

СОДЕРЖАНИЕ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф о хрупком равновесии византийского богословия <i>П. Б. Михайлов</i>	IX
---	-----------

Предисловие ко второму изданию	1
Введение	
ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ И ИСТОЧНИКИ БОГОСЛОВИЯ В ВИЗАНТИИ.....	5
1. Хронологические рамки.....	9
2. Живое Предание	12
3. Писание, экзегеза, критерии.....	17
4. Богословие катафатическое и апофатическое.....	26

I. ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ.....33

Глава 1. Византийское богословие после Халкидона	35
1. Традиции толкования Писания.....	38
2. Философские направления	43
3. Проблема оригенизма.....	48
4. Псевдо-Дионисий.....	51
5. Литургия.....	55
Глава 2. Проблемы христологии.....	60
1. Монофизиты	63
2. Строгие диофизиты.....	64
3. Халкидониты-кирилловцы	65
4. Оригенисты	65

Глава 3. Иконоборческий кризис	79
1. Возникновение движения	79
2. Богословие иконоборцев	82
3. Православное богословие образа: Иоанн Дамаскин и Седьмой Вселенский собор	84
4. Православное богословие образа: Феодор Студит и Никифор	88
5. Последствия иконоборческих споров	96
Глава 4. Монахи и гуманисты	101
Феодор Студит	104
Фотий (ок. 820–896)	110
Михаил Пселл (1018 — ок. 1078 или 90-е гг. XI в.)	117
Суды над Иоанном Италом (1076–1077, 1082)	120
Глава 5. Монашеское богословие	123
1. Истоки монашеской мысли: Евагрий и Макарий	125
2. Великие духовные отцы	130
3. Сопrotивление светской философии	136
4. Христианская вера как опыт: Симеон Новый Богослов	138
5. Богословие исихазма: Григорий Палама	144
Глава 6. Эkkлeзиология:	
канонические источники	149
1. Соборы и отцы	151
2. Имперское законодательство	155
3. Кодификация церковного права	159
4. Официальные комментарии и критика ..	161
5. Синодальные и патриаршие указы	165
6. Икономия	168
Глава 7. Раскол между Востоком и Западом	173
1. Filioque	174
2. Другие разногласия	180
3. Авторитет в Церкви	185
4. Два понимания первенства	191
5. Значение раскола	193

Глава 8. Встреча с Западом	195
1. Кружок Кантакузина	196
2. Гуманисты и томисты	198
3. Паламитские богословы:	
Николай Кавасила	204
4. Флоренция	209
Глава 9. <i>Lex orandi</i>	219
1. «Великая Церковь» Константинополя ..	220
2. Богослужебные циклы	229
3. Гимнология	234

II. ДОГМАТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

Глава 10. Творение	245
1. Творец и творение	245
2. Божественный замысел	248
3. Динамизм творения	253
4. Освящение природы	257
Глава 11. Человек	262
1. Человек и Бог	262
2. Человек и мир	267
3. Первородный грех	273
4. Новая Ева	281
Глава 12. Иисус Христос	288
1. Бог и человек	289
2. Искушение и обожение	305
3. Богородица	318
Глава 13. Святой Дух	320
1. Святой Дух в творении	321
2. Святой Дух и искупление человека	325
3. Святой Дух и Церковь	332
4. Святой Дух и свобода человека	337
Глава 14. Троициный Бог	343
1. Единство и троичность	346
2. Ипостась, сущность и энергия	357
3. Живой Бог	361
Глава 15. Богословие таинств:	
жизненный цикл	364
1. Число таинств	365
2. Крещение и Миропомазание	367

3. Покаяние	373
4. Брак	377
5. Исцеление и смерть	382
Глава 16. Евхаристия	384
1. Символы, образы и реальность	384
2. Евхаристия и Церковь	394
Глава 17. Церковь в мире	405
1. Церковь и общество	407
2. Миссия Церкви	415
3. Эсхатология	419
Заключение. АНТИНОМИИ	428
Библиография	434
Именной указатель	463

