КАРЛ ХРИСТИАН ФЕЛЬМИ

ВВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Карл Фельми

Введение в современное православное богословие

«Свято-Филаретовский православно-христианский институт»

2014

УДК 271.2-1 (075)
ББК 86.372

Фельми К. Х.

Введение в современное православное богословие /
К. Х. Фельми — «Свято-Филаретовский православно-христианский институт», 2014

ISBN 978-5-891000-119-0

Книга профессора Карла Христиана Фельми (диакона Василия) «Введение в современное православное богословие» знакомит читателя с основными богословскими понятиями, принятыми в православном учении, и историей их становления вплоть до современности, раскрывает связь богословия и православного опыта жизни и мысли. Для этого автор обращается не только к догматическим вопросам, но и к богослужебной традиции, и к аскетической практике, подчеркивая единство учения, его богословских интерпретаций и литургического молитвенного опыта.Книга адресована как преподавателям и студентам духовных заведений, так и широкому кругу читателей, интересующихся православной христианской традицией и наследием крупнейших православных богословов.

УДК 271.2-1 (075)
ББК 86.372

ISBN 978-5-891000-119-0

© Фельми К. Х., 2014
© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014

Содержание

Предисловие ко второму русскому изданию 6
Список сокращений 8
Список основной литературы 11
Глава 1 16
Глава 2 34
Конец ознакомительного фрагмента. 35

Карл Христиан Фельми (диакон Василий) Введение в современное православное богословие

Свято-Филаретовский православно-христианский институт

Допущено к распространению Издательским советом Русской Православной Церкви № ИС14-322-2744

Предисловие ко второму русскому изданию

Кто хочет плавать, тот должен когда-то познакомиться с водой. Точно так же вера христианина не полна без церковного опыта. Это мне впервые стало ясно, когда я, будучи молодым студентом, изучал лютеранское богословие. В то время я жил в церковной общине, где каждое воскресенье совершалась Святая Евхаристия. Длинная молитва по восточной традиции подкреплялась верой всех молящихся, что хлеб и вино претворяются в самое тело и самую кровь Господа и Бога нашего Иисуса Христа.

В то же самое время я принимал участие в семинаре по Новому Завету о Тайной вечери, который возглавлял профессор, считавшийся специалистом по этому предмету. Сомнения у меня возникли не из-за того, что он использовал критические методы. Наоборот. Чем дальше, тем больше я считаю, что эти методы важны, во всяком случае неизбежны и часто полезны для более глубокого понимания основ нашей веры. Но мне показалось, что у этого профессора отсутствовал церковный опыт Евхаристии. В результате при правильных научных выводах все стояло на неправильной основе. Без церковного опыта нельзя постичь евхаристическое богословие!

Это было коренное событие, которое заставило меня задуматься и более серьезно оценить значение церковного опыта. Но было и другое. Много лет спустя, когда я был уже профессором богословия, мы с группой студентов на Пасху посетили православного священника. Он начал богословскую беседу о *Filioque,* об иерархии, о форме и материи таинств и т. д. У священника, наверное, был церковный опыт, но он не был связан с его богословским мышлением. Для него богословие являлось рядом правильных предложений, оторванных от церковного опыта. Нельзя оспаривать важность правильных предложений, они нужны, особенно те, что в Символе веры и в оросах (ορόι) Вселенских соборов. Они определяют и охраняют правую веру. Они отделяют субъективное мышление и переживание с одной стороны от церковного опыта с другой. Правильные предложения необходимы для веры Церкви. Но они – не самая вера. Церковь живет не предложениями, но опытом, который эти предложения выражает. Эти выводы, конечно, не ограничиваются православием, но для меня стали особенно убедительными православные богословы, потому что в православии сфера церковного опыта шире и богаче, чем где-нибудь еще.

Когда много лет тому назад мне поручили написать введение в православное богословие, я хотел выразить именно это. Поэтому я отдал предпочтение православным авторам, богословское мышление которых образовалось этим опытом и которые основывают богословие на том, что испытывает церковная вера.

Моя книга «Введение в православное богословие» к настоящему времени переведена на русский, итальянский, румынский, испанский, польский и болгарский языки. Это значит, что православные и западные читатели принимают книгу как достоверное изложение православной веры. За это я от всей души им благодарен.

Главная цель моей книги – показать сокровища православия православным и инославным читателям. Это я расцениваю как мой вклад в диалог и более глубокое взаимопонимание между христианами западной и восточной традиции.

Я очень благодарен Евгению Михайловичу Верещагину за перевод и прот. Александру Троицкому за проверку первого издания. Дополнения ко второму изданию я сам написал на русском языке. Я глубоко обязан Аркадию Михайловичу Костерину (Нюрнберг) и особенно прот. Александру Троицкому за проверку и корректуру этих частей.

Особую благодарность хочу выразить о. Георгию Кочеткову и сотрудникам СФИ за осуществление второго издания.

Эффельтрих, 1/14 января 2012 г.
день св. Василия Великого
Карл Христиан Фельми
(диакон Василий)

Список сокращений

БВ
Богословский Вестник, издаваемый Императорской Московской Духовной Академией. Сергиев Посад
БТ
Богословские Труды. Москва

ВРХД
Вестник Русского Христианского Движения. Париж. Другие варианты: ВРХ(Ст)Д, ВРСХД
ЖМП
Журнал Московской Патриархии. Москва

ПравМысль
Православная Мысль. Париж
ПравСоб
Православный Собеседник. Издание Казанской Духовной Академии. Казань

Путь
Путь. Орган Русской Религиозной Мысли под редакцией Н. А. Бердяева, при участии Б. П. Вышеславцева. Париж
РБС
Русский Биографический Словарь. Reprint New York, 1962

ХЧт
Христианское Чтение. Ежемесячный журнал при С.-Петербургской Духовной Академии. Санкт-Петербург
ACO
Acta Conciliorum Oecumenicorum. Hg. Eduard Schwartz. Ber lin, 1914 и слл.
Cath.
Catholicisme. Paris
Conc.

Concilium (разные места)
Contacts
Revue Française de l'Orthodoxie. Paris
Diak.
Diaconia. Athens
DThC
Dictionnaire de théologie catholique. Paris

ECQ
Eastern Churches Quarterly. Ramsgate
EvTh
Evangelische Theologie. München

FC

Fontes Christiani. Freiburg
FZPhTh

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GOTR
Greek Orthodox Theological Review. Brooklyn. Mass.

GuL
GuL Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik Würzburg
IKZ
Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern
Irén.
Irénikon. Chevetogne

JLH
Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Kassel
JMP
Journal of the Moscow Patriarchate. Moscow

KD
Kerygma und Dogma. Göttingen
KO
Kirche im Osten. Göttingen

Kyrios
Kyrios. Berlin
LThK
Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg–Basel–Wien
Messager
Le Messager. Supplément de langue française au périodique de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes. Paris

Messager Orthodoxe
Le Messager Orthodoxe. Paris
MySal
Mysterium Salutis. Einsiedeln

ÖR
Ökumenische Rundschau. Stuttgart
OrChrAn
Orientalia Christiana Analecta. Roma

OrChrP
Orientalia Christiana Periodica. Roma
Ort
Ortodoxia. Bucureşti

OrthFor
Orthodoxes Forum. St. Ottilien

OS
Ostkirchliche Studien. Würzburg

PG
Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne.
Series Graeca

PL
Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne.
Series Latina
RE
Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

Gotha
RGG
[Die] Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen

RITh
Revue Internationale de Théologie. Internationale Theologische Zeitschrift. Bern
RTL
Revue Théologique de Louvain. Louvain

SC
Sources Chrétiennes. Paris
SOrth
Stimme der Orthodoxie. Berlin

StLi
Studia liturgica. Rotterdam
SVSQ
St. Vladimir's Seminary Quarterly. Crestwood NY

SVTQ
St. Vladimir's Theological Quarterly. Crestwood NY
TEE
Θρεσκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθήναι

Theol(A)
Θεολογία. Ἀθήναι
TRE
Theologische Realenzyklopädie. Berlin–New York

US
Una Sancta. Meitingen
ZKG
Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart
ZKTh
Zeitschrift für Katholishe Theologie. Wien

Список основной литературы

Богослужебные книги

Великий Сборник : В 3 ч. Jordanville, NY, 1951–1956.

Канонник. М. : Моск. патриархия, 1986. 592 с.

Минея. Март. Ч. 1. М. : Моск. патриархия, 1984. 421 с.

Минея. Июль. Ч. 2. М. : Моск. патриархия, 1988. 512 с.

Минея. Август. Ч. 2. М. : Моск. патриархия, 1989. 432 с.

Октоих, сиречь Осмогласник : [В 2 т.]. [Т. 1]. С 1-го гласа по 4-й. М. : Моск. патриархия, 1962. 713 с.

Октоих, сиречь Осмогласник : [В 2 т.]. [Т. 2]. С 5-го гласа по 8-й. М. : Моск. патриархия, 1962. 672 с.

Православный Молитвослов. М. : Издательский совет РПЦ, 2007. 381 с.

Псалтирь следованная : В 2 ч. М. : Моск. патриархия, 1978.

Служебник : [В 2 ч.]. М. : Моск. патриархия, 1977. 606 с.

Требник : В 2 ч. Ч. 1. М. : Моск. патриархия, 1979. 287 с.

Требник Петра Могили : Перевідання з оригіналу што появівся у друкарні Киево-Печерскої Лаври 16 грудня 1646 року / Упорядкував Аркадій Жуковский. Виданна Українскої Автокефальної Православної Церкви в Австралії і Новій Зеляндії Наукового Товариства ім. Шевченка в Еврош. Академічного Видавництва д-ра Петра Белея. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988. 430 с.

Триодь Постная : [В 2 ч.]. М. : Моск. патриархия, 1974.

Триодь Цветная. М. : Моск. патриархия, 1992. 335 л., [40] л. нот.

Чиновник архиерейскаго священнослужения : В 2 кн. Кн. 2. М. : Моск. патриархия, 1983. 175 с.

L'Eucologio Barberini gr. 336 / A cura di S. Parenti, E. Velkovska. 2 ed., riveduta con traduzione italiana. Roma, 2000. 426 p.

Εὐχολόγιον το Μέγα τῆς κατὰ ἀνατολᾶς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, περιέχον τᾶς τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἀκολουθίας σπουδῇ καὶ ἐπιστασίᾳ Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομονάχου. Ἀθῆναι, 1980. 696 σ.

Древнецерковные и византийские отцы

Василий Великий, свт. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М. : Тип. А. Семена, 1846. С. 231–356.

Григорий Палама. Слова / Вступ. ст. М. Бъчваров, Н. Кочев. София, 1987. 199, 56 с.

Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры / Пер. с греч. А. Бронзова. СПб. : Изд. И. Л. Тузова, 1894. LXXII, 272, CXV, VI с. (См. также: Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры / Пер. с греч. А. Бронзова. Репр. воспр. изд. 1894 г. М. : Ладья, 1998. 464 с.)

Писания мужей Апостольских / Введ., пер. и прим. прот. П. Преображенского. Рига : Латвийское библейское общество, 1994. 442 с.

Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii secundum Lucam // PL. 14. 1607–1944.

