не создав сколько-нибудь стабильных, в исторической перспективе, религиозных движений, очень существенно повлияли на богословскую мысль вокруг себя и после себя.

Лично мне (да простят меня те, кто не любит химию) все это напоминает кинетику химических реакций, идущих через образование какого-нибудь нестабильного и короткоживущего комплекса: на первый взгляд, этого промежуточного нестабильного соединения и вовсе не видно, но, если бы не оно, получить конечные продукты химической реакции из начальных веществ было бы нельзя.

Если мы хотим изучать процессы развития богословской мысли (которая, в отличие от богооткровенной истины, всегда развивается, и это развитие имеет историю), нам необходимо изучать кинетику этих процессов. Значит—необходимо внимательно изучать все нестабильные и переходные доктрины и тщательно отслеживать упоминания о таких доктринах в ересеологических справоч-

никах, составлявшихся современниками. (Разумеется, и не только в справочниках. Но, как правило, именно справочники позволяют лучше всего контролировать *полноту* нашего списка подлежащих историческому исследованию проблем). Теперь за каждым упоминанием той или иной ереси в справочнике VI или VII веков для нас стоит какой-то конкретный сюжет из истории церкви и какая-то конкретная доктрина, реконструированная нами теперь и с привлечением других источников.

**Наше понимание ересеологических справочников—это важнейший критерий систематичности наших знаний о истории богословских традиций.** Пожалуй, сейчас я впервые сформулировал этот критерий так эксплицитно, но, фактически, он применялся уже монсье́ром Грильмайером.

Перенесем теперь этот критерий на первые четыре века христианства. Тут нас сразу встречают не два десятка доктрин, а (как минимум!) целых восемьдесят—столько, сколько перечислено у Епифания Кипрского в его *Панарионе* (πανάριον—так называлась разделенная перегородками коробочка с лекарствами и медицинскими инструментами, привычная нам по иконным изображениям святых бессребреников). За весьма небольшим исключением (в основном, это гностики и некоторые иудео-христианские движения), мы ничего не знаем о носителях доктрин, упоминаемых Епифанием, и не имеем по ним никаких других источников.

Для о. Иоанна Мейендорфа Епифаний Кипрский представлял собой своего рода человеческую загадку: его поражала сама эта одержимость идеей «коллекционировать» ереси. Что до анализа содержания *Панариона*, то о. Иоанн, подобно большинству ученых, не считал, что это могло бы принести что-либо значительное для понимания общих судеб христианства первых веков. Тогда, в наших с ним разговорах пятнадцатилетней давности, я не знал, что на это ответить. Теперь, мне кажется, знаю.

Епифаний Кипрский собрал сведения о тех сектах, которые сохраняли актуальность для его времени, для конца IV века,—либо актуальность сугубую, то есть двойную (и для практики церковной жизни, и для теоретического понимания истории современных Епифанию идей), либо только теоретическую. Но как бы то ни было, в *Панарион* включался только тот материал, что не потерял актуальности.

Если сравнить децентрализацию христианских общин до времени жизни Епифания с централизацией ранневизантийского

времени, то нас и не должно удивлять, что вместо двух десятков различных доктрин мы тут имеем восемь десятков.

И без понимания места этих восьми десятков в богословии даже и IV века мы едва ли разберемся в тернистых путях тогдашнего богословия. И никакие рассуждения (сами по себе полезные и необходимые) о том, как нам разделить *Corpus Athanasianum* между св. Афанасием Александрийским и Маркеллом Анкирским, а также еще какими-нибудь третьими лицами, не заменят отсутствующего знания общей «карты» христианского богословия даже и IV века—не говоря уже о более ранних веках. Наши нынешние «карты» тогдашнего богословия лучше всего сравнить со средневековыми картами земли; кто видел, тот поймет смысл сравнения, а кто не видел—тому стоит посмотреть, благо, легко теперь найти в Интернете.

Конечно, можно и должно заметить, что к реконструкции истории раннехристианского богословия следует подходить скромнее—с менее строгими критериями систематичности и полноты, нежели теперь это стало принято для богословия ранневизантийского периода. Это правильно. Но тогда и получается, что раннехристианское богословие должно быть темой другой книги, основанной на другой—менее строгой—методологии.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- |   |   |
|---|---|
| Абд Ишо, епископ 206  | Анастасий Синаит, преп. 176, 229, 257   |
| Августин Аврелий, епископ Иппонский 90, 190, 194, 196, 197, 198, 424                    | Андрей, епископ Критский 308  |
| Автолик 49  | Анна Комнина 495  |
| Адельфий, адресат св. Афанасия 73   | Антонин Пий, римский император 49   |
| Адриан I, папа Римский 424  | Аполлинарий, епископ Лаодикийский 77–80, 108, 111, 298, 450   |
| Акакий, патриарх Константинопольский 123, 124   | Арий 14, 59, 60, 64, 65, 68, 70, 71, 80, 320  |
| Акентьев, К. К. 290   | Аристотель 11, 14, 66, 73, 78, 80–82, 84, 85, 91, 139, 200, 201, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 218–223, 227, 228, 233, 246, 262, 266, 273, 286, 288, 331, 332, 338, 345, 348, 352, 354, 392–394, 498, 499, 524, 530 |
| Александр, епископ Александрийский 67   | Арсений Икалтоели 159   |
| Александр, монах Великой Лавры 500  | Афанасий Александрийский 67–71, 73–75, 78–80, 85, 87, 88, 90, 92, 111, 122, 136, 140, 180–185, 208, 230, 241, 257, 326, 327, 430, 538   |
| Александр, основатель монастыря «Несыпающих» в Константинополе 149                      | Афинагор Афинский 49, 51  |
| Алексидзе, З. 206   | Афиногенов, Д. Е. 268, 300  |
| Алексий Комнин, император 495, 497, 507   | Аэций 71  |
| Алкуин 424  | Бабай Великий, архимандрит 518, 519   |
| Альберт Великий 498   | Бальтазар, Г.-У., фон—см. Balthasar, H.-U., von   |
| Аль-Исфакхани 235   | Баранов, В. А. 8, 407, 411, 416, 445, 446, 455, 461, 464, 527, 529  |
| Аль-Мундир, филарх гассанидов 225   | Барсов, Е. В. 481   |
| Аммоний (учитель Оригена) 59  | Баумштарк, А.—см. Baumstark, A.   |
| Аммоний Александрийский 82, 215, 219, 220, 246, 330, 332, 333                           | Безобразов, П. В. 494   |
| Аммоний Саккас 59   | Бенакис, Л.—см. Μπενάκης, Λ.  |
| Амусин, И. Д. 38  | Беневич, Г. 9   |
| Анастасий I, император 125, 135, 290  |   |
| Анастасий II, император 309   |   |
| Анастасий Синаит, патриарх Антиохийский 175–176, 251, 252, 255, 329, 379, 380, 388, 389 |   |