ПРОТОПРЕСВИТЕР ИОАНН МЕЙЕНДОРФ О ХРУПКОМ РАВНОВЕСИИ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992) — имя для современной мировой науки звучное, в особенности в том, что относится к богословским и патрологическим исследованиям, а также истории теологии. Он вместе со своими ближайшими коллегами и собратьями протопр. Александром Шмеманом (1921–1983) и протопр. Борисом Бобринским (1925–2020) принадлежит к третьему и последнему поколению русского богословия в изгнании, у которого имеются свои особенные заслуги перед православием. В отличие от своих старших наставников — протоиереев Сергия Булгакова и Георгия Флоровского, мирян В.Н. Лосского и П.Н. Евдокимова — младшие были связаны с Россией уже только духовными и культурными узами. Жизнь их прошла большей частью за пределами отечества, во Франции и Америке. Впрочем, в отличие от Шмемана, Мейендорф неоднократно бывал на родине, застав в ней глубокие перемены в положении христианства и Церкви. Более того, перед своей безвременной кончиной он был настолько воодушевлен признаками церковного возрождения в России, что всерьез рассматривал возможность принять непосредственное участие в восстановлении в ней богословского образования¹. Од-

¹ Об этом, в частности, сообщает прот. Владимир Воробьев — см.: *Воробьев В., прот. Последний раз в России // Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. С. V. Намерение отца Иоанна преподавать в России подтверждает и его младший коллега и друг протоиерей Николай Озолин — см.: Озолин Н., прот.*

нако этим вдохновенным планам не суждено было сбыться. В лето 1992 года отец Иоанн скоропостижно скончался в своей летней резиденции в Канаде. Но оставленное им обширное богословское наследие напрямую отвечает насущным задачам православного духовного образования и обогащения церковной культуры. Настоящая книга — как раз тот самый случай. Но прежде должно сказать несколько слов об авторе, о его жизни и трудах.

Начало жизненного пути будущего протопресвитера Иоанна вполне типично для людей его поколения и происхождения. Семья Мейендорф, принадлежавшая по отцу к старинному немецкому роду прибалтийских баронов, на протяжении столетий служившему Российской империи, в результате большевистского переворота вынуждена была покинуть родину. Иван Феофилович родился уже во Франции, с которой оказались связаны его детские годы и профессиональное становление. Во французской школе он получил базовое образование; духовное же воспитание он воспринял от митрополита Евлогия (Георгиевского), будучи с юных лет у него пономарем, а затем и иподиаконом. Как и Шмеман, специальное богословское образование Мейендорф получил

Несколько штрихов к портрету отца Иоанна // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / сост. А.В. Левитский. Екатеринбург: Инф.-изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. С. 207, 220. Впрочем, матушка покойного протопресвитера, Мария Алексеевна Мейендорф, сообщает о том, что его решение подать в отставку с поста декана Свято-Владимирской семинарии было мотивировано другими планами — желанием сосредоточиться на научной деятельности и написании новых книг в Принстоне, где им был куплен дом незадолго до столь неожиданного и скорого завершения жизни — см: Там же. Примеч. на с. 189.

в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже (1949) и одновременно закончил высшее образование на историко-филологическом факультете Сорбонны и в Высшей школе практических исследований (École pratique des Hautes Études, 1954). Докторскую диссертацию он защитил в Сорбонне по письменному наследию и богословию свт. Григория Паламы (1958). Следующую и наиболее плодотворную половину жизни отец Иоанн провел уже в США: с 1959 года в звании профессора Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, а в последний период — в должности декана семинарии (1984–1992), принятой им после смерти своего старшего друга протопр. Александра Шмемана. Отца Александра и отца Иоанна с юности связывали добрые отношения, хотя поначалу более старший о. Александр частным образом высказывал сомнения в «оригинальности» мысли о. Иоанна, сполна воздавая дань его «добросовестности». Выдающаяся работа о. Иоанна о свт. Григории Паламе сама по себе решила этот вопрос. Недостаток «оригинальности» совершенно восполнился выдающейся эрудицией, которой удалось овладеть Мейендорфу. А богословская компетентность, достигнутая им на таком надежном основании, стала образцовой для многих его последователей и учеников. Так, в одном из последних монументальных трудов по современному православному богословию Мейендорф именуется «великим византинистом и главной фигурой неопатристического богословия»², что можно считать за всеобщее признание его исключительных заслуг.

² *Ladouceur P.* Modern Orthodox Theology. 'Behold, I Make All Things New' (Rev 21:5). London: T & T Clark, 2019. P. 419.

Академическая карьера отца Иоанна складывалась весьма успешно и последовательно. В Свято-Владимирской семинарии он начал как профессор церковной истории и патристики. Вскоре он был приглашен в Гарвард в качестве лектора по византийскому богословию. В Фордхемском университете с 1967 года он занимал должность профессора истории Византии. Прочитанные им лекционные курсы легли в основу настоящей книги. Мейендорф также сотрудничал с другими научными и образовательными учреждениями в Америке, в частности, с центром византистики Дамбартон Оукс (Dumbarton Oaks) в Вашингтоне, Колумбийским университетом, Объединенной теологической семинарией и др.