Apophthegmata Patrum // PG. 65. 71–440; PL. 73. 855 –2022. Deutsch: Weisung der Väter : Apophthegmata Patrum, auch Geronticon oder Alphabethicum genannt / Eingel. u. übers. von B. Miller. Freiburg : Lambertus-Verl, 1965. 517 S.

Athanasius Alexandrinus. Oratio de Incarnatione Verbi // PG. 25. 95–198. Рус. пер.:

Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского : В 4 ч. Ч. 1. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 191–264.

Augustinus. De Trinitate // PL. 42. 819–1098. Рус. пер.: Августин Аврелий. О Троице : В пятнадцати книгах против ариан. Краснодар : Глагол, 2004. 416 с.

Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug : Aus dem Syrischen / Übers. von P. S. Landesdorfer.

Kempten; München : Kösel, 1913. VIII, 54, 45, 148, 183 S.

Basilius Magnus. Homilia in Sanctam Christi Generationem // PG. 31. 1457–1476.

Рус. пер.: Василий Великий, свт. Гомилия на Святое Рождество Христово // Богословский сборник. М. : ПСТГУ, 2000. № 5. С. 104–117.

Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologigues. Paris : Cerf, 1964. (SC; N. 97), P. 302-515.

Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses mystagogicae = Catecheses XIX–XXIII // PG. 33. 1059–1128. Рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М. : Синодальная библиотека, 1991. 366 [4] с.

Ephräm der Syrer. Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften : Aus dem Syrischen und Griechischen / Übersetzt mit einer allgemeinen Einleitung von O. Bardenhewer. Bd. 1. Kempten; München : Kösel, 1919. LIII, 305 S.

Epiphanius. Adversus Antidicomarianitas // PG. 42. 699–740.

Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de vertu / Intro duction, texte critique et traduction de J. Daniélou. 3 é d. Paris : Cerf, 1968. 352 p. (SC; N. 1). Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя или о совершенстве в добродетели // Творения святых отцов в русском переводе / При Московской Духовной Академии. М. : Тип. В. Готье, 1861. Т. 37. С. 223–379.

Gregorius Theologus. Ep. 101 // PG. 37. 175–194. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария – первое // Творения святых отцов в русском переводе / При Московской Духовной академии. М. : Тип. А. Семена, 1844. Т. 4. С. 195–207.

Gregorius Theologus. Or. 40. In sanctam baptisma // PG. 36. 359–428. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 40, на Святое Крещение // Он же. Собрание творений : В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 544–575.

Hieronymus. Adversus Helvidium // PL. 23. 183–206.

Hieronymus. Ep. 146. Ad Euangelum // PL. 22. 1193 f.

Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses libri V // PG. 7. 433–1224. Рус. пер.: Иже во святых отца нашего Иринея, епископа Лионского, Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // Ириней Лионский, св. Творения / Пер. прот. П. Преображенского. Репр. воспр. изд. 1900 г. М. : Православный паломник, 1996. С. 17–528.

Joannes Chrysostomus. De Proditione Judae // PG. 49. 373–393. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Против иудеев // Он же. Полное собрание творений : В 12 т. Т. 1. Кн. 2. М. : Православная книга, 1991. С. 645–759.

Joannes Chrysostomus. De Sancta Pentecoste. Hom. 1, 2 // PG. 50. 453–464; 463–470. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа вторая на святую Пятидесятницу // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. Т. 2. Кн. 1. СПб. : СПб. Дух. акад., 1899. С. 514–520.

Joannes Chrysostomus. In II ad Corinthos Epistolam Commentarius. Hom. 18 // PG. 61. 523–530. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 2-е послание к Коринфянам. Беседа 18 // Он же. Полное собрание творений : В 12 т. Т. 10. Кн. 2. М. : Радонеж, 2004. С. 459–728.

Joannes Damascenus. Die Schriften des Johannes von Damaskos : 5 Bde. / Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Bd. 3. Contra imaginum calumniatores orationes tres / Besorgt von B. Kotter O.S.B. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1975. 229 S. Преподобный Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Пер. с греч. Репр. воспр. изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 168 с.

Justinus Philosophus et Martyr. Apologie 1, pro christianis // PG. 6. 327–442. Рус. пер.: Иустин, философ и мученик. Апология 1 // Ранние отцы церкви : Антология. Брюссель, 1988. С. 271–344.

Justinus Philosophus et Martyr. Dialogus cum Tryphone Judaeo // PG. 6. 471–800.

Рус. пер.: Иустин, философ и мученик. Разговор св. Иустина с Трифоном Иудеем // Он же. Творения. М. : Паломник, Благовест, 1995. С. 132–358.

Maximus Confessor. De ambiguis // PG. 91. 1031–1418.

Nicolas Cabasilas. Explication de la Divine Liturgie / Traduction et notes de S. Salaville.

2 éd., munie du texte grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Perichon. Paris : Cerf, 1967. 405 p. (SC; N. 4 bis).

Theodore of Mopsuestia. Liber ad Baptizandos : Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the Eucharist / Ed. and translated by A. Mingana. Cambridge : W. Heffer, 1933. XXV, 265 p.

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien : 2 Teilbd. / Übers. und eingel. von P. Bruns. Teilbd. 1. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien : Herder, 1994. XXXIII, 238 S.; Teilbd. 2. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien : Herder, 1995. VII S., S. 240–478. (Fontes Christiani; Bd. 17.1, 17.2).

Νικολάου Καβάσιλα. Ἡ Θεωμήτωρ : Τρεῖς Θεωμητορικὲς ὁμιλίες : Κείμενομεταφράση εἰσαγογική-σχολία / Παναγιώτης Νέλλας. Ἐπὶ τᾶς πηγᾶς. Ἐκλέκτα Πατερικὰ κείμενα. 2 ἔδκ. Ἀθῆναι : Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1974.

Каноническое право

Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. 487 с.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum : In 2 v. / Ed. F. X. Funk. V. 1. Paderbornae : In libraria F. Schoeningh, 1905. 704 p.

Пособия по догматике

Булгаков Сергий, прот. Православие : Очерки учения Православной Церкви. Париж : YMCA-Press, [1964]. 403 с.

Иларион (Алфеев), иером. Таинство Веры : Введение в православное догматическое богословие. Москва; Клин : Братство св. Тихона, 1996. 286 с.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие : В 2 т. Т. 1. 4-е изд. СПб. : Тип. Р. Голике, 1883. 645 с.; Т. 2. 4-е изд. СПб. : Тип. Р. Голике, 1883. 723 с.

Малиновский Николай, прот. Очерк православного догматического богословия : В 2 ч. Репр. воспр. изд. 1911–1912 гг. М. : Православ. Свято-Тихон. богослов. ин-т, 2003. 385 с.

Поповић Јустин, архим. Догматика Православне Цркве : 3 т. Београд, 1932, 1980, 1978.

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православнаго догматическаго богословия : С историческим изложением догматов : В 5 т. 2-е изд. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884–1897.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное Догматическое Богословие. Т. 1–2. СПб., 1882. 553 с.

Яннарас Христос. Вера Церкви : Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева; предисл. М. Ставру. М. : Центр по изучению религий, 1992. 231 с.

Stăniloae Dumitru, preoţ. Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice : 3 v. Bucureşti, 1978. V. 1. 504 p.; V. 2. 380 p.; V. 3. 463 p.

Staniloae Dumitru. Orthodoxe Dogmatik / Mit e. Geleitw. von J. Moltmann; Aus d.

Rumän. übers. von H. Pitters. Zürich; Einsiedeln; Köln : Benziger; Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1985. 457 S.

Ἀνδροῦτσος Χρῆστος. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικὴς Ἐκκλησίας. 2 ἔδκ. Ἀθῆναι : Αστήρ, 1956. 462 σ.

Катехизисы

Закон Божий : В 5 т. Париж: YMCA-Press, 1950–959.

Платон (Левшин), иером. *Православное Учение, или сокращенная Христианская Богословия: Для употребления Его Императорскаго Высочества, Пресветлейшаго Всероссийскаго наследника, Благовернаго Государя Цесаревича и Великаго Князя Павла Петровича.* СПб. : Имп. Акад. наук, [1765]. [16], 252 с.

Православен Катехизис и Послание на източните патриарси за православната вяра / Перераб., доп., ред. Т. Коев. 2-е изд. София : Синод. изд., 1985. 238 с.

Пространный Христианский Катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви, разсматриванный и одобренный Святейшим Правительствующим Синодом и изданный для преподавания в Училищах и для употребления всех православных христиан. По Высочайшему Его Императорского Величества повелению. М. : Синод. тип., 1909. 104 с.

Феофан (Прокопович), архиеп. *Первое учение отроком* : *В немже буквы и слоги: Таже: Краткое толкование законного десятисловия, Молитвы Господни, Символа веры и девяти блаженств*. СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 1724. 79 л.

Semenoff-Tian-Chansky Alexandre, archipretre. Catechisme Orthodoxe : Catechese pour Adultes. Paris : Enotikon, 1966. 160 p.

Обзорная литература

Benz Ernst. Geist und Leben der Ostkirche. 2., durchges. u. verb. Aufl. München : Fink, 1971. 206 S.

Evdokimov Pavel. Grundzüge der orthodoxen Lehre // Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben / In Verb. mit d. Studienausschuß d. v. Kirche d. Union f. Fragen d. Orthodoxen Kirche u.e. Reihe von Fachgelehrten hrsg. von R. Stupperich. Witten : Luther-Verl., 1966. S. 62–82.

Evdokimov Paul. L'Orthodoxie. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé , 1965. 351 p.

Festschrift für Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hrsg. A. Rexheuser, K.– H. Ruffmann. Erlangen : Institut für Gesellschaft und Wissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg, 1982. 560 S.

Florovsky Georges. Collected Works. V. 1–10. Belmont Mass : Nordland Pub., 1972–1987.

Galitis Georg, Mantzaridis Georg, Wiertz Paul. Glauben aus dem Herzen : Eine Einführung in die Orthodoxie. München : TR-Verl.-Union, 1987. 259 S.

Hämmerle Eugen, Heinz Ohme, Klaus Schwarz. Zugänge zur Orthodoxie. 2., überarb. Aufl. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1989. 304 S. : Ill.

Handbuch der Ostkirchenkunde : 3 Bde. / Hrsg. W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz. Bd. 1. Mit Beiträgen von Endre von Ivánka u.a. Düsseldorf : Patmos-Verl., 1984. 160 S.

Hauptmann Peter. Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche : Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1971. 398 S.

Heiler Friedrich. Die Ostkirchen : Neubearbeitung von «Urkirche und Ostkirche». München; Basel : E. Reinhardt, 1971. 640 S.

Heyer Friedrich. Orthodoxe Theologie // Konfessionskunde / Hrsg. F. Heyer. Mit Beiträgen von H. Chadwick, H. Do mbois, K. Ch. Felmy u.a. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1977. S. 132–201.

Jugie Martinus. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium : 5 vol. Paris : Letouzey et Ané, 1926–1935.

Kallis Anastasios. u.a. Gott ist lebendig : Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche. Münster : Theophano, 2002. 509 S.

Kallis Anastasios. Orthodoxie : Was ist das? Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1979. 94 S.

Karmiris Johannes N. Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen

Kirche // Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht / Hrsg. P. Bratsiotis. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1970. 406 S. : Ill.