К настоящему времени наследие о. Иоанна Мейендорфа в России представлено почти полностью — в главных книгах, тематических и статейных сборниках. За подробными сведениями русскоязычный читатель может теперь обращаться к наиболее полному и тем самым итоговому библиографическому обзору, представленному во втором большом сборнике церковно-исторических статей Мейендорфа «Церковь в истории»³. Для нас же достаточно будет лишь указать на главные области интересов Мейендорфа, в которых он оставил заметный след и опубликовал значительные труды. Его масштабные историко-богословские изыскания можно сгруппировать следующим образом: 1) история православной духовности

³ См.: Библиография работ протопресвитера Иоанна Мейендорфа (сост. П.И. Мейендорф, И.В. Мамаладзе и др.) // Мейендорф И. Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 927–973.

(исследования Паламы и исихазма⁴); 2) история православного богословия (исследования древней христологии, патристики и византийского богословия); 3) история христианства в Византии и на Руси (христианская теократия и культура); наконец, 4) актуальные вопросы православия в современном мире. В этих свершениях нетрудно прочертить некую динамическую траекторию развития интересов Мейендорфа: от исследований паламитских споров XIV века — обращение в глубь веков, к первому тысячелетию христианства; затем изучение путей развития и распространения православия в Византии и на Руси вплоть до нашего времени. Одновременно с этим с самых первых монографических публикаций отец Иоанн уделял значительное внимание знакомству своих — в первую очередь западных — читателей с православием, его сущностью и историческими особенностями. Просветительские задачи, которые решал тем самым Мейендорф, никогда не утрачивали для него своего значения.

Многие книги о. Иоанна переводились на разные языки, выдерживая по несколько изданий и переизданий. В этом отношении особенно примечательна судьба настоящей книги, посвященной византийскому богословию. Она чаще других переводилась на иностранные языки — на сегодняшний день таковых переводов более десяти. Причем порой эти

⁴ Здесь в первую очередь следует упомянуть первую и, наверное, главную книгу Мейендорфа — «Введение в изучение Григория Паламы»: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959. Русский перевод увидел свет лишь посмертно, почти через сорок лет: *Мейендорф И., протопресс.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.

переводы предпринимались не по одному разу. Так, на русском языке «Византийское богословие» имеет уже два опубликованных два десятилетия назад перевода (кстати, вышли одни одновременно, в один и тот же год, и независимо друг от друга — один в Минске⁵, другой в Москве⁶). Теперь настало время нового издания с необходимыми уточнениями и поправками.

Книга о византийском богословии (впервые вышедшая на английском в 1974 году)⁷ построена по ясному и уже опробованному о. Иоанном ранее плану — как последовательное и стройное сочетание исторической и систематической частей. Хронологические рамки исторического отдела определены отчетливо — ровно тысяча лет пролегает от Халкидонского собора (451) до падения Константинополя 29 мая 1453 года. Резон для выбора нижней пороговой даты для автора очевиден. Четвертый Вселенский собор, будучи вершиной развития православного богословия, вместе с тем в своем учении оказался непосильным для окраин христианского мира, которые его так и не приняли, отпав от Византии сначала в вероучении, а позднее — и в политическом отношении. С этого времени византийское богословие и ведет свою собственную, отдельную историю. Именно в этот тысячелетний период и складывается

⁵ *Иоанн Мейендорф (протоиерей)*. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. В.Г. Марутика. Минск, 2001 (2007). 336 с.

⁶ *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические тенденции и вероучение / пер. А. Кавтаскина. М., 2001. 432 с.

⁷ *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press; London: Mowbrays, 1974. 243 p.

уникальный «византийский синтез» (ср. стр. 8 наст. изд.) православного богословия, как его с полным основанием характеризует Мейендорф. Историческая часть книги разворачивается великолепной галереей, представленной, с одной стороны, широкими полотнами крупных и малых исторических событий, с другой — яркими портретами главных действующих лиц. Систематическая часть построена в соответствии с логикой церковного катехизиса. Отдел имеет структуру исповедания веры, он прост и нагляден и укладывается в формулу христианской веры: «человек, тварный и падший, встречает Христа, принимает действие Духа и таким образом приобщается Троиственному Богу» (см. стр. 244 наст. изд.)