Lilienfeld Fairy. v. Orthodoxe Kirchen // TRE. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1995. Bd. 24. S. 423–464.

Paul, Erzbischof von Finnland (Paavali Olmari). Unser Glaube. Köln : Stenone-Verlag, 1983. 105 S.

Philoxenia. Bd. II. Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen / Hrsg. R. Thöle, I. Friedeberg. Fürth : Flacius, 1986. 146 S. Die Russische Orthodoxe Kirche / Hrsg. von Metropolit Pitirim [Nečaev] von Volokolamsk und Jurjev. Berlin; New York : W. de Gruyter, Evang. Verl.-Werk, 1988. XIII, 453, [30] S. : Ill.

Seraphim (Lade), Metr. Die Ostkirche. Stuttgart : Spemann, 1950. 339 S.

Slenczka Reinhard. Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche : Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart // Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte / Hrsg. C. Andresen : 3 Bde. Bd. 2. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. S. 499–459.

Tausend Jahre Christentum in Russland / Hrsg. K. Ch. Felmy, G. Kretschmar, F. von Lilienfeld, C.-J. Roepke; Red. W. Heller. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1988. 1106 S. : Ill.

Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein: Internationales Symposium zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz / Hrsg. A. Rauch, P. Imhoff. München; Zürich : Neue Stadt, 1988. X, 445 S. : Ill.

Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten : Studien zur ostkirchlichen Spiritualität : Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hrsg. von P. Hauptmann. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. 501 S.

Ware Kallistos. Der Aufstieg zu Gott : Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung / Mit e. Einf. von E. Jungclausen. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 1983. 192 S.

Ware Timothy. The Orthodox Church. Harmondsworth : Penguin Books, 1963. 352 p.

Wegzeichen : Festgabe z. 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA / Hrsg. von E. Ch. Suttner, C. Patock. Würzburg : Augustinus-Verlage, 1971. XXXIX, 479 S.

Zankow Stefan. Das orthodoxe Christentum des Ostens : Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. Berlin : Furche-Verlag, 1928. 148 S.

Глава 1
Ви́дѣхом свѣ́тъ и́стинный[1]
Опытное богословие

Русский богослов и ученый-энциклопедист святщ. Павел Флоренский пишет: «Рассказывают, что плавать теперь за границею учатся на приборах, – лежа на полу; точно так же можно стать католиком или протестантом по книгам, нисколько не соприкасаясь с жизнью, – в кабинете своем. Но чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно, и нет иного пути»[2]. В том, что только на опытном пути можно понять Православие, о. Павел Флоренский и усматривает его отличие от прочих конфессий. В самой первой фразе своего главного богословского труда «Столп и утверждение истины»[3] он уже называет «живой религиозный опыт» – «единственным законным способом познания догматов»[4].

Отец Павел Флоренский, может быть, и не прав в оценке западных конфессий[5] (но для задач настоящей книги это несущественно), его взгляд можно подвергнуть аргументированной критике. Тем не менее в какой бы мере евангелический или римо-католический богослов ни был убежден, что протестантом или римо-католиком можно стать лишь при условии живого опыта евангелического или католического христианства, все же, согласно о. Павлу Флоренскому, именно в придании такой важности получаемому в Церкви опыту состоит главный отличительный признак Православия.

В этом своем убеждении о. Павел Флоренский не одинок; его взгляды разделяют не только религиозные философы. Так, богослов Владимир Лосский[6] (1903—1958), автор широко известного «Очерка мистического богословия Восточной Церкви»[7], считает *апофатизм*[8] восточных отцов Церкви экзистенциальной позицией, «при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта – нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом»[9].

Греческий богослов Христос Яннарас (Χρηστός Γιανναρας[10], род. 1935) считает наличие и учет «опыта» в богословском мышлении едва ли не критерием для его оценки. Он упрекает западное богословие за «изгнание Бога в область, недоступную для опыта», за «отрыв религии от жизни»[11]. Он бросает аналогичные упреки и современным православным богосло-

---

[1] Из последования на праздник Пятидесятницы и чина Божественной литургии (см.: *Служебник :* [В 2 ч.]. [Ч. 1]. М. : Моск. патриархия, 1977. С. 168; *Триодь Цветная.* М. : Моск. патриархия, 1992. Л. 238).

[2] Флоренский Павел, свящ. *Столп и утверждение истины : Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах.* М. : Путь, 1914. К читателю. С. 8.

[3] 1 Тим 3:15; ср. прим. 1.

[4] Флоренский Павел, свящ. *Столп и утверждение истины.* К читателю. С. 3.

[5] Во всяком случае, против его точки зрения можно привести последнюю прижизненную запись Мартина Лютера: «Пусть никто не думает, что достаточно вкусил от Священного писания, если он не управлял на протяжении сотен лет общинами совместно с пророками, например, с Илией и Елисеем, Иоанном Крстителем, с Христом и апостолами» (Köstlin J. *Martin Luther : Sein Leben und seine Schriften :* 2 Bde. Bd. 2. 5. Aufl., fortgesetzt von G. Kawerau. Berlin, 1903. S.621).

[6] Evdokimov Paul. *Christus im russischen Denken* / Übers, von H. Blersch. Trier : Paulinus, 1977. S. 236-239.

[7] Лосский Владимир. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // ВТ. М. : Изд. Московской патриархии, 1972. Сб. 8. С. 7—128.

[8] См. об этом ниже, в гл. 2.

[9] Лосский Владимир. *Очерк мистического богословия.* С. 25.

[10] Транскрипция греческих имен в дальнейшем, как правило, следует новогреческому произношению.

[11] Yannaras Christos. *Person und Eros : Eine Gegenuberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenvater und der*

вам. Согласно его точке зрения, богословие в Афинском университете, после основания Богословского факультета, «было строго отделено от церковного, литургического и мистического опыта и духовности, отдано на откуп науке и ее методологии»[12]. В адрес Христоса Андруцоса (Χρηστός Ανδρούτσος, 1869 —1935), самого значительного представителя «схоластического» направления в греческом богословии, им сказаны следующие слова: «Догматические формулировки не имеют [у него] ни малейшего отношения к опыту святых и к церковному благочестию. Истинность догматики больше не подтверждается опытом, не сопрягается с этикой Церкви и является сугубо идеологической»[13]. Яннарас пишет: «В православии догма выражает опыт Церкви, а не просто теоретические “принципы” »[14]. Поскольку, как он считает, эта точка зрения в современном православном богословии не реализуется, богословие и «следует вернуть к корням церковного опыта, чтобы оно… отказалось от ограниченности истины одними мыслями и идеями». В нынешней ситуации мало пользы, если кто-то «противопоставляет хаосу путаницы и непонимания – пусть даже чисто духовно – только мысли и ощущения. У корней церковного опыта, в аскетической жизни, в богослужении, в таинствах путаница и ошибки опровергаются не диалектически, а практически»[15].

Эти рассуждения Христоса Яннараса ясно показывают, в каком смысле он понимает «опыт». Опыт в его понимании – это не всеобщий, или мистический, опыт постижения Бога, который, по мнению русского религиозного философа Владимира Соловьева (1853—1900), доступен каждому человеку, в том числе и нехристианину[16]. Опыт для Яннараса не есть также и возможность усвоения вероучения благодаря опыту возрождения, как об этом учит Эрлангенская школа «опытного богословия» теологов Адольфа фон Гарлесса (1806—1879) и Ф. Х. Р. Франка (1827—1894)[17]. Это также отнюдь не личный опыт веры при обращении, как в пиетизме[18]. Напротив, православный опыт, как его интерпретируют в современном православном богословии – об этом можно судить по приведенным высказываниям Христоса Яннараса, – отсылает к Церкви, богослужению, таинствам, молитве и аскезе и поэтому нередко отождествляется с понятием «церковности». Отец Павел Флоренский указывает на это уже названием своего важнейшего богословского труда – «Столп и утверждение Истины». Именно так в 1 Тим 3:15, как известно, названа Церковь. У о. Павла Флоренского понятия «опыт» и «церковность» почти взаимозаменяемы[19]. И для религиозных мыслителей Владимира Соловьева и Алексея Хомякова (1804—1860) церковный опыт есть высшая ступень и полнота того религиозного опыта, который на более низкой ступени, в качестве всеобщего опыта познания Бога, доступен каждому человеку[20]. На Церковь и богослужение как на посредников опыта указывали в XIX в. прежде всего славянофильски настроенные круги, в частности, архиепископ Харьковский Амвросий (Ключарев; 1820—1901)[21]. Чтобы стяжать опыт веры, как он сказал в одной из про-

---

Existenzphilosophie des Westens. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. S. 71 f.

[12] Γιανναρᾶς Χρῆστος. Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα // Γιανναρᾶς Χ. Ὀρθοδοξία καὶ Δύση : Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα. Ἀθῆναι : Ἀθῆναι, 1972. Σ. 68.

[13] Γιανναρᾶς Χρῆστος. Ἡ θεολογία. Σ. 85. Те же упреки адресованы и богослову П. Трембеласу (Π. Τρεμπέλας). Ibid. Σ. 89.

[14] Γιανναρᾶς Χρῆστος. Ἡ θεολογία. Σ. 84.

[15] Яннарас Христос. *Вера Церкви : Введение в православное богословие* / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева; предисл. М. Ставру. М. : Центр по изучению религий, 1992. С. 89.

[16] George Martin. *Mystische und religiose Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs.* Gottingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1988. 384 S.

[17] Track Joachim. *Erfahrung.* III. 2. Neuzeit// TRE. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1982. Bd. 10. 122 f.

[18] Ср.: Ibid. S. 121.

[19] Флоренский Павел, свящ. *Столп и утверждение истины.* Кчитателю. С. 7 сл.; ср. также: Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.* Париж : [б. и.], 1937. С. 178, 222,252,492.

[20] Ср.: George Martin. *Mystische und religiöse Erfahrung.* S. 204—210 ff.; Idem. *In der Kirche leben : Eine Gegenüberstellung der Ekklesiologie Wilhelm Löhes undA. Chomjakovs //* KD. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1985. Bd. 31. S. 212-248.

[21] Ср.: Felmy Karl Christian. *Predigt im orthodoxen Rußland : Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1972. S. 99 —169 ff.

поведей, христианин «должен провести значительную часть своей жизни в храме. Здесь пробуждается в нем действием благодати внутренний человек, здесь от частого повторения впечатлений из высшего духовного мира развиваются в нем органы, составляющие особые чувства высшей стороны нашей природы, обращенной к миру духовному»[22].

Следует особо подчеркнуть, что в современном православном богословии опыт должен пониматься исключительно как *церковный* опыт, в этом православное понимание опыта глубоко отлично от понимания пиетистического, с которым оно в другом отношении может и совпадать. Но не только эта подчеркнутая необходимость опыта, а также и отправная точка богословского мышления от конкретно-познаваемого, которую можно обозначить как типично православную, имеет в пиетизме свое соответствие. И все же она специфически отлична, потому что опыт в пиетизме в первую очередь и даже исключительно понимается как *личный опыт*, а не обязательно как опыт *церковный.* Если православная мысль в современном православном опытном богословии, в тринитарном богословии отправляется от ипостасей Святой Троицы, то богословское мышление и благочестие протестантского пиетизма исходят из личного отношения к Иисусу как «личному Искупителю». Если аутентичная православная экклезиология покоится на опыте конкретного евхаристического «собрания» (см. гл. 7.2 и 7.3), то пиетистическая мысль исходит из любого сообщества верующих, а не непременно из евхаристического «собрания». Подобных примеров множество.

Несмотря на то что для обеих сторон важно понятие опыта, различия в его понимании настолько велики, что в конце концов возникает сомнение относительно использования термина «опыт». Поскольку в православии подчеркивается *церковность* опыта, этот опыт обязан, в отличие от субъективного, – опосредованно или непосредственно – подчиняться критерию церковности. Для православных, кроме того, опыт – это продолжающийся процесс роста и созревания, вхождения в жизнь Церкви. В пиетизме же – может быть, только в неопиетизме – напротив, превалирует элемент спонтанности, равно как элемент эмоционального, а следовательно и элемент переживания. Это, по-моему, настолько очевидно, что скорее следовало бы говорить не об *опыте*, а о *переживании.*

Обращение православного богословия к опыту имело место в духовно-историческом контексте, когда «опыт» был заново открыт также и вне православного богословия, например, в Эрлангенском богословии (*Erlanger Erfahrungstheologie)*[23]. Возможно, это открытие опыта в богословии связано с возросшей ролью естественных наук, которые покоятся на принципе эксперимента и, следовательно, опыта[24]. Этот общий контекст в области истории человеческого духа следует непременно учитывать. Тем не менее бросается в глаза, что как суть дела, так и понятие «опыта» в православном богословии укоренены более глубоко, чем в богословии западном, причем это справедливо не только по отношению к естествоиспытателю о. Павлу Флоренскому и основанной им богословской школе[25]. Думается, причина заключается в том, что православное богословие действительно продолжает богословие отцов раннехристианской Церкви.

Впрочем, у восточных отцов Церкви понятие «опыт» практически не встречается. Но их богословие все же является именно «опытным» богословием, так как находится в постоянной связи с таинствами, прежде всего крещения и евхаристии, а также и с другими чинами, часть

---

[22] Амвросий (Ключарев), архиеп. *Полное собрание проповедей с приложениями*: В 5 т. Т. 2. Харьков : Совет Харьк. епарх. жен. училища, 1902. С. 61.

[23] Наиболее значительная школа ортодоксального лютеранского богословия, свободного от влияний кальвинизма (с центром в Богословском факультете Эрлангенскогоуниверситета). Эрлангенское «опытное богословие» стремилось доказать истинность вероучений, исходя из опыта пакирождения христианина.

[24] За данное указание я благодарен г-ну д-ру Рексу Рексхойзеру. Ср. также: George Martin. *Mystische und religiöse Erfahrung.* S. 127 f.

[25] Ivanov Vladimir. *Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit in der russischen Theologie* // Philoxenia. Fürth : Flacius, 1986. Bd. II. Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen / R. Thöle, I. Friedeberg. S. 79—84.

из которых позднее будет названа «таинствами», и с аскетической жизнью. Оно точно так же находится в постоянной связи с богослужением вообще, с молитвами и славословием. Оно представляет собой, таким образом, единство «образа молитвы» *(lex orandi*) и «образа веры» *(lex credendi)*[26].

Это единство учения, богословия и литургического опыта нашло свое отражение в древнецерковных евхаристических молитвах, как они постепенно складывались[27]. Оно особенно отчетливо заметно в истории написания и содержании трактата Василия Великого «О Святом Духе», евхаристической молитвы, названной его именем[28], а также в формировании древнецерковного чина крещения[29]. Это единство обнаруживается и в том, что вопросы богопознания и божественного опыта ставятся и рассматриваются прежде всего в контексте аскетической книжности[30].

В период между VII и IX вв. единство славословия и учения в Восточной Церкви было подчеркнуто еще раз. В это время богослужебный чин кондака – а он восходит к VI в., преимущественно к творчеству Романа Сладкопевца (ск. ок. 560 г.) – был вытеснен жанром канона[31]. Кондаки, конечно, имели догматическую насыщенность, но все же они представляли собой повествовательную поэзию. А в каноне, напротив, превалирует хвалебно-догматическое созерцание, с обильным использованием догматических понятий. Они настолько удачно включены в славословие, что даже такие термины, как «ипостась», «единосущный», «прообраз» и «подобие», оказывается, могут легко распеваться.

Примечательно, что Константинопольский патриарх Иеремия II[32], когда он последовательно отвечал на все статьи Аугсбургского Исповедания веры[33], при рассмотрении ст. XIII, в которой речь идет о таинствах, стал разбирать не седмерицу таинств, как ожидалось, а Божественную литургию и толковать ее. Вот что он счел подобающим откликом на статью Аугсбургского исповедания[34]. Подобный подход был очень точно назван – хотя и не без критики – мышлением «непосредственно вслед за совершением богослужебного чина»[35]. Дефиниции, что именно понимается под *сакраментом*, не дается, но о нем предлагаются размышления через описание и представление чина его совершения.

---

[26] Ср.: Federer K. *Lex orandi – lex credendi* // LThK. 2. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg : Herder, 1961. Bd. 6. S. 1001 f.

[27] Felmy Karl Christian. *«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?» : Die Funktion des Einsetzungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nachDidache 9 f und dem Zeugnis Justins //* JLH. Kassel: Stauda, 1983. Bd. 27. S. 13-15.

[28] Ср.: Felmy Karl Christian. *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie* : *Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung.* Berlin; New-York : W. de Gruyter, 1984. S. 2.

[29] Ср.: Schulz Hans-Joachim. *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung.* Paderborn : Bonifacius-Druckerei, 1976. 128 S.

[30] Ср. в первую очередь: Лосский В. *Очерк мистического богословия.*

[31] Ср.: Wellesz Egon. *A History of Byzantine Music andHymnography.* 2ed., revised and enlarged. Oxford : Clarendon Press, 1961. 476 p.

[32] Вследствие тогдашней персональной и финансовой политики турецкого правительства Иеремию несколько раз сводили с патриаршего престола и за новые выплаты возводили на него вновь. Он был патриархом в 1572—1579, 1580 – 1584 и 1586—1595 гг.

[33] Так называемое Аугсбургское Исповедание веры было прочитано 23 июня 1530 г. на Рейхстаге в Аугсбурге. Оно состоит из 28 статей по вопросам веры и церковных обычаев и является вплоть до настоящего времени учительной основой Лютеранской Церкви. Ср.: Андреев И. *Аугсбургское Исповедание и его апология //* Христианство : энцикл. слов.: В 3 т. Т. 1. М. : Большая Российская энциклопедия, 1993. С. 137 сл.

[34] Καρμίρης Ἰωάννης. Τά δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Ἐκκλησίας : 2t. T. 1. 2εκδ. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanst., 1968. Σ. 470-476; *Wort und Mysterium : Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchat von Konstantinopel* / Hrsg, vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten : Luther-Verlag, 1958. S. 85—93; ср.: Wendebourg Dorothea. *Reformation und Orthodoxie : Der okumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Wurttembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581.* Gottingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. S. 272–304.

[35] Wendebourg Dorothea. *Mysterion und Sakrament: Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie* // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten / Hrsg. P. Hauptmann. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. S. 293.

В православном богословии, которое испытало на себе влияние западной схоластики, начавшееся преимущественно в XVII в.[36], дела обстоят иначе. В «схоластическом» богословии «дефиниции» уже действительно присутствуют, и не в смысле древнецерковных «оросов» (ορόι, букв.: пределы, границы, переносно: определения). В Древней Церкви – так утверждает Христос Яннарас – догматы не были «теоретическими “принципами”, но обозначали границы (ορόι, *termini*)[37] церковного опыта, благодаря которым добытая жизнью истина оберегалась от искажения еретиками»[38]. А в «схоластическом» православном богословии таинства больше не описываются и не отграничиваются от ложных толкований – им даются дефиниции (в современном понимании), т. е. их сводят к формулировкам, позволяющим их усвоить и постичь.

Этот отказ от богословия опыта, от богословия «непосредственно вслед за совершением богослужения», наблюдавшийся в «схоластический» период «псевдоморфозы»[39], резко критикуется в новейших исследованиях истории православного богословия. Я имею в виду прежде всего критические суждения в контексте историко-критического толкования в России Божественной литургии (начиная со второй половины XIX в.)[40], критику «схоластического» учения об искуплении прот. Павлом Светловым (1861 – 1941), патриархом Сергием (Страгородским; 1867—1944), Виктором Несмеловым (1863—1920) и митрополитом Антонием (Храповицким; 1864—1934)[41], высказывания греческого богослова Панайотиса Христу (Παναγιώτης Χρήστου) и митрополита Иоанна (Зизиуласа) (Ιωάννης Ζηζιούλας), но прежде всего оценки и суждения великого русского патролога прот. Георгия Флоровского (1893—1979) и Христоса Яннараса[42].

Действительно, современные православные богословы – речь идет о лучших представителях – сами в значительной мере склоняются к чрезвычайно критическим оценкам, и не потому, что они не убеждены в превосходстве «православия как такового», а потому, что фактически православное богословие после падения Константинополя весьма редко соответствовало идеалу учения, ориентированного на литургический и аскетический опыт святых отцов. Богословствование до падения Константинополя в его связи с литургическим и аскетическим опытом является для нынешнего православного богословия одновременно образцом и источником богословской мысли, оно играет для него в известной мере роль канона.

Поскольку православное богословие, в котором русские ученые из века в век играли ведущую роль, на протяжении длительного времени отделяло себя от собственной литургической и аскетической почвы, о. Георгий Флоровский и пришел к резким оценкам православного богословия прошлых веков. Но он совсем не желал подтверждать западные предрассудки! Отец Георгий Флоровский как никто другой понимал, насколько грандиозны еще и поныне не оцененные по достоинству достижения русского богословия XIX и начала XX вв. вплоть до начала

---

[36] Доротея Вендебург (D. Wendebourg) усматривает начало влияния и еще раньше (см. примечание 34).

[37] Догматические определения соборов называются как раз «оросами».

[38] Γιανναρας Χ. Ή θεολογία. Σ. 54.

[39] Это наименование о. Георгий Флоровский перенял от Освальда Шпенглера и внес в российские исследования истории богословия. Можно спорить о том, удачно ли выбран термин, но стоящее за ним содержание тем не менее ясно распознано многими богословами, особенно самим о. Георгием Флоровским. Ср.: Felmy K. Ch. *Die orthodoxe Theologie in der Begegnung mit westli chen Einflussen : Zur Auseinandersetzung um die Theorie der westlichen Pseudomorphose der Orthodoxie* // OS. 2010. Bd. 59. Heft 1. S. 8–27.

[40] Ср.: Felmy K. Ch. *Die Deutung.* S. 309—351.

[41] Ср.: Гнедич Петр, прот. *Догмат искупления в русской богословской науке, 1893—1944.* М. : Изд. Сретенского монастыря, 2007. 493 [1] с.

[42] Felmy Karl Christian. *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung //* KO. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1985. Bd. 28. S. 53-79.