Настоящей книгой о. Иоанн создает своеобразный диптих византийского богословия, пользуясь для раскрытия темы двойной методологией — как историческим, так и систематическим методами, хотя и признает за таким подходом определенный риск. В подобном же ключе была написана книга о Григории Паламе, и этот подход представлялся автору, по всей видимости, оптимальным при изучении историко-богословского наследия древнего христианства. Впрочем, Мейендорф не исключает и возможной критики своего метода, причем исходящей из двух лагерей — как со стороны историков, так и от богословов-систематиков (см. стр. 428 наст. изд.). Однако именно такая логика проведения исследования, получающая свое выражение в самом порядке изложения материала, как нельзя лучше отвечает тому особому типу богословского исследования, принципов и целей которого придерживался отец Иоанн Мейендорф. Речь

идет об исследовании в жанре исторической теологии. За подробностями позволю себе отослать читателя к моей вступительной статье к изданию второго тома статей о. Иоанна по богословию⁸. Ограничусь здесь лишь кратким пояснением.

Историческая теология представляет собой почтенный и надежно зарекомендовавший себя способ изучения древнего христианства и одновременно его актуального прочтения в соответствии с запросами и даже вызовами современности. В этом отношении Мейендорф примыкает к программе своего старшего предшественника и названного учителя протоиерея Георгия Флоровского с его широко известной программой обновления православного богословия, получившей своеобразное определение — *неопатристический синтез*. Сущность замысла Флоровского и версии его реализации у Мейендорфа и других многочисленных последователей можно свести к следующему: православное богословие призвано дать ответы на самые трудные вопросы современности, опираясь на многовековой опыт, засвидетельствованный прежде всего в патристическом (византийском) богословии, в древнехристианской культуре, донесенной до нас в лучших образцах церковного искусства и в литургическом наследии, наконец, в самом духе отцов Церкви, которому нынешним православным богословам следовало бы приобщиться.

У о. Иоанна эта программа неоднократно получала самую наглядную реализацию, что наблюдается

⁸ Историческая теология отца Иоанна Мейендорфа // Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Церковь в истории. М., 2017. С. XI–XXVI.

не только в содержании его книг, но и в их композиции, сочетающей часто, как уже говорилось, два равновеликих раздела — исторический и проблемный. Ведь богословские темы без реконструкции исторической ситуации их возникновения грозят остаться отвлеченными. И наоборот, один лишь исторический запрос рискует трансформироваться в сугубо специальное микроисследование, оставляющее без духовной пищи тех, кто так в ней заинтересован, доступное лишь узким специалистам. Та и другая крайности в равной степени чужды Мейендорфу. Его исследовательский и богословский талант раскрывается во всей красе лишь в ходе комплексного исследования, каждый из двух этапов и элементов которого обогащается за счет другого. Так и в этой книге ее структура подразумевает исторический и систематический разделы, что отражается и в подзаголовке — «исторические тенденции и догматические темы».

Исследования древнего христианства, созданные в двадцатом столетии — к ним относится и книга Мейендорфа, — при всем их разнообразии и богатстве имеют одно поразительное сходство: над всеми ними витает призрак Гарнака. Адольф фон Гарнак (1851–1930), выдающийся патролог и одновременно с этим лицо целого поколения немецкой протестантской теологии конца XIX — начала XX века, получившей название *либеральной теологии*, бросил хлесткое обвинение историческому христианству в измене изначальной проповеди Христа. Под удар вновь поставлена была христианская традиция, но на этот раз, в отличие от основателя

протестантизма Лютера, полем боя стала христианская наука. По своей научной специализации Гарнак принадлежит к тому же цеху исторической теологии, что и Мейендорф, но его версия исторической теологии содержит в себе подрывной заряд богословского нигилизма, ниспровергающего и обесценивающего любые проявления жизни и творчества в истории восприятия Христова благовестия церковной общиной. Это своего рода научный докетизм, основной посыл которого заключается в соблюдении неизменности и абсолютной чистоты Евангелия, любые прикосновения к которому налагают на него отпечаток человеческой греховности и несовершенства. Поэтому его главная инвектива против исторического развития христианства звучит так: церковный «догмат — это порождение греческого духа на почве Евангелия»⁹. Яркая окраска этого высказывания бросается в глаза — греческий дух знаменует собой вторжение мира сего в небесную чистоту Благой вести и ее непоправимое искажение. В этом ярко проявляется своеобразный максимализм в понимании христианства. Но при этом очевидно, что такому подходу недостает смирения, понимания той великой истины христианства, что Господь *принял образ раба* (ср. Фил 2: 7) и стал одним из нас, со всей уязвимостью и всем несовершенством человеческой природы, будучи совершенно далек от греха. Гарнак недооценивает проявления человеческого в христианской истории и явленной ею правды о человеке. А олицетворяет он это самое человеческое начало

⁹ Ср.: Гарнак А. Раннее христианство: в 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 90.