революции[43]. И с учетом подобного *знания* достижений все же мы находим у него следующее суждение:

> И так случилось, что с падением Византии богословствовал один только Запад. Богословие есть по существу кафолическая задача, но решалась она только в расколе. Это есть основной парадокс в истории христианской культуры. Запад богословствует, когда Восток молчит – или, что всего хуже, необдуманно и с опозданием повторяет западные зады[44].

Кто хотя бы немного знаком с историей русского богословия понимает излишнюю резкость подобных оценок. Флоровский сам возражал бы, если бы кто-то на Западе, не зная русского богословия, просто повторял их вслед за ним, по сути отказываясь от подлинного изучения восточного богословия. Если бы русское богословие действительно заслуживало столь негативных оценок, то такой выдающийся ученый, как Адольф фон Гарнак, не стал бы изучать русский язык ради того, чтобы прочесть вышедшую в России монографию о Феодорите Кирском[45].

Но старому богословию действительно недоставало собственной, *православной* постановки вопросов и связи с обширным опытом православия. Да, эта связь была недостаточной, но полностью она не прерывалась. Как бы то ни было, о. Георгий Флоровский в своем критическом изложении «Пути русского богословия» дает высокую оценку двум богословам – чудотворцу и духоносному пастырю св. Иоанну Кронштадтскому (1829 —1908)[46] и св. Филарету Дроздову (1782—1867)[47], митрополиту Московскому, являющему собой наиболее выдающуюся фигуру в российской церковной истории XIX в. Их богословское мышление стоит на почве живого церковного опыта, в этом их своеобразие. У ев. Иоанна Кронштадтского, правда, нет «богословской системы, но есть богословский опыт и о нем свидетельство». У него «вновь открывается забытый путь опытного богопознания»[48]. Полной богословской системы не найти и у митрополита Филарета, но «у него мы найдем нечто большее – единство живого опыта, глубину умного созерцания, “тайные посещения Духа”»[49].

Если, в отличие от св. Филарета, ев. Иоанна Кронштадтского нельзя отнести к богословам-ученым, то в еще большей мере не является ученым св. Серафим Саровский (1759—1833)[50], о котором Флоровский также пишет в своей истории русского богословия и который во многом напоминает ему Симеона Нового Богослова (949—1022)[51], поскольку, по Флоровскому, опыт Серафима «все тот же»[52].

---

[43] Наряду со специальными исследованиями, относящимися, правда, больше к области религиозной философии и богословия мирян, ср.: Felmy K. Ch. *Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20 Jahrhunderts* // ZKG. 1983. Bd. 94. S. 66-82; Wasmuth Jennifer. *Der Protestantismus und die russische Theologie : Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2007. 387 S.Ср.: Hauptmann Peter. *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche : Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1971. S. 66—92 passim.

[44] Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.* С. 515.

[45] Я, правда, иногда в разговорах слышал, будто бы Гарнак владел русским языком с юных лет, которые он провел в Дерпте (Тарту).

[46] Ср.: Hauptmann Peter. *Johann von Kronstadt : Der große Hirte des russischen Landes* // KO. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1960. Bd. 3. S. 33-71; Felmy K Ch. *Predigt im orthodoxen Rußland.* S. 170—278.

[47] Ср.: Hauptmann Peter. *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche : Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt.* Gottingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1971. S. 66–92 passim.

[48] Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.* С. 400 сл.

[49] Там же. С. 182.

[50] Zander Vera. *Seraphim von Sarow : Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit, 1759-1833.* Düsseldorf, 1965. 176 S.

[51] Ср.: Василий (Кривошеин), архиеп. *Преподобный Симеон Новый Богослов, 949—1022.* Paris : YMCA-Press, 1980. 358 с. Благодаря определяющему участию архиеп. Василия труды св. Симеона были впервые опубликованы в серии «Sources Chretiennes» (SC. N. 51, 96, 104, ИЗ, 122, 129, 154, 174, 196).

[52] Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.* С. 392.

Упоминание таких имен, как при. Серафим и св. Иоанн Кронштадтский, указывает на одну отличительную черту православного богословия. Эта черта просматривается в том, за кем из святых в Православной Церкви закрепилось почетное наименование «Богослова». Его имеют: евангелист Иоанн, Григорий Назианзин (329/30—390/91) и, наконец, Симеон (949—1022), названный Новым Богословом. Евангелисту приложен данный атрибут, поскольку он в Прологе своего Евангелия так изложил суть богочеловечества Божественного Логоса, что его мысли стали для православного богословия решающими в христологических спорах IV—V вв. Второй Богослов – это св. Григорий Назианзин. Он и на Западе признается святым Отцом Церкви. Но обращает на себя внимание, что именно *он* среди других учителей-богословов своего времени получил почетное имя Богослова, а не, скажем, св. Афанасий Великий, не св. Василий Великий, не св. Кирилл Александрийский, хотя в развитие христианской догматики эти трое внесли больший вклад, чем св. Григорий. На христианском Востоке Григория прославили не столько богословские писания, сколько искусные речи, оказавшие влияние также на православную гимнографию[53]. Но если у св. Григория все же значителен элемент, который мы привычно называем «богословием», так что именование его «Богословом» как-то можно понять, то Симеон Новый Богослов прежде всего является тайновидцем, причем таким, который умел слагать гимны о своем мистическом опыте и выражать его. Но ведь при этом его даже нельзя выделить как особого «богослова мистики», как человека, который размышляет о мистическом опыте. Таковым мы скорее могли бы посчитать св. Григория Паламу (1296—1359).

На примере тех, кто в Православной Церкви получили именование «богословов», можно заметить, что в древнем, «классическом», православном богословии представление об идеальном богослове отличалось от представления, господствовавшего на Западе и отчасти также на Востоке. (Впрочем, и на Западе есть намеки на «классическое» понимание смысла богословия, – иначе как могла бы тайновидица Тереза Авильская получить в Римо-Католической Церкви титул *DoctorEcclesiae.)*[54] Вот это самое иное представление о богословии, вероятно, и позволило о. Георгию Флоровскому назвать богословами таких святых, как Иоанн Кронштадтский и Серафим Саровский.

Греческий богослов Христос Яннарас, испытавший на себе влияние о. Георгия Флоровского, расценил ограниченное понимание «богословия» (лишь как занятия историческими истинами и корректными богословскими суждениями) как признак отпадения от того, чем является богословие в православном понимании: «В Православной Церкви и в ее традиции богословие всегда имело значение, весьма отличное от того, что мы понимаем под ним сегодня. Оно не было теоретическим развитием аксиом и идей, но выражением и формулированием опыта. Прежде чем стать учением, благовесте Церкви было событием. Познать событие означает *участвовать*, жить по нему означает особый образ жизни. А чтобы выразить жизнь, необходим, по сравнению с языком понятий и объективных сведений, другой язык»[55]. Соответственно, с точки зрения Яннараса, красота византийской иконы не в меньшей степени пригодна выразить истину веры (лучше сказать: опыт Евангелия), чем философское понятие. Последнее способно сообщить об участии в опыте истины лишь при условии его использования в несобственном смысле. Для православного мышления «истина совпадает с мистическим опытом, а богословие – с “боговидением”»[56]. Поскольку богословие сопряжено с «опытом» и с «жизнью», его, согласно Яннарасу, невозможно отделить от этики; более того: «Догматика устанавливает

---

[53] Ср.: Felmy Karl Christian. *Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst: Das Verhältnis von eucharistischem Gottesdienst und Tagzeiten in der östlich-orthodoxen Kirche* // JLH. Kassel: Stauda, 1980. Bd. 24. S. 10.

[54] См.: *Тереза*//Христианство : энцикл. слов.: В 3 т. Т. 3. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. С. 20 сл.

[55] Γιανναρᾶς Χ. Ἡ θεολογία. Σ. 53.

[56] Γιανναρᾶς Χ. Ἡ θεολογία. Σ. 54.

этику в Церкви, а этика – это воплощение догматики. Богословие для верующего – это “тайноводство” в нераздельном двустороннем единстве»[57].

Поскольку это так, мистическое и аскетическое богословие, аскетические писания отцов монашества являются не нравоучительным приложением к сути систематического богословия, а его неотъемлемой частью. Это ясно показывает книга Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», в которой «богословская» проблема (в нашем смысле слова) рассматривается с опорой преимущественно на аскетических писателей[58].

Другим примером является труд «Православное нравственное богословие» румынского богослова Думитру Станилое *(Dumitru Stăniloae)*[59], третий том которого имеет подзаголовок «Православная духовность»[60]. Фактически же здесь речь идет о таких темах, как «очищение», «просвещение» и «обóжение». Все они могли бы найти себе место также и в догматическом богословии, ибо они не обязательно должны быть в сфере «нравственного богословия» или не обязательно только в ней. В качестве важнейших авторитетов среди отцов Церкви автор привлекает, помимо прочих, Евагрия Понтийского, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Иоанна Кассиана, Иоанна Лествичника, Марка Монаха, Григория Богослова, т. е. богословов, которые размышляли над вопросами божественного опыта и богопознания, но которые, собственно, не специализировались в «нравственном богословии».

Чтó относится к духовности, относится также и, может быть, в еще большей мере к Божественной литургии. Греческий богослов Иоанн Зизиулас (род. в 1931 г., с 1986 г. митрополит Пергамский) как-то сказал, что «анализ литургии становится для ряда современных [православных] богословов основным исследовательским методом»[61]. И действительно можно подтвердить, насколько точно все пути и перемены в толковании Божественной литургии русскими учеными соответствуют «путям русского богословия»[62] и насколько в современном православии возрастает понимание «литургического анализа» (сформулированное митр. Иоанном (Зизиуласом)) как «основного метода исследования евхаристии»[63].

Литургическая и аскетическая традиции оставались незыблемыми даже в то время, когда богословское мышление, находившееся под влиянием западной схоластики, подвергалось глубоким изменениям – они-то и побудили о. Георгия Флоровского заявить о «псевдоморфозе» старого православного богословия. В ту пору как раз не размышляли над источниками литургического и аскетического богословия. К тому тогда не стремились, да и не были способны, даже если бы возникла необходимость[64]. Но на практике то и другое совершалось и постигалось «опытом» и сохранялось для возможного обновления в будущем. После того, как в середине XIX в. в России начался возврат к корням отеческого богословия и тем самым к литургическому и аскетическому опыту отцов, прот. Павел Светлов[65], богослов Киевского

---

[57] Ibid.

[58] Ср. также: Lossky Wladimir. *Schau Gottes.* Zürich : EVZ-Verl., 1964. 133 S.

[59] Stăniloae Dumitru. *Teologia moralä ortodoxä pentru institutele teotogice :* 3 v. V. 3. Spiritualitetea ortodoxä. Bucure§ti, 1981. 320 p.

[60] См.: Henkel Jurgen. *Eros und Ethos : Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae* / Mit einem Geleitwort von Metropolit Serafim. Munster; Hamburg; London : LIT, 2003. 344 S.

[61] Zizioulas Ioannis. *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie* // Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl : Viertes Theolog. Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKiD vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Frankfurt am Main : Lembeck, 1977. S. 173.

[62] Geleitwort von Metropolit Serafim. Münster; Hamburg; London : LIT,Ср.: Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.*

[63] Ср.: Felmy K. Ch. *Die Deutung.*

[64] Ср.: Felmy K. Ch. *Die Deutung.* S. 131 f.

[65] О нем см.: Фельми Карл Христиан. *Значение Креста в жизни и творчестве протоиерея Павла Светлова* // Память и история : На перекрестке культур : Материалы ежегодной международной конференции «Успенские Чтения» / Сост. К. Б. Сигов. Киев : Дух і Лггера, 2009. С. 98—109.

университета[66], стал говорить о «неисчерпаемых богатствах» премудрости, «заключенных в богослужении» Православной Церкви. Он же назвал богослужение, наряду со святоотеческой книжностью, одним «из важнейших источников православной сотериологии». На проблематику сотериологии – а Светлов занимался ею специально – по его мнению, проливает «обильный свет чин Божественной литургии, сложившийся в далекую от схоластики эпоху расцвета христианского сознания»[67].

Митрополит Иоанн (Зизиулас) развивает подобные же мысли, и он усматривает в Божественной литургии не только источник богословия, но также и критерий православности богословия, а также надежно сохраненную в Православной Церкви закваску богословского обновления, которое, по его мнению, состоялось на Западе; «но православные богословы обильно извлекли из него и, на мой взгляд, весьма творчески, свою собственную пользу, поскольку они распознали в нем черты патристического образа мышления и предания, а в них в значительной мере и укоренена Восточная Церковь. Так что с помощью богословского обновления на Западе православное богословие смогло преодолеть свою собственную схоластику». Ученый продолжает: «Собственно, это могло бы упростить диалог между восточным и западным богословиями, если бы последствия обновления на Западе были бы настолько же всеобъемлющими, как на Востоке. Возможно, различие объясняется разрывом с литургической традицией, а такой разрыв, как кажется, – в отличие от литургического консерватизма Восточной Церкви, – характерен для западных церквей»[68].

Возвращение к собственным источникам православного богословия началось одновременно с патристическим ренессансом в России во второй половине XIX в. Этот возврат в XIX в. был все-таки плодотворнее, чем это мог или хотел признать о. Георгий Флоровский. Уже в наше время через посредство русской эмиграции его влияние сказалось в Греции, Румынии и Сербии, тогда как преподавание в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви в лице отдельных ее представителей возвратилось к школьному богословию. Очевидно, полнейшая невозможность научного труда в эпоху, последовавшую за революцией, и лишь ограниченные новые возможности, открывшиеся перед научным богословием в России после Второй мировой войны, способствовали частичному откату к богословствованию, которое легче выражается в четких формулировках и потому легче преподается и усваивается. Если это предположение верно, то преимущественно внешними обстоятельствами объясняется и отмеченное распространение школьного богословия, оторванного от церковного опыта, – в эпоху подавления православия почти во всех православных землях, последовавшую за падением Византии. Этим можно было бы также объяснить, почему русское богословие, хотя и довольно поздно, но все же первым стало возвращаться к православным истокам. Ведь только оно одно довольно длительное время сохраняло почти полную независимость. А если оно и оказывалось в зависимости, то по крайней мере от государства, хотя временами и подрывавшего его авторитет, но все же относившегося к нему принципиально благожелательно – поскольку государство сознавало себя православным и поступало соответственно.

Православное богословие, преподаваемое в духовных учебных заведениях отдельных православных церквей, не может отказаться от подразделения на отдельные богословские дисциплины. Подобное внутреннее подразделение по дисциплинам можно обнаружить, например, в указателе публикаций[69] (за 1902 – 1911 гг.) журнала «Богословский Вестник», который издавался Московской духовной академией. Здесь представлены следующие отделы: 1. Свя-

---

[66] Преподавательская деятельность богословов в университетах была не правилом, а исключением.

[67] Светлов Павел, прот. *Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения* : В 2 ч. Ч. 2 : Θεολογία οικονομική. Т. 2 : Понерология и христология. Киев : Тип. Императ. универ. Св. Вл. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1898. С. 25,27.

[68] Zizioulas I. *Die Eucharistie.* S. 172.

[69] *Указатель к журналу «Богословский Вестник» (Издание Московской Духовной Академии) : Второе десятилетие : 1902—1911 годы* / Сост. К. М. Попов. Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1912. 82 с.

щенное Писание. 2. Патрология. 3. Основное богословие и христианская апологетика. 4. Догматическое богословие. 5. Сравнительное богословие (изучение инославных конфессий). 6. Нравственное богословие. 7. Литургика и церковная археология. 8. Гомилетика. 9. Пастырское богословие. 10. Церковное и общее право. 11. Философия и психология. 12. Педагогика. 13. Риторика и история литературы. 14. Библейская история и (библейская) археология. 15. Всеобщая церковная история. 16. Всеобщая светская история. 17. История Русской Православной Церкви. 18. История и обличение раскола (т. е. старообрядчества) и сектантства. 19. Светская история России. 20. Филология[70].

Журналы прочих православных церквей и «Журнал Московской Патриархии», регулярно издаваемый с 1944 г., значительно менее дифференцированы по дисциплинам, и в некоторых из них, наряду с разделами, посвященными церковной жизни, представлен один-единственный богословский раздел. Такое положение дел, правда, как правило, обусловлено не сознательным решением, а внешними трудностями. И тем не менее мы видим повсеместно: несмотря на возможности самой тонкой дифференциации[71], православное богословие в основном больше интересуется целым, чем частностями, из чего вытекают как позитивные, так и негативные последствия.

Данная основная тенденция особенно впечатляет в работе Веселина Кесича, в которой автор, профессор Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк), специалист по Новому Завету, дает оценку различным экзегетическим методам. Он «твердо убежден, что Церковь с самого начала была многим обязана библейской критике»[72] и что «подобная критика принадлежит к Преданию Церкви»[73]. Показательно, что в своей работе Кесич уделяет особое внимание методу истории форм *(formgeschichtliche Methode),* благодаря которому удается показать формообразующую и традирующую *(tradierend)*[74] деятельность Церкви, тогда как, по-видимому, его мало вдохновляет редакционно-исторический метод (*Redaktionsgeschichte*), когда в центре интереса оказывается личность отдельного евангелиста.

Позитивная установка Кесича по отношению к формально-историческому методу (в отличие от редакционно-исторического) ясно показывает, что и при всеохватной постановке вопроса предпочтение, отдаваемое целостному подходу, связано с принципом «церковности». При всей внимательности к деталям, все же целью богословской работы является изложение учения *Церкви* и размышления над ним, а не, скажем, раскрытие личного «богословия» какого-либо христианского мыслителя.

В диалоге между православием и протестантизмом эти различные мыслительные установки временами вызывают затруднения. Протестантские богословы, в отличие от православных, легче усматривают разницу в учениях различных отцов Церкви, а также в учении отдельного отца Церкви на разных ступенях развития «его богословия». Они видят особенности в богословствовании каждого из евангелистов – Матфея, Марка, Луки или Иоанна. Однако иногда протестанты испытывают неуверенность, когда их спрашивают, в чем состоит общее для богословских точек зрения, даже и расходящихся между собой, или когда поднимается вопрос об обязательности церковной нормы.

---

[70] Подобные подразделения обнаруживаются также в книге: Глубоковский Николай Н. *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии.* Варшава : Воскресное чтение, 1928. 116 с.

[71] Ср. также: Claus Claire Louise. *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche* // Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben / Hrsg. R. Stupperich. Witten : Luther-Verl., 1966. S. 167—186.

[72] К плодотворным началам исторической критической работы в Исторической школе русского богословия см.: Wasmuth Jennifer. *Der Protestantismus und die russische Theologie : Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2007. 387 S.

[73] Kesich Veselin. *Research and Prejudice* // SVTQ. 1970. V. 14. N. 1—2. P. 28. Research 28.

[74] Имеется в виду, что наследование вероучения всегда имеет место в определенных литературных или повествовательных формах. Так, Церковь наследует свою веру в форме песнопений или в форме вероисповедных текстов и т. д.

У православных богословов подобных затруднений не отмечается, для них скорее характерна некоторая неспособность к дифференциации. Поэтому когда им приходится излагать учение какого-либо отца Церкви, то они нередко превращают его в изложение святоотеческого учения вообще (никак не дифференцированное). У них нет ни готовности, ни желания выявлять собственные взгляды какого-либо отца Церкви и уж тем более особенности какого-либо периода в его богословствовании.

Хотя православное богословие преимущественно направлено на целое, это не помешало ему разделиться на ряд дисциплин. Это не сказалось на написании (прежде всего в России XIX и начала XX вв.) превосходных церковно-исторических исследований. Таким образом сложилась общепризнанная, хотя еще и недостаточно оцененная русская патристическая наука, в которой немало ценных конкретных изысканий. Для нее характерна систематическая постановка проблем, по преимуществу исходящих от целого. Для православного богословия до сих пор остаются первостепенными более широкие темы.

Сказанное укрепляет меня в решимости в настоящем курсе введения в православное богословие прежде всего ознакомить читателя с основными вопросами, а не с частными дисциплинами и с отдельными достижениями.

Когда современное православное богословие вновь начинает отправляться от поиска опыта и познаваемого в опыте, когда оно, при почти полном консенсусе, противопоставляет западному аналитическому методу изначально целостное мышление (включающее в себя и опыт, и даже чувство), когда оно нередко полагает «сердце» средоточием человека (в противоположность «уму»), тогда-то и надо остерегаться недоразумений. Целостное мышление – это все-таки *мышление*, а не чувство. В неоправославном мышлении подвергается сомнению не интеллект, а исключительно односторонний интеллектуализм. Между тем в римо-католических и также в протестантских кругах, принципиально дружественно расположенных к православию, широко распространена подспудная тенденция хотя и принимать, восхваляя как богатство, православное молитвенное делание и православные духовные писания, но тем не менее оставлять без внимания само богословское мышление Востока. Так, многие протестанты не чувствуют для себя необходимости в православном богословии, когда формулируют свое учение о таинствах и о церковном служении, но в то же время они в восторге от душепопечительской мудрости, скажем, «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу». Или, на аналогичных основаниях, многие католики готовы воспринять православный образ богослужения и православную аскетику, не обращая внимания на то, как православные относятся к проблеме *Filioque* или к каноническому и догматическому месту Римского папы.

Если считать, что приоритет целостности православного мышления в современном православном богословии – всего лишь уклонение в мир эмоционального, то это приведет к заблуждению относительно сути самого богословия. Новейшее православное богословие направлено против одностороннего интеллектуализма, но не против обращения к интеллекту как таковому. Оно просто стремится возвратиться к образу мышления свв. отцов, направленность которого на опыт и на познаваемое в опыте столь же неоспорима, как неоспорим и их высокий интеллектуальный уровень, равно как и их попытка интеллектуально пропитать и описать опыт христианской веры[75].

Немецкий ученый Петер Гауптманн однажды предостерег от «принятия в образе православия желаемого за действительное» и от «жалких попыток пытаться поучать православного собеседника, что является подлинно православным, а что нет». Голоса, которые «более или менее принижали значение рассуждений XVII в.», служащих образчиками школьного богословия, по его мнению, «никак не могут относиться ко всему православию». «Тем не менее никогда не допускалось, чтобы богословие, представленное Петром Могилой в его Исповедании

[75] См. интересную в этом отношении последнюю главу книги о. Георгия Флоровского «Пути русского богословия».