христианства в преобладавшей в эпоху его первичного распространения форме человеческой культуры — в эллинизме¹⁰.

В исторической науке девятнадцатого столетия, по общему мнению, века торжества исторического знания и небывалого энтузиазма, овладевшего сознанием эпохи в связи с новыми невиданными прежде возможностями и достижениями исторической науки, понятие *эллинизм* было введено великим немецким историком Иоганном Дройзеном (1808–1884). Он называл эллинизм «первым объединителем мира», состоявшего из различных культур, народностей и цивилизаций — египетской, финикийской, персидской, семитской, греческой, македонской, римской и других, — а содержательно понимал под ним «высшее единство образованности»¹¹ греческой античности, ставшей универсальным образцом всемирного значения. Евангельская проповедь и раннехристианская община обрели в эллинизме готовую форму, которой с большим успехом воспользовались для своего распространения по всей тогдашней вселенной. Несущими элементами уже христианского эллинизма стали: 1) греческий язык Священного Писания христиан — Ветхий Завет, переведенный александрийскими учеными еще до Рождества Христова, и Новый Завет, записанный на греческом языке; 2) строго и стройно отлаженное вероучение христианской Церкви, сложившаяся постепенно в продолжение многих

¹⁰ Вновь позволю себе отослать читателя за более подробным рассмотрением вопроса к моей статье: *Михайлов П. Б.* Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 50–68.

¹¹ *Дройзен И. Г.* История эллинизма. М.; Киров, 2011. Т. 1. С. 414.

веков — соборным плодом его стали постановления церковных соборов, а фундаментом для них послужило апостольское учение, воспринятое и детально разработанное их учениками и наследниками в лице отцов Церкви; наконец, 3) совокупная культура христианства, получившая свое выражение прежде всего в богослужебной традиции и в самом широком охвате христианской духовности, затрагивающей все возможные стороны человеческой жизни. Иными словами, христианский религиозный нарратив, церковная доктрина и культ нашли свое оптимальное и классическое выражение именно в эллинистических формах. И именно эти элементы стали предметом прицельной, продолжительной и беспощадной критики со стороны протестантского богословия во многих поколениях.

Нужно отдать должное законности самой постановки вопроса о христианском эллинизме: сохранила ли христианская традиция поздней Античности, византийского и средневекового периодов, а также современности преемственность с первохристианской общиной или же безвозвратно ее утратила в результате грандиозного синтеза с греческой культурой и цивилизацией, осуществленного в поздней Античности? Ответы на него предлагались разные. Однако как таковая проблема эллинизма в христианстве поставлена была очень давно. Корни ее можно поискать еще в древнем христианстве, но первым всерьез заговорил об измене крещеными греками исконному христианству Мартин Лютер. Впоследствии эта критика развивалась по нарастающей со все большим ожесточением. На протяжении столетий многие поколения

протестантских ученых изобличали традиции древнего церковного толкования Священного Писания в аллегоризме, берущем свой исток в античной школе. Богословие отцов Церкви обвиняли в неприкрытом платонизме, о чем ярче других сказал Ницше: «Христианство — это платонизм для народа», перефразировав тем самым известное высказывание другого «классика». Наконец, литургические и религиозные практики древних христиан уличали в прямом заимствовании у язычников. Все это в совокупности, по убеждению протестантских критиков, породило уникальное явление — «языческое христианство» (*Heidenchristentum*). Таким образом, изначальное христианство оказалось глубоко измененным в результате продолжительной и тотальной эллинизации, проявившейся во всех его несущих элементах. Такой вывод и одновременно приговор историческому христианству выносит завершающая многовековую научную критику генерация либеральной протестантской теологии, во главе которой стоит Адольф Гарнак. А наиболее верная христианской древности современная церковная традиция — православие — вполне закономерно им оценивалась как «возвращение к античной религии низшего порядка»¹².

О. Иоанн Мейендорф, как и многие другие исследователи древнего христианства двадцатого столетия, подхватил брошенный Гарнаком вызов и предложил свой развернутый ответ на его обвинения, в частности, в книге о византийском богословии. Так оказалось, что «казус Гарнака», этого вечного бунтаря,

¹² Гарнак А. Сущность христианства. М., 2001. С. 152.