православной веры, могло быть вытеснено из восточно-церковного сознания»[76]. Итак, давайте запомним это предостережение и не будем неадекватно привносить в православие собственные представления. Действительно, на Западе часто прислушиваются не к сути православного богословия, а к тем аргументам, которые можно использовать в полемике западных конфессий между собой.

Тем не менее весьма впечатляет ряд православных богословов, стремившихся отойти от Петра Могилы и от других богословов, которые не ориентировались преимущественно на опыт и на опытную познаваемость, – среди них есть величайшие мыслители. Большинство более или менее известных православных богословов современности критически относятся к школьному богословию, представленному Петром Могилой и прочими; русское богословие до 1917 г. все больше открывалось для такой критики, и многие из его представителей продолжают эту критику и ныне. Сказанное относится также к наиболее известному румынскому богослову Думитру Станилое, хотя для румынского богословия характерна тенденция к уравновешенности. И в Греции растет число людей, пытающихся преодолеть присущий Западу способ мышления, оторванный от литургического и аскетического опыта. Таково же положение в Сербской Православной Церкви.

Итак, я не буду выдавать желаемое за действительное. В еще меньшей степени я желал бы числиться среди противников наметившегося в богословии обновления, которое черпает из источников православного церковного опыта и усматривает хранилище этого опыта в трудах свв. отцов, всегда обретавших свои богословские истоки в опытной познаваемости Бога. Понимая, почему данный вид богословия недолюбливает систематику, я не буду строить никакой православной опытно-богословской системы. Устанавливать здесь какой-либо «принцип», из которого могли бы выводиться православные учения, противоречило бы жизненности того опыта, который невозможно зафиксировать в понятиях или в системах.

Отправная точка – от «опыта» или от «опытной познаваемости» – пригодна только для того, чтобы проложить путь через все православное богословие. Она пригодна также в качестве критерия для оценки, что может считаться подлинно православным. Подобный критерий представляется мне очень нужным, поскольку в православном богословии можно нередко встретить (пусть и не подавляющую) тенденцию беспроблемно показывать свое единство и цельность. Это единство действительно выше, чем в западном богословском мышлении, особенно в протестантском. Тем не менее, невзирая на наличие переходных форм, старое, но не соответствующее древней православной традиции богословие, – в своих истоках пришедшее с Запада, а по оценкам таких богословов, как Флоровский, Яннарас, Зизиулас и других, даже на западный манер и извращенное, – вполне можно отделить от нового богословия патристического обновления, основанного на творениях святых отцов, а также на литургическом и аскетическом опыте.

Таким образом я не могу не уделять больше внимания богословским суждениям, которые лучше согласованы с основами православия и восходят к православному «опыту». Правда, при этом я не буду заходить слишком далеко и не стану постулировать на основе собственных изысканий, что является православным, а что нет. Внутри же того, что самими православными богословами признается православным, я буду производить отбор по названным критериям.

Православное богословие, которое не является преимущественно ориентированным на литургический и аскетический опыт и на опытное познание и которое длительное время господствовало в православных богословских учебных заведениях, обычно называют школьным богословием. Это наименование принято как внутри Православной Церкви, так и вне ее.

---

[76] Hauptmann Peter. *Petrus Mogilas, 1596—1646* // Klassiker der Theologie : 2 Bde./ Hrsg. H. Fries, G. Kretschmar. Bd. 1 : Von Irenaus bis Martin Luther. München : Beck, 1981. S. 391.

Оно, впрочем, неудачно, потому что не позволяет с достаточной отчетливостью заметить, что именно в православных учебных заведениях как раз и оформилось противодействие указанному виду богословского мышления. Следовательно, наименование несет в себе опасность безосновательной дискредитации всего православного богословствования, имевшего место в духовных академиях и на богословских факультетах. Невзирая на эту тенденцию и опасность и в противоречии с ней, в дальнейшем я все же предпочитаю данным именованием пользоваться – оно по крайней мере показывает, что привлекательная сила «школьного богословия» (в рамках преподавания в православных богословских учебных заведениях) преимущественно состоит в его понятийной ясности и, соответственно, более легкой усвояемости.

С другой стороны, весьма употребительные в православном богословии понятия «схоластический» и «схоластика» слишком претенциозны. Их употребление приводит к тому, что поздний продукт рационалистического мышления на иррациональной основе недопустимо смешивается с великой, невзирая на все подводные камни, эпохой западной схоластики и ее религиозно-философских устремлений. Поэтому я буду употреблять понятия «схоластический» и «схоластика» лишь в тех случаях, когда они содержатся в цитатах или когда их употребляют сами православные авторы, которым я следую в своем изложении или с которыми полемизирую.

Еще несколько слов об источниках православного богословия и их оценке православными богословами. Значение Священного Писания и Священного Предания как источников для богословия подчеркивают все православные богословы. Различные мнения высказываются лишь по вопросу, дополняет ли Предание Священное Писание в смысле материала или же оно является в первую очередь традицией толкования[77]. В то время как прежнее школьное богословие наряду с авторитетом Священного Писания особо подчеркивает значение семи Вселенских Соборов, новое богословие, более ориентированное на церковный опыт, отнюдь не подвергая сомнению авторитетность семи соборов, придает большее значение молитвенному богословию и тем самым чину и текстам богослужения. Отец Георгий Флоровский подчеркивает это особым образом:

«Имеется многое, о чем Церковь свидетельствует не догматическим, а литургическим способом – символизмом сакраментального чина, образным языком молитв, твердо установленным кругом церковных событий и праздников. Литургическое свидетельство столь же правомерно, как догматическое свидетельство. Конкретность символов иногда даже живее, яснее, выразительней любой логической концепции»[78]. Отец Георгий Флоровский считает даже задачей богословия «возвратиться из учебного класса в Церковь, совершающую богослужение»[79]. По его мнению, вера сначала находит свое выражение «в литургических и сакраментальных обрядах и формулах», как и «Верую» «сначала появилось как составная часть обряда оглашения»[80].

В этом смысле митрополит Иларион (Алфеев) сделал еще один шаг вперед, когда сказал о «значении православного богослужения как источнике догматического предания»[81] и прибавил: «Если в восприятии какого-то догмата возникает противоречие между одним или другим авторитетом с одной стороны и богослужебными текстами с другой, я всегда расположен

---

[77] Ср.: Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.* С. 177; Florovsky Georges. *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View.* Belmont, Mass.: Nordland Pub. Co, 1972. P. 48 f.

[78] Florovsky G. *Bible.* P. 50.

[79] Ibid. P. 84.

[80] Ibid.

[81] Alfejev Hilarion. *Geheimnis des Glaubens : Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie* / Aus dem Russischen übersetzt von H.-J. Rührig; Hrsg. B. Hallensleben, G. Vergauwen. Freiburg; Schweiz : Universitätsverlag, 2003. S. 15. (предисл. к нем. изд.; пер. с нем.)

предпочитать последние. Православное богослужение как раз тем и драгоценно, что преподает ясный критерий богословской истины»[82].

Придание особой важности богослужению – вот что, по моему мнению, правомерно не только исходя из основ православия. Здесь есть еще и тесная системная связь. Богословское мышление, в котором Церковь рассматривается как всеобъемлющая, повсеместно распространенная, существующая по своим правилам организация, придает большее значение поучительным суждениям, собранным в символических книгах; напротив, богословское мышление, в котором Церковь главным образом и прежде всего понимается как место богослужения, в особенности как собрание, в котором совершается св. Евхаристия, вполне логично еще сильнее подчеркивает в этой связи значение богослужения[83].

Едва ли менее важен, чем вопрос об источниках догматического богословия, вопрос, *как* следует относиться к этим источникам, как их исследовать и применять в жизни. В прежнем школьном богословии – его образчик можно увидеть у Христоса Андруцоса – *источники* Божественного Откровения практически идентифицируются с самим Откровением: «Писанное и неписанное Предание, т. е. Священное Писание и Священное Предание» – это «нормы и источники догматики»[84]. В том, как они соотнесены с Богооткровением, проблемы не усматривается. Вопрос, однако, ставится по-иному уже в катехизисе святителя Филарета[85], и уж совсем по-другому у о. Георгия Флоровского и о. Сергия Булгакова, для которых характерно новое, ориентированное на церковный опыт, мышление. С точки зрения Флоровского, Священное Писание есть «Богодухновенная схема или образ (икона) истины, но не сама истина»[86].

Подобное различение между Богооткровением и его отражением в Священном Писании и в Священном Предании влечет за собой вопрос о Богодухновенности Священного Писания. Протоиерей Сергий Булгаков отстаивал такую точку зрения на Богодухновенность, которая в некотором отношении предвосхищает позицию Второго Ватиканского собора и оставляет место для историко-критической экзегезы. «“Вдохновение” включает в себя и человеческое вдохновение, которое просвещается особым божественным схождением Духа Божия, так что оно может также достигнуть божественного вдохновения». Вдохновение есть «совместная встреча Бога и человека». В момент вдохновения «человек совсем не остается пассивным. Напротив, он активен в высшей мере, он испытывает сильнейшее напряжение как в своем человеческом бытии, так и в своей индивидуальности и личной духовности»[87]. Если вдохновение есть высшее напряжение *человеческого* духа Духом Святым, то это означает, что Священное Писание имеет и человеческую сторону, которая не исключает и человеческого заблуждения. Можно быть почти уверенным, что о. Сергий Булгаков сам видел этот логический вывод, потому что он, несомненно, работал с привлечением историко-критического метода[88].

Таким образом, православное богословие в целом придерживается оптимистического понимания Священного Предания, потому что оно исходит из принципиальной непогрешимости Церкви – и не в смысле непогрешимости ее как организации, но в том смысле, что хотя ереси и заблуждения и могут на какое-то время найти себе место в Церкви, навсегда они не закрепятся. Но эта убежденность в богоданное™ и одновременно человеческом характере акта вдохновения все же не исключает для нас возможности видеть его человеческую ограничен-

---

[82] Ibid. S. 16.

[83] См. ниже гл. 7.

[84] Ἀνδροῦτσος Χρῆστος. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. 2 ἔδκ. Ἀθῆναι, 1956. Σ. 20.

[85] См.: *Пространный христианский катихизис.* Введение. О Священном Предании и Священном Писании.

[86] Florovsky G. *Bible.* P. 48.

[87] Bulgakow Sergius. *Dialog zwischen Gott und Mensch: Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff.* Marburg an d. Lahn : Edel, 1961. S. 31 f.

[88] См. ниже раздел 8.4.

ность и обусловленность. Это дает возможность применения исторической критики, как правило, весьма умеренной.

Началась критика с анализа достоверности исторических сообщений и литературной традиции. Когда о. Иоанн Мейендорф на конференции православных и дохалкидонских древневосточных церквей в Женеве (1970 г.) предостерег от «соборного фундаментализма»[89], ему на это никто не стал возражать. «Фундаментализм» настолько же чужд православной традиции, как и сверхкритичность. И сказанное относится как к оценке соборов, так и к Священному Писанию. Несколько лет тому назад немецкий ученый Хайнц Оме обратил внимание на то, что VII Вселенский Собор при пересмотре святоотеческих цитат в деяниях иконоборческого собора в Иерее проделал образцовую критическую научную работу[90].