ниспровергателя традиций и вопрошателя о чистоте религии, став от обратного поводом к защите исторического христианства, настойчиво побуждал исследователей христианства к самой плодотворной деятельности и тем самым способствовал интенсивному развитию христианской науки. Совсем не случайно в двух эпитафиях, взятых Мейендорфом для книги о византийском богословии у своих главных учителей и предшественников — Лосского и Флоровского, упоминаются и *эллинизм*, и *эллинизация христианства*, точнее, *христианизация эллинизма*. Лосский говорит о «христианском эллинизме как универсальной форме христианской Истины», а Флоровский — «о культурном процессе как христианизации эллинизма».

Феномен христианского эллинизма богословам русской эмиграции виделся совершенно в ином свете, чем немецким протестантам рубежа столетий. Всестороннее изучение этого явления проводилось не в *нарративе сомнения*, послужившего повсеместному распространению скепсиса в европейской мысли после Декарта, а в *нарративе узнавания* подлинного существа христианства, обретшего свои уникальные черты в мире поздней Античности, в богатстве и всемирной открытости эллинизма. В самом деле, христианам никогда не забыть, что свидетельство о Христе впервые было записано именно на греческом языке, как наиболее распространенном и доступном средстве общения в тогдашнем и тамошнем мире, что первые шаги христианское богословие делало с мощной интеллектуальной и системной поддержкой классической формы рациональности, порожденной греческой античностью, что, наконец, литургический строй и самые

разнообразные религиозные практики очень во многом были обязаны своим возникновением именно эллинистической культуре. И в этой переимчивости у Античности русские исследователи исторического христианства не видели никакой измены, но обнаруживали прежде всего вдохновенный творческий ответ древних христиан на слово Божие. И по праву первенства, и по своим очевидным достоинствам ответ христианского эллинизма получил исторически образцовое значение. Наиболее броско эту мысль сформулировал Флоровский. Его знаменитое «в сущности, быть христианином — значит быть греком»¹³ разнеслось по всему миру и вызвало самые противоречивые, далеко не всегда оправданные реакции и реализации. Отец Иоанн в этом отношении оказался более осторожным. Он пишет сдержаннее: «В прошлом столетии Адольф Гарнак подверг суровой критике „эллинизированное христианство“ греческих отцов, но сейчас с ним мало кто согласится. Многие признают, что существует неизбежная необходимость переформулировать и переосмыслить христианскую веру в свете меняющихся культурных реалий, и стремление греческих отцов описать христианство в категориях эллинизма представляется вполне оправданным» (см. стр. 8 наст. изд.).

Постулат о христианском эллинизме оставался неизменным пунктом программы Флоровского, названной им неопатристическим синтезом. Формулируя его, Флоровский порой прибегал к весьма радикальным и даже вызывающим выражениям. За этим

¹³ Цит. по: *Георгий Флоровский*: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 155.

тезисом скрывалось намерение Флоровского отвлечь русское богословие первой волны эмиграции от сосредоточенности только на самом себе, на своей исторической судьбе и переориентировать его на постижение неисчерпаемых богатств христианской древности в их наиболее классическом выражении в свете вселенского призвания православия. В действительности, Флоровский проводил границы эллинизма гораздо шире собственно древнегреческого христианства. Он включал в него и латинских богословов, и духовную традицию западного Средневековья, и высокую схоластику, и даже гораздо ближе к нашему времени — обращение к истокам христианской древности в викторианской Англии и другие самые разнообразные проявления живого интереса к наследию древней Церкви. Однако, возможно вопреки изначальному намерению, запомнился его тезис в его наиболее радикальном выражении, а именно буквально в прямом отождествлении христианского эллинизма со Священным Преданием, и потому потребовал со временем исторического и богословского корректива. Мейендорфу принадлежит честь внесения этой поправки к тезису об абсолютном значении христианского эллинизма.

Выступая в ответственной роли автора предисловия к переизданию главного труда о. Георгия Флоровского — «Путей русского богословия», — Мейендорф пишет: «...православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя „византинизма“, не следовало бы также подвергнуть критике и сам византинизм?

Равнозначен ли он Священному Преданию как таковому?»¹⁴ Верность отцам древней Церкви, продолжим мы от себя, следование их путем, по твердому убеждению Мейендорфа, не должны оборачиваться рабской подражательностью, механическим воспроизведением; новые труды должны стать продолжением их дела в самом существенном — несении света миру! И потому именно у них богословам других эпох следует заимствовать прием, некий универсальный апологетический метод, чтобы применять его в текущих условиях и для нужд своего времени. «Верность отцам, которые говорили по-гречески и обращали греков в великие истины благовестия, требует, чтобы мы обращались к нашим современникам и обращали их»¹⁵, — пишет Мейендорф в одной из своих статей. Тем самым Мейендорф ставит вопрос шире и гораздо принципиальнее, чем лишь поиски христианской идентичности в древности. Это вопрос о самом существе церковного Предания, о его природе, неизменном существе и способах существования во все времена. Эта тема многие годы не выходила из поля зрения Мейендорфа. И ему удалось сказать по этому поводу нечто весьма существенное.

Вопрос о христианском эллинизме, поставленный протестантской критикой и решенный православными богословами, как было показано, имеет прямо противоположные ответы. Гарнак утверждает крайний релятивизм, историческую условность

¹⁴ Мейендорф И., *прот.* Предисловие // Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1988. С. VIII.

¹⁵ Мейендорф И., *протопр.* Греческая философия и христианское богословие в древней Церкви // Он же. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 429.

христианского эллинизма; Флоровский, напротив, подчеркивает непреходящее значение, абсолютизм его категорий, получивших свое выражение в исконном языке христианской общины, в его догматическом строе, устройении богослужения и жизни. Отрицание Гарнака и утверждение Флоровского сходны в том, что содержат в себе риски предельной формализации истины — в первом случае в фактах исторической науки, во втором — в главных выражениях религии. Для преодоления ограниченности и безжизненности формы требуется вдохновение жизни, присутствие Божие, живое Предание. Отец Иоанн Мейендорф опознает эту живую потребность и указывает на возможности ее утоления в своей классической статье, посвященной проблеме исторического релятивизма, или относительности исторического существования Церкви: «Непрерывность пребывания Церкви в Духе Святом... есть ключ к пониманию Предания»¹⁶. Исторический релятивизм, привязка истины Откровения ко времени, зависимость от истории — мощнейший и неопровержимый факт исторического бытия Церкви. Однако, как таковой, он бросает тень на само Божественное Откровение, обладающее непреходящим значением. И Мейендорф, как прежде всего и в первую очередь историк, это прекрасно осознавал. Богослов же в нем требует решения этого, возможно, центрального вопроса истории. И он его находит. Однако решает он его уже не историческими, а богословскими средствами, не отрицая при этом

¹⁶ Мейендорф И., *протопр.* Исторический релятивизм и авторитет христианского догмата // Он же. Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 8.

и не утрачивая собственной принадлежности ни к исторической науке, ни к богословию. Раннехристианская община на определенном этапе своей истории воплощает Благоую весть в письме, в учении и в богослужении. И она убеждена в верности ее передачи и в собственном праве на это историческое деяние, поскольку верит, что ею руководит Дух Святой: «...основополагающие решения, принятые ранней Церковью... были приняты ею не под влиянием какого-либо авторитета, а только властью Духа Святого»¹⁷. Тем самым этот исторический акт освящен Духом и потому сочетает в себе признаки исторической относительности и непреходящей универсальности, что получило свое выражение в сокровеннейшей идее византийского богословия об обожении человека.

Благодаря этой находке Мейендорфу удастся убедительно решить давнюю тяжбу о Предании, которая ведется между историческим релятивизмом и богословским абсолютизмом, принимая известную правоту той и другой стороны, но предлагая свою, точнее, древнецерковную формулу — историческую концепцию обожения, в соответствии с которой Бог своим вхождением в историю освятил время человеческого бытия, а сам носитель подвижного времени истории — человек — обрел возможность приобщения к вечности и сохранения в ней всего лучшего, чем обладает и что создает. Именно идея и опыт обожения является центральной темой «Византийского богословия». Собственно, главной целью этой книги о. Иоанн и указывает раскрытие некоей двойной

¹⁷ Там же. С. 10.

перспективы: «Наша цель — не просто описать идею обожения и ее развитие в мысли греческих святых отцов (на эту тему уже написано множество специальных работ), но проанализировать весь путь исторического развития в Византии богословских идей, касающихся отношений Бога и человека» (см. стр. 8 наст. изд.).