В целом, однако, отношение к историко-критическим занятиям Священным Писанием во всем православном мире осталось не разъясненным. Ведь даже о. Сергий Булгаков в том, что касается метода исторической критики, так и не отважился *expressis verbis* (ясно, недвусмысленно. – *Ред.)* довести до конца все возможные и вероятные выводы из своего учения о Богодухновенности. Робкие попытки российского исторического богословия (до 1917 г.) перенять историко-критическую экзегезу остаются в целом еще не изученными[91]. Последовавшая тогда осторожная открытость по отношению к историко-критическому мышлению так и осталась в общем достоянием одного православного Запада, а на Востоке его все еще и не приняли, и не подвергли принципиальному осуждению. Несомненно, для мышления, ориентированного больше на богохваление с его тенденцией к гиперболизму, довольно трудно вступить на путь поисков исторически надежного минимума. Здесь, правда, перед нами всего лишь затруднения, а не принципиальные препятствия, – о чем свидетельствуют уже упомянутые выше рассуждения сербо-американского богослова Веселина Кесича[92].

Для настоящего изложения вопрос допустимости критических методов играет совсем другую роль. Отношение православия к историко-критическому методу остается не разъясненным, и в этом показательна позиция о. Сергия Булгакова, который, с одной стороны, признавал критические методы, но, с другой, иногда энергично отвергал их, никак при этом не обосновывая различия в своих подходах[93].

ЛИТЕРАТУРА

Амвросий (Ключарев), архиеп. *Полное собрание проповедей с приложениями* : В 5 т. Харьков : Совет Харьк. епарх. жен. училища, 1902—1903.

Василий (Кривошеин), архиеп. *Преподобный Симеон Новый Богослов, 949—1022.* Paris : YMCA-Press, 1980. 358 с.

Глубоковский Николай Никанорович. *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии.* Варшава : Воскресное чтение, 1928. 116 с.

Гнедич Петр, прот. *Догмат искупления в русской богословской науке, 1893—1944.* М. : Изд. Сретенского монастыря, 2007. 493 [11 с.

Гнедич Петр, прот. *Русская богословская литература о догмате искупления в периоде 1893 по 1944 год//* ЖМП. 1962. № 8. С. 68-72.

---

[89] GOTR. 1971. V. 16. N. 1-2. P. 34.

[90] Ohme Heinz. *Ikonen, historische Kritik und Tradition : Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung //* ZKG. 1999. Bd. 110. S. 1—24 passim.

[91] Но cm. Wasmuth J. *Der Protestantismus.* Kap. 2. S. 121 – 173.

[92] См. выше в той же главе.

[93] Интересен учет о. Сергием Булгаковым результатов исторического изучения в вопросе священства (см. ниже раздел 8.4) в сравнении с его же отвержением любой исторической критики в том, что касается учения о Богородице (см. ниже раздел 4.3).

Иларион (Алфеев), иером. *Таинство Веры : Введение в православное догматическое богословие.* Москва; Клин : Братство св. Тихона, 1996. 286 с. Иннокентий (Просвирнин), архим. *О творческом пути священника Павла Флоренского* //ЖМП. 1982. № 4. С. 65-76.

Лосский Владимир. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // ВТ. М. : Изд. Московской патриархии, 1972. Сб. 8. С. 7—128.

Серафим (Чичагов), митр. *Что служит основанием духовности* // ЖМП. 1990. № 9. С. 70-75.

Светлов Павел, прот. *Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения* : В 2 ч. Ч. 2 : Θεολογία οικονομική. Т. 2 : Понерология и христология. Киев : Тип. Императ. универ. Св. Вл. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1898. XXII, 542, [1]с.

Указатель к журналу «Богословский Вестник» (Издание Московской Духовной Академии) : Второе десятилетие : 1902 – 1911 годы / Сост. К. М. Попов. Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1912. 82 с.

Фельми Карл Христиан. *Значение Креста в жизни и творчестве протоиерея Павла Светлова* // Память и история : На перекрестке культур : Материалы ежегодной международной конференции «Успенские Чтения» / Сост. К. Б. Сигов. Киев : Дух і Лггера, 2009. С. 98—109.

Флоренский Павел, свящ. *Столп и утверждение истины* : *Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах.* М. : Путь, 1914. 812 с.

Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия.* Париж: [б. и.], 1937. 574 с.

Breck John. *Orthodox Principles of Biblical Interpretation* // SVTQ. 1996. V. 40. N. 1-2. P. 77-93.

Bulgakow Sergius. *Dialog zwischen Gott und Mensch : Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff* Marburg an d. Lahn : Edel, 1961. 48 S.

Claus Claire Louise. *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche* // Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben / Hrsg. R. Stupperich. Witten : Luther-Verl., 1966. S. 167—186.

Evdokimov Paul. *Christus im russischen Denken* / Übers, von H. Blersch. Trier : Paulinus, 1977. 263 S.

Federer Karl. *Lex orandi – lex credendi* // LThK. 2. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg : Herder, 1961. Bd. 6. S. 1001 f.

Felmy Karl Christian. *Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20 Jahrhunderts* // ZKG. 1983. Bd. 94. S. 66-82.

Felmy Karl Christian. *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie : Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung.* Berlin; New-York : W. de Gruyter, 1984. XII, 507, [16] S. : 111.

Felmy Karl Christian. *Heilsgeschichte und eschatologische Lülle im orthodoxen Gottesdienst: Das Verhältnis von eucharistischem Gottesdienst und Tagzeiten inder östlich-orthodoxen Kirche //* JLH. Kassel: Stauda, 1980. Bd. 24. S. 1—22.

Felmy Karl Christian. *Die orthodoxe Theologie in der Begegnung mit westlichen Einflüssen : Zur Auseinandersetzung um die Theorie der westlichen Pseudo-morphose der Orthodoxie* // OS. 2010. Bd. 59. Heft 1. S. 8—27.

Felmy Karl Christian. *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung* // KO. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1985. Bd. 28. S. 53—79.

Felmy Karl Christian. *Predigt im orthodoxen Rußland : Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1972. 320 S.

Felmy Karl Christian. *«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?» : Die Funktion des Einsetzungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9 f. und dem Zeugnis Justins* // JLH. Kassel : Stauda, 1983. Bd. 27. S. 1-15.

Florovsky Georges. *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View.* Belmont, Mass. : Nordland Pub. Co, 1972. 127 p. (Collected Works of Georges Florovsky : 10 v.; v. 1).

George Martin. *In der Kirche leben : Eine Gegenüberstellung der Ekklesiologie Wilhelm Löhes undA. Chomjakovs* // KD. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1985. Bd. 31. S. 212-248.

George Martin. *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1988. 384 S.

Hauptmann Peter. *Johann von Kronstadt: Der grosse Hirte des russischen Landes* // KO. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1960. Bd. 3. S. 33—71.

Hauptmann Peter. *Petrus Mogilas, 1596 – 1646* // Klassiker der Theologie : 2 Bde. / Hrsg. H. Fries, G. Kretschmar. Bd. 1. Von Irenaus bis Martin Luther. München : Beck, 1981. S. 378-391.

Henkel Jürgen. *Eros und Ethos : Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik beiDumitru Stäniloae* / Mit einem Geleitwort von Metropolit Serafim. Münster; Hamburg; London : LIT, 2003. 344 S.

Alfejev Hilarion. *Geheimnis des Glaubens : Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie /* Aus dem Russischen übersetzt von H.-J. Röhrig; Hrsg. B. Hallensleben, G. Vergauwen. Freiburg; Schweiz : Universitätsverlag, 2003. 276 S.

Ivanov Vladimir. *Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit in der russischen Theologie* // Philoxenia. Fürth : Flacius, 1986. Bd. II. Begegnungmit der Spiritualität orthodoxer Kirchen / R. Thöle, I. Friedeberg. S. 79—84.

Kesich Veselin. *Research and Prejudice* // SVTQ. 1970. V. 14. N. 1—2. P. 28—47.

Köstlin Julius. *Martin Luther: Sein Leben und seine Schriften :* 2 Bde. Bd. 2. 5. Aufl., fortgesetzt von G. Kawerau. Berlin, 1903. 696 S.

Lossky Wladimir. Schau Gottes. Zürich : EVZ-Verl., 1964. 133 S.

Mantzaridis Georg. *Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa II* OrthFor. 1994. Jg. 8. N. 1. S. 39—47.

Ohme Heinz. *Ikonen, historische Kritik und Tradition : Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung* // ZKG. 1999. Bd. 110. S. 1—24.

Schmemann Alexander. *Russian Theology, 1920—1972 : An Introductory Survey* // SVTQ. 1972. V. 16. N. 4. P. 172-194.

Schulz Hans-Joachim. *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung.* Paderborn : Bonifacius-Druckerei, 1976. 128 S.

Stäniloae Dumitru, preot. *Teologia moralä ortodoxäpentru instituted teologice :* 3 v. V. 3. Spiritualitatea ortodoxä. Bucure§ti, 1981. 320 p.

Track Joachim. *Erfahrung.* III. 2. *Neuzeit* // TRE. Berlin; New York : W. de Gruyter, 1982. Bd. 10. S. 116-128.

Wasmuth Jennifer. *Der Protestantismus und die russische Theologie : Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2007. 387 S.

Wellesz Egon. *A History of Byzantine Music and Hymnography.* 2 ed., revised and enlarged. Oxford : Clarendon Press, 1961. 476 p.

Wendebourg Dorothea. *Mysterion und Sakrament : Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie* // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten / Hrsg. P. Hauptmann. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. S. 272—294.

Wendebourg Dorothea. *Reformation und Orthodoxie : Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573—1581.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. 452 S.

Yannaras Christos. *Person und Eros : Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

287 S. Рус. пер.: Яннарас Христос. *Избранное : Личность и Эрос.* М. : РОССПЭН, 2005. 477 [2] с.

Zander Vera [Valentina]. *Seraphim von Sarow : Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit, 1759—1833.* Düsseldorf, 1965. 176 S.

Zizioulas Ioannis. *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie* // Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl: Viertes Theolog. Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der ERiD vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Frankfurt am Main : Lembeck, 1977. S. 163-179.

Γιανναράς Χρηστός. Ή θεολογία στην Ελλάδα σήμερα // Γιανναράς Χρ. ’Ορθοδοξία καί Δύση : Ή θεολογία στην Ελλάδα σήμερα. Αθήναι, 1972. Σ. 51-173.

Καρμίρης Ιωάννης. Τα δογματικά καί συμβολικά μνημεία τής Ορθοδόξου Καθολικής ’Εκκλησίας : 2 t. 2 εδκ. Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanst., 1968.

Глава 2
Ви́дѣнїе въ невидѣнїи[94]
Апофатическое богословие

В конхе апсиды главного собора монастыря св. Екатерины на горе Синай сохранилась большая мозаика Преображения Господня на горе Фавор (VI в.)[95]

[94] Gregoire de Nysse. *La Vie de Mo'ise ou Tratte de la Perfection en mattere de vertu* / Introduction, texte critique et traduction de J. Danielou. 3 ed. Paris : Cerf, 1968. P. 92. (SC; N. 1).

[95] Galey John. *Sinai und das Katharinen-Kloster*. 4. Aufl. Stuttgart; Zürich : Belser, 1983. 111. 120-125.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.