Концепция обожения «совершеннолетнему» человеку Нового времени, искусственному в исследовании тайн природы и истории, представляется настоящим скандалом. В самой этой идее видится какое-то архаичное проявление примитивной религиозности. Даже католическому богословию, прошедшему иссушающую схоластическую выучку, она кажется каким-то юродством или же чудачеством «восточных схизматиков». Для протестантского же ума обожение — это прямое проявление того самого язычества, которое было диагностировано либеральными теологами в древнем христианстве и у его прямых наследников, это — самый яркий пример крайнего проявления эллинизации христианства, какой только можно себе представить.

Мейендорф, действительно, нисколько не отрицает происхождения слова *θεώσις* (греч. — обожение) из древнегреческой философии (см. стр. 7–8 наст. изд.), однако в очищенном виде оно выражает едва ли не самую сущность свидетельства христианства о возможности теснейшего соединения человека с Богом, вовлечения его подлинной истории в вечность, наконец, возможности запечатления прозрений Бога в преходящих формах мира сего. На этом основании зиждется особенное представление о человеке,

сформулированное византийским богословием, как его определяет Мейендорф: «В центре византийского богословия находится убеждение, или интуиция, что человеческая природа есть не статичная, „закрытая“, самодостаточная сущность, но динамичная реальность, в своем существовании определяемая ее отношением к Богу» (см. стр. 6 наст. изд.). Ведь именно обожение являет собой цель человеческого существования, вечного предназначения человека, а история, как время человеческого бытия, тем самым обретает непреходящую ценность: «...в „обожении“ человек достигает высшей цели, для которой он и был создан. Эта цель, уже осуществленная во Христе односторонним действием любви Божией, представляет собой и смысл человеческой истории, и суд над человеком» (см. стр. 317 наст. изд.). Византийское богословие предстает в описании протопр. Иоанна Мейендорфа как некий драгоценный сосуд, содержащий христианскую Истину в хрупком равновесии истории и Откровения. Прозрачность догматических формул, литургических славословий и иконографических изводов, с таким кропотливым трудом выработанных поколениями византийских богословов и иерархов и подтвержденных опытом многих поколений монахов и созерцателей, пропускает Божественный свет, светящий во все времена.

*П.Б. Михайлов,
кандидат философских наук,
профессор кафедры систематического
богословия и патрологии
ПСТГУ*

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Публикация новой редакции этой книги позволила автору исправить незначительные неточности и добавить несколько библиографических ссылок. Однако ясно, что в области, которая постоянно пополняется новыми публикациями, общий обзор, подобный этому, не может быть полностью завершенным, и автор чувствует себя в большом долгу перед многими коллегами-исследователями, чьи имена не появились в библиографии.

Большое количество положительных отзывов на «Византийское богословие» показывает, что попытка совместить исторический и систематический методы в подходе к предмету оказалась оправданной. Тем не менее существовала опасность, что любое прилагательное, употребленное в названии книги, будет понято неправильно, в частности прилагательное «византийское» для определения «богословия». Это прилагательное сейчас используется в самом разном контексте, и определить границы того, что является на самом деле «византийским», сложно. Сами византийские богословы не считали, что их религиозная традиция должна быть культурно или доктринально ограничена. Они постоянно ссылались на Писание и ранних святых отцов и в то же время говорили о себе как о представителях истинного христианского учения, в отличие от нехалкидонитского Востока и римского Запада. Более того, современная Православная Церковь совершенно определенно соотносит себя с этой «византийской» традицией (не исключая

потенциальной возможности иных выражений или иного развития той же христианской Истины), потому что видит ее историческое соответствие апостольской вере. При таких исходных данных историческое исследование и особенно попытка систематического описания византийского богословия могут легко расцениваться либо как конфессионально предвзятые, либо, наоборот, как намеренно, во имя соответствия исторической объективности, отвергающие утверждения и самих византийцев, и современных православных богословов.

2

Автор, конечно, с пониманием относится к критикам, которые, высказывая свое мнение о книге, отразили ту или иную из этих взаимоисключающих интерпретаций. Он твердо убежден, что можно и нужно изучать Византию и византийское богословие не только в качестве носителей православия, но и как исторические явления смешанного культурного содержания. Богословская традиция не может быть описана в своей полноте и выражена на понятийном уровне вне рамок тщательного и критического исторического исследования, которое стремится низвергнуть идолов и предотвратить недопонимание. С другой стороны, это же исследование, если оно действительно объективно, выявит замечательную и богословски последовательную традицию, которая охватывает греческих отцов IV века, христологию Кирилла Александрийского, а также синтез Максима Исповедника и Григория Паламы. По мнению автора, эта стойкая традиция отражает *главное направление* богословской мысли в Византии и совпадает с самой сутью православного религиозного опыта.